

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

La métaphysique du *Dasein* dans l'œuvre de Martin Heidegger

Repenser l'essence de la métaphysique à partir de la liberté humaine

par

FRANÇOIS JARAN-DUQUETTE

Département de Philosophie
Faculté des Arts et des Sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de *Philosophiae Doctor* (Ph. D.)
en Philosophie

février 2006

© François Jaran-Duquette, 2006.



B

29

U54

2006

v.02 |

Direction des bibliothèques

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :

La métaphysique du *Dasein* dans l'œuvre de Martin Heidegger
Repenser l'essence de la métaphysique à partir de la liberté humaine

présentée par :

François Jaran-Duquette

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Président-rapporteur

Directeur de recherche

Membre du jury

Examineur externe

Représentant du doyen de la FES

Résumé

Immédiatement après la publication d'*Être et temps* en 1927, Heidegger reformulait son projet d'une « ontologie fondamentale » en des termes qui ne dissimulaient plus son intention *métaphysique*. Ce projet d'une « métaphysique du *Dasein* » (1927-1930) présentait une étonnante tentative de *répéter* et de *refonder* – et non encore de *dépasser* – les questions fondamentales de la métaphysique. S'inspirant des travaux de Kant et d'Aristote, Heidegger reprenait alors les problèmes traditionnels de la métaphysique – notamment ceux du fondement, de la liberté et de la transcendance, autant de thèmes qui restent encore peu abordés dans *Être et temps* – afin de rendre possible un nouvel abord de la question de l'être à laquelle le traité inachevé de 1927 n'avait pas réussi à apporter de « réponse concrète ».

Cette « métaphysique du *Dasein* » qui ne durera que trois années constitue, dans l'œuvre de Heidegger, une étape autonome qui n'a pas reçu toute l'attention qu'elle mérite. Tout en paraissant poursuivre le projet de son ontologie fondamentale de 1927, Heidegger se livre alors à une explication avec la pensée métaphysique qu'il se propose de reconduire, pour la première fois, à son fondement impensé. Heidegger compte y parvenir en partant de la double vocation – ontologique et théologique – de la métaphysique classique, pensée comme *onto-théologie*. Après avoir identifié l'apparition de cette thématique de l'onto-théologie dès les cours du milieu des années 1920, notre thèse se propose d'aborder de front le *corpus* de la métaphysique du *Dasein* afin de mettre en évidence la manière dont Heidegger s'y prend pour satisfaire lui-même à cette structure double de la métaphysique.

Notre recherche souhaite dans un premier temps mettre à jour la répétition qu'opère Heidegger du problème aristotélien du monde. Considérant que la tradition n'a pas réussi à saisir l'orientation essentielle de la recherche d'Aristote sur le *theïon*, Heidegger retourne à la *Métaphysique* pour montrer que l'interprétation théologique traditionnelle qui en a été faite – à laquelle Heidegger oppose une interprétation *théologique* – n'a fait que dissimuler un problème non encore résolu de la pensée aristotélienne. Nous nous attaquerons ensuite à l'explication de la thèse forte selon laquelle la métaphysique serait « l'événement fondamental dans le *Dasein* ». Ce travail permettra de mettre à jour les racines les plus cachées de la métaphysique en rendant visible l'origine de son questionnement dans la liberté humaine.

Si l'on a pu croire que la métaphysique du *Dasein* ne constituait qu'un appendice à l'ontologie fondamentale ou encore, une simple rechute dans la métaphysique, la présente thèse entend montrer que derrière ces textes se cache un projet fondamentalement autonome qui, tout en établissant le pont entre *Être et temps* et les *Contributions à la philosophie*, n'en constitue pas moins une façon unique dans l'œuvre de Heidegger d'aborder l'essence de la métaphysique. Première tentative pour penser le problème de l'être après l'ontologie fondamentale, la métaphysique du *Dasein* trouvera son achèvement dans l'exposition d'un concept ontologique de liberté qui donnera à Heidegger les instruments nécessaires pour poursuivre – et repenser – son cheminement.

Mots clés : Martin Heidegger – Métaphysique – *Dasein* – liberté – fondement

Abstract

Shortly after the publication of *Being and Time* in 1927, Heidegger reformulated his project of a “fundamental ontology” in terms that no longer dissimulated its *metaphysical* intentions. This project of a “metaphysics of *Dasein*” (1927-1930) presented a stunning attempt to *retrieve* and to *lay the grounds of*— and not yet to *overcome*— the fundamental questions of metaphysics. Inspired by Kant’s and Aristotle’s works, Heidegger reformulated the traditional problems— most notably those of foundation, freedom and transcendence, that were still underexposed in *Being and Time*— in order to make possible a new approach to the question of being, to which he had “failed” to provide a “concrete answer” in his uncompleted treatise of 1927.

This “metaphysics of *Dasein*” that only lasted for three years represents, in Heidegger’s work, an independent step that has not yet received all the attention it deserves. While still seeming to pursue his 1927 project of a fundamental ontology, Heidegger attempts for the first time to bring back metaphysics toward its unseen foundation. Heidegger means to do so using the division of classic metaphysics in ontology and theology as a guideline. After having identified the emergence of the problem of onto-theology in the lecture courses of the mid-1920s, we will address the writings of the metaphysics of *Dasein* in order to show how Heidegger planned to satisfy this double structure of metaphysics.

First, we will discuss the Heideggerian retrieval of Aristotle’s problem of the world. Considering that the tradition never succeeded in seizing the essential orientation of Aristotle’s investigation on the *theion*, Heidegger returns to the *Metaphysics* in order to show that its traditional theological interpretation— that he opposes to his own *theological* interpretation— dissimulated a problem not yet solved in Aristotle’s thought. We will then approach this idea according to which metaphysics would be the “fundamental occurrence in *Dasein*”. This will lead us to uncover the hidden roots of metaphysics by revealing the origin of its questions in human freedom.

If one might think that the metaphysics of *Dasein* only represented an appendix to fundamental ontology or a simple relapse in metaphysics, this investigation aims to show that behind these texts is hidden an independent project that, while bridging *Being and Time* to the *Contributions to Philosophy*, constitutes a unique way in Heidegger’s work to approach the essence of metaphysics. Representing the first attempt to address the problem of being after the unfolding of the fundamental ontology, the metaphysics of *Dasein* will reach its achievement in the exposition of an ontological concept of freedom which will give Heidegger the necessary tools to pursue— and to rethink— his path.

Key words : Martin Heidegger – Metaphysics – *Dasein* – freedom – foundation

Table des matières

<i>Note bibliographique</i>	v.
INTRODUCTION	1.
Considérations introductives	
LE PROJET D'UNE MÉTAPHYSIQUE DU <i>DASEIN</i>	10.
Chapitre premier. <i>La publication de Sein und Zeit et la première réception de la pensée heideggérienne</i>	15.
Chapitre II. <i>Une métaphysique pour combler les lacunes de l'anthropologie philosophique</i>	25.
Chapitre III. <i>La métaphysique de Max Scheler</i>	35.
Chapitre IV. <i>Le « saut » dans la métaphysique</i>	45.
Chapitre V. <i>Le corpus de la métaphysique du Dasein</i>	51.
 Première partie	
LA MÉTAPHYSIQUE	64.
Chapitre premier. <i>Que peut être et que doit être la métaphysique ?</i>	65.
1. La polysémie de la métaphysique	65.
2. La tâche d'interpréter correctement la πρώτη φιλοσοφία d'Aristote	75.
3. L'intuition cachée derrière le primat moderne accordé à l'homme	83.
4. La reprise de la thèse kantienne d'une <i>metaphysica naturalis</i>	86.
Chapitre II. <i>La structure onto-théologique de toute métaphysique</i>	97.
1. La métaphysique comme « vérité de l'étant comme tel et dans son ensemble »	99.
2. Les sources du concept d'onto-théologie	104.
3. L'apparition textuelle du concept de l'onto-théologie	115.
4. Le modèle de l'ontologie fondamentale : le <i>fundamentum</i> ontique de l'ontologie	118.
5. La constitution onto-théologique de la métaphysique du <i>Dasein</i>	125.

Deuxième partie	
LE PROBLÈME DU MONDE	140.
Chapitre premier. <i>Le monde saisi dans l'abord prélogique de l'étant (αἴσθησις)</i>	146.
Chapitre II. <i>Le monde du Dasein mythique</i>	156.
Chapitre III. <i>Les chemins empruntés par Heidegger pour penser la question du monde</i>	163.
1. La mondanéité du monde	167.
2. L'histoire du concept de monde	168.
3. L'examen comparatif avec la pierre et l'animal	173.
Chapitre IV. <i>Le monde comme concept transcendantal</i>	176.
Chapitre V. « <i>De l'idéal transcendantal</i> » : le passage « <i>illégitime</i> » du θεῖον au θεός	197.
Chapitre VI. <i>La manifesteté de l'étant comme tel et dans son ensemble</i>	207.
Chapitre VII. <i>La théologie heideggérienne et l'unité de la métaphysique du Dasein</i>	215.
Troisième partie	
LE FONDEMENT ET LA LIBERTÉ	222.
Chapitre premier. <i>L'homme comme fondement de la question métaphysique fondamentale</i>	224.
Chapitre II. <i>L'unité de la métaphysique comprise comme événement fondamental dans le Dasein</i>	230.
Chapitre III. <i>De l'essence du fondement</i>	235.
1. <i>De Vom Wesen des Grundes à Der Satz vom Grund</i>	236.
2. Le concept traditionnel de fondement	240.
3. L'essence du fondement	245.
Chapitre IV. <i>De l'essence de la liberté humaine</i>	256.
1. La liberté eu égard au fondement	257.
2. L'intelligence ontologique de la liberté	260.
CONCLUSION	274.
Annexe A – LA « LECTURE CHRONOLOGIQUE » DE L'ŒUVRE DE MARTIN HEIDEGGER	287.
Annexe B – OCCURRENCES DES TERMES « ONTO-THÉOLOGIE » ET « ONTO-THÉOLOGIQUE » DANS LE CORPUS HEIDEGGÉRIEN	301.
BIBLIOGRAPHIE	303.
I. – <i>Le corpus heideggérien – 1927-1930</i>	303.
II. – <i>Textes de Martin Heidegger cités dans cette étude</i>	309.
III. – <i>Littérature secondaire</i>	315.

Note bibliographique

Tous les textes de Heidegger disponibles dans la *Gesamtausgabe* (Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, depuis 1975) sont cités selon cette édition (abrégé *GA* suivi du numéro du tome et de la page), sauf pour *Sein und Zeit* que nous citons suivant la pagination originale (Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 182001, abrégé *S. u. Z.*). Nous nous servons toujours, quitte à les modifier, des traductions françaises existantes (dont la liste complète est donnée dans la bibliographie). Nous n'avons indiqué la référence au texte français que dans les cas où la pagination de l'original n'était pas reprise en marge.

Abréviations d'écrits et de conférences cités à partir de la Gesamtausgabe

PLA	<i>Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation) (GA 62).</i>
VWG	<i>Vom Wesen des Grundes (GA 9).</i>
KPM	<i>Kant und das Problem der Metaphysik (GA 3).</i>
WM?	<i>Was ist Metaphysik ? (GA 9).</i>
VWW	<i>Vom Wesen der Wahrheit (GA 9).</i>
Hum	<i>Brief über den Humanismus (GA 9).</i>
WME	<i>Einleitung zu « Was ist Metaphysik ? » (GA 9).</i>
SvG	<i>Der Satz vom Grund (GA 10).</i>
KTS	<i>Kants These über das Sein (GA 9).</i>

Abréviations des textes qui ne sont pas disponibles dans la Gesamtausgabe

- HPM *Hegel und das Problem der Metaphysik* (dans Hadrien France-Lanord et Fabrice Midal (éd.), *La fête de la pensée. Hommage à François Fédiér*, Paris, Lettrage Distribution, 2001).
- Ph. u. G. *Philosophieren und Glauben. Das Wesen der Wahrheit* (retranscription faite par Hermann Mörchen d'une conférence présentée à Marburg le 5 décembre 1930).
- SA *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1971.
- I. u. D. *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957.
- ZSD *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1969.

Abréviations d'ouvrages d'autres auteurs souvent cités

- L. u. Ph. Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, ³1967.
- SMK Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, dans *Späte Schriften, Gesammelte Werke*, Bern et München, Francke, tome 9, 1976.

Pour Marta

Je souhaite remercier mon directeur de recherche, le Professeur Jean Grondin, qui, du début à la fin de l'élaboration de ce travail, a lu et commenté avec attention les textes qui le composent. L'intérêt qu'il a porté à mes recherches et la constance dans ses exigences ont représenté un appui solide pour la rédaction de cette thèse. En tant que chercheur, je suis redevable à sa rigueur et à sa probité intellectuelles. Mon apprentissage lui doit aussi beaucoup : son enseignement a profondément marqué ma compréhension de ce que doit être la philosophie.

Je souhaite aussi remercier le Professeur Ramón Rodríguez García de l'Université Complutense de Madrid qui, par ses conseils et son amitié, a été un interlocuteur précieux dans la réalisation de cette thèse.

Le soutien financier de cette recherche a été assuré par le Fond québécois de recherche sur la société et la culture (FQRSC).

Introduction

La parution des deux premières sections de l'inachevé *Sein und Zeit* aura été suivie d'un silence de deux ans. Il faudra en effet attendre jusqu'au printemps 1929 pour que Heidegger fasse paraître une seconde publication majeure : *Vom Wesen des Grundes*. Bien que l'on ait pu légitimement attendre de ce traité qu'il complète l'ouvrage de 1927, Heidegger y élabore plutôt une problématique nouvelle qui tourne autour d'un concept que *Sein und Zeit* n'avait que très discrètement mentionné : la transcendance du *Dasein*. Au cours des années qui vont suivre, Heidegger ne cherche d'ailleurs pas tant à répondre à la question laissée en suspens dans l'*Hauptwerk* – celle du rapport de l'être au temps –, qu'à élaborer, dans ses cours, ce qu'il appelle une « métaphysique du *Dasein* », projet qui s'éloigne à maints égards de l'ontologie fondamentale. Si les textes publiés à la suite de *Sein und Zeit* laissèrent difficilement deviner les détours qu'empruntait alors le *chemin de pensée* de Heidegger, la publication dans l'édition complète (*Gesamtausgabe*) des cours donnés à cette époque permet aujourd'hui d'établir clairement que derrière l'expression « métaphysique du *Dasein* » se cachait un nouveau chemin pour penser le problème de la philosophie. Frayant d'autres voies vers la question de l'être, Heidegger emploie alors une conceptualité nouvelle qui, s'éloignant déjà de *Sein und Zeit*, ne se situe pourtant pas encore dans le projet plus tardif de *l'histoire de l'être*. Se réclamant d'une pensée *métaphysique* qui ait pour thème central la *transcendance*, Heidegger semble soudainement se rallier à ce qu'il tentera de « surmonter » à partir du milieu des années 1930.

Sous l'égide de la métaphysique, Heidegger produit alors quelques-uns de ses textes philosophiques les plus percutants. Cela peut nous laisser croire que cette association passagère de la pensée heideggérienne avec la métaphysique n'aura pas été une simple « rechute » dans la pensée traditionnelle de la transcendance – comme pourraient le laisser entendre de nombreux textes plus tardifs dont la *Lettre sur l'humanisme* de 1946 –, mais qu'elle aura permis à une réflexion philosophique authentique de se déployer. La publication relativement récente des manuscrits de Heidegger a permis de découvrir cette phase méconnue de l'œuvre correspondant à l'élaboration d'une « métaphysique du *Dasein* » (1927-1930).

Malgré l'intérêt évident que présentent ces textes, il pourrait sembler paradoxal de « prendre au sérieux » cette tentative que fait Heidegger d'instaurer les fondements d'une nouvelle métaphysique. Tous les textes écrits à partir de la moitié des années 1930 travaillent en effet à « dépasser la métaphysique » et, par le fait même, rendent difficile l'accès à ce stade de la pensée heideggérienne. Il faut cependant rappeler qu'à partir du milieu des années 1920, Heidegger se passionne pour la *Critique de la raison pure* de Kant qu'il interprète comme l'unique tentative explicite dans l'histoire d'interroger les conditions de possibilité de la métaphysique. À son tour, Heidegger prétend procéder à une refonte de l'essence de la métaphysique permettant de lui fournir un fondement authentique. Rappelons aussi que si la métaphysique a été « proscrite » par les mouvements positiviste et néokantien, elle a néanmoins connu au début du XX^e siècle une certaine résurgence. Aux côtés de ce mouvement philosophique populaire qui se réclame de la « résurrection » de la métaphysique – et que Heidegger vilipende fréquemment –, les penseurs allemands les plus importants de l'époque – Edmund Husserl, Karl Jaspers, Max Scheler – ont tous laissé entendre, à une époque ou à une autre, que la visée véritable de leur pensée était métaphysique. C'est donc sous l'influence conjointe de Kant et sans doute de Max Scheler que Heidegger en vient à souhaiter non pas déjà « dépasser » la métaphysique, mais bien lui offrir la rigueur et la résolution qu'elle n'a pas connues dans le

cours de son histoire. Si l'on peut s'étonner de ce que le penseur du dépassement de la métaphysique qu'est Heidegger ait « succombé » à la fin des années 1920 au charme de la « reine des sciences », il ne faut pas pour autant condamner d'emblée le projet.

L'étude qui suit souhaite contribuer à la mise en lumière de ce moment singulier de la pensée heideggérienne. Les écrits composant cette phase de l'œuvre ont ceci de particulier qu'ils se réclament ouvertement de la métaphysique. Située à mi-chemin entre l'ontologie fondamentale du « Heidegger I » et cette esquisse de l'histoire de l'être du « Heidegger II », la métaphysique du *Dasein* constitue la dernière tentative explicite d'offrir une « solution » au problème de la philosophie.

La publication en cours de la *Gesamtausgabe* a rendu accessibles ces textes situés à la frontière du « tournant » et qui constituent une entreprise autonome à l'intérieur de la pensée heideggérienne. Entre la publication de *Sein und Zeit* en 1927 et la rédaction des textes appartenant au « nouveau commencement » du milieu des années 1930, Heidegger est passé par un stade intermédiaire dans lequel la question des conditions de possibilité de la métaphysique se place étonnamment au centre de tous les débats. Si le thème de la « métaphysique » n'apparaît quasiment jamais à l'époque où germe l'ontologie fondamentale (1924-1927) – il n'est alors jamais question que d'ontologie – et si Heidegger lui réserve le sort que l'on sait à partir du milieu des années 1930, la question de l'essence de la métaphysique représente curieusement son enjeu central à la fin des années 1920. Le texte *Kant und das Problem der Metaphysik* avait d'ailleurs montré dès 1929 que cette solidarité entre Kant et Heidegger avait pour fondement un grand respect pour la métaphysique ainsi qu'une volonté commune d'en repenser et d'en transformer l'essence. On sait désormais que l'ouvrage sur Kant n'était pas un essai isolé. La publication de l'ensemble des cours données entre 1927 et 1930 a en effet montré que la métaphysique du *Dasein* n'était pas une idée propre à la

quatrième partie de l'ouvrage sur Kant, mais bien le titre d'un projet philosophique auquel Heidegger a consacré tous ses efforts après la publication de *Sein und Zeit*. L'accès à la quasi-totalité du *corpus* de la métaphysique du *Dasein* permet aujourd'hui de dresser un bilan de cette métaphysique qui, à l'encontre de l'idéalisme allemand, a brandi l'étendard de la finitude.

Au cours de ces quelques années, la confrontation avec la métaphysique prendra une tournure bien distincte de celle des textes antérieurs et ultérieurs. Il ne s'agit plus seulement de réveiller cette question de l'être oubliée par la tradition, ni même de tracer une histoire de l'être à la faveur d'un « pas en arrière ». Dans le cadre de la métaphysique du *Dasein*, Heidegger admet ouvertement prendre le relais du projet métaphysique kantien dans le but de mener à bon port le problème fondamental qui aurait dû être, mais qui n'a jamais été celui de la métaphysique : la question de l'être.

Le but de cette étude n'est pas de tracer un portrait complet et exhaustif de l'ensemble des thèmes contenus dans ces cours. Parmi toutes les lectures possibles de la métaphysique du *Dasein*, nous choisissons le fil conducteur que constitue le questionnement sur l'essence de la métaphysique. Plutôt que de suivre pas à pas le déploiement complet de ce projet, nous tenterons plutôt une caractérisation de la métaphysique du *Dasein* à partir de la thèse de l'*onto-théologie*. Une telle lecture représente un pari risqué dans la mesure où cette idée bien connue d'une « constitution onto-théologique de la métaphysique » est propre aux textes du « second » Heidegger, principalement ceux écrits à partir des années 1940. Même si le terme apparaît tout d'abord dans le cours sur la *Phénoménologie de l'esprit* de l'hiver 1930/31, on sait qu'il faudra attendre une décennie avant qu'il ne devienne habituel dans la terminologie heideggérienne. Or, malgré l'absence textuelle du terme, il existe une multitude d'indices permettant de montrer que, dès le milieu des années 1920, Heidegger pensait déjà l'essence de la philosophie – et non seulement de la pensée aristotélicienne mais bien de l'ensemble de la tradition philosophique –

à partir des traits constitutifs de l'onto-théologie. Alors que Heidegger se propose, pour ainsi dire, d'« entrer en métaphysique » à la fin des années 1920, il a en effet déjà reconnu l'existence d'une structure propre à *toute* métaphysique. Ce sera d'ailleurs l'une de nos principales tâches que d'établir de quelle façon Heidegger entend se réapproprier une telle structure dans son entreprise métaphysique.

Nous choisissons le fil conducteur de l'onto-théologie car il nous paraît être celui qui illustre le mieux cette confrontation directe avec l'essence de la métaphysique. Dans la mesure où la métaphysique du *Dasein* souhaite présenter une nouvelle fondation de la métaphysique établie à partir d'une réflexion portant sur son essence, il nous importera tout d'abord de bien cerner l'idée que se fait Heidegger de cette essence. Il s'agira pour nous d'établir, à partir des indications que donne Heidegger, les parallèles qui existent entre la structure onto-théologique de la métaphysique traditionnelle et les articulations de cette métaphysique nouvelle qui voit le jour à la fin des années 1920. Ce sera pour nous l'occasion de chercher à même le *corpus* heideggérien les traces d'une réappropriation des thèmes propres à la pensée métaphysique traditionnelle comprise comme « connaissance de l'étant comme tel et dans son ensemble ».

Cette caractérisation de la métaphysique qui est à la base de son interprétation comme onto-théologie vise à stigmatiser une incapacité à penser l'être autrement qu'à partir d'un étant suprême, fondement de l'étant dans son ensemble. Si Heidegger souhaite alors redorer le blason de la métaphysique, il le fera en montrant que ces deux orientations traditionnelles – *l'étant comme tel, l'étant dans son ensemble* – cachent un problème réel qu'il appartient à la pensée philosophique de mettre en lumière. Pensant l'être à partir de l'étant, la pensée métaphysique post-aristotélicienne aurait ignoré le problème de *l'unité* du questionnement métaphysique qu'Aristote tâcherait de mettre en évidence. C'est d'une mauvaise interprétation des écrits d'Aristote que serait issue la métaphysique dans sa figure onto-théologique. La « métaphysique heideggérienne » représente donc une tentative de repenser l'essence de la métaphysique à

partir des problèmes propres à la philosophie première aristotélicienne de telle sorte que soient rendues manifestes, par un effort de « destruction », les questions que la tradition a jetées dans l'oubli.

Si la métaphysique du *Dasein* peut être caractérisée à partir de sa reprise des thématiques antiques, elle admet aussi une détermination autre qui l'éloigne des problématiques d'Aristote. Dans le cadre de la métaphysique du *Dasein*, c'est en effet surtout la métaphysique pensée comme « événement fondamental dans le *Dasein* », voire comme *Dasein* qui va intéresser Heidegger. Concevant la métaphysique comme appartenant à la nature de l'homme, Heidegger reprend l'idée kantienne d'une *metaphysica naturalis* contenue en l'homme et qui le contraint à interroger « métaphysiquement » l'étant effectif eu égard à sa possibilité. C'est ainsi que va s'élaborer toute une réflexion portant sur les conditions de possibilité de la métaphysique comprise non pas comme discipline, mais bien comme événement advenant dans l'existence humaine. L'unité de l'interrogation de la métaphysique ne sera plus ici abordée à partir de la possible convergence de ses différentes orientations, mais bien à partir de la nature de l'homme. C'est en pensant le *Dasein* comme « projet jeté » que sera exposée la condition de possibilité d'un tel événement en lui. Bien que cette caractérisation de la métaphysique s'éloigne grandement de la première, Heidegger s'efforcera encore d'établir des parallèles avec la structure double de la philosophie première aristotélicienne.

Il s'agira donc, dans un premier temps, de montrer comment Heidegger caractérise la nature de la métaphysique à partir des notions de fondement et de liberté qu'il lie intimement à l'essence transcendantale du *Dasein*. Orientant cette réflexion métaphysique sur la nature humaine, il faudra tenter de comprendre sous toutes ses formes cette réappropriation que fait Heidegger du primat qu'a accordé la pensée moderne à l'homme. En pensant l'essence du *Dasein* à partir de la transcendance, puis de la liberté, Heidegger montre la voie à une pensée

qui, à l'instar de la philosophie moderne, place l'homme « au centre », mais qui, paradoxalement, pense l'homme comme un être « excentrique ». Répondre à l'accusation hâtive d'*anthropologisme* qui « couronna » la publication de *Sein und Zeit* représente ainsi l'un des enjeux fondamentaux de la métaphysique du *Dasein*.

Ce projet d'une métaphysique du *Dasein* est assez mal connu. La raison à cela doit bien entendu être cherchée dans la publication relativement récente de la plupart des textes composant son *corpus*. Seul l'ouvrage paru en 1929, *Kant und das Problem der Metaphysik*, avait évoqué cette entreprise. L'important essai de la même année, *Vom Wesen des Grundes*, n'a pas été abordé dans cette optique métaphysique même s'il évoquait – de façon discrète, il va sans dire – la parenté existant entre sa visée propre – concevoir plus radicalement l'essence de la transcendance – et l'élaboration d'une nouvelle métaphysique. La conférence qui inaugura le retour de Heidegger à Freiburg, *Was ist Metaphysik ?*, annonçait quant à elle sans équivoque un « virage métaphysique » entrepris par l'ontologie fondamentale. Le projet d'une métaphysique du *Dasein* n'y était cependant pas évoqué. La conférence *Vom Wesen der Wahrheit* – datant de 1930 mais publiée, dans une version remaniée, en 1943 –, bien qu'elle expose des thèmes explicitement liés à la métaphysique du *Dasein*, ne disait rien dudit projet que Heidegger est d'ailleurs en train d'abandonner.

Seule la publication des cours qui s'échelonnent sur la période qui va de la parution de *Sein und Zeit* (1927) à l'abandon de la métaphysique du *Dasein* (1930) a permis à l'unité de ce projet de se dévoiler. Les cours appartenant à cette époque ayant été publiés entre le milieu des années 1970 et la fin des années 1990¹, le temps est venu de se pencher sur ce projet en

1. Le cours du semestre d'été 1927 (*Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe* [abrégé GA], tome 24 ; tr. par Jean-François Courtine, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985) est paru en 1975, celui du semestre d'hiver 1927/28 (*Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, GA 25 ; tr. par Emmanuel Martineau, *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*, Paris, Gallimard, 1982) en 1977, celui du semestre d'été 1928 (*Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26) en 1978, celui du semestre d'hiver 1928/29 (*Einleitung in die Philosophie*, GA 27) en 1996, celui du semestre d'été 1929

prenant pour base textuelle la quasi-totalité des manuscrits qui le composent. Suivant ce que l'on connaît des textes inédits du *Nachlaß*, seuls font défaut aujourd'hui des séminaires encore inédits et une série de conférences dont, dans plusieurs cas, le contenu peut être deviné grâce aux cours donnés simultanément¹.

En guise d'introduction à la métaphysique du *Dasein*, nous souhaitons aborder le contexte particulier dans lequel se situe ce projet. Nous commencerons donc par traiter de la première réception de *Sein und Zeit* qui coïncide dans le temps avec l'élaboration de la métaphysique du *Dasein*. Cherchant à mieux marquer la distance qui existe entre son ontologie fondamentale et l'anthropologie philosophique qui est alors en vogue, Heidegger « radicalisera » sa terminologie et tentera de faire valoir l'inspiration profondément aristotélicienne et métaphysique de sa pensée. Nous tenterons alors de comprendre l'influence qu'a pu avoir Max Scheler sur ce projet. Selon ce que Heidegger rapporte de leur dernière rencontre, une grande solidarité se serait établie entre les deux penseurs quelque temps avant la mort soudaine de Scheler en mai 1928. C'est d'ailleurs dans le cadre d'un hommage à ce dernier que Heidegger fit part à ses élèves de son intention de tenter à nouveau le « saut » dans la métaphysique.

La première partie de notre étude s'attaque quant à elle au thème de la métaphysique. Abordant tout d'abord les différents sens que le mot lui-même peut porter, nous tenterons de comprendre pour quels motifs Heidegger insiste soudainement sur le caractère métaphysique de sa pensée. Nous montrerons ensuite de quelle façon, dès le milieu des années 1920, apparaît cette caractérisation de la métaphysique comme onto-théologie.

(*Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, GA 28) en 1997, celui du semestre d'hiver 1929/30 (*Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, GA 29/30 ; tr. par Daniel Panis, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude*, Paris, Gallimard, 1992) en 1983 et celui du semestre d'été 1930 (*Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, GA 31 ; tr. par Emmanuel Martineau, *De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie*, Paris, Gallimard, 1987) en 1982.

1. Pour la liste exhaustive de tous les textes composant le *corpus* de la métaphysique du *Dasein* (incluant les échanges épistolaires), on se référera, dans la bibliographie, à la section « Le *corpus* heideggérien. 1927-1930 ».

C'est à partir de ce que nous aurons établi dans cette première partie que nous souhaitons aborder le projet d'une métaphysique du *Dasein*. Il est en effet possible de montrer que la métaphysique du *Dasein* se présente elle-même comme une tentative de donner réponse aux problèmes fondamentaux qui se trouvent à la base de ce déploiement onto-théologique de la philosophie. Cette lecture de la métaphysique du *Dasein* nous permettra de mettre en évidence les divers problèmes qui se posent à Heidegger après la publication de *Sein und Zeit* et qui découlent de cette réorientation métaphysique.

La seconde partie portera sur le problème du monde que Heidegger associe au versant « théologique » de sa métaphysique, c'est-à-dire au traitement du problème de « l'étant dans son ensemble ». Il s'agira ici de montrer qu'aux côtés de la problématique ontologique de « l'étant comme tel », Heidegger a reconnu l'existence d'une thématique – « théologique » – connexe dont l'unité avec la première fait problème. La troisième et dernière partie tentera, quant à elle, de mettre en lumière cette idée d'une « métaphysique comme *Dasein* », c'est-à-dire de montrer comment la possibilité de la métaphysique est alors envisagée à partir de la nature du *Dasein*. Ce sont les thèmes de l'essence du fondement et de la liberté qui nous permettront de nous familiariser avec cette thèse.

Nous avons dû renoncer à confronter l'interprétation que fait Heidegger de l'histoire de la métaphysique à celles qu'ont pu proposer les « interprètes attitrés » des grands métaphysiciens que sont Aristote, Kant ou Hegel. Notre étude a pour but d'analyser une certaine phase de l'œuvre de Heidegger qui se fonde sur une lecture partielle de l'histoire de la métaphysique¹.

1. Nous avons préféré ne pas inclure dans cette introduction quelques « considérations méthodologiques » portant sur la possibilité des lectures chronologiques de l'œuvre de Heidegger (voir l'Annexe A, « La "lecture chronologique" de l'œuvre de Martin Heidegger »).

Considérations introductives –

Le projet d'une métaphysique du *Dasein*

« On s'imagine volontiers et on répand même le bruit que je serais en train d'écrire *Sein und Zeit*, II. À la bonne heure. Mais étant donné que *Sein und Zeit* était pour moi un *chemin*, qui m'a bien mené quelque part, mais que ce chemin n'est plus foulé et qu'il est même déjà recouvert, je ne peux plus du tout écrire *Sein und Zeit*, II. Je n'écris d'ailleurs aucun livre ».

Martin HEIDEGGER, Lettre à Elisabeth Blochmann
du 18 septembre 1932

C'est à la fin du mois d'avril 1927 que parut, dans le *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (volume 8), ce qui, encore aujourd'hui, constitue l'ouvrage le plus important de l'œuvre de Martin Heidegger. Ayant suscité de grandes attentes dans le milieu philosophique universitaire allemand, *Sein und Zeit* a immédiatement été reçu comme un travail novateur faisant aussitôt de son auteur une figure majeure de la philosophie contemporaine, non seulement en Allemagne, mais aussi dans le monde entier. L'histoire de la rédaction de cet ouvrage est aujourd'hui connue grâce à la publication de la *Gesamtausgabe*, mais aussi aux travaux d'analyse de Theodore Kisiel¹. Le succès de l'ouvrage est toutefois dû en partie à une série de malentendus et de lectures erronées qui firent de *Sein und Zeit* tour à tour un chef-d'œuvre de la littérature existentialiste, une grande contribution à l'anthropologie

1. Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being & Time*, Berkeley, University of California Press, 1993. Pour l'histoire complète de la publication de l'ouvrage, on se référera au chapitre « A Documentary Chronology of the Path to the Publication of *Being and Time*, 1924-27 » (477-489).

philosophique ou une chute dans l'anthropologisme et le subjectivisme. La visée réelle de l'œuvre – *réveiller la question de l'être* – n'aura été reconnue que tardivement.

Les thèses fondamentales de *Sein und Zeit* n'ont pas été saisies immédiatement dans leur radicalité¹. Il semble même que les efforts que fait Heidegger pour penser l'homme non pas comme un sujet connaissant mais bien comme cet être-au-monde qui a souci de son être n'aient pas atteint leur but. La question de l'être qui occupe l'importante introduction à l'ouvrage (§ 1-8) a souvent été négligée au profit de questions peut-être plus secondaires comme celles de l'angoisse, de la mort ou du « on »². Les fines analyses de ces phénomènes complexes finirent par porter ombrage à la question qui constitue la visée propre de l'analytique existentielle du *Dasein*.

Pourtant, Heidegger a tenté dès les premiers chapitres de *Sein und Zeit* (§ 10) de procéder à une « délimitation de l'analytique existentielle » par rapport aux sciences positives qui étudient l'homme afin d'éviter tout malentendu concernant l'intention de l'analytique existentielle. Les différentes sciences de l'homme (anthropologie, psychologie, biologie) se basent toutes, selon l'interprétation heideggérienne, sur une idée théologico-anthropologique préconçue de ce qu'est l'homme, provenant des traditions de pensée grecque et chrétienne³. Ces sciences de l'homme aborderaient ainsi l'homme comme un *animal rationale* ayant, de surcroît, la capacité de « se dépasser lui-même ». Cette définition grecque de l'homme (ζῷον λόγον ἔχον) et ce fil conducteur théologique (la « transcendance ») constituent un préjugé de

1. On pourrait même soutenir qu'elles ne l'ont peut-être jamais été. La question de l'être et le primat de l'ontologie en philosophie ont souvent été perçus comme des rechutes dans la métaphysique même par ceux qui ont suivi Heidegger. Sur ces questions, nous renvoyons au texte de Jean Grondin, « Pourquoi réveiller la question de l'être ? », dans Jean-François Mattéi (éd.), *Heidegger. L'énigme de l'être*, Paris, PUF, 2004, 44-47.

2. Un commentaire d'Emil Staiger constitue un bon témoignage de la première réception de *Sein und Zeit* : « Dans le cours du semestre d'été 1928 (...), j'ai lu pour la première fois *Sein und Zeit*. Du problème véritable, la question de l'"être", je n'ai tout d'abord rien saisi à la première lecture. Je m'en suis tenu, comme la majorité des lecteurs, aux chapitres qui traitent du "on", de la curiosité, du souci, de l'être vers la mort, de l'angoisse et de l'être-jeté ». Commentaire cité dans Dieter Thomä (éd.), *Heidegger-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart/Weimar, J. B. Metzler, 2003, 523.

3. *Sein und Zeit* [abrégé *S. u. Z.*], Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 182001, 48-49 ; tr. par Emmanuel Martineau, *Être et temps*, Paris, Authentica, 1985.

la tradition jamais remis en question et qui laisse indéterminée la structure ontologique de l'homme.

Ces remarques qui tentent de faire valoir l' « originalité ontologique » de l'analytique existentielle par rapport à l'anthropologie philosophique (Plessner, Gehlen, Scheler), à la philosophie de la vie (Dilthey, Misch) et même à l'interprétation phénoménologique de la personnalité (Husserl, Scheler) ne semblent pas avoir été saisies par les premiers lecteurs de *Sein und Zeit*. Avec son « ontologie fondamentale », Heidegger ne souhaitait pas entrer dans des débats anthropologiques, mais bien réveiller la question bimillénaire de l'être en se fondant sur une analyse complexe de la nature de l'homme qu'il baptise « analytique du *Dasein* ». Mais la section qui devait offrir une conclusion à l'ontologie fondamentale (« Temps et être ») n'ayant pas vu le jour, la visée essentiellement ontologique de l'œuvre semble être passée inaperçue.

Nous souhaitons dans les pages qui suivent aborder la question de la réception de la pensée heideggérienne dans les années qui suivirent la publication de *Sein und Zeit*. Si cette réception nous intéresse, c'est principalement parce qu'elle coïncide avec cette entreprise qu'est la « métaphysique du *Dasein* » (1927-1930), entreprise qui, comme nous le verrons, peut être lue comme une première mise au point quant à l'intention réelle de *Sein und Zeit*. Nous tenterons de montrer comment la tentative que fait Heidegger pour répondre aux malentendus qui planent alors sur son œuvre l'a poussé à une certaine « radicalisation » de sa thématique. Si la « métaphysique du *Dasein* » conserve les thèses fondamentales de l'ontologie fondamentale, son vocabulaire se veut davantage explicite. La visée fondamentale de *Sein und Zeit*, soutient alors avec acharnement Heidegger, n'est pas anthropologique mais ontologique ; son but n'est pas la question de l'homme mais celle de l'être ; il ne s'agit pas ici de « philosophie de la vie » mais d'ontologie et même de *métaphysique* ! Comme personne n'a su comprendre le renversement qu'implique, par rapport à l'interrogation courante, la primauté de la question du sens de l'être,

Heidegger se réclamera plus ouvertement d'Aristote et de Platon¹ et préférera à l'expression peut-être encore ambiguë d'une « ontologie fondamentale » celle plus décisive d'une « métaphysique du *Dasein* ». Tous les textes qui suivront la publication de *Sein und Zeit* évoquent cette interprétation anthropologisante et soulignent la nature *métaphysique* de l'essai de 1927. La discussion avec l'anthropologie philosophique qui se déploie alors² est d'un intérêt fondamental pour la juste compréhension du rapport *non anthropocentrique* que Heidegger cherche à établir entre l'homme et l'être. La réception de *Sein und Zeit* aura en fin de compte soulevé l'une des questions les plus complexes de toute l'œuvre de Heidegger : celle du lieu qu'occupe l'homme par rapport à l'interrogation sur l'être. La mise au point à laquelle procède Heidegger après la publication de *Sein und Zeit* lui donne l'occasion de clarifier sa position et de distinguer avec plus de précision son entreprise de celle de l'anthropologie philosophique³.

Dans le but d'introduire à ce projet qu'est la métaphysique du *Dasein* et d'en exposer la « genèse », nous souhaitons en premier lieu aborder la première réception de *Sein und Zeit* afin de mettre en relief l'interprétation « anthropologisante » de l'ouvrage. Dans un second temps, nous caractériserons – de façon *négative* – le projet de la métaphysique du *Dasein* en le présentant comme réponse à la tendance à l'anthropologie qui caractérise la philosophie moderne en général. Nous évoquerons ensuite la lecture que fit Max Scheler du travail de

1. « La citation du *Sophiste* de Platon qui ouvre le travail [sc. *Sein und Zeit*], n'en est pas un simple ornement » (*Kant und das Problem der Metaphysik* [abrégé *KPM*], GA 3, 239 ; tr. par Walter Biemel et Alphonse de Waelhens, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, collection « Tel », 1981, 295).

2. Principalement dans l'ouvrage sur Kant (*KPM*, §§ 36-38), dans l'essai sur le fondement (*Vom Wesen des Grundes* [abrégé *VWG*], GA 9, 162, note 59 ; tr. par Henry Corbin, « Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou "raison" », dans *Questions I et II*, Paris, Gallimard, collection « Tel », 1981, 139-140, note 1) et dans le cours sur l'idéalisme allemand de la même année (GA 28, §§ 2-4) et dans une conférence du 24 janvier 1929 intitulée *Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins* (*Vorträge*, GA 80 ; inédit).

3. On peut reprocher à *Sein und Zeit* (§ 10) d'écarter trop rapidement la possible confusion qui peut exister entre l'ontologie fondamentale et les autres projets philosophiques contemporains (anthropologie philosophique, philosophie de la vie, etc.). La mise au point qu'a constitué le *Kantbuch* de 1929 a poussé certains à réviser leur première interprétation. Siegfried Marck, par exemple, a revu son interprétation dialectico-existential de *Sein und Zeit* à la lecture de ce texte. Claudius Strube, dans son article « Kritik und Rezeption von "Sein und Zeit" in den ersten Jahren nach seinem Erscheinen » (*Perspektiven der Philosophie*, 1983/9, 52-53), évoque les différences qui existent entre le premier et le second tome de l'ouvrage de Marck, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, Tübingen, 1929 et 1931.

Heidegger afin de souligner l'importance qu'a pu avoir la rencontre de ces deux penseurs issus de la phénoménologie quant au projet d'une métaphysique du *Dasein*. Pour clore ces considérations introductives, nous tenterons une caractérisation de l'ensemble du *corpus* de la métaphysique du *Dasein*, caractérisation qui nous donnera l'occasion de définir – de façon *positive* cette fois – ce projet métaphysique.

Chapitre premier

La publication de Sein und Zeit et la première réception de la pensée heideggerienne

Heidegger a rapidement compris que l'effort déployé dans *Sein und Zeit* pour échapper aux catégories par trop figées de la philosophie traditionnelle n'avait pas suffi. Bien que Heidegger n'ait pas pris directement part aux débats philosophiques de son époque, on reconnaîtra que les efforts faits pour clarifier, dans des publications ou devant ses élèves, la position défendue dans *Sein und Zeit* témoignent d'une certaine insatisfaction face au « Heidegger » que l'on présente dans les revues. Heidegger savait que l'« effet » de *Sein und Zeit* ne pouvait se faire sentir du jour au lendemain, mais comme il l'écrivit alors à Karl Löwith, il n'avait jamais rêvé d'une réception aussi « démesurément superficielle »¹.

Les textes les plus importants pour ce qui est de la réception immédiate de *Sein und Zeit* sont très certainement l'ouvrage de Georg Misch (1878-1965), *Lebensphilosophie und Phänomenologie*², et les *Philosophische Hefte* (n° 1) édités par Maximilian Beck en 1928³. Nous savons que Heidegger a lu avec attention le commentaire de Misch⁴ et qu'il a immédiatement formulé une réponse dans son cours de l'été 1929⁵. Afin de bien cerner la réception première de la pensée de *Sein und Zeit*, il nous paraît important de dresser un portrait général de cette

1. Lettre du 3 septembre 1929 (rapportée dans Karl Löwith, « Zu Heideggers Seinsfrage : Die Natur des Menschen und die Welt der Natur », dans *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert, Sämtliche Schriften* 8, Stuttgart, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1984, 277 ; citée par Otto Pöggeler, « Die Metaphysik als Problem bei Georg Misch », *Dilthey-Jahrbuch*, 1999-2000/12, 138).

2. Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie* [abrégé *L. u. Ph.*], Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967. L'ouvrage est une compilation d'articles parus dans le *Philosophischer Anzeiger* (édité par Helmuth Plessner) entre 1929 et 1930 (vol. III, cahiers 2 et 3 ; vol. IV, cahier 3).

3. Qui contiennent, entre autres, des textes de Maximilian Beck (« Referat und Kritik von Martin Heidegger : "Sein und Zeit" », 5-44) et de Herbert Marcuse (« Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus », 45-68 ; repris dans *Der deutsche Künstlerroman. Frühe Aufsätze, Schriften* I, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1978). Dans son article « Kritik und Rezeption von "Sein und Zeit"... », Claudius Strube dresse un portrait des écrits les plus importants en langue allemande situés entre 1927 et 1931 qui ont porté sur *Sein und Zeit*. Pour une liste exhaustive de ces écrits, on se référera à Hans-Martin Saß, *Heidegger-Bibliographie*, Meisenheim a. G., Anton Hain, 1968, 40-46.

4. Les notes que Heidegger a rédigées dans son exemplaire personnel de l'ouvrage de Misch ont été éditées par Claudius Strube : « Heideggers Marginalien zu Mischs Auseinandersetzung mit der phänomenologischen Ontologie », *Dilthey-Jahrbuch*, 1999-2000/12, 186-221.

5. *GA* 28, 131-139, 244 et 310.

réception qui nous donnera une meilleure compréhension de la défense que présente alors Heidegger.

Les textes des *Philosophische Hefte* de 1928 ont, d'une façon générale, été mal reçus par Heidegger. Les commentaires que fait Herbert Marcuse dans une lettre à leur éditeur, Maximilian Beck, montrent que ces textes représentaient aussi l'opinion générale sur *Sein und Zeit* : « En ce qui concerne maintenant sa position à l'égard de votre compte-rendu, je n'ai rien pu tirer d'autre de Seidemann sinon que Heidegger était furieux parce que bien des lecteurs ont utilisé votre article comme ersatz de son livre et n'ont pas lu, ou très mal, *Sein und Zeit*. Parce qu'il croyait entendre, dans votre critique, un grand nombre de ses collègues qui n'ont pas voulu manifester leur opinion (même sous caution, devrais-je sans doute écrire), c'est moins les raisons objectives qu'il pouvait trouver dans votre compte-rendu qui ont déclenché ses attaques, si l'on peut dire, que l'écho des opinions de ses collègues »¹. Or, l'ire de Heidegger n'est pas tant dirigée contre la critique comme telle que contre la compréhension superficielle de son ouvrage. La tentative de penser l'homme non pas comme un sujet opposé à des objets, mais bien comme un être-au-monde a été saisie par Beck comme l'essai de dépasser le subjectivisme par une sorte d'*Aufhebung* de la dichotomie entre conscience et monde, entre sujet et objet. Heidegger aurait ainsi tenté de dépasser les oppositions classiques entre idéalisme et réalisme, entre subjectivisme et objectivisme, en tentant une sorte de synthèse que Beck

1. « Lettre de Herbert et Sophie Marcuse à leurs amis Beck » du 9 juin 1929, dans Michel Haar (éd.), *Martin Heidegger* [abrégé *Heidegger-L'Herne*], Paris, Cahiers de l'Herne, 1983, 164. Les commentaires que fait Heidegger à Jaspers dans la lettre du 24 septembre 1928 visent très vraisemblablement la recension de Beck (le texte de Misch n'étant paru que l'année suivante) : « Je ne pense plus du tout qu'il y a peu j'ai publié ce qui s'appelle un livre – seules les “notes critiques” me le rappellent à l'occasion. Curieuses expériences que l'on fait là. On n'a sûrement jamais écrit pour ceux qui rédigent des notes critiques et choses de ce genre. Est-ce alors pour les contemporains au souffle court ? J'ai déjà lu si souvent que j'étais la synthèse devenue réalité – depuis longtemps d'ailleurs projetée par d'autres – de Dilthey et Husserl, assaisonnée d'un peu de Kierkegaard et de Bergson ». Beck écrivait en effet dans sa recension que Heidegger constituait la « synthèse de toutes les tendances vivantes de la philosophie d'aujourd'hui », citant Dilthey, Husserl, Aristote, Augustin, Nietzsche et Kierkegaard (rapporté par Misch, *L. u. Ph.*, 2). Même si l'on comprend que Heidegger n'ait pas été heureux de ce portrait qui en fait une sorte de pot-pourri de toutes les tendances philosophiques, on doit néanmoins reconnaître que Beck se rapproche étroitement de l'idée que se fait Heidegger des diverses influences qu'il a pu recevoir. Dans une lettre à Bultmann du 31 décembre 1927, Heidegger mentionnait à cet égard Augustin, Luther, Kierkegaard, Dilthey, Aristote, Husserl, Rickert et Lask (rapportée par Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being & Time*, 452).

qualifie de « corrélativisme » (*Korrelativismus*) et qu'il oppose à sa « perspective réaliste » d'origine nietzschéenne¹. Ces découvertes fondamentales que sont l'être-au-monde ou la coappartenance de l'être et du *Dasein* se trouvent ainsi réduites à une simple tentative de réconcilier ce que la tradition cartésienne a depuis longtemps séparé. Comme on le sait, Heidegger prétend dans *Sein und Zeit* penser la relation de l'homme au monde d'une façon plus originelle que ne l'a fait l'ensemble de la tradition subjectiviste issue de la pensée de Descartes. Son intention n'est aucunement de procéder à une réunification de la conscience et du monde, à une médiation qui s'établirait sur une reconnaissance de la justesse de la position initiale cartésienne. C'est bien plutôt hors de cette tradition, en deçà de la ferme distinction entre l'*ego* et l'*ens* que prétend se déployer la pensée de Heidegger.

C'est d'ailleurs cette lecture de *Sein und Zeit* qui sera visée lorsque Heidegger affirme, dans son cours sur l'idéalisme allemand : « Mais il ne s'agit pas d'une médiation (*Vermittlung*) de ces deux opposés prédonnés que sont l'*ens* et l'*ego*. (...) Il ne s'agit pas de les réunir ou de les identifier, mais bien de montrer que chacun des membres de l'opposition *n'est pas* originaire, qu'ils doivent être *problématisés* de telle sorte que la tentative de les réunir perde pied à son point de départ »². La tentative de *Sein und Zeit* de penser par-delà le cartésianisme n'a pas été saisie dans toute sa radicalité. Il faut cependant reconnaître que la lecture que l'on en fait aujourd'hui est quelque peu biaisée par la radicalisation que va connaître l'œuvre de Heidegger plus tard quant à cette exigence de penser par-delà la subjectivité. Malgré cela, peut-on réellement accuser Heidegger, à la lecture de *Sein und Zeit*, de tenter une réconciliation du sujet et de l'objet ? L'essai de problématiser ces concepts figés et de penser ce qui se tient sous eux est-il si dissimulé ? Toute cette lutte contre l'idée d'origine cartésienne de l'homme comme sujet

1. Maximilian Beck, « Die neue Problemlage der Erkenntnistheorie », *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 1928/4 (4), 629 sq. Voir, à ce sujet, Claudius Strube, « Heidegger erste Entgegnung auf die Kritik von Georg Misch », *Dilthey-Jahrbuch*, 1997-1998/11, 193 et « Kritik und Rezeption von "Sein und Zeit"... », 48 sq..

2. *GA* 28, 135.

épistémologique ne semble donc pas avoir immédiatement porté fruit. La critique que fait Georg Misch n'est d'ailleurs pas très éloignée de celle de Maximilian Beck.

Georg Misch, gendre et défenseur de Wilhelm Dilthey, a fait paraître à partir de 1929 dans le *Philosophischer Anzeiger* édité par Helmuth Plessner une série d'articles portant sur le débat entre la *Lebensphilosophie* de Dilthey et les phénoménologies de Husserl et de Heidegger. Ces textes présentent une importance toute particulière. Non seulement s'agit-il de la prise de position la plus complète à l'époque à l'égard de *Sein und Zeit* et de la « métaphysique du *Dasein* »¹, elle provient aussi d'un « lecteur averti ». On sait en effet que Misch a non seulement lu les *Anmerkungen zu Karl Jaspers "Psychologie der Weltanschauungen"* (1919/21), mais surtout les *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (octobre 1922)² que Heidegger avait présentées en vue de sa candidature à Göttingen et qui exposent ce que l'on peut considérer comme une première version de l'ontologie fondamentale³. Indépendamment de la critique qu'en fit Misch et de son rejet conséquent de la candidature de Heidegger⁴, la lecture de *Sein und Zeit* qu'il présente dans ses articles est une des lectures les plus éclairées à l'époque – Misch était en fin de compte l'un des seuls à connaître l'arrière-fond que constitue l'herméneutique de la facticité. Malgré tout, c'est l'aspect « logico-ontologique » du travail de Heidegger que Misch va surtout critiquer, en soutenant que l'ontologie fondamentale et sa question sur le sens de l'être bloquent tout accès au phénomène de la *vie*. La reconnaissance par Heidegger de l'apport de

1. Dans la quatrième et dernière partie de son livre, Misch aborde *Vom Wesen des Grundes, Kant und das Problem der Metaphysik et Was ist Metaphysik ?*.

2. Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being & Time*, 454-455. Il semble cependant qu'au moment de lire *Sein und Zeit*, Misch ait oublié les travaux sur Aristote et Jaspers (Otto Pöggeler, « Die Metaphysik als Problem bei Georg Misch », 134).

3. Le texte de l'automne 1922 sur Aristote proposait une tentative de débroussailler le phénomène de la vie que les traditions chrétiennes et grecques ont rendu opaque. Par un retour à Aristote, Heidegger prétend retourner aux phénomènes originaux qui ont forgé notre compréhension de la vie. Comme l'a montré Theodore Kisiel, c'est de cet essai que provient la structure « systématique-historique » de *Sein und Zeit* (*The Genesis of Heidegger's Being & Time*, 312).

4. Voir le compte rendu que rédigea Misch rapporté dans la Postface aux *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (*Anzeige der hermeneutischen Situation*) [abrégé PLA], dans *Dilthey-Jahrbuch*, 1989/6 ; tr. par Jean-François Courtine, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote (Tableau de la situation herméneutique)*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, bilingue, 1992, 55-56.

Dilthey à ses recherches a sans doute été interprétée de façon abusive par Misch. Si l'influence de Dilthey sur Heidegger est indéniable, il est sans doute risqué de faire de l'auteur de *Sein und Zeit* un représentant de la *Lebensphilosophie*.

Déjà en 1922, Misch considérait que, dans ses interprétations d'Aristote, Heidegger aurait opéré une sorte de synthèse des mouvements alors « en vogue » : « il se situe, en mettant en liaison l'histoire et la systématique, dans la position actuellement très souvent défendue de la "*Lebensphilosophie*" où se rencontrent pour se compléter mutuellement la démarche herméneutique élaborée logiquement par Husserl et la mise en valeur philosophique de l'histoire de l'esprit prônée par Dilthey »¹. Ce que Misch ne semble pas apercevoir, c'est la différence fondamentale qui existe entre le concept de « vie » de Dilthey et le *Dasein* que Heidegger présente alors. Cette même conviction de Misch se révèle aussi dans ses textes de 1929 : Heidegger déploierait selon lui une ontologie phénoménologique fondée sur les présupposés de la *Lebensphilosophie* diltheyenne².

Les articles de Misch sont généralement bienveillants à l'endroit du travail de Heidegger. Néanmoins, cette lecture *lebensphilosophisch* considère le « tournant ontologique de la phénoménologie » auquel invite *Sein und Zeit* comme une erreur. L'ontologie ne permettrait pas d'aborder la question de la vie (*Lebensfrage*), laquelle supporterait mal la formalisation qu'implique un tel questionnement³. L'« être » dont il est question dans *Sein und Zeit* serait un concept issu de la logique qui ne rendrait aucunement justice à l'interne dynamique de la vie⁴. Misch considère en effet que l'être constitue un concept dérivé du « est » de la copule logique, ignorant que pour Heidegger, l'être ne se réduit pas au problème de la copule. Orientant sa

1. *Ibid.*, 56. La recension de Maximilian Beck évoquait aussi cette synthèse entre Husserl et Dilthey. Cette même opinion apparaissait aussi dans une recension du septième tome des *Gesammelten Schriften* de Dilthey faite par Dietrich Mahnke (*Literarische Berichte aus dem Gebiete der Philosophie*, 1928/15-16, 34-39). Voir, à ce sujet, Claudius Strube, « Heidegger erste Entgegnung... », 200.

2. Elzbieta Paczkowska-Łagowska, « Ontologie oder Hermeneutik ? », in *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. II : *Im Gespräch der Zeit*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1990, 192.

3. *L. u. Ph.*, 61. Voir, à ce sujet, Claudius Strube, « Vergleichende Bemerkungen über die Auseinandersetzung zwischen Misch und Heidegger », *Dilthey-Jahrbuch*, 1997-98/11, 167.

4. *L. u. Ph.*, 38-39.

philosophie sur l'être, Heidegger succomberait à la domination de la logique et à cette tentation de trouver à la philosophie un commencement absolu¹.

La lecture de Misch est faussée par sa compréhension du problème de l'être. Considérant que Heidegger prend son point de départ dans la *Lebensphilosophie*, Misch n'aperçoit pas que *Sein und Zeit* n'a pas pour but essentiel de mettre en lumière la vie du *Dasein*, mais cherche bien plutôt à déterminer de quelle façon le temps se manifeste comme horizon de l'être. L'entreprise de Heidegger se résumerait, selon Misch, à une tentative de montrer que l'être, « l'«objet» de la métaphysique se présentant comme science »², trouve son fondement ultime dans la vie humaine comprise comme temporalité. Ainsi, Heidegger se rallierait à la *Lebensphilosophie* mais, contrairement à Dilthey, ferait de l'ontologie la visée de celle-ci³. Le remplacement de l'expression « philosophie de la vie » par « analytique existentielle du *Dasein* » ne constituerait rien de majeur en somme.

La caractérisation de l'existence humaine à partir de sa compréhension de l'être est critiquée par Misch au motif qu'elle place au point de départ de l'analyse un « savoir », un « mode de connaissance »⁴. C'est ainsi que *Sein und Zeit* se présenterait, malgré son acceptation de la *Lebensphilosophie*, comme un traité de *métaphysique*, comme une *prima philosophia*⁵. Dans les notes qu'il a faites au sujet des textes de Misch ainsi que dans son commentaire présenté dans son cours de l'été 1929, Heidegger se défend contre ces accusations et tente de montrer où prend source la mauvaise lecture que fait Misch de son ouvrage.

Cette lecture, tout comme celle de Beck, est représentative de cette première réception de l'ouvrage qui, comme nous le défendons, joua sans doute un rôle important dans les

1. Claudius Strube, « Vergleichende Bemerkungen... », 166.

2. « ...der "Gegenstand" der als Wissenschaft auftretenden Metaphysik » (*L. u. Ph.*, 3).

3. *Ibid.*, 6.

4. *Ibid.*, 9.

5. Sous la plume de Misch qui tient son concept de métaphysique de Dilthey – qui, lui-même, l'hérite du positivisme français –, ce terme ne peut avoir qu'une connotation négative (voir Claudius Strube, « Heideggers erste Entgegnung... », 186). Bien que Heidegger se défende contre cette accusation (« Heideggers Marginalien zu Mischs... », 193), on sait que le « trait métaphysique » dont parle Misch est tout à fait assumé au moment où sont publiés ces textes.

tentatives ultérieures que fit Heidegger pour préciser l'orientation ultime de sa pensée. Ce qui intéresse Misch dans l'essai de Heidegger, c'est sa tentative d'esquisse systématique du tout structurel de l'existence humaine¹. L'intention ontologique radicale est presque totalement ignorée par Misch qui n'y voit qu'un « trait métaphysique », une sorte de résidu dogmatique. Face à cette caractérisation de son ouvrage comme une simple contribution à l'anthropologie philosophique et qui ignore sa visée ontologique, Heidegger s'interroge : « et la question de l'être ? »². Et là où Misch reconnaît que cette analytique du *Dasein* n'a pour but que de préparer à la question du sens de l'être, il ne parvient pas à comprendre la question autrement que comme celle de la copule. Là où Misch tente de saisir le problème de l'être, il le comprend à la lumière d'une idée erronée de la philosophie : celle qui en fait une science rigoureuse³. Comprendre l'être comme un concept émanant de la logique de l'énoncé, c'est réduire la philosophie à une visée épistémologique qui ne lui sied aucunement selon Heidegger.

Le commentaire que Heidegger expose à l'été 1929 suit la même ligne d'argumentation. Par une exposition plus serrée de l'intention « ontologico-métaphysique » de *Sein und Zeit*, Heidegger montre que l'interprétation vulgairement anthropologique ou *lebensphilosophisch* de son œuvre n'atteint pas la profondeur du questionnement qui y est exposé. Heidegger reconnaît tout d'abord qu'il estime positivement l'œuvre de Dilthey, mais précise immédiatement qu'elle ne sert pas pour autant de cadre théorique à *Sein und Zeit*, comme semble le croire Misch. Nous savons que Heidegger a entre autres critiqué Dilthey pour avoir forgé son concept de vie à même les acquis de la tradition cartésienne, cette tradition qui ne pose la question de la philosophie première (« qu'est-ce que l'étant ? ») qu'indirectement, en tentant de déterminer ce qui distingue l'*ego* de tout *ens*⁴. L'erreur de toute « philosophie de la

1. *L. u. Ph.*, 7.

2. « u. die S e i n s f r a g e ? » (« Heideggers Marginalien zu Mischs... », 192).

3. « Misch steht hier erst recht unter dem Vorurteil d. Philos. als Wiss., wenn er das Problem so stellt » (*ibid.*, 203). Voir aussi *GA* 28, 134.

4. Claudius Strube, « Heideggers erste Entgegnung... », 182. C'est un thème abordé par Heidegger dans la conférence « *Der Begriff der Zeit* » (*Der Begriff der Zeit*, *GA* 64 ; tr. par Michel Haar et Marc B. de Launay, « Le

vie », c'est de ne pas renouveler l'ontologie et de s'appuyer sur une ontologie prédonnée et de comprendre la vie à partir d'un concept d'être non mis en question. Malgré les affinités que Heidegger se reconnaît dans *Sein und Zeit* avec Dilthey, l'indétermination ontologique de ce qu'il appelle « vie » l'empêche de prendre directement appui sur la pensée de Dilthey – contrairement à ce que croit Misch.

Heidegger s'attaque aussi à cette compréhension superficielle que Misch élabore du problème de l'être. Contrairement à ce que croit Misch, le problème ne surgit pas du fait que nous employions dans nos phrases la copule « est », mais l'inverse : « La compréhension de l'être (...) n'est pas quelque chose d'arbitraire, qui advient aussi et simplement parce que nous disons "est" dans les énoncés, mais inversement : nous ne nous exprimons ainsi que parce que nous comprenons déjà silencieusement l'être ; nous ne pourrions même pas nous taire si nous ne comprenions l'être »¹. Cette question de l'être ne se fonde donc pas dans un certain *savoir* de l'être que nous aurions pu puiser dans des manuels d'ontologie ou de logique, mais bien dans la compréhension de l'être du *Dasein*, c'est-à-dire dans la finitude du *Dasein* humain. Face à une interprétation subjectivo-anthropologique de sa thèse qui fait de tout étant un dérivé (*Derivat*) du *Dasein*², Heidegger oppose une question de l'être fondée dans la finitude du *Dasein*.

Misch croit pouvoir réduire la « dichotomie » de l'être et du temps à cette autre dichotomie traditionnelle : celle de l'*ens* et de l'*ego*. Selon une telle interprétation, Heidegger partirait de l'essence de l'*ego* (la temporalité) pour aborder le problème traditionnel et métaphysique de l'*ens*. Dans la plus pure tradition subjectiviste, *Sein und Zeit* prétendrait fournir la réponse au questionnement grec sur l'essence de l'étant en partant d'une analyse de la vie inspirée de la *Lebensphilosophie*.

concept de temps », dans *Heidegger-L'Herne*, 27-38) et dans les conférences de Cassel de 1925 (parues dans le *Dilthey-Jahrbuch*, 1992-1993/8, 143-180, à paraître dans *GA 80* ; tr. par Jean-Claude Gens, *Les conférences de Cassel (1925)*, Paris, Vrin, 2003).

1. *GA 28*, 133.

2. « Heideggers Marginalien zu Mischs... », 206.

Cette lecture anthropologisante de *Sein und Zeit* semble donc généralisée pour ce qui est de la première réception de l'œuvre¹. Plus proche de Heidegger, Edmund Husserl (1859-1938) a lui aussi abordé *Sein und Zeit* sous un tel angle. Même si Husserl n'a pas pris ouvertement position au sujet de l'ouvrage de Heidegger, nous savons que, de façon générale, il considérait aussi l'entreprise comme se rapprochant des visées de l'anthropologie philosophique et, donc, comme s'éloignant de « sa » phénoménologie².

Même si la rupture était sans doute déjà consommée au moment de la parution de *Sein und Zeit*, le fait que Husserl ne reconnaisse pas l'originalité de l'ontologie fondamentale et en critique l'*anthropologisme* n'a peut-être pas surpris Heidegger, mais l'a peut-être irrité. Bien que Husserl ait tout d'abord semblé ignorer la distance qui séparait sa phénoménologie de celle de Heidegger – la collaboration pour l'article de l'*Encyclopédie Britannica* en témoigne³ –, on devra reconnaître – et Heidegger n'a pas été dupe⁴ – que la conférence de juin 1931, « Phänomenologie und Anthropologie », présentée à Berlin devant 1600 personnes (selon ce qu'en dit Heidegger), visait directement son ancien élève⁵.

Si Heidegger n'est pas explicitement nommé dans cette conférence, on ne peut manquer d'y reconnaître une critique assez dure portée contre *Sein und Zeit*. Considérant que le « mouvement phénoménologique » avait dévié de son orientation originale sous l'effet de la *Lebensphilosophie* de Dilthey, Husserl évoque cette tendance à l'anthropologie qui domine alors

1. Mentionnons aussi les travaux d'Erich Przywara, « Drei Richtungen in der Phänomenologie » (*Stimmen der Zeit*, 1928/115, 252-264) et de Heinrich Barth, « Ontologie und Idealismus. Eine Auseinandersetzung von Heinrich Barth mit M. Heidegger » (*Zwischen den Zeiten*, 1929/7, 511-540) cités par Claudius Strube (« Kritik und Rezeption von "Sein und Zeit"... », 42-46).

2. Voir, à ce sujet, les notes de Husserl dans son exemplaire de *Sein und Zeit* (*Notes sur Heidegger*, Paris, Éditions de Minuit, 1993), l'étude de Denise Souche-Dagues, « La lecture husserlienne de *Sein und Zeit* », *Philosophie*, 1989/21 et celle de Françoise Dastur, *Heidegger et la question anthropologique*, Louvain, Éditions Peeters, 2003, 16.

3. L'ensemble du dossier concernant la rédaction de cet article a été édité par Walter Biemel (*Husserliana IX, Phänomenologische Psychologie*, 237-301 et 590-615). En français, l'article et les remarques de Heidegger ont été publiés dans *Heidegger-L'Herne*, 38-46.

4. En témoigne l'entrevue accordée au *Spiegel* en 1966 dans laquelle Heidegger affirmait : « Au début des années 1930, Husserl a procédé à un règlement de comptes public avec Max Scheler et moi » (« *Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger* » (23. September 1966), *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, GA 16 ; tr. par François Vezin, *Écrits politiques. 1933-1966*, Paris, Gallimard, 1995, 249).

5. Voir aussi les lettres de Husserl à Roman Ingarden (*Briefe an Roman Ingarden*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1968, 56 et 67).

la philosophie¹. Cette réforme anthropologisante et psychologisante de la phénoménologie transcendantale encouragerait, selon Husserl, à prendre l'homme pour fondement véritable de la philosophie « et, certes, dans une doctrine d'essence de son *Dasein* concret et mondain »². Heidegger n'est pas nommé, mais il faudrait être aveugle pour ne pas voir que cette critique du subjectivisme de la nouvelle phénoménologie le visait directement.

On peut comprendre que de telles lectures aient pu désillusionner Heidegger qui, il faut le lui reconnaître, s'efforça de déployer une interprétation de l'homme qui s'éloigne des concepts traditionnels (*ego*, *Moi*, *raison*, *esprit*, *personne*). Il semble que le § 10 de *Sein und Zeit* portant spécifiquement sur la différence entre l'analytique du *Dasein* et l'anthropologie, la psychologie et la biologie n'ait eu qu'un impact limité. Heidegger devait néanmoins s'attendre à une réception de ce genre de la part de ses aînés. Heidegger n'a sans doute jamais pensé qu'un Misch reconnaîtrait toute la superficialité de la position de la *Lebensphilosophie* ou encore qu'un Husserl abandonnerait sa phénoménologie transcendantale sous l'impact de sa lecture de *Sein und Zeit*. Les découvertes philosophiques sont normalement vouées à n'affecter que les penseurs qui suivent – jamais ceux qui précèdent.

1. « Im letzten Jahrzehnt macht sich, wie bekannt, in der jüngeren philosophischen Generation Deutschlands eine schnell anwachsende Hinwendung zu einer philosophischen Anthropologie geltend. Wilhelm Diltheys Lebensphilosophie, eine Anthropologie neuartiger Gestalt, übt jetzt eine starke Wirkung aus. Auch die sogenannte phänomenologische Bewegung ist von der neuen Tendenz ergriffen worden » (« Phänomenologie und Anthropologie », dans *Philosophy and Phenomenological Research*, 1940/1, 1).

2. « Im Menschen allein, und zwar in einer Wesenslehre seines konkret-weltlichen Daseins, soll das wahre Fundament der Philosophie liegen » (*ibid.*).

Chapitre II

Une métaphysique pour combler les lacunes de l'anthropologie philosophique

L'ontologie fondamentale propose, pour donner réponse à la question de l'être, d'aborder la compréhension de l'être qui caractérise la constitution de cet étant que Heidegger appelle *Dasein*. Dans cette optique, l'étude de l'être n'est possible que *là où il y a l'être*, c'est-à-dire dans la compréhension qu'en a le *Dasein*, élément de ce que, dans le cadre de la métaphysique du *Dasein*, Heidegger appelle la « transcendance » du *Dasein*. Mais cette tentative de régler le problème de la philosophie en prenant pour point de départ l'homme a dû se heurter à un malentendu inévitable : l'ontologie fondamentale a été interprétée comme une anthropologie philosophique¹.

Afin de défaire l'interprétation erronée, Heidegger tente après la publication de *Sein und Zeit* de répondre à ces critiques en mettant au clair ce qui distingue l'anthropologie de sa propre pensée, celle de l'ontologie fondamentale ou de la métaphysique du *Dasein*. En janvier 1929, avant que ne paraissent l'ouvrage sur Kant et l'essai sur le fondement, Heidegger prononce une conférence devant la *Kant-Gesellschaft* de Frankfurt intitulée « Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins »². Le titre de la conférence laisse supposer que Heidegger y a exposé pour la première fois sa « métaphysique de l'existence humaine » en l'opposant aux critiques qui interprétèrent *Sein und Zeit* comme une contribution à l'anthropologie philosophique. Le fait qu'il ait donné cette conférence devant la Société Kant nous incite aussi

1. Bien avant le § 10 de *Sein und Zeit*, Heidegger présentait déjà sa position philosophique en l'opposant à celle de l'anthropologie philosophique (voir, par exemple, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, 159 et *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, 24). Après la métaphysique du *Dasein*, Heidegger continuera à souligner ces différences (voir, par exemple, *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst*, GA 43, 295 ; *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, GA 48, 52 ; *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*, GA 49, 32 sq. et 70 sq. et *Besinnung*, GA 66, 146 et 327). Mais la publication particulière, annoncée dans le *Kantbuch*, qui devait « prendre position à l'égard des critiques émises jusqu'à présent » n'a jamais vu le jour (*KPM*, 234, note 293 ; tr. 290, note 1).

2. GA 80 (inédit). Le contenu de cette conférence est sans doute très proche de ce qui est exposé dans l'introduction au cours de l'été 1929 (§§ 2-4) qui fait directement référence à cette conférence du 24 janvier 1929 (GA 28, 18), ainsi que dans le *Kantbuch* (§§ 36-38).

à conjecturer qu'il y aura été question de l'idée propre à la métaphysique du *Dasein* et à la pensée critique kantienne de l'existence d'une disposition naturelle pour la métaphysique (*metaphysica naturalis*) en l'homme (voir *infra*, « La reprise de la thèse kantienne d'une *metaphysica naturalis* »).

Dans son ouvrage sur Kant et dans les cours qui lui sont contemporains, Heidegger tente de montrer ce qui distingue son entreprise de celle de l'anthropologie philosophique – dont les principaux représentants sont alors Helmuth Plessner et Max Scheler – qui constitue à ses yeux le dernier avatar de l'*anthropologisation* de la philosophie¹. Cette mise au point trouve dans l'œuvre de Kant des arguments de poids pour montrer qu'il est possible de faire de la métaphysique en prenant pour point de départ la question de l'homme sans pour autant chuter dans l'anthropologisme. Car, en effet, Kant a lui aussi soutenu que les grands problèmes de la métaphysique authentique, de la *metaphysica specialis*, pouvaient être réduits à la seule question de l'homme : « Au fond, on pourra mettre tout ceci au compte de l'anthropologie puisque les trois premières questions [Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ?] se rapportent à la quatrième [Qu'est-ce que l'homme ?] »². Un examen attentif de l'anthropologie kantienne nous permet néanmoins de constater que ce n'est pas là que la métaphysique kantienne a trouvé son fondement.

L'anthropologie empirique kantienne ne prétend en effet aucunement aborder la question de l'homme eu égard à une possible fondation de la métaphysique. Comment expliquer alors que Kant soutienne que la *metaphysica specialis* puisse se réduire à la question de l'homme ? Tout simplement parce que Kant conçoit la fondation de la métaphysique comme une critique *de la raison pure*, c'est-à-dire une mise en lumière des ressources que l'homme possède pour faire face aux questions de la métaphysique. La question de l'homme qui précède

1. Dans son cours de l'été 1930 sur l'essence de la liberté humaine, Heidegger écrit au sujet de l'anthropologie : « Il ne s'agit plus d'une mode, mais bien d'une épidémie » (GA 31, 122).

2. Dans l'introduction à son cours de logique, Kant écrit en effet que l'on peut mettre toutes les questions de la *metaphysica specialis* « au compte de l'anthropologie » (cité en KPM, 207 ; tr. 264).

la fondation de la métaphysique n'est donc pas une question *anthropologique*, mais une question d'un autre ordre : *qui est l'homme, eu égard à la métaphysique ?* Si l'on désire parler ici d'*anthropologie*, il devrait s'agir d'une anthropologie *pure*, non empirique, c'est-à-dire *philosophique*¹. C'est sur cette position kantienne que Heidegger souhaite établir son questionnement portant sur l'homme. Mais dans la mesure où l'expression « anthropologie philosophique » ne manquerait pas de porter à confusion, Heidegger préfère parler d'une « métaphysique » de l'homme, de l'existence humaine – d'une métaphysique du *Dasein*.

L'anthropologie empirique, quant à elle, se définit comme « science de l'homme », c'est-à-dire comme ensemble de toutes les approches empiriques possibles permettant d'explorer la nature de l'homme : celles de la psychologie, de l'ethnologie, de la biologie, etc. Mais ce qui caractérise essentiellement ce que l'on appelle l'anthropologie philosophique, c'est cette volonté de réduire tous les problèmes de la philosophie à celui de l'homme. Il ne s'agit plus tant ici d'une discipline scientifique que d'une tendance fondamentale qui caractérise la position de l'homme dans le monde comme centre absolu de l'étant². Dans la mesure où l'étant n'est jamais visible qu'à travers les yeux de l'homme, qu'il n'est jamais connu que grâce à la faculté de connaître humaine, qu'il n'existe, en fin de compte, que par rapport à la capacité qu'a l'homme de percevoir l'existence, l'anthropologie se voit mutée au rang de philosophie première. La question de l'homme se trouve placée au centre « de telle sorte que toute autre question portant sur la réalité – histoire, art, nature – est liée à l'homme : c'est-à-dire est étudiée à partir du rapport de l'homme à ces choses »³. Il n'est plus question des choses « en soi », mais seulement de la connaissance que l'homme a de ces choses qui seule est à même de leur donner une certaine réalité. « Les choses sont tout d'abord et ont seulement de la réalité si elles

1. Voir *KPM*, § 37.

2. *GA* 28, 14 et *KPM*, 209 ; tr. 266.

3. *GA* 28, 15.

sont obtenues sur ce mode de la connaissance anthropologique»¹. Cette tendance anthropologisante qui prétend détrôner la philosophie sur son propre terrain – c'est-à-dire le questionnement qui porte sur l'être, la réalité et la vérité² –, c'est ce que l'on appelle l'*anthropologisme* – l'anthropologie comme « tendance philosophique fondamentale »³. Cette tendance fait de l'anthropologie non seulement une science de l'homme, mais surtout une science de tout ce qui est, une *métaphysique*. C'est justement contre cette prétention de l'anthropologie philosophique à déterminer les problèmes fondamentaux de la philosophie que s'élève Heidegger.

Car cette réduction des questions métaphysiques fondamentales à la question de l'homme s'appuie sur un fondement bien fragile. Malgré la somme remarquable des connaissances accumulées sur l'homme – et c'est ce que Max Scheler avait vu avec acuité – « on peut dire qu'à aucune époque de l'histoire autant qu'aujourd'hui, *l'homme n'a été un problème pour lui-même* »⁴. Or, si l'ensemble des connaissances que nous possédons sur l'homme ne fait que grossir le problème concernant son essence, c'est parce que ces connaissances manquent d'orientation. L'anthropologie dit tout et rien sur l'homme sans savoir au juste ce qu'elle cherche. Que veut-elle savoir de l'homme ? Sait-elle seulement *comment* l'interroger ?

Si Heidegger s'en prend à l'anthropologie philosophique, c'est essentiellement parce celle-ci ne tente jamais de justifier à partir de l'essence de la philosophie sa soudaine promotion, mais qu'elle s'est tout simplement installée au sommet sans se soucier de la pertinence de ses prétentions. Heidegger ne conteste donc pas l'importance de la question de l'homme – il en fait même la promotion en situant une analytique existentielle au seuil de son

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, 16.

3. *Ibid.*, 14 sq.

4. Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* [abrégé SMK], dans *Späte Schriften, Gesammelte Werke* [abrégé GW], tome 9, Bern et München, Francke, 1976, 11 ; tr. par M. Dupuy, *La situation de l'homme dans le monde*, Paris, Aubier, 1951, 20 (cité par Heidegger, *KPM*, 209 ; tr. 266).

ontologie fondamentale –, mais refuse la façon *non philosophique* avec laquelle l'anthropologie philosophique a établi l'homme au sommet des questions philosophiques. La critique de Heidegger porte donc sur le manque d'orientation dont fait montre l'anthropologie philosophique dans sa mise en question de l'essence de l'homme. Qu'est-ce que l'anthropologie interroge au sujet de l'homme ? De quelle façon justifie-t-elle que cette mise en question soit constitutive de la fondation de la philosophie, de la métaphysique ? Selon Heidegger, elle ne ferait que donner l'illusion de répondre à la question de ce qu'est l'homme et de ce qu'il doit faire¹. L'anthropologie philosophique ne tient aucunement compte de la tâche qu'elle s'assigne (fonder la philosophie) lorsqu'elle interroge l'homme, perdant ainsi complètement de vue la question complexe du lien entre anthropologie et métaphysique.

C'est cette lacune de l'anthropologie philosophique que la métaphysique du *Dasein* prétend combler. La métaphysique heideggérienne reconnaît que la question de l'homme ne peut être évitée, qu'elle est même essentielle à une instauration des fondements (*Grundlegung*) de la métaphysique. Mais lorsqu'il s'agit d'interroger l'homme eu égard à une telle instauration des fondements, rien ne sert de chercher à accumuler des données biologiques, somatiques ou de psychologie pédagogique sur l'homme. Ce qu'il faut, c'est interroger l'homme en direction de l'essence de la philosophie, dans l'optique de la question de l'être². Mais comment envisager une telle entreprise ? Que signifie « interroger l'homme en vue de la question de l'être » ?

Une telle tâche implique tout d'abord de s'éloigner des orientations habituelles de l'anthropologie. La question de l'homme dont il s'agit n'a rien d'une question

1. GA 28, 13.

2. Voir aussi ce qui en est dit dans la conférence *Hegel und das Problem der Metaphysik* du mois de mars 1930 : « Poser pour de bon la question fondamentale de la métaphysique (faire porter l'interrogation sur l'essence et le fondement essentiel de l'être), c'est prendre pour position de départ et mettre en branle ni plus ni moins que l'interprétation du *Dasein* de l'homme comme temporalité en prenant la question de l'être pour fil conducteur. [Dans la marge :] L'élaboration de cette problématique, c'est-à-dire la question fondamentale de la métaphysique, est la métaphysique du *Dasein* en l'homme » (*Hegel und das Problem der Metaphysik* [abrégé HPM], texte bilingue dans Hadrien France-Lanord et Fabrice Midal (éd.), *La fête de la pensée. Hommage à François Fédiér*, Paris, Lettrage Distribution, 2001, 54).

anthropologique¹. Alors qu'interroge-t-on ? Si l'anthropologie prend l'homme comme donnée de base de son entreprise, la métaphysique du *Dasein*, quant à elle, interroge ce qui rend possible l'homme, ce qui est encore plus originaire que l'homme, « l'essence originaire sur laquelle l'être-homme se fonde »². L'homme n'est donc plus interrogé comme un étant parmi les autres : c'est « le *Da-sein* dans l'homme » qui fait question. Dans la mesure où c'est l'être de l'étant homme qui est ici interrogé, ce questionnement se constitue en un questionnement *métaphysique*. C'est donc face à la question anthropologique de l'homme que s'élève la question métaphysique du *Dasein* humain. « La métaphysique dans son ensemble ne se fonde pas dans une anthropologie, ni même dans une anthropologie philosophique, mais bien dans une *métaphysique du Dasein* »³.

C'est justement de cette façon que l'ontologie fondamentale a prétendu interroger l'homme : en mettant en évidence la compréhension de l'être contenue dans le *Dasein*. C'est ainsi qu'une « première » métaphysique du *Dasein* a vu le jour dans *Sein und Zeit*⁴. Le rapprochement progressif qui s'est opéré entre la pensée heideggerienne et celle de Kant à cette époque permet d'envisager une nouvelle formulation du même problème. Dans la mesure où Heidegger tente de tirer des enseignements de la tentative kantienne de penser le rapport entre anthropologie et métaphysique, c'est la finitude du *Dasein* qu'il souhaite désormais mettre en valeur. Cette « piste » kantienne de la finitude, Heidegger l'a trouvée dans ce renvoi des trois questions de la *metaphysica specialis* à celle de l'homme. « Qu'y a-t-il de commun entre ces trois questions, sous quel aspect, capable de les réduire à la seule quatrième question, sont-elles *unes* ? »⁵ Si l'homme s'interroge sur ce qu'il peut connaître, sur ce qu'il doit faire et sur ce qu'il lui est permis d'espérer, c'est qu'il lui importe de tracer les limites de son *pouvoir*, de son *devoir* et

1. *GA* 28, 235.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

4. Heidegger affirme en effet dans son cours du semestre d'été 1929 que *Sein und Zeit* et *Vom Wesen des Grundes* constituent « l'essai d'une métaphysique du *Dasein* comme ontologie fondamentale » (*Ibid.*, 239).

5. *KPM*, 215-216 ; tr. 272.

de son *espoir*. Or, si ces trois traits de son *humanité* sont limités en quelque point que ce soit, c'est que l'homme est un être fini et, qui plus est, un être qui se soucie de cette finitude. À l'instar de Kant qui considère que les trois questions de la *metaphysica specialis* forment « l'intérêt le plus profond de la raison humaine », Heidegger soutiendra que la finitude de l'homme constitue sa préoccupation fondamentale, celle qui établit les thématiques de la métaphysique « au sens authentique »¹.

Pourtant, ces questions propres à la forme scolastique de la métaphysique ne sont pas celles qui poussent Heidegger à la réflexion métaphysique ni celles qu'il place au sommet de son entreprise métaphysique². Cette piste qu'ouvre Kant vers une interrogation essentielle sur la finitude humaine, Heidegger souhaite cependant la suivre, car elle constitue la première réponse réfléchie à cette question de la connexion entre anthropologie et métaphysique. Dans la mesure où nous souhaitons interroger l'homme en direction de la question de l'être, en direction de sa « nature métaphysique », c'est la finitude qui doit intéresser la métaphysique de l'existence humaine³. Mais de quelle façon la finitude du *Dasein* établit-elle le pont entre la question de l'homme et celle de l'être ? C'est en soutenant que la « compréhension de l'être est elle-même l'essence la plus intime de la finitude »⁴, que Heidegger propose de penser ce lien. C'est donc toujours la compréhension de l'être qui établit le lien entre *Dasein* et être. Mais celle-ci est présentée dans l'ouvrage sur Kant comme le signe palpable de la finitude de l'homme, voué à interroger l'être de l'étant.

1. Ce serait cette « piste » de la finitude que l'idéalisme allemand aurait manqué de suivre. C'est donc comme « retour à Kant » – par-delà le néokantisme et l'idéalisme allemand – que se comprend l'entreprise de la métaphysique du *Dasein*. Pour la déduction d'un concept de finitude à partir des trois questions de la *metaphysica specialis*, voir *KPM*, 216-217 ; tr. 272-273 et *GA* 28, 234-235.

2. Dans l'ouvrage sur Kant, Heidegger soutient même qu'il faut faire sortir la métaphysique de ce cadre scolastique dans lequel Kant l'a enfermée (*KPM*, 221 ; tr. 277). Comme nous le ferons valoir dans ce travail, c'est davantage la formulation aristotélicienne du problème de la métaphysique qui inspire Heidegger. Pour lui, l'importance de Kant réside essentiellement dans sa mise en question – probablement unique dans l'histoire de la philosophie – de l'essence de la métaphysique.

3. Kant voit dans la disposition naturelle de la raison humaine pour les questions de la *metaphysica specialis* le signe de sa nature métaphysique. Heidegger se situe « au-delà » de Kant en soutenant, d'une certaine façon, que c'est la finitude qui constitue réellement cette disposition naturelle pour la métaphysique dont ce que Kant appelle « l'intérêt le plus profond de la raison humaine » n'est qu'une manifestation particulière.

4. *KPM*, 229 ; tr. 285.

Heidegger opère donc un revirement de l'ordre de questionnement de l'anthropologie philosophique. La tendance à l'anthropologisme que Heidegger décèle dans la philosophie de son époque prétend aborder les questions de la métaphysique à partir de la question de l'homme. L'homme étant le point focal de tout questionnement sur la réalité et la vérité, les questions de la métaphysique ne sont plus abordées qu'à partir de la question anthropologique sur l'homme. La primauté de l'homme dans la métaphysique du *Dasein* n'a d'autre fin que de servir la question de l'être. Cette question ne pouvant être posée qu'à partir de la compréhension de l'être propre au *Dasein* fini, c'est en lui que l'interrogation métaphysique doit prendre son point de départ. Plutôt que de déterminer l'essence de la métaphysique à partir de ce que l'on établit au sujet de l'homme, c'est cette question portant sur l'essence de la métaphysique qui permet de comprendre ce qu'est l'essence la plus intime de l'homme – le *Dasein*, la finitude en lui. La métaphysique ne trouve donc pas son fondement dans une anthropologie, mais dans une métaphysique – une métaphysique du *Dasein*¹.

Il existe donc une certaine ambiguïté quant à l'usage de l'expression « métaphysique du *Dasein* ». Si, dans le cadre de ce travail, nous l'employons pour qualifier le projet métaphysique heideggérien dans son ensemble, on voit qu'ici, Heidegger l'utilise pour qualifier non pas la métaphysique comme telle, mais la *fondation* de la métaphysique. L'expression désigne donc tout d'abord l'interrogation métaphysique qui porte sur le *Dasein*, c'est-à-dire qui interroge l'homme eu égard à l'instauration des fondements de la métaphysique. Or, si Heidegger reconnaît que l'expression est « positivement ambiguë »², c'est qu'elle désigne aussi la

1. Cette fondation *métaphysique* de la métaphysique avait déjà été aperçue par Kant lorsqu'il qualifia sa *Critique de la raison pure* de « métaphysique de la métaphysique » (*KPM*, 230 ; tr. 286 et *GA* 28, 41). Un texte de *Besinnung* parle, quant à lui, de la métaphysique du *Dasein* (celle de *Was ist Metaphysik ?* et de *Kant und das Problem der Metaphysik*) comme d'une « méta-métaphysique », une métaphysique qui va au-delà de la métaphysique (de la détermination de l'étantité de l'étant) et qui accomplit ainsi l'authentique métaphysique (*GA* 66, 376-377).

2. *KPM*, 231 ; tr. 287.

métaphysique qui « advient nécessairement comme *Dasein* »¹, cette métaphysique qu'il dit être « l'événement fondamental dans le *Dasein* »².

Néanmoins, Heidegger n'hésite pas non plus à employer l'expression pour désigner l'ensemble de cette métaphysique qu'il tente alors d'élaborer. Selon les dernières pages de l'ouvrage sur Kant, la métaphysique du *Dasein* a pour tâche de « dévoiler la structure d'être propre au *Dasein*, de telle manière que cette structure se manifeste comme ce qui rend intrinsèquement possible la compréhension de l'être »³. Or, cette question de la condition de possibilité de la compréhension de l'être, cette question encore plus originelle que celle de l'être comme telle et qui cherche « à partir de quoi (*von wo aus*) on peut comprendre quelque chose de tel que l'être »⁴, n'est pas une question qui ne concernerait que l'analytique existentielle. Elle constitue en fait l'ensemble de l'interrogation de l'ontologie fondamentale, celle du rapport entre l'être et le temps⁵. Selon cette affirmation, la métaphysique du *Dasein* a donc une portée au moins aussi large que celle de l'ontologie fondamentale. Seulement, Heidegger élargit encore cette portée en affirmant immédiatement que « l'ontologie fondamentale n'est cependant que la première étape de la métaphysique du *Dasein* »⁶. L'expression « métaphysique du *Dasein* » semble donc indiquer davantage que l'instauration du fondement de la métaphysique. Elle est employée ici pour décrire l'ensemble de cet édifice métaphysique dont la première étape est l'ontologie fondamentale. La stricte équivalence entre les expressions « analytique du *Dasein* » et « métaphysique du *Dasein* » est aussi contestée à l'été 1928 alors que Heidegger soutient que « l'analytique [de l'existence du *Dasein*] procède uniquement dans la visée de l'ontologie

1. *Ibid.*

2. *Was ist Metaphysik ?* [abrégé *WM?*], *GA* 9, 121-122 ; tr. *Questions I et II* (Henry Corbin), 71 ; *Heidegger-L'Herne* (Roger Munier), 56. Voir aussi *KPM*, 242 ; tr. 298.

3. *KPM*, 232 ; tr. 288.

4. *Ibid.*, 224 ; tr. 281.

5. Cette intime parenté de la métaphysique du *Dasein* avec l'ontologie fondamentale est aussi confirmée quelques pages plus loin : « Les explications qui ont été données sur l'idée d'une ontologie fondamentale montrent clairement que, si la problématique d'une métaphysique du *Dasein* a été présentée comme *Sein und Zeit*, c'est la conjonction *und* de ce titre qui en exprime le problème central » (*ibid.*, 242 ; tr. 298).

6. *Ibid.*, 232 ; tr. 288.

fondamentale. (...) La métaphysique du *Dasein* lui-même n'est pas encore placée au centre »¹. En quel sens peut-on affirmer que l'ontologie fondamentale ne constitue *que* la première étape de la métaphysique du *Dasein* ? Ce sera l'une des tâches de notre travail de montrer que la portée de la métaphysique heideggerienne transcende les buts fixés dans *Sein und Zeit* pour l'ontologie fondamentale.

De façon générale, on peut aussi rappeler que pour Heidegger, seule la métaphysique peut fonder la métaphysique². Ainsi, l'instauration du fondement de la métaphysique – c'est-à-dire la « métaphysique du *Dasein* » comprise comme « analytique du *Dasein* » – est elle-même une métaphysique – à savoir, la « métaphysique du *Dasein* » comprise comme l'ensemble de la métaphysique. L'ambiguïté qui plane sur l'expression « métaphysique du *Dasein* » est dite « positive » en ce que ses trois sens (1. métaphysique advenant comme *Dasein*, 2. analyse métaphysique de l'existence du *Dasein*, 3. métaphysique dont l'instauration des fondements est assurée par une telle analyse) n'indiquent en réalité qu'une seule et même chose. *La métaphysique du Dasein est une métaphysique qui advient comme Dasein de telle sorte qu'elle trouve son fondement en une analyse métaphysique de l'être du Dasein*. Si, dans le cadre de cette recherche, nous employons l'expression pour désigner le projet métaphysique que Heidegger déploie entre 1927 et 1930 dans son ensemble, nous ne trahissons donc aucunement le sens de cette expression *positivement équivoque*.

1. GA 26, 171. Commentant ce passage, Jean Greisch écrit : « "Analytique du *Dasein*" et "métaphysique du *Dasein*" ne sont donc pas des expressions qu'on aurait le droit de tenir pour synonymes » (« Le problème de la chair : un "ratage" de *Sein und Zeit* », dans Ghislaine Florival (éd.), *Dimensions de l'exister. Études d'anthropologie philosophique V*, Louvain/Paris, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie Louvain-la-Neuve/Éditions Peeters, 1994, 166).

2. GA 28, 41.

Chapitre III

La métaphysique de Max Scheler

Si la réception de *Sein und Zeit* a généralement déçu Heidegger, on sait que la lecture qu'en fit Max Scheler (1874-1928) immédiatement après sa parution a permis un certain rapprochement des deux penseurs. Sans préjuger de l'influence de ce penseur sur le déploiement d'une métaphysique du *Dasein*, on doit reconnaître l'importance que Heidegger a lui-même accordée à leur dernier entretien qui eut lieu quelques mois avant la mort subite de Scheler le 19 mai 1928. Le récit dramatique qu'il fit de cet entretien montre à quel point Heidegger croyait en une certaine affinité de la pensée de Scheler et de la sienne¹.

Dans la mesure où il fait partie de ce mouvement qui prône un « virage anthropologique » de la philosophie², Max Scheler aurait pu n'être qu'une des nombreuses cibles de la critique heideggérienne envers ce mouvement qui n'interroge jamais de façon radicale l'être de l'homme. Pourtant, la profondeur de la pensée de Scheler intéresse – dans certaines limites – Heidegger. L'hommage qu'il lui rendit à l'été 1928 permet d'apercevoir la dimension toute particulière qu'a pu avoir la pensée du philosophe de Köln pour Heidegger. Si les circonstances qui entourent ces remarques sont propices à une certaine exagération – l'expression « la force philosophique la plus grande de l'Allemagne moderne » est peut-être abusive³ –, on ne peut néanmoins douter de l'existence d'une certaine solidarité entre les deux penseurs. Les points de rencontre de leurs projets philosophiques respectifs sont d'ailleurs

1. Beaucoup plus importante, il nous semble, qu'avec celle de Jaspers – même si, dans leur correspondance, Heidegger insiste sur la « communauté de lutte » qui les unit (par exemple, dans la lettre du 27 juin 1922 ; les lettres citées sans autre référence font partie des correspondances publiées que l'on retrouvera facilement dans la bibliographie). Comme en témoigne l'autobiographie de Jaspers, cette communauté de lutte n'aura jamais vraiment existé – chacun des penseurs ne s'intéressant que trop peu aux recherches de l'autre (voir, à titre d'exemple, *Philosophische Autobiographie*, München, R. Piper, 1977, 98 sq.).

2. Dans des textes tardifs comme *Erkenntnis und Arbeit* (1926, dans *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, GW 8) et *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1927, GW 9).

3. GA 26, 62. On ne peut manquer de deviner dans cette remarque une certaine attaque dirigée contre Husserl.

exposés dans ce cours par Heidegger et laissent bien entrevoir l'intérêt que pouvait alors présenter Scheler pour lui.

Bien que dans l'ensemble des textes de Heidegger, Scheler soit souvent la cible de la critique adressée à l'anthropologie philosophique, un rapprochement semble s'opérer à partir de l'été 1925 alors que Heidegger manifeste un certain intérêt pour cette interrogation sur l'homme. Scheler a en effet aperçu que l'homme ne pouvait être abordé comme « une *chose* ou une *substance* douée de quelque capacité ou pouvoir »¹ et qu'il fallait bien plutôt l'approcher comme quelque chose de *vécu*. En accord avec cela, Scheler considère les actes non pas comme des objets mais comme des expériences². Heidegger reproche néanmoins à Scheler d'avoir aperçu la question de l'être de ces actes – « l'acte n'est pas un objet mais quelque chose que l'on accomplit » – sans y avoir donné de réponse. Scheler omet de franchir l'étape suivante : « *Au sujet du mode d'être de l'accomplissement de l'acte et du mode d'être de celui qui l'accomplit, le silence règne* »³. Malgré tout, Scheler serait celui qui a le plus avancé sur ces questions. Enfin, tout en présentant sa critique de l'interprétation que fait Scheler de la réalité comme résistance – critique que l'on retrouve dans *Sein und Zeit*, § 43 b et contre laquelle Scheler s'est défendu⁴ –, Heidegger reconnaît que Scheler a traité des problèmes de la réalité avec une acuité toute particulière⁵. Fondé sur une « racine commune » – Dilthey et l'interrogation

1. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, 175.

2. Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1916 (GW 2) ; commenté par Heidegger en GA 20, 175 sq.

3. GA 20, 177.

4. Dans les esquisses du cinquième chapitre de *Idealismus – Realismus* (GW 9, 259 sq.).

5. GA 20, 303. On doit même reconnaître que la définition du monde comme contrainte et résistance (*Vom Wesen des Grundes*) présente une certaine parenté avec l'idée de Scheler selon laquelle l'existence des choses est révélée par « la résistance du monde » contre laquelle peut s'élever la réduction phénoménologique (SMK, 43-44 ; tr. 71-72).

phénoménologique husserlienne –, on peut parler d'un *rapprochement graduel* entre les deux penseurs¹.

Ce n'est cependant qu'après la mort de Max Scheler le 19 mai 1928 que Heidegger s'exprime ouvertement sur les liens qui l'unissaient à la pensée de Scheler. Cette solidarité qui, selon le témoignage de Heidegger, se serait établie dans les derniers mois de l'existence de Scheler repose cependant davantage sur des textes que Scheler projetait alors d'écrire que sur ceux déjà connus et déjà publiés de son vivant. Nous savons que Scheler avait été très impressionné à la lecture de *Sein und Zeit*, ouvrage qu'il a lu et commenté avec beaucoup d'attention². En témoignent ces textes du *Nachlaß* qui devaient composer le cinquième chapitre de l'inachevé *Idealismus – Realismus* portant spécifiquement sur *Sein und Zeit* ainsi que les notes de Scheler dans son propre exemplaire de l'ouvrage³. Nonobstant certaines critiques que Scheler émet au sujet de thèses défendues par Heidegger, le jugement est dans l'ensemble favorable : « Malgré tout, j'attends beaucoup de la suite de l'ouvrage de Heidegger. Son livre "*Sein und Zeit*" est l'ouvrage le plus original et le plus *indépendant* de toute tradition banalement philosophique. Il s'agit de l'ouvrage le plus libre que l'on trouve dans la "philosophie allemande contemporaine" – une approche (*Angreifen*) radicale et pourtant rigoureusement scientifique des *problèmes les plus élevés de la philosophie* »⁴.

Selon un témoignage de Manfred S. Frings, Heidegger aurait alors considéré Scheler comme « l'un des seuls, si ce n'est le seul » à avoir tout de suite reconnu le nouveau point de

1. Voir Michael Großheim, « Heidegger und die Philosophische Anthropologie (Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen). Von der Abwehr der anthropologischen Subsumtion zur Kulturkritik des Anthropozentrismus », dans *Heidegger-Handbuch*, 335.

2. Richard Wisser, « Fundamental-Anthropologie (Max Scheler) oder Fundamental-Ontologie (Martin Heidegger)? Umriss einer entscheidenden Kontroverse an einem Scheideweg », dans *Vom Weg-Charakter philosophischen Denkens. Geschichtliche Kontexte und menschliche Kontakte*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1998, 224, note 41.

3. Ce cinquième chapitre de *Idealismus – Realismus* était déjà prévu lors de la publication partielle de l'ouvrage en 1928 (*GW* 9, 235, note 1). Les textes de Scheler portant sur *Sein und Zeit* ont été publiés dans les *Späte Schriften* (*GW* 9).

4. *GW* 9, 304.

départ qui était celui de *Sein und Zeit*¹. Quel qu'ait été le contenu de ce dernier entretien qui eut lieu au mois de décembre 1927 – quelques mois seulement après la publication de *Sein und Zeit* et quelques mois avant la mort de Max Scheler –, on doit reconnaître qu'il aura « marqué » Heidegger. Bien qu'il soit quelque peu risqué de soutenir – avec Otto Pöggeler – que cette rencontre avec Max Scheler aurait « transformé la pensée de Heidegger en la poussant hors de ses anciennes voies »², on peut néanmoins reconnaître que Max Scheler a joué un rôle dans l'adoption soudaine de ce *vocabulaire métaphysique* qui caractérise la pensée de Heidegger à partir de la mort de Scheler. Le « saut dans la métaphysique » qu'évoque le cours de l'été 1928 est une entreprise conjointe que Heidegger pensait mener à bien avec Scheler³. Cette métaphysique du *Dasein* qui commence alors à s'élaborer doit sans doute quelque chose à cet entretien avec Scheler dans lequel la question fondamentale de *Sein und Zeit* avait été mise en relation avec la pensée métaphysique de Max Scheler et sa conception propre de la phénoménologie⁴.

Si Heidegger a tout d'abord « résisté » à la tentation d'employer un vocabulaire métaphysique pour sa pensée dans les écrits antérieurs à la publication de *Sein und Zeit* – lui préférant celui de l'ontologie –, Scheler, lui, l'employait déjà depuis longtemps, bravant la crainte caractéristique de la philosophie post-kantienne pour toute pensée métaphysique⁵. Bien que notre intention ne soit pas ici de tenter une interprétation de la « métaphysique » de Scheler, un usage particulier qu'il fait du terme va ici nous intéresser. À l'intérieur de son anthropologie philosophique, la métaphysique ne se présente pas comme un domaine de

1. *Ibid.*, « Nachwort des Herausgebers », 362.

2. « Die neue Begegnung mit Max Scheler verwandelte Heideggers Denken und stieß es aus den alten Bahnen heraus » (Otto Pöggeler, « Ausgleich und anderer Anfang. Scheler und Heidegger », dans Ernst Wolfgang Orth et Gerhard Pfafferott (éd.), *Studien zur Philosophie von Max Scheler*, Internationales Max-Scheler-Colloquium « Der Mensch im Weltalter des Ausgleich » (Universität zu Köln), Freiburg i. B., Alber, 1994, 181).

3. GA 26, 165.

4. GW 9, *Nachwort der Herausgebers*, 362. Ajoutons que l'essai *Die Stellung des Menschen im Kosmos* de 1928 évoque une certaine « métaphysique de l'homme » qui caractérise le « rapport distinctif que l'homme en tant que tel posséderait avec le fondement du monde » (SMK, 31 ; tr. 52) et qui semble s'assimiler à la « métaphysique du *Dasein* » au sens de cette métaphysique contenue dans le *Dasein* (KPM, 231 ; tr. 287). La dernière section de cet essai de Scheler (« Contribution à la métaphysique de l'homme ») annonce l'élaboration d'une métaphysique à venir.

5. Otto Pöggeler, « Ausgleich und anderer Anfang... », 180.

questionnement soumis aux principes d'une telle anthropologie, mais bien comme le dépassement de celle-ci, comme une « métanthropologie ». Le point de départ strictement anthropologique de cette pensée philosophique rend manifeste, dans son déploiement, des problèmes qui ne peuvent être résolus dans le cadre propre aux recherches anthropologiques, puisque ceux-ci débordent la simple question « Qu'est-ce que l'homme ? ». Ces problèmes, rendus visibles par le travail de l'anthropologie philosophique, débordent néanmoins les possibilités propres au questionnement anthropologique. Ces questions *méta-anthropologiques* obligent l'anthropologie philosophique à se dépasser, ouvrant le champ à un questionnement autre. Cette métanthropologie constitue pour Scheler la seule acception juste et rigoureuse de la métaphysique¹. La métaphysique moderne ne doit donc plus se présenter comme cosmologie ou comme métaphysique de l'objet (*Gegenstandsmetaphysik*), mais bien comme métanthropologie ou – dans la mesure où l'homme est abordé comme actualité pouvant être réalisée (*vollziehbare Aktualität*) – comme métaphysique de l'acte (*Aktmetaphysik*)². D'une certaine façon, Scheler réussit à dépasser les limites que l'optique anthropologico-philosophique lui impose.

Peut-on soutenir que cette anthropologie philosophique schélerienne qui reconnaît ses propres limites et la nécessité de son propre dépassement échappe à la critique heideggérienne ? Malgré l'intérêt qu'aient pu présenter pour Heidegger les développements de Scheler, il semble que l'omission de cette question portant essentiellement sur le mode d'être de l'homme ruine d'avance la possibilité que cette métanthropologie puisse valoir comme métaphysique authentique. La carence d'orientation de cette interrogation sur l'homme – qui ne vise pas la question de l'être – caractéristique de toute anthropologie philosophique est aussi une tare de cette métanthropologie. La reconnaissance des limites de l'anthropologie doit

1. Sur les rapports entre la métanthropologie, la métaphysique et les métasciences chez Scheler, voir Felix Hammer, *Theonome Anthropologie? Max Schelers Menschenbild und seine Grenzen*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1972, 133 sq.

2. *Philosophische Weltanschauung* (1929), *GW* 9, 83.

constituer le point de départ de la métaphysique, de telle sorte que la question portant sur l'homme soit dès le départ orientée vers la *Grundlegung* de la métaphysique comme le prescrit la métaphysique du *Dasein*. Néanmoins, seule une réelle confrontation entre la métanthropologie et la métaphysique du *Dasein* permettrait de déterminer les points précis où ces deux essais divergent. Un tel travail permettrait sans doute de montrer que les points de convergence sont plus nombreux qu'il n'y paraît¹.

Dans le cours de l'été 1928, Heidegger résume ainsi ce dernier entretien qu'il eut avec Scheler² : « Lors de notre dernier et long entretien en décembre 1927, nous nous sommes entendus sur quatre points : 1) Le problème de la relation sujet-objet doit être reposé complètement et libéré de tous les efforts antérieurs pour le résoudre. 2) Il ne s'agit pas d'une question qui relève d'une soi-disant épistémologie ; c'est-à-dire qu'elle ne doit pas être saisie eu égard à un sujet qui se saisit d'un objet ; une telle saisie ne peut être tout d'abord présupposée. 3) Le problème a une importance centrale pour ce qui est de la possibilité de la métaphysique et est intimement lié à son problème fondamental. 4) Le quatrième et plus important point d'accord était le suivant : compte tenu de la désolation totale de la situation philosophique actuelle, le moment est venu de tenter à nouveau le saut dans la métaphysique véritable, c'est-à-dire de la déployer de fond en comble »³. Si ces quatre points ont effectivement fait l'objet d'un accord entre Heidegger et Scheler, nous pouvons croire qu'une véritable « communauté de lutte » s'est alors installée entre les deux penseurs. D'une certaine façon, c'est tout le programme de la métaphysique du *Dasein* qui est ici exposé : repenser l'essence de la

1. L'idée d'un « dépassement interne » de la problématique anthropologico-philosophique n'est sans doute pas étrangère à la problématique de la *metantologie* qui, elle aussi, se comprend comme le dépassement de soi-même de l'interrogation philosophique, de l'ontologie (*GA* 26, 199). Voir, à ce sujet, Otto Pöggeler, « Ausgleich und anderer Anfang... », 184 et Theodore Kisiel, « Das Versagen von *Sein und Zeit* : 1927-1930 », dans Thomas Rentsch (éd.), *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, Berlin, Akademie Verlag, 2001, 263.

2. Pour ce qui est de l'importance que reconnaît alors Heidegger à la pensée de Max Scheler, on lira le témoignage de Gadamer dans *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1995, 44-45.

3. *GA* 26, 165.

subjectivité de telle façon qu'elle soit libérée de ses préjugés épistémologiques et qu'elle permette le déploiement d'une nouvelle métaphysique qui soit à la hauteur de son problème fondamental. Nous ne saurons jamais si Scheler s'est vraiment rallié à un tel projet – ce qui impliquerait la reconnaissance de l'insuffisance de son propre point de départ anthropologique –, mais comme nous l'avons mentionné, il tenait *Sein und Zeit* en haute estime.

On peut cependant se demander si les deux philosophes ont vraiment pu se mettre d'accord quant à l'identification du « problème fondamental » de la métaphysique. Il est en effet probable que Scheler n'ait pas adhéré à la lecture heideggérienne de l'histoire de la pensée – qui la réduit à la « simplicité d'un problème fondamental »¹. Néanmoins, Heidegger considérait que Scheler était en quelque sorte sur la voie vers le problème de l'être. Dans son texte *Idealismus – Realismus*, Scheler soutient en effet que l'ambiguïté du rapport entre *essentia* et *existentia* constitue l'erreur fondamentale des deux voies philosophiques que sont l'idéalisme et le réalisme². Puis, dans *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Scheler écrit même que l'« aptitude à séparer l'existence de l'essence constitue le caractère fondamental de l'esprit humain, le caractère qui est à la base de tous les autres »³. Suivant l'interprétation heideggérienne du « problème de l'articulation fondamentale de l'être », la mise en lumière du rapport entre *essentia* et *existentia* constitue l'une des tâches fondamentales de la métaphysique dans la mesure où elle représente un « élément de réponse » à la question de l'être. C'est ainsi que Scheler se rapprochait des préoccupations heideggériennes. Heidegger reproche cependant à Scheler d'être trop optimiste quant à la possible résolution du problème. Cet optimisme de Scheler contraste avec la position de Heidegger qui considère que la découverte du problème fondamental ne constitue que le début de la recherche philosophique. Si Scheler a aperçu que l'obscurité entourant le problème de l'être minait la philosophie de l'intérieur et qu'il a saisi

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*

3. *SMK*, 42 ; tr. 69. La parenté entre cette caractérisation de l'homme et celle que fait *Sein und Zeit* à partir de la compréhension de l'être propre au *Dasein* est étonnante.

toute l'importance de cette distinction entre essence et existence, il n'avait pas su, selon Heidegger, entrevoir toute l'ampleur du problème qui s'ouvrirait alors. L'ambiguïté du rapport entre *essentia* et *existentia* n'est en effet qu'une des différentes dimensions du problème de l'être¹.

Mais la saisie radicale du problème de l'être n'est sans doute pas le seul point de désaccord entre ces deux penseurs. La conception même de ce que peut être l'essence métaphysique de l'homme diffère à la base. Comme on le sait, Scheler a exposé dans son essai intitulé *Die Stellung des Menschen im Kosmos* l'idée selon laquelle l'homme serait capable d'opposer à la réalité des choses un « "non" énergétique »². Cette capacité – qui est à la base de la réduction phénoménologique dont se réclame Scheler et qui consiste à retenir l'acte, l'élan qui nous fait expérimenter le monde comme résistance³ – définit l'homme en son fondement. « Comparé à l'animal, qui toujours dit "oui" à la réalité comme telle, même dans le cas où il l'a en aversion et la fuit, l'homme est "l'être qui peut dire non", "l'ascète de la vie", et à l'égard de tout ce qui n'est que réalité le protestant éternel »⁴. À ce *Neinsagenkönnen*, Heidegger oppose une conception de l'homme qui le détermine comme celui qui demande pourquoi (*der nach dem Warum Fragende*). L'homme ne se définit donc pas seulement par cette liberté face à la réalité des choses – et qui lui permet de la mettre entre parenthèses –, mais surtout par cet élan qui va de l'effectivité des choses à leur possibilité et duquel surgit, de façon nécessaire, la question « pourquoi ? »⁵. Comme nous le verrons, cette caractérisation de l'homme comme *Warum-Fragender* est un acquis fondamental de la métaphysique du *Dasein* dont Heidegger tentera de montrer les conditions de possibilité dans son essai sur le fondement (voir *infra*, « L'essence du fondement »).

1. Pour schématiser, on sait qu'à cette époque Heidegger expose à deux reprises ce qu'il appelle les « quatre problèmes fondamentaux de la science de l'être », au nombre desquels on compte celui de l'articulation fondamentale de l'être en *essentia* et *existentia* (voir *GA* 24, § 4 et *GA* 26, 191-194).

2. *SMK*, 42 ; tr. 70.

3. *Ibid.*, 44 ; tr. 72.

4. *Ibid.*

5. *GA* 26, 280.

Il semble que Heidegger soit rapidement revenu de son enthousiasme pour Scheler. Après l'avoir considéré un temps comme la plus grande force philosophique de la philosophie contemporaine¹, Heidegger retournera rapidement aux jugements qu'il avait portés sur l'œuvre de Scheler au début des années 1920 et dans *Sein und Zeit*. Si dans le cours de l'été 1929, Heidegger avait « laissé échapper quelques phrases qui reconnaissent l'apport de Scheler »², le cours suivant, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, considère que l'idée de l'homme exposée dans *Die Stellung des Menschen im Kosmos* comme « l'être qui unifie en lui-même tous les degrés de l'étant » constitue l' « erreur fondamentale de la position schélerienne » qui « doit nécessairement lui barrer le chemin de la métaphysique »³. Les voies de Heidegger et de Scheler vers la métaphysique se séparent donc ici. L'anthropologie philosophique, même schélerienne, ne peut prétendre atteindre la métaphysique sans changer radicalement son point de départ. Malgré cela, Heidegger reconnaîtra l'importance de Scheler quant à cette question des divers degrés de l'étant : « La problématique de Scheler, aussi programmatique soit-elle restée, est quand même essentielle à beaucoup de points de vue et elle est supérieure à tout ce qui s'est fait jusqu'ici »⁴.

Sans donc tenter de deviner les motifs qui ont poussé Heidegger à faire le « saut » dans la métaphysique, on peut croire que l'influence de Scheler y fut pour quelque chose. La coïncidence de l'hommage à Scheler et la naissance de ce projet de la métaphysique du *Dasein* n'est peut-être pas accidentelle et cache peut-être une solidarité entre les deux penseurs que la

1. *Ibid.*, 62.

2. C'est ce que rapporte Herbert Marcuse après avoir assisté aux premières sessions du cours de l'été 1929 (GA 28) qui traitaient de la tendance à l'anthropologie de la philosophie contemporaine (« Lettre de Herbert Marcuse et Sophie Marcuse à leurs amis Beck » du 9 mai 1929, dans *Heidegger-L'Herne*, 164). On doit cependant souligner que le manuscrit qui nous est parvenu est davantage critique qu'élogieux envers Scheler. Heidegger ne cite ses travaux sur l'anthropologie que pour les critiquer. Son « hommage » à Scheler se limite, dans ce cours, à une mention de cette phrase de *Die Stellung des Menschen im Kosmos* que l'on retrouve aussi dans son ouvrage sur Kant : « On peut dire qu'à aucune époque de l'histoire autant qu'aujourd'hui, l'homme n'a été un problème pour lui-même » (KPM, 209 ; tr. 266 et GA 28, 16).

3. GA 29/30, 283 ; tr. 286-287.

4. *Ibid.*

mort subite de Scheler aura empêché de prospérer. Malgré l'absence d'un questionnement sur l'homme orienté explicitement et dès le départ sur l'instauration du fondement de la métaphysique, Scheler a eu de nombreuses intuitions le rapprochant de la métaphysique du *Dasein* : l'ignorance de notre époque quant au problème de l'homme et l'importance de mettre en lumière l'articulation fondamentale de l'être. Cette exigence pour l'anthropologie de se transformer en une métanthropologie permet aussi de penser, moins expressément peut-être que dans la métaphysique du *Dasein*, toutes les limitations de l'anthropologie philosophique.

Chapitre IV

Le « saut » dans la métaphysique

Comme nous venons de le voir, le dernier entretien que Heidegger eut avec Scheler s'est tenu sous l'égide de la métaphysique. Cette nécessité pour la pensée de se jeter à nouveau dans la métaphysique deviendra, dans les années qui suivent, le fil conducteur de l'entreprise philosophique heideggérienne. « Compte tenu de la désolation totale de la situation philosophique heideggérienne. « Compte tenu de la désolation totale de la situation philosophique actuelle, l'instant est venu de tenter à nouveau le saut dans la métaphysique véritable, c'est-à-dire de la déployer de fond en comble »¹. Un « saut dans la métaphysique », voilà ce qu'exige la situation philosophique actuelle. Mais ce « saut » n'avait-il pas déjà eu lieu avec *Sein und Zeit*? La tentative de « réveiller la question de l'être » que Heidegger présente dans cet ouvrage n'était-elle pas le fondement d'une entreprise essentiellement *métaphysique*? S'il est possible de réinterpréter *a posteriori* l'essai de 1927 comme une contribution à l'histoire de la métaphysique, c'est bien plutôt *contre* la « métaphysique » qu'il était tout d'abord dirigé. On se souviendra de la phrase qui ouvre *Sein und Zeit* : « La question [de l'être] est aujourd'hui tombée dans l'oubli, quand bien même notre temps considère comme un progrès de réaffirmer la « métaphysique » »². Ce désir de réveiller la question fondamentale *de la métaphysique* prétend donc s'inscrire en faux contre la « métaphysique ». Que doit-on voir insinué dans ces guillemets dans lesquels Heidegger enserme la métaphysique ?

Nous savons que ce ne sont pas Aristote, Suárez ou Kant qui sont visés ici, mais bien un certain courant « métaphysique » en vogue au début du XX^e siècle et dont les principaux représentants étaient Nicolai Hartmann (*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 1921), Georg Simmel (*Zur Metaphysik des Todes*, 1910 ; *Der Fragmentcharakter des Lebens. Aus den Vorstudien zu einer Metaphysik*, 1916) et Peter Wust (*Die Auferstehung der Metaphysik*, 1920). Ces auteurs qui

1. GA 26, 165.

2. S. u. Z., 2.

bravèrent l'interdit supposément kantien en se réclamant d'une « résurrection de la métaphysique » sont raillés à plusieurs reprises par Heidegger à l'époque de *Sein und Zeit*¹. Cette nouvelle métaphysique – qui se croit dispensée « des efforts requis pour rallumer une nouvelle γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας »² –, Heidegger ne la mentionne jamais qu'en la mettant entre guillemets, laissant planer un certain doute quant à la légitimité de cet usage du terme « métaphysique ».

Parallèlement à ce mouvement métaphysique et populaire, quelques auteurs se sont aussi dressés contre le monopole du néokantisme en tentant de « réhabiliter » le Kant métaphysicien. Nous pensons ici à Max Wundt et à son ouvrage *Kant als Metaphysiker* (1924), mais aussi aux travaux de Heimsoeth, de Paulsen et d'Österreich qui, entre la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle, luttèrent contre l'idée selon laquelle Kant aurait mis un point final à la possibilité de la métaphysique³. Bien que ces recherches œuvrent dans la même direction que celles de Heidegger, celui-ci se montre critique à leur égard en ce qu'ils « décident d'emblée de s'en tenir à la conception de la *Critique de la raison pure* comme “théorie de la connaissance” et ne traitent de la métaphysique et des “thèmes métaphysiques” que d'une manière subsidiaire et accessoire »⁴. La domination de l'image néokantienne de la *Critique de la raison pure* est complète

1. Voir, par exemple, *GA* 63, 20 et *Platon: Sophistes*, *GA* 19, 256 et 447 ; tr. par Jean-François Courtine, Pascal David, Dominique Pradelle, Philippe Quesne, *Platon : Le Sophiste*, Paris, Gallimard, 2001. Dans *S. u. Z.*, en plus de la première phrase de l'ouvrage, Heidegger évoque l'ouvrage de Nicolai Hartmann (59 et 208, note 1) et une certaine « métaphysique de la mort » qui vise vraisemblablement Georg Simmel et qu'il souhaite distinguer de son analyse existentielle de la mort (248).

2. *S. u. Z.*, 2.

3. Voir les ouvrages cités par Leo Freuler dans son article « L'origine et le fonction de la *metaphysica naturalis* chez Kant » (*Revue de Métaphysique et de morale*, 1991/3, 373, note 5) : F. Paulsen, *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre* (1898), K. Österreich, « Kant und die Metaphysik », *Kant-Studien, Ergänzungshefte* 2 (1906), H. Heimsoeth, « Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus », *Kant-Studien* 1924/29.

4. *KPM*, 6, note 4 ; tr. 66, note 1. Voir aussi ce qu'en écrit Heidegger dans une lettre à Heinrich Rickert du 25 juillet 1929 dans laquelle il commente le colloque de Davos : « Nous étions tous les deux [*sc.* Cassirer et Heidegger] d'accord sur ceci que par l'introduction superficielle de la métaphysique [dans l'interprétation de la *Critique de la raison pure*], telle qu'elle advient chez Heimsoeth et chez d'autres, non seulement rien n'est gagné, mais la profondeur de l'interprétation antérieure de Kant n'est même pas encore atteinte ».

– même dans les milieux où l'on reconnaît le côté éminemment métaphysique de la pensée kantienne¹.

À l'époque de *Sein und Zeit*, Heidegger a donc pris position contre ces divers mouvements métaphysiques du début du XX^e siècle. Le terme « métaphysique » n'apparaît d'ailleurs pratiquement jamais dans *Sein und Zeit*. Une seule occurrence du mot évoque ce que Heidegger nomme plus généralement « l'ontologie traditionnelle »². Cet emploi n'est cependant pas habituel à cette époque, bien qu'il le deviendra dans le cadre de la métaphysique du *Dasein* et dans les textes ultérieurs qui présentent désormais la pensée occidentale sous le titre de « métaphysique ».

Si Heidegger se rallie immédiatement après *Sein und Zeit* aux visées de la métaphysique, il ne changera jamais d'opinion sur ces mouvements métaphysiques populaires de son époque. D'une certaine façon, ces « philosophes » usurpent à Aristote le titre de métaphysique, d'où l'usage obligatoire de guillemets pour évoquer leur entreprise. À maintes reprises dans le cadre de la « métaphysique du *Dasein* », Heidegger revient sur ces « auteurs qui parlent un peu partout d'une résurrection de la métaphysique » et qui ne condescendent pas à retourner à la vraie problématique métaphysique, celle qu'Aristote identifia à la question τί τὸ ὄν ;³.

Or, le projet de *Sein und Zeit* a été à plusieurs reprises interprété comme un essai de *métaphysique*, non seulement par ses exégètes⁴, mais aussi par Heidegger lui-même. On connaît

1. Le néo-kantien Rickert constitue sans doute une exception quant à cette interprétation non métaphysique de l'œuvre de Kant. Celui-ci se défend d'ailleurs, dans une lettre à Heidegger du 17 juillet 1929, de faire de Kant un « théoricien de la connaissance ». Rickert renvoie Heidegger à son ouvrage *Kant als Philosoph der modernen Kultur. Ein geschichtsphilosophischer Versuch* (Tübingen, Mohr, 1924).

2. Au § 6, Heidegger écrit qu'à travers les *Disputationes Metaphysicae* de Suárez, l'ontologie grecque a pénétré « la "métaphysique" et la philosophie transcendante des temps modernes » (*S. u. Z.*, 22). Ici, « métaphysique » – toujours entre guillemets – ne caractérise pas la philosophie populaire du début du XX^e siècle, mais bien la philosophie traditionnelle.

3. Voir, par exemple, *GA* 24, 19 ; *GA* 27, 216 et *GA* 29/30, 63 ; tr. 73.

4. Par exemple, Michel Haar (« La métaphysique dans *Sein und Zeit* » dans *La fracture dans l'histoire. Douze essais sur Heidegger*, Grenoble, J. Million, 1994), Jacques Derrida (« Ousia et gramma » dans *Marges de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972) et Jean-François Courtine (« Le platonisme de Heidegger » dans *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990).

l'interprétation plus tardive et critique qu'a faite Heidegger de son propre ouvrage, selon laquelle *Sein und Zeit* n'aurait pas su poser la question de l'être sans retomber dans la métaphysique et le subjectivisme. C'est le « langage de la métaphysique » qui – selon cette critique rendue célèbre par le *Brief über den Humanismus* de 1946 – aurait nui à l'élaboration de la question de l'être en 1927 : « Un achèvement et un accomplissement suffisant de cette pensée autre qui abandonne la subjectivité sont assurément rendus difficiles du fait que lors de la parution de *Sein und Zeit*, la troisième section de la première partie, *Zeit und Sein*, a été retenue (voir *Sein und Zeit*, p. 39). C'est en ce point que tout se renverse. Cette section ne fut pas publiée, parce que la pensée ne parvint pas à exprimer de manière suffisante ce renversement et n'en vint pas à bout avec l'aide de la langue de la métaphysique »¹. Cette critique des différents défauts de l'ontologie fondamentale n'a cependant pas attendu les années 1940 pour se déployer. Dès le semestre d'été 1927, quelques mois après la publication de *Sein und Zeit*, Heidegger avait déjà mis en question la volonté de *Sein und Zeit* d'objectiver l'être et, donc, d'en faire quelque chose d'ontique – reproche que Heidegger a alors déjà fait à l'ensemble de la tradition métaphysique². Cette critique se resserre à partir du milieu des années 1930, principalement dans le texte des *Beiträge zur Philosophie*³.

1. *Brief über den Humanismus* [abrégé *Hum*], GA 9, 327-328 ; tr. 85. Bien que l'on s'entende généralement pour lire cette critique comme étant uniquement dirigée contre *Sein und Zeit*, on a récemment proposé une interprétation plausible de la dernière partie de la phrase (« ...et n'en vint pas à bout avec l'aide de la langue de la métaphysique ») comme une critique visant directement ce projet d'une métaphysique du *Dasein* qui suivit immédiatement « l'échec » de *Sein und Zeit* (Steven Galt Crowell, « Metaphysics, Metontology, and the End of Being and Time », *Philosophy and Phenomenological Research*, 2000/2, 310-311). Dans la mesure où *Sein und Zeit* n'emploie presque pas – par rapport à la métaphysique du *Dasein* – le « langage de la métaphysique », la critique semble en effet mieux atteindre sa cible si elle vise les textes de la fin des années 1920.

Une critique similaire est faite de l'essai *Vom Wesen des Grundes* dans un texte intitulé *Die Überwindung der Metaphysik* (1938/39). Heidegger soutient alors que des questions fondamentales ont été abordées dans le traité de 1929, mais qu'elles se sont « empêtrées dans les broussailles métaphysiques » (*Metaphysik und Nihilismus*, GA 67, 61). L'emploi d'une terminologie transcendantale est considéré comme une « rechute dans la métaphysique » (*ibid.*, 63) ou « dans la métaphysique de la métaphysique » (*ibid.*, 68) et Heidegger critique non seulement l'emploi d'un vocabulaire métaphysique mais principalement l'intention métaphysique (*ibid.*, 61).

2. GA 24, 458. Voir, à ce sujet, Jean Grondin, « Heidegger et le problème de la métaphysique », *Dioti*, 1999/6, 177-178.

3. Par exemple, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, 451. On notera néanmoins qu'un texte situé à mi-chemin entre les *Beiträge* et *Brief über den Humanismus* soutenait justement que dans *Sein und Zeit*, « il n'y a[avait] plus là trace de métaphysique, mais un tout autre commencement » (GA 49, 160 = *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* [abrégé *SA*], Tübingen, Niemeyer, 1971, 227 ; tr. par Jean-François Courtine,

Avant que Heidegger ne plonge dans la « métaphysique du *Dasein* » et se propose de refonder la métaphysique, il avait cependant déjà conçu la métaphysique comme la possibilité authentique de la pensée philosophique. En plus de la remarque programmatique qui conclut l'essai sur Duns Scot de 1916 – « La philosophie ne peut se dispenser à la longue de son optique authentique, à savoir la métaphysique »¹ –, un court texte de la même année, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, annonçait aussi quelque chose de semblable. Ce texte s'ouvre en effet sur un constat désolant de la situation philosophique contemporaine qui se voue uniquement à la théorie de la connaissance et empêche les vraies questions de la philosophie de surgir. Mais de ce joug qu'exerce la théorie de la connaissance, écrit alors Heidegger, commence à se déprendre « depuis quelques années » un certain « élan métaphysique », une « tendance à la métaphysique » qui rend manifeste toute l'insuffisance de la philosophie alors dominée par le néokantisme. D'une certaine façon, Heidegger considère déjà que seule la métaphysique peut permettre à la philosophie d'être autre chose qu'une théorie de la connaissance. Selon l'expression qu'il emploie, c'est la « volonté de puissance de la philosophie » qui réclame ici ce qui lui revient de droit².

Ce n'est qu'après la publication de *Sein und Zeit* que Heidegger a réellement tenté de mener la philosophie à son « optique authentique ». L'ouvrage de 1927 a soudainement été

Schelling. *Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, Paris, Gallimard, 1977 = GA 67, 125). Dans une lettre du 20 décembre 1935, Heidegger écrivait à Elisabeth Blochmann : « Provisoirement, les feuilles s'accumulent dans une chemise intitulée : Critique de *S. und Z.* Je me mets lentement à entendre ce livre, dont je saisis mieux à présent la question ; je vois la grande imprudence logée en ce livre, mais peut-être est-il nécessaire de faire de tels "sauts" pour prendre un quelconque élan ». Il faudra donc attendre la publication de *Zu eigenen Veröffentlichungen* (GA 82) pour se faire une idée précise du contenu de la chemise « Critique de *S. und Z.* ».

1. *Die Kategorie- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, dans *Frühe Schriften*, GA 1, 406 ; tr. par Florent Gaboriau, *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, Paris, Gallimard, 1970, 227. Cette affirmation de 1916 trouvera un écho douze ans plus tard dans les *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* : « Compte tenu de la désolation totale de la situation philosophique actuelle, l'instant est venu de tenter à nouveau le saut dans la métaphysique véritable, c'est-à-dire de la développer de fond en comble » (GA 26, 165).

2. *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, GA 1, 415. Mentionnons aussi au passage cette lettre à Engelbert Krebs de 1919 dans laquelle Heidegger écrit que son rejet du *système* du catholicisme ne va pas de pair avec un rejet du christianisme et de la métaphysique « en un sens nouveau » (citée par Hugo Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt a. M., Campus, 1988, 106).

réinterprété comme une œuvre de métaphysique et Heidegger s'est affairé à montrer comment *Sein und Zeit* contribuait à cette « métaphysique du *Dasein* ». Pendant cette courte période métaphysique (1927-1930), *Sein und Zeit* sera alors compris comme un ouvrage qui tente, par la voie de la métaphysique, de mener à bon port le problème de l'être. Or, c'est à partir d'une évaluation positive et soudaine du terme « métaphysique » que Heidegger en vient à qualifier sa propre pensée de métaphysique.

Dans les cours et écrits qui précèdent *Sein und Zeit*, les occurrences du terme « métaphysique » sont assez rares et essentiellement négatives¹. À titre d'exemple, le cours du semestre d'été 1923 (*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität, GA 63*) ne laisse planer aucun doute quant à la position de Heidegger face à la métaphysique : « Par "ontologie", nous nous référons à la métaphysique ancienne ; superstition (*Aberglauben*) et dogmatisme sans la moindre possibilité ou tendance à une recherche questionnante (*zu fragenstellender Forschung*) »². Fonctionnant ici comme un synonyme de « superstition et de dogmatisme »³, la métaphysique se donne comme l'impossibilité même de l'interrogation philosophique. Comment Heidegger en vient-il alors à réclamer pour sa propre pensée le titre de métaphysique ?

1. Voir, à ce sujet, Jean Greisch, « Von der Hermeneutik der Faktizität zur Metaphysik des Daseins (Martin Heidegger) », *Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1993, 177 et 196. Dans cette étude, l'auteur soutient que la réticence dont fait preuve Heidegger dans l'emploi du vocabulaire métaphysique jusqu'à *Sein und Zeit* est due non seulement à son usage dans la philosophie populaire qui se réclame d'une résurrection de la métaphysique, mais aussi aux répercussions encore visibles de l'essai de Husserl de 1911, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, qui soutenait que la philosophie n'a pas tant besoin d'une résurrection de la métaphysique que d'une première fondation (*Erstbegründung*) comme science rigoureuse (178). Sur l'absence de la métaphysique dans les textes antérieurs à *Sein und Zeit*, on concultera aussi Jean Grondin, « Der deutsche Idealismus und Heideggers Verschärfung des Problems der Metaphysik nach *Sein und Zeit* », dans Harald Seubert (éd.), *Heideggers Zwiegespräch mit dem Deutschen Idealismus*, Köln, Böhlau, 2003, 42 sq. et Hans-Helmuth Gander, *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, Frankfurt a. M., Klostermann, 2001, 228.

2. *GA 63*, 3.

3. Nous retrouvons la même chose dans les *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* où Heidegger évoque, pour s'en distinguer, les « consolations métaphysiques face aux périls » ainsi qu'une certaine « métaphysique de l'immortalité et de l'au-delà » (*PLA*, 4 et 12 = *GA 62*, 349 et 359).

Chapitre V

Le corpus de la métaphysique du Dasein

Ce n'est qu'à partir du cours *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24) – le cours qui suit immédiatement la parution de *Sein und Zeit* et qui prétend « compléter partiellement » l'ouvrage inachevé – que Heidegger commence à présenter un concept *positif* de métaphysique. Ainsi, le cours de l'été 1927 ne constitue pas seulement la première présentation de la différence ontologique, il inaugure aussi cette « association temporaire » de la pensée heideggérienne avec la métaphysique – association qui prendra fin, comme nous le verrons, à l'hiver 1930/31 dans le cours sur la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel. Souhaitant, tout comme dans *Sein und Zeit*, différencier son propre projet ontologique de celui de la métaphysique « vulgaire », Heidegger écrit alors : « La science transcendantale de l'être n'a rien à voir avec la métaphysique vulgaire qui traite d'un étant quelconque qui se tiendrait derrière l'étant connu ; bien plutôt : le *concept scientifique de métaphysique* est identique au concept de philosophie en général : science transcendantale critique de l'être, c'est-à-dire ontologie »¹. L'ontologie fondamentale de *Sein und Zeit* qui avait cette prétention d'aborder l'être sans le penser à partir d'un « étant quelconque qui se tiendrait derrière l'étant connu » peut dès lors se réclamer de ce « concept scientifique de métaphysique ». Si ce cours n'est cependant pas très prolix sur cette métaphysique authentique qui reste à élaborer, c'est néanmoins dans celui-ci qu'est exposé pour la première fois le concept de la « transcendance du *Dasein* », concept par excellence de la métaphysique du *Dasein*. Heidegger expose en effet dans ce cours une « phénoménologie de la

1. GA 24, 23 (nous soulignons). Notons que Heidegger emploie aussi le terme « métaphysique scientifique » pour qualifier la métaphysique dont Kant tente d'établir la possibilité (*ibid.*, 39). Rappelons qu'en février 1929, Husserl se réclamait lui aussi de la métaphysique dans des termes assez similaires à ceux qu'emploie ici Heidegger : « [Les résultats de notre explication de l'expérience de l'autre] sont *métaphysiques*, s'il est vrai que la connaissance ultime de l'être doit être appelée métaphysique. Mais *ils ne sont rien moins que de la métaphysique au sens habituel du terme* ; cette métaphysique, dégénérée au cours de son histoire, n'est pas du tout conforme à l'esprit dans lequel elle a été originellement fondée en tant que "philosophie première" » (*Cartesiansche Meditationen, Husserliana I*, 166 ; tr. par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 1996, § 60, 223-224).

transcendance » qui remet en question les prétentions de la « phénoménologie transcendantale » husserlienne en exposant la superficialité de son concept de transcendance¹. Mais l'audace de Heidegger va encore plus loin : son recours à la transcendance se réclame aussi d'un retour à son concept kantien, d'un « retour à Kant » qui rejette avec force l'interprétation néo-kantienne de Kant qui était dominante à l'époque².

Le cours du semestre suivant s'attardera d'ailleurs à un texte « modèle » pour ce qui est de l'instauration des fondements de la métaphysique : la *Critique de la raison pure*. Bien que cette *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (GA 25) ne fasse qu'évoquer en conclusion les liens qu'entretient *Sein und Zeit* avec la métaphysique, l'intérêt que manifeste Heidegger pour le chef-d'œuvre de Kant est à l'évidence centré sur la question de la possibilité de la métaphysique. C'est d'ailleurs dans ce cours qu'apparaît pour la première fois la question « qu'est-ce que la métaphysique ? »³ qui deviendra le titre d'une conférence bien connue de 1929. Avant ce cours, la pensée occidentale qui va des Grecs jusqu'à Hegel n'est jamais pensée que comme « philosophie » ou comme « ontologie traditionnelle ». En plus d'interroger l'essence de la métaphysique, la conclusion du cours indique pour la première fois la grande parenté qui existe entre l'entreprise de *Sein und Zeit* (l'ontologie fondamentale) et la question de la métaphysique : « *Universalité de l'être et radicalité du temps sont les deux titres qui désignent unitairement les tâches exigées par une méditation plus profonde et plus poussée de la possibilité de la*

1. Ce cours de l'été 1927 coïncide d'ailleurs avec l'une des dernières collaborations de Husserl et de Heidegger, autour d'un article pour l'*Encyclopédie Britannica*. Heidegger travaillait en même temps à l'édition de la *Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* qui parut en 1928 (voir la *Vorbemerkung des Herausgebers* datée du mois d'avril 1928, *Husserliana* X, XXIV-XXV).

2. Au mois de juillet 1927, Heidegger donnera à Tübingen une conférence intitulée *Phänomenologie und Theologie* – dont seule la seconde partie, « Die Positivität der Theologie und ihr Verhältnis zur Phänomenologie » (GA 9 ; tr. par M. Méry, « Théologie et philosophie », dans Pierre Aubenque (éd.), *Débats sur le Kantisme et la Philosophie (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931*, Paris, Beauchesne, 1972, 101-121), a été publiée – dans laquelle il tente de penser le rapport qu'entretient la philosophie à l'ensemble des sciences positives et particulièrement à la théologie. Cette conférence – ce « document de l'époque de Marburg » (Lettre à Blochmann du 8 août 1928) – sera l'occasion pour Heidegger de critiquer l'idée selon laquelle théologie et philosophie constitueraient deux chemins (foi, raison) pour aborder un seul et même thème. Définissant la théologie comme la science *ontique* de la foi, il soutient qu'elle est *absolument* différente de la philosophie, seule science *ontologique*.

3. GA 25, 11.

métaphysique »¹. La métaphysique dont il est ici question aura donc pour tâche d'éclairer les liens qui existent entre l'être et le temps.

Cet intérêt que manifeste Heidegger pour Kant et pour la *Critique de la raison pure* remonte au cours de l'hiver 1925/26 – contemporain de la rédaction de *Sein und Zeit* – dans lequel Heidegger tente de libérer le « vrai » Kant de son avatar néo-kantien². C'est alors que s'établit ce que l'on est en droit d'appeler un « dialogue amoureux »³ entre Heidegger et l'entreprise kantienne d'une critique de la raison pure. Le dialogue se poursuivra après la publication de *Sein und Zeit* dans le cours de l'hiver 1927/28 et dans l'ouvrage *Kant und das Problem der Metaphysik*. Malgré ce que l'on était en droit d'attendre après la publication de la première partie de *Sein und Zeit*, ce n'est pas « la doctrine kantienne du schématisme et du temps comme étape préparatoire d'une problématique de la *temporalitas* (*Temporalität*) »⁴, tâche annoncée en 1927 (§ 8), qui va alors intéresser Heidegger. C'est bien plutôt l'idée essentielle de l'instauration des fondements (*Grundlegung*) de la métaphysique qui motive Heidegger à rester auprès de Kant, comme en témoigne l'orientation initiale que prend le cours. C'est parce que Kant participe de l'histoire de la métaphysique et qu'il en modifie considérablement l'essence que s'établit alors cette étroite solidarité entre le projet métaphysique kantien et ce questionnement portant sur l'être et le temps.

1. *Ibid.*, 426-427. La parenté entre *Sein und Zeit* et la métaphysique est reconnue dans de nombreux textes à cette époque. Voir, par exemple, *GA* 27, 276 ; *KPM*, 203 et 239 ; tr. 257 et 295 ; « *Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger* », *GA* 3, 282, 284 et 288 ; tr. par Pierre Aubenque, « Colloque Cassirer-Heidegger », *Débat sur le Kantisme et la Philosophie*, 37, 39 et 43.

2. « Mais Kant n'a pas été un kantien. Et si maintenant on commence à découvrir la métaphysique chez Kant, cela est méritoire comme contribution, contre l'unilatéralité des kantien, à un inventaire objectif de ce qu'il y a chez Kant ; mais rien de philosophiquement important n'est gagné par là » (*Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, *GA* 21, 117).

3. C'est Heidegger lui-même qui parle de son « amour » pour Kant dans sa correspondance avec Jaspers (Lettres du 10 décembre 1925 et du 26 décembre 1926).

4. *S. u. Z.*, 40. Nous reprenons cette traduction à Jean Grondin (*Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, PUF, 1987). Dans la mesure où Heidegger se sert des ressources du latin pour distinguer la *Zeitlichkeit* de la *Temporalität*, nous pourrions aussi, nous qui parlons une langue latine, nous servir des ressources du grec et parler de la *chronicité* ou de la *chronologie* de l'être. Cela est d'ailleurs en accord avec ce que Heidegger déploie à l'hiver 1925/26 alors qu'il caractérise les considérations portant sur la *Temporalität* comme celles d'une « chronologie phénoménologique » (*GA* 21, 200).

Cette méditation sur la possibilité de la métaphysique constituera d'ailleurs la visée principale des cours qui suivront cette interprétation de Kant. L'étude des *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26) qui suit tentera d'établir les *fondements métaphysiques d'une logique philosophique* – ce que Heidegger baptisera, devant « l'effroi et l'étonnement » de ses étudiants¹, la « métaphysique de la vérité » (*Metaphysik der Wahrheit*)². Ce cours qui annonce l'« entrée en métaphysique » de la pensée heideggérienne est contemporain du premier « écrit métaphysique » publié, *Vom Wesen des Grundes*, paru en avril 1929 mais terminé en octobre 1928³. Bien que ce texte soit plutôt discret dans son usage de la terminologie métaphysique, l'affirmation programmatique qui clôt le traitement de la transcendance du *Dasein* souligne la stricte appartenance de ce traité à une certaine pensée métaphysique : « Une conception plus radicale et plus universelle de la transcendance va nécessairement de pair avec une élaboration plus originelle de l'idée de l'ontologie et, par là, de la métaphysique »⁴.

L'essai sur le fondement présente une reformulation des principes de l'ontologie fondamentale suivant trois concepts désormais centraux : le fondement, la transcendance et la liberté. Ce n'est qu'à travers cette élaboration du problème du fondement que la transcendance doit obtenir une détermination plus originaire et plus globale, sa détermination la plus complète⁵. Cet essai est aussi l'occasion pour Heidegger de lier intrinsèquement son concept de

1. « Ich habe im vergangenen Sommer eine "Logik" als Metaphysik der Wahrheit gelesen zum Schrecken und Staunen der "Schüler" » (Lettre à Jaspers du 24 septembre 1928).

2. Voir GA 26, 126-131, 138, 144-145, 187 et 193. Dans une lettre à Blochmann du 8 août 1928, Heidegger considère ce cours comme une « voie nouvelle » qu'il met en rapport avec la métaphysique : « Le dernier cours de Marburg, cet été, frayait déjà une *voie nouvelle*, ou plutôt il a consisté à fouler des sentiers dont je croyais qu'il ne m'était permis, et pour longtemps, que de les pressentir. Toutes les questions parfaitement légitimes que vous posez sans ambiguïté relèvent de *ce champ de la métaphysique* » (nous soulignons).

3. Suivant le témoignage que constitue la lettre à Blochmann du 17 octobre 1928 : « Je travaillais depuis au texte pour le volume d'hommages à Husserl : "Vom Wesen des Grundes". La tentative, c'était d'arriver à y dire simplement quelques choses essentielles. Je l'ai terminé aujourd'hui même ». Le texte est paru quelques jours après le soixante-dixième anniversaire de Husserl célébré le 8 avril 1929.

4. *VWG*, 140 ; tr. 108 (nous soulignons).

5. *Ibid.*, 126 ; tr. 90.

transcendance à celui de liberté finie, annonçant déjà les développements du cours de l'été 1930 qui clôt le cycle de la métaphysique du *Dasein*. De la première à la troisième section du traité de 1929, nous assistons à la transition du vocabulaire transcendantal qui est celui des *Grundprobleme der Phänomenologie* (1927) à celui de la finitude et de la liberté qui sont, respectivement, celui de l'ouvrage *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929) et celui de la conférence *Vom Wesen der Wahrheit* (1930)¹.

Le cours de l'hiver 1928/29, intitulé simplement *Einleitung in die Philosophie* (GA 27) et qui inaugure le retour de Heidegger à Freiburg, prétendra quant à lui mettre en évidence ce qui distingue la philosophie de la science et de la vision du monde (*Weltanschauung*) afin d'introduire aux problèmes *métaphysiques* de la vérité et du monde. Ce cours présente une élaboration très détaillée de problèmes apparus plus tôt : celui tout d'abord d'une « métaphysique de la vérité », mais aussi celui du monde dont l'essentiel se retrouve dans l'essai sur le fondement. Heidegger élabore aussi dans ce cours une définition toute particulière de la métaphysique, pensée à partir de l'acte fondateur du philosophe : la transcendance. C'est d'ailleurs à partir de cette idée selon laquelle « philosopher, c'est transcender de façon explicite » que la conception de la métaphysique comme « événement dans le *Dasein* » va prendre racine.

Au mois de mars 1929, Heidegger est à Davos pour une « confrontation » avec l'un des philosophes les plus importants de l'époque, Ernst Cassirer (1874-1945). La discussion porte

1. Nous nous servons pour les fins de cette recherche de la retranscription faite par Hermann Mörchen d'une conférence intitulée *Philosophieren und Glauben. Das Wesen der Wahrheit* [abrégé *Ph. u. G.*] présentée à Marburg le 5 décembre 1930 devant la *Evangelisch-theologische Fachschaft*. Cette conférence constitue la première version de celle, remaniée, publiée en 1943 sous le titre *Vom Wesen der Wahrheit* [abrégé *VWW*], GA 9. La variation dans le titre est sans doute simplement due à l'auditoire devant lequel elle a été présentée. Heidegger a en effet prononcé à nouveau cette conférence six jours plus tard à Freiburg sous le titre *Vom Wesen der Wahrheit* qui correspond au titre plus usuel de cette conférence (qui a aussi été prononcée le 14 juillet 1930 à Karlsruhe ; la conférence du 24 mai 1926 qui porte le même titre présentait un contenu sans doute plus proche du cours de l'hiver 1925/26). Pour ces questions, voir Theodore Kisiel, « Heideggers Lehrveranstaltungen, 1915-30 », *The Genesis of Heidegger's Being & Time*, 461-468.

sur Kant et oppose l'interprétation phénoménologique heideggérienne à celle, néokantienne, dont Cassirer se fait ici le défenseur¹. Heidegger sera très ironique quant à l'intérêt que présentèrent ces cours, auxquels il n'aurait assisté que pour le ski en haute montagne². La conférence que donna Heidegger à Davos et le colloque mené conjointement avec Cassirer annoncent les développements de *Kant und das Problem der Metaphysik* et la réinterprétation de l'ontologie fondamentale comme métaphysique du *Dasein*.

Cet ouvrage sur Kant, que Heidegger acheva à la Pentecôte 1929, est l'occasion pour Heidegger de livrer au public son interprétation phénoménologique de la *Critique de la raison pure* et de procéder à une mise au point sur la première réception de *Sein und Zeit*, deux ans après sa parution³. Ce texte, présenté non pas comme une contribution à l'ontologie mais bien à la métaphysique, tente d'élaborer la question de l'être à partir de « la finitude dans le *Dasein* » qui devient le « nouveau visage » de la compréhension de l'être.

Se percevant désormais comme héritier et défenseur de la pensée kantienne, Heidegger entre alors en débat avec ces autres « héritiers » que sont Fichte, Schelling et Hegel. Dans son cours de l'été 1929, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (GA 28), Heidegger confronte sa pensée de la finitude à celles de Fichte et de Hegel, figures qui représentent, selon Heidegger, l'absolutisation de la métaphysique critique kantienne. Néanmoins, on ne manquera pas de noter que Schelling n'est abordé qu'en quelques pages seulement, comme si Heidegger se le réservait pour un rôle plus digne que celui de

1. Les retranscriptions du colloque ont été publiées dans la *Gesamtausgabe* en annexe de *Kant und das Problem der Metaphysik* (GA 3). Leur traduction – *illégale* – est parue en 1972 dans *Débats sur le Kantisme et la Philosophie*.

2. Lettre à Jaspers du 21 décembre 1928. À son retour de Davos, Heidegger écrira à Blochmann que « philosophiquement parlant », le colloque ne lui a rien appris (Lettre du 12 avril 1929). Pour ce qui est de la petite histoire de ces cours, nous renvoyons à l'intéressant texte de Pierre Aubenque, « Le débat de 1929 entre Cassirer et Heidegger », paru dans Jean Seideugart (éd.), *Ernst Cassirer. De Marbourg à New-York*, Paris, Cerf, 1990. Ce texte inclut en appendice des extraits d'un article éclairant de Jean Cavallès (« Les deuxièmes cours universitaires de Davos », 1929) qui ne faisait pas partie du dossier publié en 1972.

3. Le 24 janvier de cette même année 1929, Heidegger avait donné à Frankfurt une conférence intitulée *Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins*. Il aura alors vraisemblablement pris la défense de sa métaphysique du *Dasein* contre cette interprétation « anthropologisante » de *Sein und Zeit* dont il a déjà été question.

repoussoir auquel sont confinés Fichte et Hegel. Il faut rappeler que l'intérêt de Heidegger pour Schelling est déjà très grand et que bien avant le cours de l'été 1936 portant sur le traité de 1809, il s'agissait d'une figure philosophique dont Heidegger s'inspirait volontiers. En témoignent les exercices phénoménologiques qu'a présentés Heidegger à l'hiver 1927/28 autour du traité de 1809 (inédits), mais surtout les lettres de la même époque de la correspondance avec Jaspers dans laquelle Heidegger reconnaît que Schelling lui est très présent¹.

Dans l'introduction à ce cours de l'été 1929, Heidegger en profite pour exposer les deux tendances qui caractérisent la philosophie de son époque : la tendance à l'anthropologie et la tendance à la métaphysique. Il complète dans ce cours les développements du *Kantbuch* sur la différence fondamentale entre l'anthropologie philosophique et sa métaphysique du *Dasein*². Parallèlement à ce cours, Heidegger mène, dans un séminaire intitulé *Einführung in das akademische Studium* (GA 28), une interprétation du mythe de la caverne. Cette analyse reprend en partie les développements de l'été 1927³ tout en anticipant sur ceux de l'hiver 1931/32⁴.

Le 24 juillet 1929, Heidegger prononce à Freiburg une conférence intitulée *Was ist Metaphysik ?* (GA 9), texte ouvertement métaphysique dans lequel il tente, devant l'ensemble des facultés universitaires, de faire valoir la spécificité de la réflexion métaphysique face aux sciences. Abordant alors la question de l'être à partir de l'expérience du rien (*Nichts*), Heidegger présente publiquement et sans dissimulation cette nouvelle figure de la métaphysique qui

1. Voir les lettres du 27 septembre et du 8 novembre 1927 ainsi que celle du 10 février 1928. On mentionnera aussi au passage le témoignage de Gadamer dans lequel, évoquant un séminaire de 1925 sur Schelling, il affirme que Heidegger aurait « reconnu en [Schelling] son problème le plus intime, celui de la facticité, celui de l'obscurité indissoluble du fondement, en Dieu comme en tout ce qui est vraiment et qui ne relève pas seulement de la logique. C'est ce qui fait sauter les limites du λόγος grec » (« L'histoire de la philosophie », *Gesammelte Werke* [abrégé *GW*] 3, 306 ; tr. 183). Comme il n'est question nulle part d'un séminaire sur Schelling de 1925, Gadamer se réfère probablement à celui de l'été 1927/28 auquel il a sans doute assisté.

2. Rappelons que le 24 janvier de cette même année 1929, Heidegger avait donné à Frankfurt une conférence (inédite) intitulée *Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins*.

3. GA 24, 400-405.

4. *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, GA 34, 21-147 ; tr. par Alain Boutot, *De l'essence de la vérité. Approche de l'« Allégorie de la caverne » et du Théétète de Platon*, Paris, Gallimard, 2001.

prétend récupérer l' « interrogation qui se porte au-delà de l'étant, afin de reprendre celui-ci, comme tel et dans son ensemble, dans la saisie conceptuelle »¹.

Le cours de l'hiver 1929/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (GA 29/30) – que Heidegger a qualifié de « première vraie leçon de métaphysique »² –, présente quant à lui une réflexion de nature métaphysique qui vienne rompre avec les schèmes de la pensée métaphysique traditionnelle. En accord avec le ton adopté dans la conférence de juillet 1929, Heidegger prétend alors éveiller une tonalité fondamentale (l'ennui profond) qui permette à ses auditeurs d'entrer de plain-pied dans la problématique métaphysique. Dans ce cours, Heidegger tente à maintes reprises de légitimer l'usage qu'il fait du terme « métaphysique ». Comme nous le verrons, il présente alors sa « métaphysique »³ comme la reprise des apories de la métaphysique aristotélicienne, établie à partir d'une nouvelle intelligence du primat accordé par la métaphysique moderne à l'homme.

Au mois de mars 1930, Heidegger présente à Amsterdam une conférence intitulée *Hegel und das Problem der Metaphysik* dans laquelle il tente de justifier sa solidarité avec l'entreprise métaphysique, par-delà l'accomplissement ou l'achèvement que constitue la métaphysique hégélienne. C'est alors que Heidegger a introduit cette distinction importante entre question directrice (*Leitfrage*) et question fondamentale (*Grundfrage*) de la métaphysique. Si Hegel a effectivement mis un point final au questionnement portant sur l'étant comme tel et dans son ensemble – la question directrice –, il a néanmoins omis de poser convenablement celle

1. *WM?*, 118 ; tr. 53/67. Les soulignés sont ceux du texte original (Bonn, Cohen, 1929, 24).

2. « Meine erste wirkliche Metaphysikvorlesung ! Ja – welche Vorbereitung und verschlossene Kraft verlangt es, wahrhaft *unmittelbar* zu sein und doch sokratisch zu handeln » (Lettre à Julius Stenzel du 23 novembre 1929, *Heidegger Studies*, 2000/16, 17).

3. Notons que l'expression « métaphysique du *Dasein* » comme telle est absente de ce cours. Le vocabulaire de la transcendance est lui aussi laissé de côté (seule exception : GA 29/30, 447 ; tr. 445). Le texte « Unbenutzte Vorarbeiten zur Vorlesung vom Wintersemester : “Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit” » qui l'emploie abondamment présente donc les derniers développements sur la « transcendance du *Dasein* » (*Heidegger Studies*, 1991/7, 6-10).

portant sur la condition de possibilité de la compréhension de l'être, celle du rapport de l'être au temps – la question fondamentale. Ici, cette mise en question de l'être n'est pas encore saisie comme le *dépassement* de la métaphysique mais bien comme la *répétition* d'une interrogation qui n'a jamais compris sa tâche fondamentale. La reprise de la question directrice constitue alors la voie menant à la question fondamentale.

Le cours qui clôt le « cycle » de la métaphysique du *Dasein*, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (GA 31), constitue une rare incursion dans la philosophie pratique kantienne¹. Le concept de liberté constitue alors le concept métaphysique fondamental, dans la continuité de l'essai sur le fondement de 1929 et comme le soutient la conférence *Vom Wesen der Wahrheit* de 1930. Par une confrontation avec le concept kantien de liberté déployé dans la *Critique de la raison pratique*, Heidegger tente d'introduire à une intelligence métaphysique de la liberté.

Si nous considérons ce cours comme le dernier de cette entreprise de la métaphysique du *Dasein*, ce n'est pas seulement parce qu'il est le dernier à employer l'expression « métaphysique du *Dasein* »², mais aussi parce qu'il précède le cours *Hegels Phänomenologie des Geistes* (GA 32) qui constitue la rupture de cette association de Heidegger avec la métaphysique. Contre la métaphysique absolue hégélienne, Heidegger ne souhaite pas présenter une *autre* métaphysique, mais une pensée *autre*, une pensée qui dépasse l'ensemble de la métaphysique et qui ne cherche plus à s'inspirer des apories de la tradition métaphysique – qu'il qualifie

1. Dans son étude « Der philosophische Umbruch in den Jahren 1928-32. Von der Fundamentalontologie zur Metaphysik des Daseins », Jean Greisch soutient que c'est davantage le cours de l'hiver 1931/32 (GA 34) qui clôt ce cycle en annonçant la transition vers l'épisode du rectorat (*Heidegger-Handbuch*, 123). En nous basant principalement sur l'abandon du vocabulaire métaphysique, mais aussi de l'expression « métaphysique du *Dasein* », nous considérons le cours de l'été 1930 comme le dernier de cette entreprise.

2. GA 31, 206. On notera néanmoins que dans une lettre à sa femme Elfriede du 19 mars 1933, Heidegger parlait de la « métaphysique du *Dasein* allemand » pour évoquer l'essence de son propre travail : « Der Schein des Abseitsstehens wird bleiben und doch wird nur so die Metaphysik des deutschen Daseins in seiner Unverbundenheit mit den Griechen zum wirkenden Werk werden können ». On peut y voir, si l'on veut, un ultime et funeste avatar de la métaphysique du *Dasein*.

désormais d'onto-théologie. L'ontologie fondamentale ne se comprend plus alors comme une « métaphysique du *Dasein* » mais comme une *ontochronie*, c'est-à-dire une pensée qui a substitué le χρόνος au λόγος¹.

Or, ce cours constitue une rupture dans le parcours heideggerien à d'autres égards aussi. Même si Heidegger ne présente généralement plus la phénoménologie que pour en critiquer les carences², le cours de l'hiver 1930/31 rompt complètement avec la figure husserlienne de la phénoménologie : « Dans l'intérêt d'une compréhension réelle, une dissociation nette s'impose donc entre l'une et l'autre phénoménologies [sc. celle de Husserl, celle de Hegel], et cela spécialement aujourd'hui, où tout porte ce nom de "phénoménologie". Allons même plus loin : si nous nous référons à la plus récente publication de Husserl, qui contient un désaveu passionné de ceux qui avaient été jusque-là ses collaborateurs, nous ferons mieux à l'avenir de n'appeler phénoménologie que *ce que* Husserl lui-même a créé et veut promouvoir »³.

Quels sont les motifs réels qui ont poussé Heidegger hors de la métaphysique ? Ils sont assez difficiles à déterminer. On serait en fait plus enclins à se demander ce qui a bien pu le pousser à *entrer* en métaphysique⁴. Pour ce qui est de la *sortie*, la coïncidence dans le temps de la mise sous silence du projet de la métaphysique du *Dasein* avec cette interprétation de la métaphysique absolue hégélienne offre sans doute une piste. Achevant la métaphysique dans

1. *Hegels Phänomenologie des Geistes*, GA 32, 144 ; tr. par Emmanuel Martineau, *La « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel*, Paris, Gallimard, 1984

2. Mentionnons quand même cette exception du cours de l'hiver 1929/30 qui constitue un bel hommage à Husserl : « Notre manière de questionner et de concevoir, qui se situe autrement *avant* toute argumentation, tout point de vue et toute prise de position, fut à nouveau éveillée par Husserl – et le réveil signifie toujours une radicalisation. Cette manière de questionner et de concevoir est une caractéristique, peut-être la caractéristique décisive de la *phénoménologie*. C'est justement parce qu'elle est un *lieu commun* qu'elle en est la grandeur. Et pour cette raison, elle ne cesse de passer facilement inaperçue au profit de ce qui est accessoire mais nécessaire » (GA 29/30, 338-339 ; tr. 339).

3. GA 32, 40. Le désaveu dont Heidegger parle se réfère très certainement au *Nachwort* aux *Ideen* ajouté en 1930 (*Husserliana* V, 138-162) par Husserl et dans lequel il prend position contre Heidegger et Scheler.

4. Nous avons plus tôt suggéré le rôle qu'a pu jouer la réception de *Sein und Zeit* ainsi que l'influence qu'a pu avoir Max Scheler. Ce ne sont cependant que des indices et aucunement une explication complète et satisfaisante.

une pensée qui annihile tous les efforts que fit Kant pour penser la finitude dans l'homme, Hegel aurait ruiné toute possibilité d'une *métaphysique future* souhaitant se présenter comme pensée de la finitude¹. C'est aussi dans ce cours qu'apparaît pour la première fois l'expression « onto-théologie » qui cherche à rendre manifeste un mécanisme vicié de la pensée métaphysique et dont l'usage, dans le *corpus* heideggérien, est propre à cette pensée qui souhaite dépasser (*überwinden*) la métaphysique, voire même de se remettre (*verwunden*) du malaise métaphysique.

Mais cette explication de l'abandon de la métaphysique du *Dasein* accorde peut-être trop d'importance à ce débat avec la *Phénoménologie de l'esprit* qui se déploie alors. Il ne faut pas oublier que cette rencontre de la métaphysique du *Dasein* fini et de la métaphysique absolue hégélienne avait déjà eu lieu à l'été 1929² sans que cela ait pour conséquence l'abandon dudit projet. Comme nous le verrons plus tard (voir *infra*, « L'homme comme fondement de la question métaphysique fondamentale »), la confrontation avec la métaphysique hégélienne aura surtout pour conséquence l'invention de la terminologie de la *question fondamentale* et de la *question directrice* de la métaphysique qui permettra de distinguer clairement entre la métaphysique achevée de Hegel et cette métaphysique nouvelle qui est celle du *Dasein*.

Pour tenter de comprendre l'abandon de ce projet métaphysique, il faudrait sans doute considérer qu'à partir de l'été 1931, Heidegger s'attarde à une interprétation de textes fondamentaux de la philosophie grecque – la *Métaphysique* (Θ 1-3) d'Aristote à l'été 1931 (*GA*

1. C'est la thèse défendue par Jean Grondin dans « Heidegger et le problème de la métaphysique », 191-192, et dans « Der deutsche Idealismus und Heideggers... », 52-53.

2. L'opposition, terme à terme, des deux métaphysiques est d'ailleurs déjà présentée dans ce cours : *GA* 28, 262-263 et 267-268. Dans la conférence *Hegel und das Problem der Metaphysik*, Heidegger présente sa *métaphysique* comme s'élaborant « dans l'antagonisme le plus vif avec Hegel » sans pour autant abandonner l'idée d'une refondation de la métaphysique : « Ce qui est à présent en question est de savoir si, pour atteindre le sol et l'espace de la philosophie, l'homme doit en philosophant s'abandonner et abandonner sa finitude et devenir Esprit absolu ou si la question fondamentale de la métaphysique explicitement posée (Être et temps) n'amène pas justement à comprendre que, par nature, la philosophie n'est pas appelée à s'élever à l'infini (*Aufstieg zur Unendlichkeit*) et à se trouver à égalité avec l'absolu mais qu'elle a, au contraire, à entrer radicalement dans la finitude du *Dasein* (*Einstieg in die Endlichkeit des Daseins*) et sa véritable mortalité.(...) Et ainsi pouvons-nous ramener le problème de la métaphysique pris au sens de l'élaboration de la question fondamentale mais aussi comme explication avec Hegel à la question : *Phénoménologie de l'esprit ou métaphysique du Dasein* » (*HIPM*, 56 ; tr. 57-59).

33), la *République* (livres VI et VII) et le *Théétète* de Platon à l'hiver 1931/32 (GA 34), des textes de Parménide et d'Anaximandre à l'été 1932 (GA 35, inédit) – et ce, comme il l'écrit dans une lettre à Jaspers du mois de décembre 1931, dans une optique de « surveillant de galerie qui a entre autres à faire attention que les rideaux aux fenêtres soient ouverts et fermés de manière correcte, afin que les quelques grandes œuvres de la tradition aient, pour les spectateurs qui s'y pressent d'aventure, un éclairage tant soit peu convenable ». « Image mise à part » continue-t-il, « je ne lis et ne travaille plus que l'histoire de la philosophie »¹. Le chemin ouvert par *Sein und Zeit* s'est désormais refermé². Laissant de côté pour un temps cette volonté de déployer un projet philosophique, Heidegger se consacre à la lecture des textes philosophiques fondateurs : « J'en viens souvent à me demander – écrit-il à Elisabeth Blochmann en décembre 1932 – s'il ne serait pas plus essentiel de laisser là tous les essais de notre cru pour se consacrer exclusivement à œuvrer en sorte que ce monde [sc. celui des Grecs] se dresse à nouveau sous nos yeux non comme héritage à recevoir paresseusement, mais comme grandeur commotionnante à prendre en exemple »³.

Immédiatement après cette série de cours sur les Grecs, Heidegger prendra un semestre sabbatique (hiver 1932/33) et, au retour, il sera nommé recteur de l'Université de Freiburg (printemps 1933). Après l'épisode du rectorat, cette autre pensée dont les *Beiträge* portent le sceau va prendre forme. Les cours sur les penseurs grecs – « temps béni pour le travail »⁴ – constituent donc les derniers travaux avant le « tournant » (*Kehre*). Mais ils constituent aussi les tout premiers balbutiements de ce nouveau commencement. Selon le manuscrit de *Besinnung*, « le projet qui trouve sa première forme dans l'esquisse "Vom Ereignis" est déjà établi dans ses

1. Lettre à Jaspers du 20 décembre 1931.

2. « On s'imagine volontiers et on répand même le bruit que je serais en train d'écrire *Sein und Zeit*, II. À la bonne heure. Mais étant donné que *Sein und Zeit* était pour moi un *chemin*, qui m'a bien mené quelque part, mais que ce chemin n'est plus foulé et qu'il est même déjà recouvert, je ne peux plus du tout écrire *Sein und Zeit*, II. Je n'écris d'ailleurs aucun livre » (Lettre à Blochmann du 18 septembre 1932).

3. Lettre à Blochmann du 19 décembre 1932.

4. Lettre à Blochmann du 20 décembre 1935.

grandes lignes depuis le début de l'année 1932 »¹. C'est dire que la première mise en forme de la pensée des *Beiträge* coïncide avec la fin du cours de l'hiver 1931/32 portant sur la *République* et le *Théétète* de Platon.

Dans les derniers moments avant le *tournant*, Heidegger aura tenté, dans une « métaphysique du *Dasein* », de suivre pour une dernière fois la voie tracée par l'herméneutique de la facticité et par l'ontologie fondamentale afin de trouver un chemin qui mène au problème de l'être. Cette identification dans le temps d'un projet autonome, basée essentiellement sur l'usage d'une terminologie particulière, peut néanmoins paraître artificielle, voire arbitraire. Une des visées de cette recherche sera donc aussi de montrer que la « métaphysique du *Dasein* » présente une entreprise différente de celle de l'ontologie fondamentale présentée dans *Sein und Zeit*. Comme nous le verrons, le saut dans la métaphysique qu'annonce Heidegger à l'été 1928 ne constitue pas qu'un slogan lancé par provocation, mais représente une modification de l'orientation de la pensée heideggérienne qui le mène à un dialogue plus direct avec Aristote et Kant, avec les métaphysiques antique et moderne².

1. GA 66, 424.

2. Rappelons qu'une liste exhaustive des textes composant le *corpus* de la métaphysique du *Dasein*, « Le *corpus* heideggérien. 1927-1930 », se trouve dans la bibliographie.

Première partie – La métaphysique

« Si quelqu'un prétend juger de métaphysique ou même y apporter sa contribution, qu'il veuille bien considérer qu'il lui faut satisfaire entièrement aux conditions formulées ici, soit qu'il admette ma solution, soit qu'il la réfute à fond et lui en substitue une autre – car il ne peut l'é luder ».

Immanuel KANT, *Prolégomènes à toute métaphysique future*

Avant de déterminer l'orientation que prendra ce « saut » dans la métaphysique dont parle Heidegger à partir de la fin des années 1920, il nous importe de bien cerner la signification qu'il donne au terme « métaphysique » à cette époque. Comme nous l'avons souligné plus tôt, c'est à partir du cours de l'hiver 1927/28 sur la *Critique de la raison pure* de Kant que Heidegger a commencé à interroger la nature de la métaphysique, en prenant l'interrogation aristotélicienne comme paradigme. Lorsque Heidegger déclare vouloir reprendre à nouveaux frais l'entreprise métaphysique, la forme que devra adopter cette interrogation métaphysique est donc déjà bien déterminée. S'il dit vouloir tenter le saut dans la métaphysique, ce n'est pas dans le but, pour ainsi dire, d'aller « au fond des choses » ou de « traiter des choses dernières ». Nous souhaitons ici montrer ce qu'a en tête Heidegger lorsqu'il parle de métaphysique en indiquant tout d'abord les différents sens que peut porter le terme et en tentant ensuite de préciser les tâches qu'il lui associe.

Chapitre premier

Que peut être et que doit être la métaphysique ?

1. La polysémie de la métaphysique

« Métaphysique » est un terme dont l'usage est devenu aujourd'hui fort délicat. Servant plus souvent de repoussoir que d'étendard, il nous importe ici de bien définir le champ sémantique que l'expression peut avoir chez Heidegger afin de mieux mettre en évidence le sens qu'elle a dans la métaphysique du *Dasein*. Comme on le sait, le terme est très souvent utilisé, même en philosophie, pour parler *ironiquement* des choses « philosophiquement importantes ». Il est aussi employé pour évoquer les choses qui se situent « par-delà la connaissance » et qui concernent davantage le pressentiment, l'intuition et la croyance que la raison. Cette signification « vulgaire » ou « populaire » du terme est caractéristique d'une pensée pour qui il y va de ces choses dernières qui se tiennent par-delà l'entendement courant et qui emprunte un chemin difficile et obscur vers l'ensemble de toutes choses¹.

Dans une optique historique, on se sert aussi du terme pour qualifier cette pensée « pré-scientifique » et pleine d'images que fut la philosophie antique et médiévale. Mais on l'utilise aussi pour ces pensées modernes difficiles d'approche – l'idéalisme allemand servant ici de paradigme – et qui appartiennent déjà à une époque révolue. Cet usage témoigne de l'influence que continue d'avoir le positivisme de Comte et une certaine lecture de la critique kantienne jusqu'à aujourd'hui. Mais le terme peut aussi caractériser une visée bien réelle de la philosophie – de la philosophie passée très certainement, mais sans doute aussi de la philosophie actuelle.

1. Caractérisation que Heidegger présente à l'été 1929 (GA 28, 22).

Dans une conférence de 1998 dans laquelle Dominique Janicaud tente d'exposer les rapports possibles entre phénoménologie et métaphysique¹, trois acceptions du terme « métaphysique » – sa « polysémie » – sont exposées. Cette distinction nous permettra de bien mettre en relief les différents sens qu'a portés l'expression « métaphysique » dans l'œuvre de Heidegger. Nous nous permettrons cependant de compléter le portrait que présente Janicaud afin de mieux cerner l'usage qu'en fait Heidegger à la fin des années 1920.

De façon générale, la « métaphysique » sert à caractériser l'ensemble de la tradition philosophique qui se trouve derrière nous et qui, prise comme ensemble, constitue *l'histoire de la métaphysique* – c'est ce que Janicaud appelle le *corpus* de la métaphysique. Il ne s'agit pas seulement d'une somme de textes écrits, c'est-à-dire des œuvres comme telles, mais surtout du legs de méthodes et de pensées². Cette acception du terme est caractéristique de cette réduction heideggérienne de l'ensemble de la pensée occidentale à un seul mot : *la métaphysique*. Notre rapport à ce *corpus* livré en héritage pour celui qui se met à l'étude de la philosophie peut varier énormément. Il va de son rejet complet basé sur une croyance en un progrès de la pensée philosophique jusqu'à une réappropriation permettant la détermination des tâches actuelles de la philosophie. La métaphysique est donc *corpus* en ce qu'elle constitue l'héritage – ignoré ou recueilli – de celui qui entreprend de faire sienne la tâche de la philosophie.

En second lieu, la métaphysique peut être conçue comme destin (*Verhängnis*). C'est en effet une thèse fondamentale que le « second » Heidegger a pu soutenir, à la suite de Nietzsche, dans des textes comme *Überwindung der Metaphysik* (1936-1946) ou *Die Frage nach der Technik* (1953). Selon cette thèse bien connue des textes plus tardifs, l'homme occidental serait voué à la pensée métaphysique et le chemin parcouru par cette pensée depuis Aristote jusqu'à la

1. Dominique Janicaud, « Phénoménologie et métaphysique », dans Jean-Marc Narbonne et Luc Langlois (éd.), *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris/Québec, Vrin/PUL, 1999.

2. *Ibid.*, 121.

domination technique de la totalité de l'étant n'aurait rien d'arbitraire, mais constituerait bien plutôt un *destin*. Cette thèse du dernier Heidegger, comme on le sait, invoque la possibilité de clore cette ère de la métaphysique afin de permettre le passage à une autre ère. Ces questions concernent cependant un stade ultérieur de la pensée de Heidegger sur lequel nous ne nous pencherons pas dans cette recherche. Le thème du nouveau commencement et du dépassement de la métaphysique ne sont en effet abordés qu'à partir du milieu des années 1930, après que le *projet* de la métaphysique du *Dasein* ait été abandonné.

En troisième lieu, la métaphysique peut donc aussi être comprise comme *projet*. Considérer que la métaphysique pourrait encore exister comme projet est sans doute une thèse audacieuse en cette époque qui prétend s'être émancipée de son passé métaphysique. Depuis que le néokantisme a réduit les tâches de la philosophie à celles de l'épistémologie et que le courant analytique de la philosophie a voulu démontrer que la métaphysique n'était que l'effet pervers d'abus de langage¹, il n'est plus de mise, en certains milieux, de considérer la métaphysique comme tâche à réaliser. Malgré l'ambition énorme de certains projets philosophiques récents, le titre de métaphysique est rarement invoqué².

Pour ce qui est de la métaphysique du *Dasein* de Heidegger, c'est surtout la distinction entre le *corpus* et le *projet* qui va nous être utile. C'est en effet l'une des tâches fondamentales de celui qui veut bien saisir les textes des cours de la fin des années 1920 que de démêler ce qui appartient en propre à la métaphysique comme *corpus* – la « métaphysique traditionnelle » – et ce qui appartient à cette métaphysique comprise comme *projet* – la « métaphysique du *Dasein* ».

1. Mentionnons simplement les textes de Rudolf Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* (1931) et d'Alfred J. Ayer, *The Elimination of Metaphysics* (1936).

2. Il faudrait cependant expliquer comment une proposition éminemment *métaphysique* comme « Le monde est tout ce qui arrive » (*der Welt ist alles, was der Fall ist*) peut constituer le point de départ d'un texte *non métaphysique* comme celui du *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein. On pourrait sans doute en dire autant de *Wahrheit und Methode* de Gadamer qui soutient que « le monde est ce qui se présente (*darstellt*) dans le langage » (GW 1, 447). Le caractère métaphysique de toute pensée philosophique un tant soit peu ambitieuse peut en fait être démontré facilement.

Nous complétons l'exposition de Dominique Janicaud en ajoutant un quatrième élément à cette polysémie. Ce quatrième sens recoupe en partie la définition de la métaphysique comme *corpus*, mais tient compte d'une distinction fondamentale dans l'histoire de la métaphysique : la métaphysique comme *leurre*. C'est en effet l'une des caractéristiques fondamentales de la « métaphysique » que d'avoir servi de repoussoir à de nombreux philosophes pour l'établissement d'une philosophie authentique.

Dans l'histoire de la philosophie, très peu d'auteurs se sont, en fin de compte, réclamés ouvertement de la métaphysique. Même si on peut identifier l'histoire de la pensée occidentale à l'histoire de la métaphysique – comme Heidegger le fait –, la « métaphysique » aura surtout servi, dans cette histoire, de position *passée* contre laquelle s'inscrivait la philosophie *à venir*. À cet égard, l'expression kantienne d'une « métaphysique future » constitue quelque chose d'assez unique. Il nous paraît donc important de distinguer, pour ce qui est du *corpus* de la métaphysique, ce qui revient à la métaphysique authentique de ce qui revient à la métaphysique comme leurre. Cette signification caractérise l'idée que se fait la philosophie de la métaphysique antérieure, celle qu'il faut dépasser en exposant les pièges dans lesquels elle est tombée.

C'est sans doute Descartes qui, en reléguant à l'incertitude toutes les opinions pouvant tomber sous le couperet du doute, a établi le premier cette distinction fondamentale pour l'histoire de la pensée moderne entre une « métaphysique naïve » – qui caractérise l'ensemble de la tradition qui le précède – et une « métaphysique sérieuse »¹. Descartes lui-même n'emploie le terme « métaphysique » qu'avec beaucoup de parcimonie et avec une certaine ironie. La seule occurrence du terme dans ses *Meditationes de prima Philosophia* – dont seul le titre

1. On pourrait aussi soutenir que cette distinction constitue l'acte de naissance de la philosophie comme telle, dans la mesure où le combat de Platon contre les Sophistes peut être réduit à celui de la « métaphysique authentique » contre le leurre de la métaphysique. L'identification d'une métaphysique chez Platon et chez les Sophistes pose cependant de nombreux problèmes dans lesquels nous ne prétendons aucunement entrer.

français évoque la *métaphysique* ! – est, comme on le sait, négative¹. Sa philosophie à lui se présente comme *prima philosophia* et seul le travail de l'interprète, sur la base d'un concept large de métaphysique, peut déceler chez Descartes la présence d'une métaphysique. Sur les pas de Descartes, le cartésianisme n'hésitera pas à établir une distinction entre une métaphysique concernant « les vérités générales qui peuvent servir de principes aux sciences particulières » et une autre, bourrée de « considérations abstraites de quelques propriétés imaginaires »².

Cette distinction fondamentale entre ces deux métaphysiques et la lutte des Lumières contre l'obscurantisme auront pour conséquence au XVIII^e siècle de plonger dans le discrédit l'ensemble de la métaphysique³. L'intervention de Kant aura pu – ou dû – venir rétablir l'ordre grâce aux distinctions qu'il établit entre une métaphysique dogmatique qui prétend résoudre directement les problèmes de Dieu, de l'immortalité de l'âme et de l'origine du monde et une autre métaphysique qui se présente comme une « science des premiers principes de la connaissance humaine » (*KrV*, A 843/B 871) et au fondement de laquelle se tient une « critique de la raison pure ». Cette « métaphysique de la métaphysique » comme l'appelle Kant substitue au « nom orgueilleux d'une ontologie » celui d'une « analytique de l'entendement pur » (*KrV*, A 247/B 303). Malgré ces distinctions fondamentales, Kant sera généralement associé à une démonstration définitive de l'impossibilité de la métaphysique comme science.

L'interdit – supposé « kantien » – qui est tombé sur toute *métaphysique future* aura obligé l'idéalisme allemand à utiliser avec grande parcimonie du titre de métaphysique. Malgré cela, Hegel a reconnu que sa *Science de la Logique* constituait ce qu'il appelle la « métaphysique

1. Descartes y évoque une raison de douter « bien légère, et pour ainsi dire métaphysique » (*AT*, IX-I, 28). Pour ce qui est de la métaphysique chez Descartes, nous renvoyons au premier chapitre de l'étude de Jean-Luc Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, PUF, Paris, 1986.

2. Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, *Œuvres complètes*, A. Robinet (éd.), tomes XII-XIII, 133 (cité par Jean-Luc Marion, « La science toujours recherchée et toujours manquante », *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, 26).

3. Pour un portrait de la métaphysique au siècle des Lumières, voir Leo Freuler, « L'origine et la fonction de la *metaphysica naturalis* chez Kant », surtout 373-374. L'auteur y évoque les attitudes « de Hume et de Rousseau contre la stérilité de la métaphysique, celle de Voltaire contre la “métaphysico-théologo-cosmonigologie”, ou celle du baron d'Holbach contre la métaphysique comme “pure science de mots” ».

authentique ». Dans une lettre à Schelling, Fichte reconnaît quant à lui que le terme *Wissenschaftslehre* caractérise la « métaphysique elle-même »¹. Comme nous le voyons ici, même dans l'idéalisme allemand, on reconnaît que la philosophie doit accomplir la « métaphysique authentique ». Si l'on hésite à s'en réclamer, c'est, comme toujours, pour ne pas être confondu avec cette « métaphysique » qui se nourrit de *considérations abstraites de quelques propriétés imaginaires*.

Une telle distinction se retrouvera aussi chez Husserl qui, dans ses *Méditations cartésiennes*, opposera une « métaphysique naïve et opérant sur d'absurdes choses en soi » à une « métaphysique » comprise comme philosophie première, c'est-à-dire comme « connaissance ultime de l'être »². Malgré tous les interdits et toutes les railleries, il semble que les grands philosophes aient tous reconnu, à un moment au moins, que l'intention se tenant au fondement de leur « philosophie première », « critique de la raison pure », « doctrine de la science » ou autre « phénoménologie transcendante » était essentiellement *métaphysique* – c'est-à-dire qu'elle avait pour visée cette *métaphysique authentique*, bien distincte de cette *métaphysique naïve* combattue. Comme nous allons maintenant le voir, cette distinction aura aussi son importance chez Heidegger qui tente lui aussi d'établir une distinction entre « sa » métaphysique et toute autre métaphysique, traditionnelle ou contemporaine. Cette signification de la métaphysique comme *leurre* est fondamentale pour toute l'histoire moderne de la métaphysique³.

1. Respectivement, Hegel, Préface à la première édition de la *Wissenschaft der Logik* et Fichte, *Lettre à Schelling* du mois de septembre 1799 (textes cités par Jean-Luc Marion, « La science toujours recherchée... », 27 et 29).

2. *Cartesianische Meditationen*, §§ 60 et 64.

3. Nous prenons ici l'expression leurre comme l'une des acceptions possibles de la métaphysique. Depuis le positivisme de Comte (1798-1857) en passant par la critique de l'idéalisme allemand faite par Feuerbach (1804-1872) ou Marx (1818-1883), on a pu considérer que la métaphysique n'avait d'autre statut que celui d'une supercherie. Le néokantisme de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle se sera lui aussi servi de la métaphysique comme repoussoir, au nom d'un « retour à Kant » (Otto Liebmann, 1865), c'est-à-dire à cet *Alleszermalmer* qui rendit impossible toute métaphysique future. Nietzsche (1844-1900), Dilthey (1833-1911) et Bergson (1859-1941) auront, chacun à sa façon, aussi tenté de faire leur deuil de la métaphysique. L'idée selon laquelle toutes les grandes pensées se sont secrètement comprises comme des « métaphysiques authentiques » est donc tout à fait discutable pour ce qui est du XIX^e siècle.

Pour quelles raisons Heidegger décide-t-il, vers la fin des années 1920, d'attribuer à cette pensée qu'il avait tout d'abord conçue comme ontologie fondamentale le titre de *métaphysique* ? L'entreprise métaphysique heideggérienne s'inscrit, comme nous l'avons vu, contre une certaine « tendance à la métaphysique » caractéristique de la philosophie du début du XX^e siècle, mais aussi contre la « tradition métaphysique » qui, depuis Aristote, a perdu la trace de son problème fondamental : celui de l'être. C'est dire que cette « métaphysique authentique » que Heidegger souhaite établir – *projet* – s'érige contre la tradition métaphysique post-aristotélécienne – *corpus* – mais aussi contre les tentatives contemporaines qui se réclament d'une résurrection de la métaphysique – *leurre*.

Même si Heidegger se réclame ouvertement d'une nouvelle pensée métaphysique depuis au moins le semestre d'été 1928, il semble que ce ne soit qu'à l'hiver 1929/30 qu'il ait perdu ses « complexes » eu égard à une telle entreprise. Ce n'est en effet qu'à l'intérieur de ce cours que Heidegger décide de mettre au clair l'usage qu'il fait du mot. Dans les cours antérieurs, les références à une métaphysique en projet ont quelque chose de plus discret et de plus programmatique. Dans ce cours, Heidegger souhaite mettre au clair les raisons qui le poussent à employer le terme « métaphysique » pour sa propre entreprise : « De quel droit revendiquons-nous encore le titre de “métaphysique” pour cette interrogation conceptuellement inclusive telle que nous l'avons définie ? »¹. Cette question est d'autant plus importante que Heidegger dit recourir au terme « “métaphysique” pour désigner proprement le philosophe » tout en récusant « la métaphysique au sens traditionnel comme discipline de la philosophie »². La métaphysique traditionnelle doit donc être récusée, car elle ne se comprend pas comme cette « interrogation conceptuellement inclusive »³ qui, seule, peut prétendre

1. *GA* 29/30, 37 ; tr. 49. Une question similaire est posée au printemps 1930 : « Si la métaphysique hégélienne représente bien l'accomplissement de la métaphysique, comment se peut-il que nous voulions encore parler d'un problème de la métaphysique ? » (*HPM*, 36 ; tr. 37).

2. *GA* 29/30, 51 ; tr. 61.

3. C'est-à-dire une pensée qui interroge l'étant dans son ensemble de telle sorte que le questionneur soit inclus dans le questionnement (cf. *ibid.*, §§ 2-3).

constituer le philosophe authentique. Pourtant, c'est comme *métaphysique* que nous devons comprendre cette philosophie authentique qui reste à ériger. La question qui nous brûle les lèvres est la suivante : pourquoi recourir à ce mot qui, de façon générale, est associé à une pensée dogmatique et non critique ? C'est tout d'abord par une brève orientation sur l'histoire de l'expression que Heidegger tentera de « justifier la légitimité et la nature de l'emploi du terme “métaphysique” pour [ses] considérations »¹. Or, cette « brève orientation sur l'histoire de l'expression » est en fait un retour au sens qu'a pour Aristote la *philosophie première*, et, comme nous le montrerons dans la suite, un témoignage de la volonté de Heidegger de récupérer un certain Aristote oublié de la tradition.

Si la « métaphysique » recèle encore quelque intérêt pour Heidegger, c'est essentiellement parce qu'elle fait directement référence au problème fondamental mais oublié du lien entre les deux orientations essentielles de la philosophie première. Soutenant que le problème de l'unité de la métaphysique a été problématisé mais jamais élucidé par Aristote – « nous ne trouvons rien, dans ce qui a été transmis de lui, qui nous éclairerait sur la façon dont ressort la problématique *unitaire* qui prend pour objet la φύσις en ce double sens », c'est-à-dire comme ὄν καθόλου et τιμιώτατον γένος² –, Heidegger montre que la métaphysique n'a jamais été ce qu'elle aurait dû être, soit une poursuite de l'entreprise d'Aristote qui, s'aventurant dans la question de la φύσις, laissa à sa mort son travail dans un état encore problématique. La réception « dogmatique » de son œuvre inaugurerait le déclin de la philosophie antique en annonçant la mort de l'interrogation véritablement philosophique³.

1. *Ibid.*, 51 ; tr. 61.

2. *Ibid.*, 52 ; tr. 62.

3. *Ibid.*, 53 ; tr. 63. C'est aussi ce que Heidegger soutient dans les premières lignes de *Sein und Zeit* : « La question soulevée n'est pourtant point arbitraire. C'est elle qui a tenu en haleine la recherche de Platon et d'Aristote, avant de s'éteindre bien entendu après eux, du moins en tant que *question thématique d'une recherche effective* » (*S. u. Z.*, 2).

À cette mort de l'interrogation métaphysique, Heidegger oppose l'entreprise d'une « problématique vivante de la métaphysique »¹ qui permettrait à cet Aristote oublié de refaire surface et à son problème de se présenter comme tel. Ce n'est donc pas à la « signification technique » du terme métaphysique (τὰ μετὰ τὰ φυσικά), à la signification que lui donna l'aristotélisme, que Heidegger pense lorsqu'il revendique le titre. C'est bien plutôt la problématique originelle indiquée par le titre πρώτη φιλοσοφία que Heidegger souhaite récupérer : « Il en résulte (...) pour nous la tâche *de procurer enfin au terme qui se trouve être là une signification puisée dans une compréhension originelle de la πρώτη φιλοσοφία*. Bref, nous n'avons pas le droit d'interpréter la πρώτη φιλοσοφία à partir de la métaphysique. Il nous faut, au contraire, *justifier l'expression de "métaphysique" par une interprétation originelle de ce qui se passe dans la πρώτη φιλοσοφία d'Aristote* »². Mais si le terme « métaphysique » naît d'une mauvaise interprétation de ce qu'est à la source la *philosophie première*, pourquoi Heidegger récupère-t-il ce terme *superficiel, confus* et « insouciant du véritable problème de ce qu'il doit désigner »³ ? Pourquoi recourir à un terme qui, maintenant – dans les années 1920, mais encore aujourd'hui –, n'est employé que lorsque l'on veut « donner l'impression du profond, du mystérieux, de ce qui n'est pas accessible tout simplement »⁴ ?

Il semble que l'intérêt que présente pour Heidegger le terme « métaphysique » soit lié à la présence en lui du préfixe μετά, qui signifie bien plus que le simple « après » de l'expression τὰ μετὰ τὰ φυσικά. Ce μετά que la métaphysique a interprété comme *trans*, comme « au-delà », comme la possibilité de tourner son regard par-delà le monde sensible, Heidegger l'associe à cette métaphysique inauthentique et traditionnelle. Le μετά recèle cependant d'autres ressources : c'est en effet aussi l'indication d'une « tournure particulière » (*Umwendung*),

1. *GA* 29/30, 60 ; tr. 70.

2. *Ibid.*, 61-62 ; tr. 71.

3. *Ibid.*, 62 ; tr. 72.

4. *Ibid.*, 63 ; tr. 72. Sur l'usage « populaire » du terme métaphysique, voir aussi *GA* 28, 22.

d'une modification par rapport à la pensée et l'interrogation quotidiennes, tournure que le philosophe implique¹.

Le recours au terme « métaphysique » est donc difficile à justifier dans la mesure où Heidegger l'associe à une interprétation fautive de la problématique propre à la *πρώτη φιλοσοφία* aristotélicienne. Pourtant, c'est bien le terme que Heidegger choisit, comme s'il voulait à nouveau déployer – comme cela s'est fait dans l'histoire – une métaphysique à partir des enseignements d'Aristote, une métaphysique qui, cette fois, comprendrait la pensée aristotélicienne comme problème et non comme solution². Nous verrons dans le cadre de cette étude à quel point la philosophie première aristotélicienne imprime sa forme à la pensée métaphysique heideggérienne.

Nous voyons clairement que ce n'est aucunement pour se rallier à la « résurrection de la métaphysique » que Heidegger emploie le terme, ni pour présenter un nouvel avatar de cette « grande tradition métaphysique ». Comment se positionne-t-il face à toute la tradition métaphysique ? Nous pouvons dire qu'il porte sur elle un regard très critique en ce qu'il la considère tributaire d'une interprétation inadéquate d'Aristote. Il semble que Heidegger ne reconnaisse qu'à Kant le privilège d'avoir *problématisé* la métaphysique, d'avoir reconnu l'aspect problématique de la « reine de sciences ». Cette appréciation de la tradition métaphysique rend particulièrement paradoxal ce recours à un mot qu'Aristote n'a pas connu. Néanmoins, il semble qu'à cette époque, Heidegger n'hésite jamais à se réapproprier les titres des pensées dont il souhaite ébranler les fondements. Nous pensons à l'ontologie fondamentale qui invalide

1. *GA* 29/30, 66 ; tr. 75. Parmi la multitude de sens que le préfixe peut prendre (après, au milieu, avec, etc.), *μετά* peut évoquer un « changement » comme dans les expressions *ἀμετάθετος* (immuable), *μεταμόρφωσις* (changement de forme) ou *μετάθεσις* (changement de position). Pour une interprétation du *μετά* de la métaphysique comme *virage*, voir l'étude de Jean Beaufret, « Qu'est-ce que la métaphysique? » (*Heidegger Studies*, 1985/1, 102) : « À vrai dire *μετά* en Grec ne signifie pas seulement *post* ou *trans*. Il indique aussi un virage, voire une révolution, comme dans le mot *μεταβολή*. (...) Toute la philosophie grecque est de même avant la lettre une pensée en *μετά*, à savoir une pensée qui *retourne* le premier abord d'une question en une question plus radicale, que le premier abord de la question ne fait encore que masquer ».

2. À plusieurs reprises, Heidegger soutient que la métaphysique n'est rien d'autre que le « titre d'un problème » (*GA* 28, 35, mais aussi *KPM*, 8 et 220-221 ; tr. 68 et 277 et *GA* 29/30, 85 ; tr. 92).

la tradition ontologique passée, mais aussi à cette logique philosophique présentée à l'été 1928 – et, plus tôt, à l'hiver 1925/26 – qui prétend remettre en question la logique traditionnelle, ainsi qu'à l'herméneutique, dont Heidegger a considérablement élargi le champ auquel l'avait confinée Dilthey, celui de la théorie de la connaissance. Dans le cadre de la métaphysique du *Dasein*, il s'agira de penser la possibilité d'une métaphysique qui vienne mettre en évidence toute la superficialité de la tradition métaphysique post-aristotélécienne et son ratage de l'aspect problématique de la philosophie première d'Aristote.

2. La tâche d'interpréter correctement la πρώτη φιλοσοφία d'Aristote

Le terme « métaphysique » serait né du travail d'édition d'Andronicos de Rhodes au I^{er} siècle de notre ère. On donna le titre « τὰ μετὰ τὰ φυσικά » à une série d'écrits d'Aristote qui ne trouvèrent pas leur place dans la classification en trois disciplines (logique, physique, éthique) qui avait alors cours dans la philosophie scolaire. Présentant malgré tout une certaine parenté avec les écrits de physique, les traités où Aristote parlait de philosophie en son sens véritable et premier trouvèrent leur place derrière (μετά) ceux de la physique. Ironiquement, ce sont les textes qui abordent le philosophe véritable qui jetèrent dans l'embarras la philosophie scolaire¹. La classification de la philosophie en trois disciplines n'a en effet pas prévu de place pour la philosophie première. Le titre « τὰ μετὰ τὰ φυσικά » que l'on donna à la philosophie véritable ne caractérise donc pas celle-ci selon sa nature et sa problématique propres, mais seulement de façon négative, en tant qu'ordonnée à des disciplines qui, par rapport à elle, sont secondaires.

1. *GA* 29/30, 57 ; tr. 67.

L'expression latine « *metaphysica* » dont est issu notre équivalent français ne fut forgée qu'au XII^e siècle¹. Or, à cette époque, la πρώτη φιλοσοφία s'était déjà transformée en adoptant la forme que lui imposait le titre « τὰ μετὰ τὰ φυσικά ». La philosophie première ou la métaphysique est en effet devenue cette connaissance de ce qui se situe au-delà du monde physique et sensible, c'est-à-dire du suprasensible. Le titre initialement technique « τὰ μετὰ τὰ φυσικά » s'est converti en une décision précise quant à la nature de la philosophie première. Le μετὰ qui servait à indiquer l'ordre des traités aristotéliens (*post*) dissimulait en lui une autre signification, celle de *trans*. Le « *méta*-physique » n'indique alors plus ce qui vient, dans l'étude des choses, *après* le physique, mais bien le contenu et la nature propres à cette science que constitue la philosophie première. Ce virage dans la signification du terme décida en fin de compte, selon Heidegger, du destin de la philosophie véritable en Occident.

Et pourtant, la philosophie première d'Aristote semble elle aussi pouvoir être caractérisée selon un certain μετὰ contenu en elle. La πρώτη φιλοσοφία avait en effet l'ambition de se détourner des φυσικά, afin d'interroger l'étant en général (ὄν καθόλου) et l'étant véritable (τιμιώτατον γένος). Le virage du terme technique à un terme lié à un contenu n'est donc pas absolument étranger à la philosophie première aristotélicienne. En ce sens, la philosophie première d'Aristote est bel et bien *métaphysique*. On peut néanmoins considérer que l'interprétation que la théologie médiévale a faite de la métaphysique comme « connaissance de l'étant suprasensible » dénature l'intention initiale d'Aristote.

Le terme de métaphysique a donc chez Heidegger une signification double. En son sens traditionnel, elle constitue cette interprétation particulière de la philosophie première comme « connaissance du suprasensible ». Mais dans la mesure où le terme peut servir à qualifier la philosophie véritable, il peut témoigner d'une compréhension originelle de la philosophie première. Heidegger distingue ainsi deux emplois du terme de métaphysique : l'un,

1. À ce sujet, on consultera l'étude de Luc Brisson, « Un si long anonymat », dans *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*.

traditionnel, né d'une interprétation inadéquate du travail d'Aristote ; l'autre, compris comme cette tâche de procurer au terme une signification puisée dans une compréhension et une interprétation originelles de ce qui se passe dans la *πρώτη φιλοσοφία* d'Aristote¹.

Dans ses traités de « métaphysique », Aristote aurait attribué à la philosophie première deux tâches : celle d'interroger l'être de l'étant (*τὸ ὄν ἢ ὄν*) et celle d'interroger l'étant proprement dit (*τὸ θεῖον*)². Selon l'interprétation qu'en donne Heidegger, Aristote aurait identifié ces deux ordres de recherche sans cependant réussir à expliquer le lien qui les unissait l'une à l'autre. Bien avant d'interroger l'essence de la métaphysique comme telle, Heidegger défendait déjà cette lecture du travail d'Aristote : « Le double concept de science fondamentale n'est pas une impasse ni la juxtaposition de deux points de départ différents qui n'auraient rien à voir l'un avec l'autre, mais procède toujours de la nécessité, puisée à la chose même, du problème qu'Aristote n'a pas dominé, n'a pas non plus formulé en tant que tel, et c'est aussi pourquoi il est tombé plus tard complètement dans l'oubli »³. Or, si les recherches d'Aristote n'offrent pas de solution à ces questions, il est néanmoins possible de tenter une interprétation de l'origine de cette double nature de l'interrogation métaphysique.

Selon l'interprétation qu'en donne alors Heidegger, cette division interne à la métaphysique pourrait trouver son fondement dans l'équivoque du terme *φύσις*, « nature »⁴. Nous savons l'importance qu'a le concept de *φύσις* pour l'histoire de la philosophie. Dans la mesure où l'on détermine normalement – et à la suite d'Aristote – l'éveil de la philosophie comme la naissance d'une interrogation (*λόγος*) portant sur le fondement (*ἀρχή*) de l'étant dans son ensemble (*φύσις*), le concept de *φύσις* se tient en effet à la base de toute

1. *GA* 29/30, 61-62 ; tr. 71.

2. Pour l'explication de la *πρώτη φιλοσοφία* aristotélicienne, nous nous servons des nombreuses analyses que Heidegger a présentées à cette époque : *GA* 25, § 1 ; *GA* 26, 11-18 ; *GA* 28, § 3 b et *GA* 29/30, §§ 8-9.

3. *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, *GA* 22, 180 ; tr. par Alain Boutot, *Concepts fondamentaux de la philosophie antique*, Paris, Gallimard, 2003

4. Équivoque que notre mot « nature » a conservée. On parle de la *nature* comme « l'ensemble des choses naturelles », mais aussi de la « nature des choses ».

l'interrogation philosophique¹. Ce serait le contenu propre de ce mot qui aurait conduit l'élaboration de la philosophie dans deux directions dont les recherches d'Aristote garderaient l'écho. Car étudier la φύσις peut signifier, d'une part, étudier l'étant dans son ensemble, c'est-à-dire ce qui constitue pour la science moderne *la nature*, l'ensemble des choses naturelles. Mais de l'autre, cela peut aussi signifier étudier *la nature des choses*, leur *essence*, c'est-à-dire ce que les choses ont de plus général.

La première signification de φύσις – *l'ensemble des choses naturelles* – concerne donc l'étant tel qu'il règne autour de nous. Afin d'interpréter ce règne, les premiers philosophes portèrent une attention toute particulière à ce qui, au sein de l'étant, manifestait le plus de force, accablait et menaçait le plus l'homme, « et cela, c'est la voûte céleste, ce sont les astres, c'est la mer, c'est la terre, c'est ce qui menace constamment l'homme (...) ; c'est ce qui (...) règne de soi-même, sans l'intervention de l'homme »². Ce qui, en effet, en impose le plus à l'homme, c'est ce qui ne dépend ni de son contrôle ni de sa volonté : l'étant naturel qui croît et existe à partir de lui-même. Or, au sein de cet ensemble (*Ganzes*), un étant se manifeste comme celui qui détermine et domine tous les autres. Au sein des φύσει ὄντα existe en effet toujours un τιμιώτατον γένος, un θεῖον jouant le rôle de déterminant ultime³.

La seconde signification de φύσις – comme synonyme d'*essence* – ne vise pas l'étant dans son ensemble, mais bien la *nature* de l'étant. Ici, la considération n'est pas limitée aux choses naturelles, puisque l'on peut aussi parler de la nature des choses fabriquées, de celle de l'esprit ou de l'âme, de la nature de l'œuvre d'art et de toute chose. Ici, nature fonctionne comme synonyme d'*essence* (οὐσία), comme « loi interne d'une chose »⁴.

Or, selon Heidegger, aucun des deux concepts n'a, au cours de l'histoire, pris le pas sur l'autre. Les deux significations se sont bien plutôt maintenues l'une à côté de l'autre, fixant

1. *GA* 28, 24.

2. *GA* 29/30, 46 ; tr. 57.

3. *Ibid.*, 49 ; tr. 60.

4. *Ibid.*, 47 ; tr. 58.

ainsi « deux directions du questionnement, lesquelles s'entrappartiennent et se réclament tout le temps »¹. Ces deux directions de l'interrogation sur la φύσις ont été explicitement réunies par Aristote en un questionnement unique – celui de la πρώτη φιλοσοφία : « Il n'y a pas deux disciplines distinctes : l'interrogation sur l'étant dans son ensemble et l'interrogation sur ce qu'est l'être de l'étant, son essence, sa nature, Aristote les désigne comme πρώτη φιλοσοφία, comme philosophie première »². Mais rien ne nous a été transmis « sur la façon dont il pense dans leur unité ces deux directions de l'interrogation doublement orientée, et dans quelle mesure, justement, cette interrogation constitue de façon unitaire le philosophe proprement dit »³.

Cette problématique unité de la philosophie première n'aura pas survécu – *comme problème* – à la mort d'Aristote. C'est là l'interprétation que propose Heidegger de la récupération qui sera faite par la tradition de l'œuvre d'Aristote. Le « véritable saisissement » qui donna naissance à l'interrogation philosophique se serait évanoui après avoir atteint cette apogée que constitue la pensée d'Aristote⁴. À travers le christianisme et la dogmatique chrétienne, la « métaphysique » se serait contentée d'interroger le suprasensible, offrant au problème de l'unité de la philosophie première une solution simple et tirée à même l'œuvre du Stagirite : la πρώτη φιλοσοφία est « universelle parce que première » (*Métaphysique*, E 1, 1026 a 31). C'est justement cette « solution » que Heidegger tient pour le grand problème de la pensée aristotélicienne.

Dans le cours de l'histoire de la métaphysique, c'est une interprétation bien déterminée du θεῖον qui va orienter la compréhension de la métaphysique. Oubliant qu'Aristote lui-même n'avait pas connu le concept théologique de l'étant créateur, le christianisme a interprété le

1. *Ibid.*, 48 ; tr. 58.

2. *Ibid.*, 50 ; tr. 60-61.

3. *Ibid.*, 50 ; tr. 61.

4. *Ibid.*, 53 ; tr. 63.

θεῖον aristotélicien comme le Dieu révélé de la religion chrétienne – établissant par là le thème fondamental de la philosophie première. Cette récupération aurait été facilitée, estime Heidegger, par la division, selon deux orientations distinctes, présentée dans le livre E de la *Métaphysique* de la πρώτη φιλοσοφία qui s'établit « sans ériger en problème leur unité même »¹.

La réappropriation de la métaphysique à laquelle travaille Heidegger à la fin des années 1920 doit être comprise comme un retour aux problèmes non résolus, oubliés ou jamais aperçus explicitement de la métaphysique aristotélicienne. Les deux orientations ici identifiées de l'interrogation métaphysique constituent, comme nous le verrons, un cadre auquel se réfère constamment la métaphysique heideggérienne. Si Heidegger se réclame de la métaphysique, c'est pour montrer que les réponses qu'ont données Platon et Aristote à la question de l'étant ne sont pas des réponses définitives – même si elles ont été tenues pour telles dans tout le cours de l'histoire de la métaphysique². Pour illustrer ce rapport qu'il souhaite établir avec la naissance de la métaphysique, Heidegger évoque ainsi la « première éclosion platonicienne et aristotélicienne » : « La lumière qui jaillissait alors était si vive que ces deux grands penseurs en restèrent toujours pour ainsi dire aveuglés, et qu'ils ne purent rien faire d'autre que de mesurer et fixer pour la première fois ce qui s'offrait d'abord à eux : il fallait que la première grande moisson fût d'abord rentrée. Et depuis ce temps-là, l'histoire de la philosophie n'a cessé de battre cette récolte, jusqu'à ne plus battre que la paille vide. C'est pourquoi le moment est venu

1. *Ibid.*, 65 ; tr. 74. Dans un texte beaucoup plus tardif, Heidegger reconnaîtra pourtant qu'on ne peut accuser les théologiens d'avoir *mal* interprété la *Métaphysique* : « Toutefois, il serait enfantin de prétendre que les théologiens du Moyen Âge ont mal compris Aristote ; ils l'ont bien plutôt compris différemment, suivant la façon différente dont l'être se dispensait à eux » (*Der Satz vom Grund* [abrégé *SvG*], *GA* 10, 117 ; tr. par André Préau, *Le principe de raison*, Gallimard, collection « Tel », 1983, 181).

2. « À la question [directrice de la philosophie occidentale, τί τὸ ὄν ;], Platon et Aristote ont apporté, non pas tant directement que par l'ensemble de leur travail, une certaine réponse, réponse qui par la suite, à travers l'histoire entière de la métaphysique occidentale jusqu'à sa conclusion grandiose par Hegel, devait au fond être tenue pour la réponse définitive » (*GA* 31, 37). Voir aussi la conférence *Hegel und das Problem der Metaphysik* : « Mais l'explication avec la métaphysique de Hegel n'est pas une explication quelconque ; cette métaphysique n'est pas simplement une métaphysique parmi d'autres, mais bien l'accomplissement de la métaphysique occidentale. Avec Hegel, nous posons cette question fondamentale qui, lorsqu'elle s'éveilla à l'aurore de la philosophie occidentale, se trouva engagée dans une certaine voie et inscrite dans un certain cadre dont elle ne put sortir » (*HPM*, 18 ; tr. 19).

où il nous faut repartir pour une nouvelle moisson (...). Mais nous n'y serons préparés que si notre soc est aiguisé, et non pas rouillé et faussé sous l'action des simples opinions, du bavardage et de la littérature »¹. Ainsi voyons-nous mieux en quel sens Heidegger envisage ce « retour à Aristote ». Face à un champ prêt à être moissonné mais aveuglés par tant de lumière, Platon et Aristote ont récolté la « première grande moisson ». Mais de cette première récolte, il ne reste aujourd'hui que de la paille vide et le moment est venu de retourner aux champs. Cette image permet de bien saisir toute l'ambition de l'entreprise heideggérienne et son rapport à l'histoire de la philosophie. À partir d'une compréhension juste et profonde du premier commencement grec, Heidegger souhaite aller au-delà de Platon et Aristote pour reprendre à nouveaux frais le questionnement directeur de la métaphysique.

C'est donc principalement le problème jamais résolu de l'unité de la métaphysique qui motive ce retour à Aristote. La tâche que Heidegger se propose n'est cependant pas de résoudre ce « curieux dédoublement » de la philosophie première, mais bien d'« éclaircir les sources de cette apparente dualité et la nature de la connexion des deux déterminations »² de la métaphysique. Cette relation obscure entre la question de l'ὄν ἢ ὅν et du θεῖον – qui, après Aristote, n'a plus *jamais* été interrogée³ – doit être mise en question quant à son unité et à son origine.

1. GA 31, 48.

2. KPM, 8 ; tr. 68. Dans son cours sur l'idéalisme allemand du semestre d'été 1929, Heidegger soutient que c'est en répétant la question aristotélicienne de l'unité de la philosophie première qu'on réveillera la problématique endormie de la métaphysique : « En quoi consistent ces orientations de question (*Fragerichtungen*) : ὄν ἢ ὅν – θεῖον ? Sont-elles l'une à côté de l'autre de manière fortuite ou vont-elles ensemble de façon nécessaire et en soi ? » (GA 28, 34). Voir aussi la conférence *Hegel und das Problem der Metaphysik* de 1930 : « Et du fait qu'avec cette science absolue est reconnue dans et à partir d'une raison l'effectivité de ce qui est effectivement, cela signifie que se trouve alors réalisé ce à quoi la philosophie proprement dite – la philosophie en première ligne – a tendu d'emblée dans la tentative faite par Aristote quand il a fixé pour tâche à la πρώτη φιλοσοφία de déterminer l'ὄν ἢ ὅν, ce que l'étant est en tant qu'étant, l'essence de l'étant, c'est-à-dire son être. Une tâche qui – pour des raisons qui sont à vrai dire loin d'être claires pour nous – allait de pair pour Aristote avec la question de l'ὄν καθόλου, de l'étant vu dans son ensemble, question qu'il saisissait comme celle de la θεολογική ἐπιστήμη » (HPM, 34 ; tr. 35, nous soulignons).

3. GA 29/30, 51-53 ; tr. 61-63.

La métaphysique a interrogé l'étant dans son ensemble et en tant que tel, mais cela, elle l'a fait de façon inauthentique, c'est-à-dire en perpétuant les malentendus qui sont nés de la mauvaise interprétation de la *Métaphysique* d'Aristote¹. Tous les projets métaphysiques qui ont été déployés depuis l'Antiquité répondent à cette structure fondamentale de la pensée philosophique qui constitue pour elle une sorte de joug. Mais à son point de départ, cette structure aurait constitué une problématique vivante qui aurait tenu Aristote en haleine sans pour autant trouver de solution². La résolution des contradictions internes à la *Métaphysique* – tentée par la théologie médiévale ou la philologie moderne – ne serait qu'une échappatoire face à la question fondamentale : comment comprendre le lien qui unit le problème de l'étant dans son ensemble et le problème de l'étant comme tel ? Cette question qui ne trouva pas de réponse chez Aristote disparut avec l'apparition du concept *bibliothécaire* de « Métaphysique » qui, sans rien résoudre, offrit une *apparence* d'unité entre la théologie et l'ontologie.

Mais avant de passer à la discussion de cette thèse qui est à l'origine de l'idée heideggérienne de la « constitution onto-théologique de la métaphysique », il nous faut tenir compte d'un autre élément propre à la métaphysique du *Dasein*. Si nous devons parler d'une « métaphysique heideggérienne », on ne peut la réduire à une récupération du problème central de la métaphysique d'Aristote. En effet, la tradition n'a pas fait que recouvrir ce problème, elle aura aussi eu d'intéressantes intuitions pour ce qui est du traitement du problème métaphysique fondamental. Même si cette *orientation sur l'homme* qui caractérise la philosophie moderne depuis Descartes a été la cible d'une critique sans précédent par Heidegger – à l'époque des cours sur Nietzsche surtout, mais aussi dans *Sein und Zeit* –, il faut reconnaître que la philosophie heideggérienne a tiré quelque chose de cet enseignement de la pensée moderne. Le primat accordé par la pensée moderne à l'homme cache une certaine vérité de la pensée que

1. *Ibid.*, 67 ; tr. 75.

2. *GA* 28, 26 *sq.*

le traitement cartésien de la question – en s’orientant sur le *cogito* plutôt que sur le *sum* – a tuée dans l’œuf.

3. L’intuition cachée derrière le primat moderne accordé à l’homme

L’ontologie fondamentale présentée dans *Sein und Zeit* accorde une importance cruciale à l’homme que Heidegger présente sous la figure du « *Dasein* ». Caractérisé comme ce que l’*ego*, le sujet, la raison et le moi ne sont jamais, le concept de *Dasein* était alors employé pour caractériser l’homme selon une optique inconnue de l’ontologie traditionnelle, à savoir selon la compréhension qu’il a de l’être. C’est parce qu’il est question en lui de *son être* et de *l’être* que le *Dasein* était choisi comme l’étant insigne à partir duquel devait être posée la question de l’être.

Malgré leurs différences irréductibles, on ne peut nier que le *Dasein* ait conservé quelques traits du sujet de la philosophie moderne. Heidegger évoque d’ailleurs lui-même la possibilité de comprendre le *Dasein* à partir du *cogito sum*, en inversant simplement la priorité du *cogito* sur le *sum*¹. C’est dire qu’aux yeux de Heidegger, l’insistance avec laquelle la philosophie moderne avait traité du sujet pensant n’était pas le simple fait d’une méprise métaphysique. Que la tradition ait ou non laissé indéterminé le sens de l’être de la conscience importe très peu ici : elle a malgré tout reconnu que la philosophie ne pouvait se passer d’une interrogation sur l’interrogeur.

L’interprétation que donnera Heidegger du rapport de l’homme à l’être variera tout au long de son œuvre, sans jamais nier le fait que la pensée ne peut s’élaborer sans penser son rapport à celui qui pense. L’intime lien qui unit la question à celui qui la pose, l’implication de

1. *J. u. Z.*, 211. Dans son étude « *L’ego et le Dasein* », Jean-Luc Marion commente ainsi ce texte : « Il est stupéfiant que, au terme de l’analytique préparatoire du *Dasein* et après l’essentiel de sa “destruction” de Descartes, Heidegger esquisse encore la possibilité d’une retranscription de l’analytique du *Dasein* dans les termes – certes déplacés et réinterprétés – de l’*ego* cartésien » (*Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 1989, 156).

celui qui interroge dans l'interrogation, constituent un trait fondamental de la pensée philosophique que la modernité a souligné avec une insistance sans pareille. C'est dire que malgré les risques que représentent l'*anthropologisme* et l'*anthropomorphisme* pour la pensée, l'orientation sur l'homme de la pensée moderne peut recéler en elle une certaine positivité. Le débat avec l'anthropologie philosophique nous a d'ailleurs familiarisés avec la position de Heidegger sur la place de l'homme dans l'édifice métaphysique.

Comme nous l'avons vu plus tôt, Heidegger a tenté dans le cours de l'hiver 1929/30 de légitimer l'usage qu'il faisait du terme de « métaphysique ». C'est entre autres au nom d'un retour à Aristote que Heidegger prétend récupérer l'expression. Mais cette orientation sur la problématique unité de la pensée métaphysique aristotélicienne ne suffit pas à caractériser la métaphysique heideggérienne. Aux côtés de ce questionnement antique portant sur l'étant comme tel et sur l'étant dans son ensemble, Heidegger tente de mettre en lumière un trait métaphysique que l'Antiquité n'a pas connu : le détour obligé de tout questionnement par la mise en lumière du questionneur.

Si Heidegger critique encore dans les *Grundbegriffe der Metaphysik* le fait que la philosophie moderne soit passée à côté de la question portant sur l'être de la conscience¹, c'est néanmoins pour souligner son importance que cette orientation sur la conscience est alors soulignée. Évoquant les transformations qu'a subies la problématique métaphysique à l'époque moderne, Heidegger souligne que, malgré un certain « durcissement » de son concept (après Suárez notamment), quelque chose de « réellement nouveau » s'est accompli dans cette nouvelle ère métaphysique. La métaphysique n'a donc pas simplement « évolué » comme elle le fait depuis toujours, elle a aussi fait une découverte fondamentale : celle de l'« interrogation inclusive » dont Heidegger se réclame. La métaphysique n'interroge pas seulement en direction

1. GA 29/30, 84 ; tr. 91.

de l'être et de l'étant, elle constitue une interrogation « où nous questionnons de manière telle que nous-mêmes, les questionneurs, sommes à la fois compris dans la question, mis en question »¹. Ce trait propre à la métaphysique que Heidegger souhaite alors élaborer – « l'interrogation conceptuellement inclusive »² – ne serait pas, selon lui, fondamental dans le premier commencement de la métaphysique chez les Grecs, ni même dans sa reprise dans la philosophie médiévale, mais déterminerait bien plutôt la métaphysique à son âge moderne. Ce n'est que dans la philosophie moderne qu'apparaît cet élément nouveau selon lequel « le je qui questionne est du même coup mis en question »³. Bien qu'en réalité, une interrogation réelle sur la constitution d'être du je fasse défaut à la philosophie moderne, Heidegger reconnaît que l'idée d'une *interrogation inclusive* lui provient de la philosophie moderne. Or, cet élément n'a rien d'accessoire dans la pensée métaphysique heideggérienne : il est constitutif de « la problématique vivante de la métaphysique »⁴.

Ainsi, il semble que nous puissions caractériser provisoirement la métaphysique heideggérienne suivant deux traits distincts. Elle interroge tout d'abord – suivant en cela les enseignements d'Aristote – « l'étant comme tel et dans son ensemble ». Mais elle n'interroge ainsi qu'en mettant en question – suivant cette fois l'orientation de la métaphysique moderne – l'homme qui interroge. Il faut bien sûr immédiatement souligner que si Heidegger se réclame à la fois de la métaphysique antique et de la métaphysique moderne, c'est à chaque fois en un sens non traditionnel, c'est-à-dire en tentant de mettre à jour ce que la tradition a enseveli. La pensée aristotélicienne, tout d'abord, sera exposée non pas comme un système fermé et cohérent, mais comme une pensée éminemment conflictuelle et aporétique. Quant à la

1. *Ibid.*, 13 ; tr. 27.

2. *Ibid.*, 36-37 ; tr. 48-49.

3. *Ibid.*, 84 ; tr. 91. On pourra quand même se demander si le questionnement socratique ou les *Confessions* d'Augustin peuvent se comprendre autrement que comme des interrogations où l'homme lui-même est mi en question par le questionnement.

4. *Ibid.*, 82 ; tr. 89.

métaphysique moderne, le primat qu'elle accorde à la conscience devra être repensé depuis le début, de telle sorte que l'être de l'homme ne passe pas pour une évidence, mais soit réellement problématisé¹.

Cette reprise du primat que la métaphysique moderne accorde à l'homme est tout à fait propre au travail philosophique que Heidegger déploie dans les années 1920. Depuis l'herméneutique de la facticité jusqu'à la métaphysique du *Dasein* et en passant par l'ontologie fondamentale, tous les efforts de Heidegger sont caractérisés par une vision du travail philosophique réduit à la simple « mise en lumière de la nature humaine ». Comme nous allons maintenant le montrer, la métaphysique du *Dasein* se comprend elle-même comme la reprise d'une thèse propre à la pensée kantienne, celle de l'existence d'une disposition naturelle de l'homme pour la métaphysique (*metaphysica naturalis*).

4. La reprise de la thèse kantienne d'une *metaphysica naturalis*

Dans le cadre de la métaphysique du *Dasein*, Heidegger conçoit la métaphysique non pas comme une *science* ou comme une « branche de la philosophie », mais bien comme un *événement* dans l'existence humaine. C'est ainsi qu'il va réinterpréter les problèmes fondamentaux de la philosophie comme appartenant tous à « l'essence métaphysique du

1. Nous retrouvons ici les deux « tendances » mentionnées plus haut – tendance à l'anthropologie, tendance à la métaphysique – que Heidegger caractérise dans l'introduction au cours de l'été 1929. Bien qu'elles soient le fruit de malentendus philosophiques, ces deux tendances dissimulent pourtant des questions véritables que Heidegger tente alors de poser (voir *GA* 28, §§ 2-4). C'est aussi suivant ces deux tendances que Heidegger caractérisera la métaphysique de Hegel dans sa conférence *Hegel und das Problem der Metaphysik*. Mais contrairement à la métaphysique du *Dasein*, la métaphysique hégélienne constitue la « continuation (*Weitergeben*) du point de départ antique et des thèmes modernes qu'elle met à l'œuvre » et aucunement une *répétition* (*Wiederholung*) de la question directrice traditionnelle (qu'est-ce que l'étant comme tel ?) qui puisse ouvrir la voie à la question fondamentale de la métaphysique (qu'est-ce que l'être comme tel ?) (*HPM*, 52 *sq.* ; tr. 53 *sq.*). Sur ce rapport entre la question directrice et la question fondamentale de la métaphysique, voir *infra* « L'homme comme fondement de la question métaphysique fondamentale ».

Dasein », comme ceux d'une « *metaphysica naturalis* contenue dans le *Dasein* »¹. Cet intérêt que témoigne Heidegger pour la métaphysique après la publication de *Sein und Zeit* se présente comme la réponse à une exigence de la nature humaine elle-même. La métaphysique étant inscrite dans la nature de l'homme, le seul mode d'accès au *Dasein* et aux problèmes philosophiques contenus en lui doit passer par une appropriation authentique de cette métaphysique naturelle, de cette *metaphysica naturalis*.

Avant que de passer à l'interprétation de cette disposition naturelle du *Dasein* pour la métaphysique, nous souhaitons mettre en lumière un « principe méthodique » qui a guidé la pensée heideggérienne au cours des années 1920. Contrairement aux textes qui prônent, à partir du milieu des années 1930, le « dépassement de la métaphysique », les textes produits dans les années 1920 prennent tous la nature humaine pour point de départ du travail philosophique. Rappelons pour mémoire que l'ontologie fondamentale présentée dans *Sein und Zeit* prétendait mettre en lumière le sens de l'être en partant d'un éclaircissement herméneutique de la nature du *Dasein* comprise comme temporalité. Or, ce procédé est propre à tous les textes écrits dans les années 1920, depuis l'herméneutique de la facticité jusqu'à la métaphysique du *Dasein*. Abordant alors la tâche de la philosophie à partir de son origine dans le *Dasein*, Heidegger prétend mettre en lumière – dans un travail d'inspiration kantienne – les conditions de possibilité du questionnement philosophique.

Si Heidegger aborde alors la philosophie à partir du *Dasein*, c'est parce qu'il la conçoit non pas comme la présentation systématique de nos connaissances mais bien comme une activité, comme un comportement propre au *Dasein*. Dans la mesure où c'est le *Dasein* qui élabore la philosophie – en la découvrant ou en la dissimulant –, ce sont les comportements du *Dasein* comme tels qui doivent servir de *factum brutum* à la recherche philosophique. De l'« herméneutique de la facticité » à la « métaphysique du *Dasein* », un seul principe méthodique

1. GA 26, 197.

guide le travail de Heidegger : pour aborder les problèmes fondamentaux de la philosophie, il nous faut porter notre attention sur ce qui permet, dans le *Dasein*, que de tels problèmes surgissent. Si donc la pensée heideggérienne se modifie au cours de ces années, ce sera tout simplement parce que Heidegger conçoit la nature humaine de différentes façons : comme un être voué à l'interprétation et à la compréhension pour ce qui est de l'herméneutique de la facticité (1922-1923)¹, comme un étant qui a cette particularité de comprendre l'être pour ce qui est de l'ontologie fondamentale (1924-1927)² et, enfin, comme un étant dont l'être est caractérisé par la transcendance pour ce qui est de la métaphysique du *Dasein* (1927-1930)³.

C'est évidemment le dernier de ces trois « stades » qui nous intéresse ici. Nous souhaitons montrer que cette tentative de penser la philosophie à partir de « l'essence métaphysique du *Dasein* » doit se comprendre comme un écho à l'effort kantien de justifier ses recherches métaphysiques à partir d'une « disposition naturelle pour la métaphysique » inscrite dans la « raison humaine universelle » (*KrV*, B 21-22). C'est en effet comme retour à cet effort métaphysique déployé par Kant dans la *Critique de la raison pure* que Heidegger comprend lui-même sa « métaphysique du *Dasein* ».

Au début des années 1920, alors qu'il commence à prendre ses distances avec la version husserlienne de la phénoménologie, Heidegger expose dans ses cours une vision originale de la philosophie que l'on désigne, suivant le titre d'un cours de l'année 1923, comme l'*Herméneutique de la facticité*. S'opposant aux tentatives de faire de la philosophie une science rigoureuse et à celles qui la réduisent à la simple affirmation d'une *Weltanschauung*, Heidegger propose une interprétation bien distincte de l'objet et de la méthode de la philosophie. Renonçant au

1. Telle qu'elle se présente dans les *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* de l'automne 1922 et dans le cours de l'été 1923, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*.

2. Nous donnons – par commodité plus que par souci d'exactitude – le titre d'*ontologie fondamentale* à cette entreprise que présentent les textes contemporains de *Sein und Zeit*.

3. Bien que Heidegger commence à se réclamer de la « métaphysique » dès le semestre d'été 1927, ce n'est qu'entre l'été 1928 et l'été 1930 qu'il emploie l'expression « métaphysique du *Dasein* ».

fondement méthodique commode que constitue la présence en personne (*Leibhaftigkeit*) des expériences vécues (Husserl), Heidegger s'attaque à l'irréductible facticité (*Faktizität*) de l'existence humaine.

C'est la vie humaine saisie dans sa facticité qui constitue alors pour Heidegger l'objet ultime de la philosophie. N'ayant pas encore assigné à la philosophie la tâche fondamentale d'élaborer le questionnement sur l'être en général (*Sein überhaupt*) et d'éclaircir son sens, Heidegger s'intéresse alors à la compréhension de soi de l'existence humaine (*das menschliche Dasein*) ou au « *Dasein* humain pour autant qu'il est interrogé en direction de son caractère d'être »¹. L'intérêt que porte alors Heidegger au *Dasein* et à la compréhension – qui en constitue le caractère ontologique originaire – n'est pas encore subordonné à une fin plus haute et représente la fin la plus propre de la philosophie. Le problème qui se pose alors – et qui est parfaitement illustré dans le texte de l'automne 1922 – est le suivant : comment saisir proprement l'être de l'homme si celui-ci se comprend lui-même à partir d'une conceptualité bimillénaire impropre ? La difficulté face à laquelle se retrouve la philosophie est celle de saisir convenablement son objet en son être, c'est-à-dire tel qu'il est véritablement derrière le déguisement qu'il affiche quotidiennement.

Ceci explique le sens que prendra pour Heidegger la *phénoménologie*. La vie n'est plus – ou n'a jamais été – pour elle-même phénoménalement accessible, mais elle peut le devenir.

1. « Der Gegenstand der philosophischen Forschung ist das menschliche Dasein als von ihr befragt auf seinen Seinscharakter » (*PLA*, 3 ; dans des formulations similaires : *GA* 63, 25 et 47). Même si Heidegger a pu écrire que la question de l'être s'était présentée à lui comme problème dès la rencontre, en 1907, avec le texte de Brentano *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (voir à ce sujet « *Mein Weg in die Phänomenologie* », in *Zur Sache des Denkens* [abrégé *ZSD*], Tübingen, Niemeyer, 1969, 81 ; tr. par Jean Lauxerois et Claude Roëls, « Mon chemin de pensée et la phénoménologie », *Questions III et IV*, Gallimard-tel, 1990, 325-326), la publication de la *Gesamtausgabe* a dévoilé un portrait quelque peu différent de l'apparition de la question. Il semble en effet que la question du sens de l'être n'apparaisse comme le problème fondamental de la philosophie qu'à partir du semestre d'hiver 1924/25 alors que Heidegger donne un cours sur le *Sophiste* de Platon. Voir, à ce sujet, Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being & Time*, 308 sq. et Dorothea Frede, « Sein. Zum Sinn von Sein und Seinsverstehen », dans *Heidegger-Handbuch*, 80 sq. Le cours de l'été 1923 dont il est ici question évoque bel et bien le problème du sens de l'être – la question de l'ontologie (§ 1) – mais le subordonne au problème plus fondamental qui est celui de l'être de l'homme. Si Heidegger traite ici d'ontologie, ce n'est en effet que pour souligner l'indétermination dans laquelle la philosophie a laissé l'être de l'homme (l'objet de la philosophie), le réduisant au mode d'être de l'objet (*Gegenstandsein*, *Gegenständlichkeit*). La question ontologique du sens de l'être a donc sa raison d'être, mais elle reste assujettie aux questions de l'herméneutique de la facticité (*GA* 63, 2-3).

Pour faire de la vie un phénomène – pour que la vie devienne une chose qui se donne telle qu'elle est –, il faut qu'elle soit débarrassée de ces couches accumulées au cours des siècles¹. Or, ce n'est pas du sable qui recouvre l'objet du philosophe, mais bien des strates d'interprétations successives accumulées les unes sur les autres. L'existence humaine ne se meut jamais que dans l'être-interprété (*in Ausgelegtheit*), dans une interprétation qui se bloque souvent l'accès à elle-même – c'est-à-dire telle qu'elle est en son être. C'est ainsi que s'explique, de son côté, le recours que fait Heidegger à l'*herméneutique*². L'herméneutique n'aura cependant plus ici pour tâche de déchiffrer les textes ou encore de fournir une fondation aux sciences humaines (Dilthey), mais bien de décrypter la compréhension de soi de l'existence humaine. L'objet de la philosophie – l'être du *Dasein* – se tenant derrière des couches d'interprétation, la philosophie ne peut être autre chose que cet effort herméneutique de débroussailler les interprétations.

C'est ainsi qu'est mis en évidence ce que nous avons appelé le « principe méthodique » qui guide Heidegger au cours des années 1920. Si Heidegger fait de la philosophie une « herméneutique phénoménologique de la facticité », c'est tout simplement parce que l'être de l'homme a pour caractère ontologique fondamental l'être-interprété. Dans la mesure où rien ne se donne à la recherche philosophique qui ne soit d'avance imprégné d'interprétation, la philosophie ne peut aborder son objet qu'en se faisant « herméneutique ». Or, cette conversion herméneutique de la philosophie n'a rien de l'adhésion à un courant de pensée ou à une mode. Cette conversion correspond en réalité à une exigence formulée par la nature humaine elle-même. Dans la mesure où celle-ci est « constituée herméneutiquement », que tout rapport au monde et à soi-même a pour constitution d'être la signifiante (*Bedeutsamkeit*), la philosophie – si elle veut suivre la mouvance de la nature humaine – doit se comprendre comme effort

1. Nous renvoyons, pour ce qui est du sens de la phénoménologie, au § 15 du cours du semestre d'été 1923 (GA 63, 74 sq.)

2. Pour ce qui est de l'herméneutique, nous renvoyons au § 2 du même cours (GA 63, 9 sq.)

herméneutique. Puisque cette herméneutique n'est pas *imposée* à l'existence humaine mais qu'elle en *surgit*, nous pouvons ici parler – en écho à Kant – d'une *hermeneutica naturalis*.

Le même principe méthodique guide l'entreprise qu'est la métaphysique du *Dasein*¹. Dans le cadre de ce « nouveau » projet, Heidegger tente de comprendre la philosophie comme une mise en lumière de ce qui fonde les comportements du *Dasein*. Mais plutôt que de se référer à la *compréhension* – comme c'était le cas dans l'herméneutique de la facticité –, Heidegger parlera alors de *transcendance* pour évoquer la constitution fondamentale de cet étant privilégié. Après la publication de *Sein und Zeit*, le concept de la « transcendance du *Dasein* » va occuper le centre des recherches de Heidegger jusqu'à devenir le phénomène par excellence de la réflexion philosophique.

Réinterprétant alors tous les thèmes fondamentaux de l'ouvrage de 1927 à partir du phénomène unitaire de la transcendance, Heidegger tente de caractériser le rapport originnaire du *Dasein* à son monde comme un rapport de transcendance : le *Dasein* transcende l'étant en direction du monde². Fondement de tout comportement possible, la transcendance se présente comme ce qui advient *depuis toujours* dans le cours de l'existence du *Dasein*. La philosophie va se comprendre dorénavant comme la mise en lumière de ce phénomène qui se produit en permanence, bien que *tacitement*. La philosophie devra ainsi *rendre explicite* cet acte que constitue la transcendance en portant attention à cette condition de possibilité première des comportements du *Dasein* eu égard à l'étant. Philosopher, ce n'est rien d'autre que transcender – non pas tacitement, comme cela se fait normalement, mais de façon explicite, expressément³.

1. Jean Greisch écrit que cette compréhension de la métaphysique du *Dasein* comme « métaphysique advenant nécessairement comme *Dasein* » (*KPM*, 231 ; tr. 287) montre clairement que cette entreprise a recueilli l'héritage de l'herméneutique de la facticité (« Von der Hermeneutik der Faktizität zur... », 198).

2. *VWG*, 137-139 ; tr. 104-107.

3. La thématique du dépassement explicite de l'étant, de la « transcendance expresse » (*ausdrückliches Transzendieren*), est traitée dans le cours du semestre d'hiver 1928/29, *Einleitung in die Philosophie* (*GA* 27, §§ 28-29) ainsi que dans l'essai *Vom Wesen des Grundes* (160-161 ; tr. 138).

Dans la mesure où la philosophie surgit désormais d'un « dépassement de l'étant », Heidegger va se solidariser avec les visées de la *métaphysique*, c'est-à-dire de cette science qui se définit comme transgression de l'ontique vers l'ontologique. Le *Dasein* se caractérisant dorénavant comme transcendance, Heidegger va alors se référer constamment à ce qu'il appelle « l'essence métaphysique du *Dasein* »¹. Et c'est à partir de cette disposition naturelle pour les questions de la métaphysique qu'il entend aborder les problèmes de la philosophie. Or, dans ses travaux sur Kant, Heidegger a déjà rencontré une thèse assez semblable. Influencé en cela par les écrits métaphysiques de Baumgarten, Kant avait déjà parlé dans la *Critique de la raison pure* d'une « disposition naturelle » (*Naturanlage*) de la raison humaine pour la métaphysique. Bien que Heidegger modifie le sens de cette *metaphysica naturalis*, il n'hésite pas à se réclamer de l'entreprise kantienne de l'instauration du « fondement d'une métaphysique "conforme à la nature de l'homme" »².

Le questionnement sur les conditions de possibilité de la métaphysique que constitue la *Critique de la raison pure* apparaît au crépuscule d'un siècle généralement hostile aux divagations obscures des métaphysiciens. La réputation de « brise-tout » (*Alleszermalmer*) que Kant s'est faite dans les « milieux métaphysiques » (Mendelssohn, 1785) pourrait à première vue laisser penser qu'il constitue l'aboutissement logique de cet esprit des Lumières. Cette réflexion critique sur la métaphysique aura finalement fait plus pour la « survie » de la pensée métaphysique que pour son rejet³. Si Kant s'intéresse à la métaphysique, ce n'est en fait pas pour en démontrer l'impossibilité mais bien pour prôner, comme il l'écrit dans la préface aux

1. Parmi de nombreuses occurrences, *KPM*, 140 ; tr. 198 ; *GA* 26, 214 et 280 ; *GA* 27, 102 et 332 et *GA* 28, 40 et 47.

2. « Nous appelons ontologie fondamentale l'analytique de l'essence finie de l'homme telle qu'elle prépare le fondement d'une métaphysique "conforme à la nature de l'homme" (*die zur "Natur des Menschen gehörige" Metaphysik*) » (*KPM*, 1 ; tr. 57).

3. Pour ce qui est du rôle chez Kant de la « *metaphysica naturalis* », on consultera le travail déjà cité de Leo Freuler, « L'origine et la fonction de la *metaphysica naturalis* chez Kant ».

Prolégomènes à toute métaphysique future, une « complète réforme » de la métaphysique « selon un plan jusqu'alors entièrement inconnu »¹.

Si Kant tient en haute estime la métaphysique, c'est qu'il a aperçu que celle-ci était intimement liée à ce qu'il appelle « l'intérêt de la raison humaine universelle ». Selon lui, nier l'existence de la métaphysique, c'est en quelque sorte trahir l'essence de la raison humaine elle-même². C'est ainsi qu'à côté du questionnement concernant les conditions de possibilité de la métaphysique *comme science* s'établit un second ordre de questions qui concernent la métaphysique à titre de *disposition naturelle*. La métaphysique est donc *donnée* et *réelle* comme disposition naturelle (de façon subjective), mais seulement *possible* objectivement, c'est-à-dire *comme science*³.

La « métaphysique du *Dasein* » telle que la présente Heidegger à partir de l'été 1928 se comprend comme la reprise de cette tentative kantienne d'établir une métaphysique qui soit conforme à la nature humaine. En référence directe aux efforts de Kant pour penser la métaphysique à partir de la nature humaine, Heidegger va redéfinir l'essence du *Dasein* et faire de celui-ci un véritable *animal metaphysicum*⁴. Les dernières lignes de la conférence « Qu'est-ce que la métaphysique ? » de 1929 sont à cet égard éloquentes : « La métaphysique appartient à la

1. *Prolégomènes à toute métaphysique future*, Préface, *Ak.* IV, 257. Heidegger n'est pas le premier à insister sur l'aspect *positivement* métaphysique de la pensée kantienne. Bien que Reinhold ait déjà, du vivant de Kant, remis en question l'accusation de Mendelssohn, ce n'est pas avant la fin du XIX^e siècle que le « Kant métaphysicien » sera reconnu comme tel. Contemporain de Heidegger, Max Wundt travaillait lui aussi dans les années 1920 à la reconnaissance de la « métaphysique kantienne » (*Kant als Metaphysiker*, 1924). Sur ces questions, Leo Freuler, *loc. cit.*, 372-373.

2. Un passage des *Prolégomènes* commenté par Freuler (*loc. cit.*, 378-379) est à cet égard très éloquent : « Que l'esprit de l'homme renonce un jour complètement aux recherches métaphysiques, on ne peut pas plus s'y attendre qu'à nous voir un jour suspendre notre respiration pour ne pas toujours respirer un air impur. Il y aura donc toujours au monde, et qui plus est, en tout homme, surtout s'il réfléchit, une métaphysique, que chacun, en l'absence d'un étalon connu de tous, se taillera à sa guise » (*Ak.* IV, 367).

3. L'introduction à la *Critique de la raison pure* l'expose clairement : « Cette *espèce de connaissance* peut en un certain sens être regardée comme donnée, et la métaphysique est réelle, sans doute pas comme science, mais bien comme disposition naturelle (*metaphysica naturalis*) » (B 21). Voir aussi, dans les *Prolégomènes* : « Si on peut dire qu'une science est réelle à tout le moins dans l'idée de tous les hommes, dès qu'il est établi que les problèmes qui y achèment sont posés à chacun par la nature de la raison humaine et du même coup ne cessent inévitablement de donner lieu à des essais de solution nombreux encore que défectueux, il faudra qu'on dise aussi que la métaphysique est réelle de façon *subjective* (et à vrai dire nécessaire) et dès lors c'est donc à bon droit que nous demandons comment elle est (*objectivement*) possible ? » (*Ak.* IV, § 40, 327, note).

4. Selon l'expression d'Arthur Schopenhauer (*Sämtliche Werke*, 1976, Bd. II, 207).

“nature de l’homme”. Elle n’est ni une branche de la philosophie d’école, ni un champ ouvert à des spéculations sans frein – elle est *l’événement fondamental* [qui advient] *dans le Dasein lui-même* et [qui advient] *comme Dasein* »¹.

L’élaboration de cette métaphysique du *Dasein* se déploie immédiatement après la publication de *Sein und Zeit* et s’établit en parallèle avec un travail soutenu sur la *Critique de la raison pure* de Kant. Comme nous l’avons indiqué, le point commun des entreprises heideggérienne et kantienne semble être la volonté de justifier leurs recherches en se réclamant de la nature humaine même, c’est-à-dire de s’appuyer sur ce que chacun d’eux conçoit comme *l’essence métaphysique de l’existence humaine*². Dans le cas de Heidegger, si l’on peut affirmer que le *Dasein* est d’essence métaphysique, c’est parce que tous ses comportements sont précédés et ainsi rendus possibles par un dépassement de l’étant (transcendance) que la métaphysique peut et doit rendre explicite.

Dans la mesure où Heidegger soutient que c’est de la nature même du *Dasein* comprise comme transcendance que jaillit le questionnement philosophique, nous pouvons comprendre comment et pourquoi il entend récupérer et fonder la thèse kantienne de la *metaphysica naturalis*.

1. *WM?*, 121-122 ; tr. *Questions I et II* (Henry Corbin), 71 ; *Heidegger-L’Herne* (Roger Munier), 56. Nous reprenons ici le texte original de 1929 : « Die Metaphysik gehört zur “Natur des Menschen”. Sie ist weder ein Fach der Schulphilosophie, noch ein Feld willkürlicher Einfälle – sie ist *das Grundgeschehen im und als Dasein selbst* » (Bonn, Cohen, 1929, 28). Dans l’édition actuelle des *Wegmarken*, le texte a été légèrement modifié : « Die Metaphysik gehört zur “Natur des Menschen”. Sie ist weder ein Fach der Schulphilosophie, noch ein Feld willkürlicher Einfälle. Die Metaphysik ist *das Grundgeschehen im Dasein*. Sie ist *das Dasein selbst* ». Nous ne pouvons manquer de souligner les ressemblances entre ce texte et une phrase tirée du discours que Heidegger prononça pour le soixante-dixième anniversaire de Husserl : « La philosophie n’est donc pas une doctrine, ni un simple schème en vue de l’orientation dans le monde, ni surtout un instrument ou l’œuvre du *Dasein* humain, mais bien *celui-ci même* [sc. le *Dasein*], dans la mesure où il advient dans la liberté et à partir de son fondement » (« *Edmund Husserl zum siebenzigsten Geburtstag* », *GA* 16, 59).

2. Heidegger commente la démarche kantienne dans son cours de l’été 1930 sur l’essence de la liberté humaine : « Dans quelle mesure ces questions [celles de la *metaphysica specialis*] se fondent-elles dans la nature humaine en général ? Comment Kant prouve-t-il cette affirmation ? Comment peut-elle l’être ? Réponse : tout simplement par un renvoi à la nature humaine elle-même. Si inconfortable que soit cette circonstance pour l’interprétation de Kant hier et aujourd’hui, aucun artifice interprétatif ne saurait évacuer, ou même seulement atténuer, la signification de ce fait fondamental : même la fondation, la justification de la métaphysique proprement dite n’est rien d’autre qu’un retour à la nature humaine » (*GA* 31, 205). Heidegger reconnaît dans la suite qu’une idée déterminée de l’homme (« la conception chrétienne de l’homme ») préside à l’instauration kantienne des fondements de la métaphysique proprement dite, de la *metaphysica specialis*. C’est dans ce contexte que Heidegger expose pour la dernière fois l’idée d’une « métaphysique du *Dasein* », d’une métaphysique qui réussisse à s’établir sans un tel présumé et à mettre en relief toutes les « difficultés de problématisation » que recèle la nature humaine (*ibid.*, 206).

C'est ainsi que, comme Kant, Heidegger tente de montrer que la métaphysique est non seulement un « penchant » mais bien une *contrainte* imposée à l'homme par sa propre nature, un « besoin propre » de sa raison¹. Dans une formulation encore plus forte : la métaphysique « est *l'événement fondamental* [qui advient] *dans le Dasein lui-même* et [qui advient] *comme Dasein* »². La métaphysique n'est donc pas seulement pensée comme quelque chose de conforme ou de non contradictoire à la nature humaine. C'est bien plutôt comme « nécessité transcendante » qu'est conçu le surgissement des questions métaphysiques³.

Le projet que constitue la métaphysique du *Dasein* a donc été caractérisé à partir de deux traits essentiels : sa réappropriation de la problématique métaphysique aristotélicienne (le questionnement sur l'étant comme tel et dans son ensemble) et son attention portée au primat moderne accordé à l'homme. Ce trait moderne réapparaît donc dans la métaphysique du *Dasein* à partir de cette caractérisation de la métaphysique comme « événement fondamental dans le *Dasein* ». C'est en abordant la nature métaphysique du *Dasein* que nous parviendrons à mieux cerner le rapport qu'il entretient avec *l'événement métaphysique* (voir *infra*, « L'unité de la métaphysique comprise comme événement fondamental dans le *Dasein* »).

1. *Kritik der reinen Vernunft*, Introduction, B 21.

2. *WM?*, 122 ; tr. *Questions I et II* (Henry Corbin) 71 ; *Heidegger-L'Herne* (Roger Munier) 56. Nous suivons encore ici le texte original de 1929.

3. Cette thèse de la *metaphysica naturalis* ne survivra cependant pas telle quelle aux modifications que subira la pensée heideggérienne au milieu des années 1930. La métaphysique se présentera alors de plus en plus comme ce que la pensée doit tenter de dépasser et non plus comme son essence propre. La métaphysique ne représentant plus que l'obstacle principal au problème de l'être, cette thèse défendue à la fin des années 1920 perdra alors toute sa force. Après les années 1920, la philosophie ne devra plus se plier à la nature humaine, mais bien au contraire travailler à une modification, une transformation de la nature humaine qui rende possible l'éveil à ce qui s'appellera alors la « vérité de l'être ». L'introduction que Heidegger a ajoutée en 1949 à la conférence *Was ist Metaphysik ?* est sans doute le meilleur témoignage de ce changement dans l'œuvre de Heidegger en ce qu'elle s'attaque directement à cette possibilité d'établir une métaphysique qui soit « conforme à la nature humaine ». Vingt ans après la parution de *Kant und das Problem der Metaphysik*, Heidegger se dresse alors contre cette prétention d'instaurer à neuf les fondements de la métaphysique et inclut dans les tâches du « dépassement de la métaphysique » ce dépassement de la thèse kantienne de la *metaphysica naturalis* : « Dans la pensée qui pense la vérité de l'être, la métaphysique est dépassée (*überwunden*). (...) Aussi longtemps que l'homme demeure l'*animal rationale*, il demeure l'*animal metaphysicum*. Aussi longtemps que l'homme se comprend comme le vivant doué de raison, la métaphysique appartient, *selon le mot de Kant*, à la nature de l'homme. Par contre, si elle réussit à retourner au fondement de la métaphysique, la pensée pourrait bien entraîner un changement de l'essence de l'homme, changement d'où s'en suivrait peu à peu une transformation de la métaphysique » (*Einleitung zu « Was ist Metaphysik ? »* [abrégé *WME*], *GA 9*, 367-368 (nous soulignons) ; tr. par Roger Munier, *Introduction à « Qu'est-ce que la métaphysique ? »*, *Questions I et II*, 26).

Quant au trait antique de la métaphysique, il nous faut maintenant tenter de comprendre de quelle façon Heidegger entend se réapproprier le problème aristotélicien de l'unité de la métaphysique. Comme nous l'avons mentionné plus tôt, ce problème est étroitement lié à cette lecture onto-théologique de l'histoire de la métaphysique. Afin de saisir cette thèse à partir de ses premières esquisses dans les années 1920 et ainsi mettre en lumière le rapport que peut entretenir la métaphysique du *Dasein* avec l'onto-théologie, nous allons ici exposer la « genèse » de cette thèse de *la constitution onto-théologique de la métaphysique*.

Chapitre II

La structure onto-théologique de toute métaphysique

L'une des contributions fondamentales de la pensée heideggérienne à notre compréhension de l'histoire de la philosophie est très certainement d'avoir reconduit la tradition occidentale à la simplicité d'un problème fondamental – celui de l'être –, problème que la philosophie n'aurait elle-même, dans le cours de son histoire, qu'à peine pressenti. Avec tout ce qu'elle comporte de risqué et de potentiellement erroné, cette démarche a le grand mérite d'offrir la possibilité de lire l'histoire de la philosophie comme une succession de réponses tacites à cette question qui se tient à l'arrière-plan de toute réflexion philosophique. En contrepartie, cette présentation de l'histoire de la pensée occidentale ne manquera pas de négliger les particularités propre à chaque démarche philosophique prise individuellement.

À défaut de saisir expressément cette question *oubliée*, la métaphysique aurait interrogé l'essence et l'existence de l'étant, octroyant tacitement, à chacun de ses stades, une signification à l'être de l'étant. Heidegger ne s'est donc pas contenté d'indiquer *cela* que la philosophie omet, il a aussi tenté de déterminer la *manière* de ce manquement, c'est-à-dire la logique du déploiement de la métaphysique. Les philosophes auraient en effet omis de traiter de la question de l'être d'une façon toute particulière : en abordant l'essence de l'étant à partir de l'existence d'un étant suprême dont la façon d'être servirait d'archétype pour l'essence de tout étant. C'est ce que Heidegger a lui-même appelé le traitement *onto-théologique* de la question de l'être de l'étant. Cette façon inadéquate d'aborder la question fondamentale de la philosophie se détermine ainsi suivant trois axes bien précis : ὄν – θεῖον – λόγος¹.

1. Rappelons que le concept d'onto-théologie constitue aujourd'hui un outil philosophique que les historiens de la philosophie n'hésitent pas à employer, quitte à le critiquer. Nous pensons bien entendu aux travaux de Jean-Luc Marion sur Descartes et sur Thomas d'Aquin (*Sur le prisme métaphysique de Descartes* ; « Saint Thomas et l'onto-théologie », *Revue thomiste*, 1995/95) et à l'ouvrage de Jean-François Courtine sur Suárez (*Suárez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990), mais aussi à ceux d'Olivier Boulnois (« Quand commence l'ontothéologie ? Aristote, Thomas d'Aquin et Duns Scot », *Revue thomiste*, 1995/95 ; « Heidegger, l'ontothéologie et les structures

La formulation de cette thèse bien connue – selon laquelle toute pensée métaphysique est *constituée onto-théologiquement* – possède sa propre histoire. La publication des cours donnés dans les années 1920 permet aujourd’hui de nous faire une idée précise des différentes transformations qu’a pu subir cette thèse, non pas tant dans son contenu – qui varie très peu – que dans le rôle qu’elle joue à l’intérieur même de la pensée heideggerienne. Comme nous tenterons de le faire valoir ici, le concept d’onto-théologie est sans doute celui qui se révèle être le plus fécond pour ce qui est de caractériser le rapport complexe que Heidegger a entretenu avec la tradition métaphysique – eu égard à son *histoire*, bien sûr, mais aussi à sa *possibilité*.

Nous commencerons par présenter une définition précise de la thèse en nous servant principalement des textes des années 1940 où est exposée la « formulation canonique » du concept. Cette définition nous aidera ensuite à retracer, à même le *corpus* heideggerien, les premières occurrences – silencieuses – des éléments constitutifs de l’onto-théologie qui mènent à la formulation de la thèse dans le cours sur la *Phénoménologie de l’esprit* de Hegel de l’hiver 1930/31. En abordant la genèse de cette thèse à partir des cours des années 1920, nous serons confrontés à la question suivante : la métaphysique du *Dasein* peut-elle et doit-elle être caractérisée à partir du schéma de l’onto-théologie ? Si l’onto-théologie est conçue, à partir des textes tardifs, comme une structure propre à cette pensée métaphysique qu’il s’agit de dépasser, nous verrons qu’elle possède un statut bien différent à l’époque de la métaphysique du *Dasein*.

médiévales de la métaphysique », dans Constantino Esposito et Pasquale Porro (éd.), *Heidegger e i medievali. Quaestio : Atti del Colloquio Internazionale, Cassino 10/13 maggio 2000*, Bari, 2001), de Jean-Christophe Bardout (*Malebranche et la métaphysique*, Paris, PUF, 1999) et de Vincent Carraud (*Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suárez à Leibniz*, Paris, PUF, 2002).

1. La métaphysique comme « vérité de l'étant comme tel et dans son ensemble »

Comme on le sait, ce fut Kant qui, dans la *Critique de la raison pure* (A 632/B 660), a employé pour la première fois le terme « ontothéologie » (*Ontotheologie*)¹. Bien qu'il soit peu plausible qu'il ait ignoré l'existence du terme chez Kant, Heidegger n'a jamais reconnu la paternité kantienne de ce concept qu'il emploie dans un sens radicalement autre. L'usage que fait Kant du terme s'insère dans ce débat qu'il a mené depuis sa période « précritique » avec les tentatives de démontrer l'existence de Dieu à partir de principes spéculatifs de la raison. Classifiant les différents types de théologie suivant la façon dont elles s'emploient à démontrer l'existence de Dieu, Kant définit l'*ontothéologie* comme cette théologie rationnelle transcendantale qui croit connaître l'existence de l'être originaire « par simples concepts, sans recours à l'expérience » – preuve dont Kant a démontré l'impossibilité plus tôt (Cf. A 592/B 620 sq.).

Le concept kantien d'ontothéologie est donc lié à ce que l'on appelle « l'argument ontologique » et qui caractérise certaines preuves de l'existence de Dieu au nombre desquelles on compte celle de Descartes. Cette acception kantienne du terme a d'ailleurs été explicitement revendiquée par certains auteurs qui ont parlé d'*ontothéologie* indépendamment de Heidegger². Chez Heidegger, par contre, l'*onto-théologie* ne constitue pas un type de théologie, mais bien une caractérisation de la métaphysique eu égard à sa double façon d'interroger l'étant. Pour ce qui est de la compréhension du concept heideggérien d'onto-théologie, l'histoire antérieure du

1. On notera au passage que cette orthographe du mot, sans tiret, diffère de celle de Heidegger qui lui préfère « onto-théologie » ou encore « onto-théo-logie ».

2. Nous pensons ici à Dieter Heinrich qui parlait de « l'ontothéologie dans la métaphysique moderne » (*Der ontologische Gottesbeweis*, Tübingen, Mohr, 1960) et, à sa suite, Xavier Tillet (« L'argument ontologique et l'histoire de l'ontothéologie », *Archives de Philosophie*, 1962/25). C'est aussi dans ce sens qu'Arthur Schopenhauer a parlé d'une « proposition ontothéologique de Descartes », celle sur laquelle il appuie son argument ontologique (*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, §8, *Sämtliche Werke*, Cotta-Insel, Stuttgart/Frankfurt a. M., 1962, Bd. III : *Kleinere Schriften*, 26).

terme n'importe donc que très peu. Ce qui est décisif, c'est de voir qu'au-delà d'une certaine homonymie, les deux concepts diffèrent totalement.

C'est dans l'introduction ajoutée à la conférence *Was ist Metaphysik?* que Heidegger a employé pour la première fois, dans une publication, le terme « onto-théologie »¹. Ce texte donne suite aux développements que la thèse reçut au cours des années 1940 dans le cadre des travaux menés sur Nietzsche² et sur Hegel³. Le texte *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* (1957) reprendra quelques années plus tard ces développements en tentant de penser à partir d'une telle structure l'entrée du Dieu chrétien dans la philosophie d'origine grecque. C'est en prenant les textes des années 1940 comme référence que nous tenterons tout d'abord de cerner les traits essentiels de cette constitution de la métaphysique. Comme nous le verrons plus loin, les textes des années 1930 n'emploient que très rarement l'expression, lui préférant la plupart du temps des formulations distinctes⁴.

En substance, la thèse dit ceci : « La métaphysique dit ce qu'est l'étant en tant qu'étant. Elle renferme un λόγος (énoncé) sur l'ὄν (l'étant). (...) De la sorte, la métaphysique représente partout l'étant comme tel dans son ensemble, l'étantité de l'étant (l'οὐσία de l'ὄν). Mais la métaphysique représente d'une double manière l'étantité de l'étant : d'abord la totalité de l'étant comme tel, au sens de ses traits les plus généraux (ὄν καθόλου, κοινόν) mais, en même temps, la totalité de l'étant comme tel au sens de l'étant le plus haut et, partant, divin (ὄν

1. Un tableau de l'ensemble des occurrences des termes « onto-théologie » et « onto-théologique » dans le corpus heideggerien a été placé en Annexe.

2. Principalement le texte *Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus* (1944/46) publié dans le deuxième tome de *Nietzsche* (GA 6.2) ; tr. par Pierre Klossowski, *Nietzsche II*, Paris, Gallimard, 1971.

3. Dans des textes tels que *Erläuterung der "Einleitung" zu Hegels "Phänomenologie des Geistes"* (1942, dans *Hegel*, GA 68) et *Hegels Begriff der Erfahrung* (1942/43, dans *Holzwege*, GA 5 ; tr. par Wolfgang Brokmeier, « Hegel et son concept de l'expérience », *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, Collection « Tel », 1986).

4. Les textes connus aujourd'hui des *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65) et de *Besinnung* (GA 66) sont très prolixes pour ce qui est de l'essence de la métaphysique mais n'emploient que de façon anecdotique l'expression « onto-théologie ». Ces textes de la fin des années 1930 et certains du début des années 1940 emploient des formulations généralement plus complexes pour caractériser l'essence de la métaphysique. Voir, par exemple, *Die Zeit des Weltbildes* (1938, GA 5, 104 sq. ; tr. *Chemins qui ne mènent nulle part*, 135 sq.), *Der europäische Nihilismus* (1940, GA 6.2, 120 sq. et 149 sq. ; tr. 111 sq. et 136 sq.) et *Nietzsches Metaphysik* (1941/42, GA 50, 3 sq.).

καθόλου, ἀκρότατον, θεῖον) »¹. La métaphysique a donc un thème unique (la totalité de l'étant, ὄν καθόλου) qu'elle aborde à chaque fois et à toutes les époques suivant deux manières : selon la généralité (κοινόν) et selon la primauté (ἀκρότατον).

La question de la métaphysique est unique – « Qu'est-ce que l'étant ? » – mais elle s'énonce de façon double : « Qu'est-ce que l'étant ? s'énonce d'une part : qu'est-ce que (en général) l'étant ? et d'autre part elle s'énonce : qu'est-ce que (lequel) est (absolument) l'étant ? »². Il faut voir dans l'unité de la question métaphysique un signe de ce que l'étant n'est pas interrogé dans ces deux optiques de façon *successive*, mais bien de façon *simultanée*. La métaphysique n'est pas tout d'abord ontologique, puis théologique, ou encore, théologique, puis ontologique. Elle est toujours à la fois ontologique et théologique, c'est-à-dire onto-théologique, au sens d'un doublet (*Zwiefalt*) et non d'un « et », d'une addition³. Afin de bien comprendre l'expression unitaire « onto-théologie », il faut donc insister sur l'indivisibilité du concept, sur sa *simultanéité*. La métaphysique ne se scinde jamais en ontologie et théologie au même titre où la philosophie peut se scinder en physique, logique et éthique. Elle est, par essence, le déploiement double d'une question unique.

Cette unité du double pli de la métaphysique, il faut la penser dans sa *circularité*. Les deux ordres de question (ontologique, théologique) ne font pas que survenir simultanément, ils sont aussi dépendants l'un de l'autre et se co-déterminent. La question portant sur les traits les plus généraux de l'étant (question sur *l'être de l'étant*) détermine ce qui pour la métaphysique vaut comme étant. Cette « définition » de *ce qui est* s'applique à l'étant en entier, à *tout ce qui est*,

1. *WME*, 378 ; tr. 39-40.

2. « Die zwiefältige Frage : Was ist das Seiende ? lautet einmal : Was ist (überhaupt) das Seiende ? Die Frage lautet zum anderen : Was (welches) ist das (schlechthin) Seiende ? » (*Kants These über das Sein* [abrégié KTS], *GA* 9, 449 ; tr. par Lucien Braun et Michel Haar, « La thèse de Kant sur l'être », *Questions I et II*, 383). On peut aussi penser ce trait de la métaphysique à partir de la dichotomie entre essence et existence : « La théologie emprunte l'*essentia* de l'étant à l'ontologie. L'ontologie, sciemment ou non, transfère l'étant eu égard à son *existentia*, c'est-à-dire en tant que ce qui existe, dans le premier fondement, que la théologie représente. L'essence onto-théologique de la métaphysique pense l'étant eu égard à l'*essentia* et à l'*existentia* » (*Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus*, *GA* 6.2, 314 ; tr. 279-280).

3. « Mit "Zwiefalt" schon *mehr* gesagt als das bloße "und" von ὄν ἢ ὄν "und" θεῖον » (*KTS*, 449, Anmerkung b).

incluant l'étant qui occupe le premier rang dans le domaine de l'étant – étant suprême, *ens summum*, θεός. Or, en régime métaphysique, cet étant suprême ne fait pas qu'occuper le premier rang : dans la mesure où sa façon d'être est déterminante pour l'être de tout étant, il joue le rôle de *fondement* pour l'être de l'étant. Le θεός est, en effet, ce « fondement producteur » qui établit l'unité de l'étant, déterminant du même coup l'être de l'étant.

Cette interdépendance de l'ontologie et de la théologie réduit la métaphysique à une circularité, à une « fondation réciproque » que le logicien ne saurait tolérer. Ni la théologie ni l'ontologie n'occupe de fait le premier rang, chacune étant fondement de l'autre : « L'être comme fond fonde l'étant, mais l'étant de son côté fonde à sa manière l'être et le cause. L'étant ne le peut, toutefois, que pour autant qu'il "est" la plénitude de l'être : l'étant maximum »¹. Celui qui cherche un fondement ultime pour la métaphysique ne manquera pas d'être déçu : la fondation d'une telle science est par essence circulaire. Bien que l'on ait pu récemment chercher à privilégier la fondation théo-logique de l'étant, Heidegger semble toujours privilégier la circularité du questionnement métaphysique².

Enfin, un troisième trait déterminant – et qui, en quelque sorte, effectue la synthèse des deux premiers moments que sont la *simultanéité* et la *circularité* – pour ce qui est de la notion d'onto-théologie est son caractère de *structure*. En ce sens, la métaphysique n'est pas seulement *onto-théologique*, elle est surtout *structurée* onto-théologiquement. L'onto-théologie constitue la

1. *Identität und Differenz* [abrégié *I. u. D.*], Pfullingen, Neske, 1957, 64 ; tr. par André Préau, *Questions I et II*, 303.

2. Dans son article « Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie », Jean-Luc Marion caractérise l'onto-théologie selon une triple relation de fondation : « Dans sa constitution onto-théo-logique, une métaphysique s'organise selon les multiples sens d'une unique fondation ; car c'est bien d'après la fondation que s'en définissent les deux termes – soit la fondation conceptuelle (*Gründung*) des étants dans l'être, soit la fondation causale et selon la raison suffisante (*Begründung*) des étants par un étant par excellence. (...) Mais il y a sans doute ici place non seulement pour un redoublement de la seconde fondation – comme le suggère Heidegger – mais bien pour une troisième fondation de plein droit : celle non plus seulement des autres étants mais bien de l'être même (et de sa fondation conceptuelle) par l'étant suprême (et sa fondation efficiente) » (34-35). Cette lecture particulière de l'onto-théologie s'inspire des résultats de l'étude *Sur le prisme métaphysique de Descartes* dans laquelle Marion montre que la pensée cartésienne ne peut être réduite à une seule onto-théologie mais qu'elle est bien plutôt constituée par deux figures de l'onto-théologie (celle de la *cogitatio* et celle de la *causa*) dont la seconde est fondement de la première. Il resterait à déterminer si ce schéma se retrouve ailleurs que chez Descartes ou si celui-ci ne caractérise pas plutôt uniquement cette pensée d'exception qui constitue la transition entre deux ères métaphysiques. Notons enfin que dans un texte un peu plus récent, Marion préfère insister sur la simultanéité des deux fondations (« Le principe universel fonde la cause, qui, en retour, se fonde en lui – chacun ne fonde qu'en se laissant fonder. »), se rapprochant alors de la suggestion proprement heideggérienne (« La science toujours recherchée... », 29).

structure (*Struktur*), la constitution (*Verfassung*), le cadre (*Rahmen*) ou l'armature (*Baufüge*) de la métaphysique¹. La thèse de l'onto-théologie soutient en effet que la question « doublement unique » a été déployée dans le cours de l'histoire suivant une *structure* qui n'a jamais été transgressée. Conçue comme « structure unique », comme « loi universelle » de la pensée occidentale, l'onto-théologie serait le *cadre* à l'intérieur duquel la pensée s'est développée. Une telle thèse refuse à la pensée métaphysique toute capacité de transgression, c'est-à-dire toute innovation réelle par rapport à son origine onto-théologique.

Dans la mesure où nous souhaitons maintenant constater l'apparition dans le *corpus* heideggérien de cette thèse portant sur l'essence de la pensée occidentale, nous allons nous guider sur trois traits essentiels de la thèse heideggérienne : (1) la *simultanéité* : la métaphysique pense l'étant *en même temps* selon sa généralité et sa primauté ; (2) la *circularité* : une détermination de l'être de l'étant implique toujours l'indication d'un étant modèle qui sert de fondement à l'être de l'étant ; ou, à l'inverse : la détermination d'un étant modèle donne la mesure à tout étant et se tient ainsi au fondement de la détermination de l'être de l'étant qui, à son tour, légitime la primauté de l'étant modèle et (3) la *structure* : la pensée métaphysique obéit à une structure double et circulaire qu'elle ne peut, de l'intérieur, ni apercevoir ni remettre en cause.

1. La conférence de 1957, *Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik*, parlait d'une « constitution » (*Verfassung*) mais aussi d'une « structure » (*Struktur*) de la métaphysique (*I. u. D.*, 47 ; tr. 291) ; on retrouve les expressions « cadre » (*Rahmen, Rahmenbau*) dans l'*Einleitung in die Philosophie* de l'hiver 1928/29 (*GA* 27, 249 et 389) ; enfin, le texte *Mein Weg in die Phänomenologie* parlait d'« armature » (*Baufüge*) (*ZSD*, 82 ; tr. *Questions III et IV*, 327).

2. Les sources du concept d'onto-théologie

Après avoir exposé les éléments constitutifs de ladite thèse, nous souhaitons aborder la question des « sources » de l'onto-théologie. Bien que l'expression n'apparaisse qu'avec le cours de l'hiver 1930/31 sur la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, l'idée comme telle d'une constitution onto-théologique de la métaphysique est plus ancienne. Il est en effet possible de faire remonter au cours de l'hiver 1924/25 sur le *Sophiste* de Platon (GA 19) la première élaboration de cette idée. Comme l'ont montré des études récentes¹, il semble que ce soit la lecture de l'ouvrage bien connu de Werner Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlin, 1923), qui ait forcé Heidegger à prendre position dans le débat sur l'unité de la *Métaphysique* d'Aristote et à évoquer pour la première fois cette tension propre à toute pensée philosophique. Comme nous le verrons ici, les questions qui surgissent de ce débat contiennent déjà tous les développements qui suivront sur la constitution onto-théologique de la métaphysique – bien qu'il ne soit pas encore question de *métaphysique*².

Mais si l'on suit le récit autobiographique du texte *Mein Weg in die Phänomenologie* (1963), la question portant sur la « tension » entre ontologie et théologie aurait été présente depuis les années de formation : « J'assistais encore à un cours de théologie dans les années qui suivirent 1911, au cours de dogmatique de Carl Braig précisément. (...) C'est par lui que j'entendis parler pour la première fois, lors de quelques promenades, au cours desquelles il me fut donné de l'accompagner, de l'importance de Schelling et de Hegel pour la théologie spéculative en opposition à la doctrine scolastique. C'est ainsi que *la tension entre ontologie et théologie spéculative*

1. Nous pensons principalement à l'article d'Enrico Berti, « La *metafisica* di Aristotele : “onto-teologia” o “filosofia prima” ? » (*Rivista di filosofia neo-scolastica*, 1993/86), mais aussi à des travaux qui s'en inspirent : Jean-François Courtine, « Métaphysique et ontothéologie », dans *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, et Olivier Boulnois, « Quand commence l'ontothéologie ?... ».

2. Comme nous l'avons vu, Heidegger n'aborde de plein front la question de l'essence de la *métaphysique* qu'à partir du cours de l'hiver 1927/28 où il pose pour la première fois la question : « Qu'est-ce que la métaphysique ? » (GA 25, 11).

entra dans l'horizon de ma recherche comme *l'armature de la métaphysique* »¹. Si cette expression : « l'armature de la métaphysique » (*das Baugesfüge der Metaphysik*) fait référence – cela est hautement vraisemblable – à la *constitution onto-théologique* de la métaphysique, Heidegger souhaite ici souligner que cette tension entre l'ontologie et la théologie lui serait apparue au tout début de ses études de philosophie.

Or, s'il est tout à fait vraisemblable que Heidegger ait rencontré dans un cours de théologie la problématique concernant l'unité de l'objet de la métaphysique, on ne peut néanmoins en conclure qu'il avait déjà en main une telle conceptualité. Il est en effet important ici de distinguer entre l'existence de ces débats entourant la nature de l'objet de la métaphysique d'inspiration aristotélicienne² et la présentation explicite de la thèse de l'onto-théologie. Cette thèse ne se contente en effet pas de rendre manifeste cette tension interne à la pensée d'Aristote et à l'aristotélisme, mais cherche bien plutôt à découvrir une règle générale de la pensée qui régirait la philosophie entière et dont la *Métaphysique* d'Aristote ne contiendrait pas la première *formulation* mais la première tentative de résolution explicite du problème.

Les textes aujourd'hui disponibles nous permettent de constater que les éléments nécessaires à la formulation de la thèse de l'onto-théologie n'apparaissent pas, dans l'œuvre de Heidegger, avant le milieu des années 1920, dans un débat avec l'explication génético-évolutive de la *Métaphysique* faite par Jaeger. Invoquant une évolution de la pensée aristotélicienne qui permettrait une résolution *chronologique* des contradictions internes à la *Métaphysique*, Jaeger permet une nouvelle fois à l'œuvre d'Aristote de recouvrer une certaine unité – une « unité évolutive », cette fois. Cette interprétation – que Heidegger remettra en question dans son cours sur le *Sophiste* – émet l'hypothèse d'une transformation de la pensée aristotélicienne qui,

1. ZSD, 82 ; tr. 327. Nous soulignons.

2. Nous pensons aux débats que l'on retrouve chez Bonitz ou Natorp à la fin du XIX^e siècle, mais aussi à ceux, beaucoup plus anciens, concernant le problème de l'identification de *l'ens inquantum ens* et de Dieu chez Avicenne ou chez Averroès. L'exposition systématique que fait Francisco Suárez de la *Métaphysique* d'Aristote constitue elle aussi une contribution à ses débats.

d'une théologie platonisante, évoluerait vers une ontologie de la substance qui prend ses distances d'avec Platon.

Le cours sur le *Sophiste* de Platon s'ouvre sur un hommage à Paul Natorp (mort la même année 1924) dont Heidegger s'inspirera sans doute dans son interprétation des apories de la *Métaphysique* d'Aristote. Selon Natorp¹ – qui rompait avec toute tentative d'interprétation unitaire de la métaphysique d'Aristote –, l'ouvrage serait constitué de deux recherches entrecroisées distinctes et incompatibles : l'une portant sur la substance sensible (livres Z, H et Θ), l'autre sur la substance suprasensible (livres M, N et Λ). L'essai de réconciliation des deux recherches (K 1-8 et les deux dernières phrases de E 1) serait donc inauthentique, voire l'œuvre d'un disciple maladroit². Face à une telle interprétation de l'ouvrage d'Aristote, Jaeger présente dans son livre de 1923 une nouvelle manière d'« unifier » la *Métaphysique* d'Aristote. Mais celui-ci ne se contente pas – comme Suárez – de reconnaître et de systématiser la dualité qui existe dans la définition de la métaphysique (*metaphysica generalis/metaphysica specialis*), mais propose une solution qui élimine la contradiction en montrant qu'elle est le résultat de la juxtaposition, dans un seul ouvrage, de « métaphysiques » d'époques différentes – une *Urmetaphysik* et une *Spätmetaphysik*.

Cette solution ne satisfait aucunement Heidegger qui voit dans les contradictions internes au travail d'Aristote un combat de la pensée avec elle-même, avec sa propre essence³. Comment l'interrogation métaphysique peut-elle à la fois aborder l'étant en tant qu'étant et l'étant en tant que premier ? Comment l'universalité de la recherche métaphysique est-elle

1. « Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik », *Philosophische Monatshefte*, 1888/24, 37-65 et 540-574. Voir, pour le commentaire, Enrico Berti, « La *metafisica* di Aristotele... », 264 et Jean-François Courtine, « Métaphysique et ontothéologie », 142-145.

2. Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1962, 40.

3. Notons que dans les cours antérieurs à celui sur le *Sophiste*, Heidegger se réfère à quelques reprises aux textes de Jaeger et ce, sans jamais le critiquer. Dans les premières pages du cours sur Aristote de l'été 1924, Heidegger recommande même à ses élèves la lecture de l'*Aristoteles* de Jaeger (*Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, GA 18, 4). Dans ce même cours, Heidegger penche en faveur de l'interprétation de Jaeger et contre celle de Natorp quant à l'authenticité du livre K (*ibid.*, 323). Dans le cours sur le *Sophiste* de Platon, tout semble s'inverser : un hommage est rendu à Natorp et la critique tombe lourdement sur l'ouvrage de Jaeger.

compatible avec sa primauté ? Dans cette optique aporétique, le livre E 1 – la πρώτη φιλοσοφία est « universelle parce que première » (1026 a 30) – ne donnerait que l'apparence d'une solution à un problème qui demeure en réalité irrésolu. Ce n'est pas le lieu ici de confronter les différentes interprétations de la *Métaphysique* d'Aristote, ni d'esquisser une possible solution au problème. Ce qui nous intéresse, c'est plutôt de montrer comment la prise de position heideggérienne à l'égard de ces débats a pu conduire à la formulation de la thèse de l'onto-théologie.

L'interprétation proprement heideggérienne du lien qui unit les deux recherches contenues dans la *Métaphysique* d'Aristote est tout d'abord présentée dans le cours de l'hiver 1924/25. Heidegger y écrit : « Cette idée de la philosophie première telle qu'Aristote la caractérise, comme la science originaire de l'étant, se recoupe chez lui avec une autre science fondamentale, qu'il désigne comme θεολογική »¹. La philosophie première consisterait donc en deux sciences – une θεολογική ἐπιστήμη et une « science qui considère l'ὄν ἢ ὅν »² – qui porteraient tour à tour le titre de philosophie première³.

Or – et c'est sans doute ici qu'il innove le plus par rapport aux autres interprétations de la métaphysique –, Heidegger soutient que ce dédoublement (*Doppelung*) n'est pas unique à la *Métaphysique* d'Aristote et aux philosophies qui s'en inspirent, mais qu'il s'est maintenu dans toute l'histoire de la philosophie « au Moyen Âge et jusque dans l'ontologie moderne » et qu'il était déjà présent chez Platon⁴. Afin de bien comprendre l'opposition ou la division qui règne au sein de la métaphysique d'Aristote, Heidegger propose tout d'abord de bien définir ce que chacune des deux sciences – θεολογική ἐπιστήμη et science de l'ὄν ἢ ὅν – a pour tâche

1. GA 19, 221.

2. *Ibid.*

3. Néanmoins, Heidegger réserve généralement le terme πρώτη φιλοσοφία pour nommer la problématique ontologique et celui de θεολογική ἐπιστήμη pour l'aspect proprement théologique de la pensée aristotélicienne.

4. « De ce dédoublement, on peut suivre la trace au Moyen Âge et jusque dans l'ontologie moderne ». Puis, plus bas : « Pourquoi la science et la philosophie grecques en sont-elles arrivées à ces deux sciences fondamentales ? Chez Platon elles sont encore tout à fait *promiscue* ; elles sont chez lui encore beaucoup moins élucidées que chez Aristote ; pourtant, Platon se meut en réalité déjà dans ces deux dimensions » (GA 19, 222).

d'accomplir. D'une part, la θεολογική aurait comme visée « l'élucidation de l'étant dans son ensemble » (*des Seienden im Ganzen*), du ὅλον¹. Cette élucidation prendrait la forme, dans la *Métaphysique* d'Aristote, d'une mise en lumière – dont l'optique n'est aucunement religieuse – des origines ou du fondement de cette totalité, c'est-à-dire du moteur immobile compris comme la présence (*Anwesenheit*) la plus propre et la plus élevée². De l'autre, l'ontologie³ aurait pour thème « l'étant pour autant qu'il est présent dans toutes ses déterminations »⁴, sans égard, donc, à sa particularité. Dans une note marginale ajoutée plus tard, Heidegger souligne que les thèmes de la métaphysique se répartissent selon une dichotomie qui s'établira dans le vocabulaire heideggérien vers la fin des années 1920 et qui servira à caractériser la *double nature* de la métaphysique : « L'étant dans son ensemble. L'étant comme tel » (*Das Seiende im Ganzen. Das Seiende als solches*)⁵. La métaphysique – titre que Heidegger, rappelons-le, ne donne pas encore à la tradition philosophique – interroge donc simultanément dans deux directions distinctes : elle interroge, d'une part, l'étant dans son ensemble (ὅλον) à partir de l'étant le plus haut (τιμιώτατον γένος) et, de l'autre, les déterminations de l'étant en tant qu'étant. Heidegger envisage ainsi ces deux modes de questionnement comme les « deux dimensions originaires de la méditation portant sur l'être »⁶, rejetant par là l'idée qu'elles pourraient constituer deux stades de l'évolution de la pensée d'Aristote ou une incohérence à l'intérieur du système aristotélicien.

Enfin, pour bien manifester qu'il a déjà reconnu les trois axes propres au questionnement onto-théologique, Heidegger conclut cette section sur la philosophie première

1. *Ibid.*

2. « La théologie a pour tâche d'élucider, dans ses origines, en ce par quoi il est véritablement, l'étant comme ensemble, le ὅλον, l'étant du monde, la nature, le ciel et, pour le dire rapidement, tout ce qui est sous le ciel. Remarquons que cette élucidation de l'étant dans son ensemble – de la nature – par le recours au moteur immobile, n'a rien à voir avec une preuve de l'existence de Dieu sur la base d'une déduction causale » (*ibid.*).

3. Heidegger parle d'« ontologie » même s'il s'agit bien entendu d'un anachronisme.

4. *GA* 19, 223.

5. *Ibid.* Ce n'est qu'avec le cours de l'hiver 1928/29 que ces concepts s'établissent fermement dans le vocabulaire heideggérien.

6. *Ibid.*

aristotélicienne ainsi : « En vérité – et nous en arrivons ainsi à la dernière caractéristique de la science fondamentale grecque, de la πρώτη φιλοσοφία – cette science est orientée, en dernière instance, sur le λόγος – ou, pour le dire de manière plus précise, elle est ainsi orientée parce que son thème est l'étant dans la mesure où il est ὄν λεγόμενον, donc l'étant abordé discursivement, l'étant dans la mesure où il est thématique pour le λόγος »¹.

Nous retrouvons ici – semble-t-il – tous les éléments qui caractériseront la thèse de la « constitution onto-théologique de la métaphysique » : l'ὄν ἢ ὄν, le θεῖον et le λόγος. Mais selon la caractérisation que nous avons faite plus tôt de la thèse heideggérienne – *simultanéité*, *circularité* et *structure* –, manque encore ici cette réflexion particulière sur la relation qu'entretiennent dans la philosophie l'ontologie et la théologie². A l'hiver 1924/25, aucune mention n'est faite du mode de co-appartenance de ces deux dimensions du questionnement métaphysique. Mais dès le cours du semestre d'été 1926 intitulé *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (GA 22), Heidegger reprend, pour les compléter, les développements du cours sur le *Sophiste*. Ce cours constitue la première partie de la première exposition systématique, dans l'œuvre de Heidegger, de l'histoire de la philosophie au fil conducteur de la question de l'être³. En prenant pour modèle la recherche menée par Aristote au livre A de la *Métaphysique* – où est présentée l'histoire de la philosophie à partir d'un concept qu'elle n'a pas explicitement thématiqué, l'ἀρχή, mais qui est à chaque fois présent –, Heidegger présente chacun des

1. *Ibid.*

2. Dans cette étude déjà citée, Jean-Luc Marion remarque avec justesse : « La puissante originalité de la thèse d'une constitution onto-théo-logique ne tient pas à la distinction dans la métaphysique d'une ontologie et d'une théologie (le schéma scolaire *metaphysica generalis/metaphysica specialis* y suffit largement), mais à l'explication de leur articulation mutuelle » (« La science toujours recherchée... », 29).

3. Le cours de l'été 1926 va de Thalès à Aristote, le cours de l'hiver 1926/27 (*Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, GA 23, inédit) devrait continuer la présentation jusqu'à Kant. Commentant ces deux cours, Heidegger écrivait dans *Die Grundprobleme der Phänomenologie* : « On peut d'ailleurs montrer historiquement que toutes les grandes philosophies depuis l'Antiquité se comprennent en réalité plus ou moins explicitement comme ontologie, et que c'est en tant que telles qu'elles ont été recherchées. Mais on peut également montrer que ces tentatives ont toujours échoué à nouveau, et pourquoi elles ont dû échouer ainsi. Dans mes cours des deux précédents semestres sur "La philosophie antique" et "L'histoire de la philosophie de saint Thomas à Kant", j'en ai fourni la démonstration historique » (GA 24, 16).

philosophes de cette histoire en tentant de montrer ce qu'ils ont pensé tacitement au sujet de l'être¹.

L'exposition de la structure interne de la *Métaphysique* d'Aristote est ici beaucoup plus directe que les quelques indications données dans le cours sur le *Sophiste*. La science fondamentale chez Aristote, la philosophie première, est ici appréhendée non pas tant en ce qu'elle est doublement orientée mais surtout en ce que ces deux orientations se coordonnent en une circularité caractéristique de la réflexion sur « l'étant en tant qu'étant ». Aborder l'étant en tant qu'étant, cela peut tout d'abord vouloir dire « mettre au jour l'étant qui satisfait le plus adéquatement à l'idée d'être », « l'étant originaire dont provient l'étant dérivé »². Mais cela peut aussi signifier interroger « l'être de l'étant en général, pas seulement de l'étant proprement dit (*eigentlich*), mais aussi de l'étant dérivé quant à son être »³. La philosophie – qui a pour tâche de répondre à la question portant sur l'étant en tant qu'étant – est donc à la fois théologie, science de l'étant véritable et le plus haut, et ontologie, science de l'être – et ce, non pas successivement mais bien *en même temps*. C'est en effet « du même coup »⁴ que sont posées la question portant sur l'être de l'étant et celle « de savoir en quel étant s'atteste le plus purement l'être proprement dit »⁵. Et la simultanéité de ces deux questions n'est pas quelque chose de contingent, mais bien une « nécessité »⁶ du problème en question : ce n'est qu'à même l'étant le plus propre que peut être obtenue l'idée de l'être et ce n'est qu'à partir d'une idée déterminée de l'être que peut être identifié l'étant le plus propre.

1. Cette méthode est à certains égards comparable à celle qu'emploie Platon dans le *Sophiste* (245 e *sq.*). Dans ce dialogue, Platon dégage du combat de géants (γίγαντομαχία) que se livrent les « amis des formes » et les « fils de la terre » un concept minimal de l'être (« la puissance d'agir ou de pâtir », δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ τοῦ πάσχειν) qui, sans avoir été explicitement thématiqué par l'une ou l'autre des parties, peut servir à les caractériser toutes deux.

2. *GA* 22, 286.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, 307.

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*, 180 et 307.

Mais si Heidegger insiste tant ici sur la simultanéité de ce questionnement métaphysique dédoublé, c'est encore une fois pour prendre position par rapport à Jaeger. Contre toute tentative de solution évolutive (Jaeger) ou philosophique (la « pure fiction » de Thomas¹), Heidegger préfère « reconnaître qu'il y a là quelque chose d'insoluble »². « Insoluble » mais non *incompréhensible*. L'idée de l'être que la πρώτη φιλοσοφία – dans son versant ontologique – prétend aborder ne se donne jamais pour soi, mais seulement à partir d'un étant déterminé qu'il est donné à une deuxième science – la θεολογική ἐπιστήμη – d'étudier. La *simultanéité* et la *circularité* du questionnement métaphysique ont été reconnues par Heidegger.

Ici encore, Heidegger soutient que le problème de l'unité de la pensée métaphysique n'est pas le problème d'un penseur particulier ou d'une époque particulière, mais bien le problème le plus profond de toute la tradition métaphysique. Le fait que cette tension entre ontologie et théologie ne se retrouve pas seulement chez Aristote mais aussi au Moyen Âge, chez Kant et chez Hegel³ vient appuyer l'idée heideggérienne selon laquelle toute la métaphysique – voire toute la pensée occidentale – serait constituée onto-théologiquement. Et ce non pour avoir suivi aveuglément Aristote, mais bien comme le résultat d'une nécessité de la pensée philosophique elle-même. La thèse audacieuse que déploie ici Heidegger considère donc la pensée d'Aristote non pas comme l'origine de la problématique onto-théologique mais bien comme la première réponse explicite à cette tension interne au questionnement philosophique.

Dans le cours de l'été 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, c'est d'ailleurs à partir de cette tension que Heidegger pense l'essence de la métaphysique⁴. Prenant Kant comme exemple, Heidegger soutient que ce n'est pas un hasard si c'est en interrogeant la cognoscibilité

1. *Ibid.*, 146.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, 261. Pour ce qui est de Kant, voir *GA* 24, 37-38.

4. La présence constante dans ces cours de l'idée – inexprimée comme telle – de la constitution onto-théologique de la pensée philosophique nous laisse croire que le cours de l'hiver 1926/27 (*GA* 23) présentera une lecture *onto-théologique* de la philosophie depuis Thomas d'Aquin jusqu'à Kant.

de l'existence de l'étant suprême qu'il en vient à énoncer sa *thèse sur l'être*. Cette orientation de la science de l'être sur l'étant divin est tellement liée à l'histoire de l'ontologie que « déjà Aristote nommait θεολογία la πρώτη φιλοσοφία, la philosophie première »¹. « Ici se manifeste ce trait singulier, sur lequel nous butons toujours à nouveau en philosophie, avant Kant, mais aussi dans la philosophie post-kantienne, et surtout chez Hegel, que le problème de l'être en général se rattache très étroitement au problème de Dieu, de la détermination de son essence et de la démonstration de son existence »². Nous voyons clairement que dès cette époque, Heidegger ne limite pas le problème à l'Antiquité ni même à la philosophie médiévale³ mais qu'il le retrouve aussi dans la philosophie scolastique⁴, chez Kant et dans la philosophie post-kantienne jusque chez Hegel.

Mais la question portant sur l'essence *de la métaphysique* – et non de la philosophie – n'est comme telle posée qu'à partir de l'hiver 1927/28 dans la *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Ce cours s'ouvre en effet sur cette question fondamentale qui deviendra bientôt le titre d'une des conférences les plus connues de Heidegger : « Qu'est-ce que la métaphysique ? ». Or, l'exposition de l'essence de la métaphysique se fait en référence à l'œuvre d'Aristote et reprend des thèmes déjà déployés dans les cours analysés plus haut. Après avoir évoqué l'histoire du mot et son origine bibliothécaire, Heidegger en présente le « contenu » : « d'abord il y est demandé (...) quel est le fondement ultime de l'étant, et Aristote désigne cette interrogation comme question de la théologie ; d'autre part, il s'y trouve des essais qui prennent pour objet de recherche le tout de l'étant comme tel pour autant qu'il est étant, et cette discipline qui s'enquiert de l'étant en tant qu'étant, de la signification de l'être de l'étant

1. *GA* 24, 38.

2. *Ibid.*, 38-39.

3. *Ibid.*, 111.

4. *Ibid.*, 38.

est désignée comme πρώτη φιλοσοφία, philosophie première »¹. Les deux sciences ici évoquées – théologie et ontologie – ont ceci de particulier qu'elles constituent chacune une façon de dépasser l'étant donné dans l'expérience : vers la totalité du monde et son fondement dans le premier cas, vers l'être de l'étant dans le second.

Dans les cours qui vont suivre, Heidegger va souligner avec toujours plus de précision la scission du concept de métaphysique et insister sur la double orientation du questionnement philosophique qui vise à la fois *l'étant dans son ensemble eu égard à son fondement* (théologie) et *l'étant en tant qu'étant* (ontologie). C'est en effet ainsi que Heidegger caractérise la métaphysique traditionnelle dans tous les cours qui constituent le *corpus* de la métaphysique du *Dasein*². Or, comme il a été souligné plus tôt, l'une des caractéristiques fondamentales du concept d'onto-théologie est qu'il évoque une *structure* de la pensée métaphysique. Selon cette thèse en effet, la métaphysique se plierait constamment à un *cadre* qui l'empêcherait de se transcender et d'aborder de plein front la « vraie » question fondamentale, celle de l'être. Cet élément de l'onto-théologie – c'est-à-dire l'emploi d'un vocabulaire emprunté à l'architecture ou à la géométrie – n'apparaît qu'à l'hiver 1928/29 dans l'*Einleitung in die Philosophie*.

Évoquant la division fondamentale au sein de la métaphysique d'École entre *metaphysica generalis* et *metaphysica specialis*, Heidegger explique que cette division est en son essence déterminée par la philosophie antique qui avait fait de la métaphysique la « connaissance de l'étant comme tel dans son ensemble ». Pour parler de cette orientation de la métaphysique, Heidegger parle désormais de « cadre »³ (*Rahmenbau*). Se profile à l'horizon ce dont nous avons parlé dans l'introduction : la thèse heideggérienne de l'onto-théologie reconnaît à la métaphysique une *structure*, un *cadre* au sein duquel elle doit se développer et auquel elle doit toujours s'ajuster : « Les problèmes sont coincés (*eingezwängt*) dans cette systématique ; ils ne

1. *GA* 25, 11-12.

2. Voir, par exemple, *GA* 26, 33 ; *GA* 27, 245 ; *GA* 28, 25-26 et 126 ; *GA* 29/30, 65-66 ; tr. 74-75 et *GA* 31, 37-38.

3. *GA* 27, 249. Voir aussi *HPM*, 18 ; tr. 19.

demeurent vivants que dans la mesure où ce cadre (*Rahmen*) leur donne de l'espace, et ces problèmes ne se révèlent qu'à partir de ce cadre »¹. Ce cadre qui permet à la métaphysique de se donner un contenu constitue donc en même temps sa prison, le joug qui la contraint et ne lui permet qu'une marge de manœuvre relative. Mais ce cadre ne s'est pas imposé arbitrairement. Heidegger soutient en effet que cette « articulation de la métaphysique » (*Gliederung der Metaphysik*) peut nous permettre de découvrir des indications quant au lieu où chercher la « problématique originale »². Bien que ce cadre de la métaphysique traditionnelle ne représente selon lui que les restes « dégénérés » de cette problématique, il est possible de remonter le temps et de tenter une incursion dans cette problématique à partir de la structure ainsi reconnue.

À la fin des années 1920 et au début des années 1930, Heidegger caractérise donc déjà la métaphysique selon cette formule brève : « connaissance fondamentale de l'étant comme tel et dans son ensemble »³. Dans l'histoire de la métaphysique, l'interrogation « théo-logique » – c'est-à-dire portant sur l'étant dans son ensemble – s'est orientée presque dès le départ sur ce qui, au sein de l'étant, est le plus manifeste et sert de fondement au tout de l'étant. L'interrogation portant sur le genre par excellence (τιμιώτατον γένος) a remplacé l'interrogation sur l'étant compris comme ensemble (ὅλον). Bien qu'Aristote ait lui-même lancé la métaphysique dans cette direction en tentant de résoudre le problème de l'être du monde à partir du premier moteur, il y aurait dans l'œuvre du Stagirite une réflexion sur l'étant dans son ensemble, sur le monde, qui soit autonome de ces questions sur l'étant le plus haut⁴.

1. *GA* 27, 389.

2. *Ibid.*, 389, note 2.

3. *KPM*, 8 ; tr. 68. Voir aussi, dans cet ouvrage, la caractérisation que Heidegger fait de la philosophie première aristotélicienne (220 ; tr. 277).

4. La question du premier moteur, chez Aristote, serait orientée sur une « mise en lumière de l'étant dans son ensemble » (*GA* 22, 324-325 ; voir aussi 175 sq.). La réduction de la problématique du premier moteur à celle de l'étant suprasensible serait une « parfaite mésinterprétation de ce qui, chez Aristote, est en tant que θεῖον laissé au moins comme problème » (*GA* 29/30, 66 ; tr. 75).

Heidegger tentera d'ailleurs, dans le cadre de la métaphysique du *Dasein*, de redonner vie à ce questionnement sur *l'étant dans son ensemble* en l'orientant autrement que sur la recherche du fondement de l'étant. Selon Heidegger, s'ouvrait dans la *Métaphysique* d'Aristote cet espace pour un questionnement sur le monde qui ne se réduise par à la question du fondement de l'étant¹. Mais avant d'aborder cette question de l'articulation propre à la métaphysique du *Dasein*, nous souhaitons terminer notre exposition de la genèse de la thèse sur l'onto-théologie en nous penchant sur la première apparition du concept au début des années 1930.

3. L'apparition textuelle du concept de l'onto-théologie

L'expression « onto-théologie » n'apparaît finalement qu'au semestre d'hiver 1930/31, dans un cours consacré à une interprétation des premières sections de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel. Mais d'après tout ce que l'on vient de voir, il serait malaisé de soutenir que c'est seulement alors qu'est apparue à Heidegger l'idée d'une structure onto-théologique de la tradition métaphysique. Heidegger soutient en effet depuis le milieu des années 1920 que la philosophie est, dans toute son histoire, orientée à la fois ontologiquement et théologiquement. Au moment où apparaît textuellement le concept de l'onto-théologie, Heidegger a déjà soutenu dans nombre de ses cours que la métaphysique était ainsi constituée.

Lorsque l'expression apparaît, elle se présente comme une caractérisation de la pensée philosophique lue à partir de son aboutissement chez Hegel. Cet achèvement de la métaphysique, Heidegger l'interprète alors comme un déplacement complet du poids de la métaphysique vers la théologie. Comme il l'écrit dans le cours du semestre d'été 1933, c'est en

1. Voir, entre autres, *GA* 28, 24-26 ; *KPM*, 7 et 220 ; tr. 67 et 277 ; *GA* 29/30, 65-66 ; tr. 74-75.

tant que « logique du θεός » (*Theo-Logik*) – ou « théologie absolue »¹ – que la pensée de Hegel achève la métaphysique occidentale². C'est parce qu'il a cette métaphysique hégélienne en tête que Heidegger peut affirmer : « L'interprétation de l'être saisie spéculativement et *ainsi* fondée est *ontologie*, mais de telle manière que l'étant authentique est l'absolu, θεός. C'est à partir de son être que tout étant *et que le λόγος* sont déterminés. L'interprétation spéculative de l'être est *onto-théo-logie*. (...) Ce que nous voulons dire par l'expression "ontothéologie", c'est que la problématique de l'ὄν en tant que problématique logique est orientée en première et dernière instance sur le θεός, qui est alors déjà conçu lui-même "logiquement" – "logiquement" au sens de la pensée spéculative »³.

Si cette caractérisation de l'onto-théologie ne correspond pas parfaitement à la définition que Heidegger donne de la philosophie comme tension *équilibrée* entre ontologie et théologie, c'est parce que la définition s'applique ici non pas à l'ensemble de la tradition mais bien à la pensée hégélienne comprise comme logique du θεός. Il ne faudrait pas conclure pour autant qu'à sa première apparition et contrairement aux apparitions suivantes, « l'ontothéologie désigne une interprétation de l'être comme Dieu »⁴. Heidegger souligne d'ailleurs lui-même que son expression « onto-théo-logie » ne constitue pas seulement une interprétation de la pensée hégélienne mais qu'elle sert à indiquer « l'orientation la plus centrale du problème de l'être »⁵. D'autres extraits du cours sur Hegel confirment que l'onto-théologie constitue une caractérisation de la philosophie dans son ensemble, chez Aristote et Platon, par exemple, mais

1. GA 28, 32.

2. « Hegels Metaphysik ist Theo-Logik und als diese die Vollendung der abendländischen Metaphysik » (*Die Grundfrage der Philosophie*, dans *Sein und Wahrheit*, GA 36/37, 70). Heidegger emploie aussi l'expression « *Theo-Logik* » dans les notes marginales ajoutées à sa conférence *Hegel und das Problem der Metaphysik* de 1930 (18, Anm. b et 28, Anm. h ; tr. 21 et 29).

3. GA 32, 141-142.

4. Olivier Boulnois, « Heidegger, l'ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique », 380. Bien que ce soit pour caractériser la pensée hégélienne qu'apparaît pour la première fois l'expression, on ne peut soutenir qu'en « 1930/31, le sens propre de l'onto-théo-logie ne porte (...) pas sur l'essence de la métaphysique, chez Aristote ou dans la totalité de l'histoire de la métaphysique [et qu'il] se résume en fait à la question du lien entre logique et divin » (*ibid.*, 383) ou encore, qu'il faille attendre 1949 et l'*Einleitung zu "Was ist Metaphysik ?"*, pour que « le concept d'onto-théologie reçoi[ve] une extension universelle, détachée de son ancrage hégélien » (*ibid.*, 384).

5. GA 32, 144.

aussi chez Descartes : « Nous savons qu'Aristote établissait déjà la connexion la plus étroite entre la philosophie au sens propre [la πρώτη φιλοσοφία] et la θεολογική ἐπιστήμη, sans que nous soyons en mesure d'obtenir par voie d'interprétation directe de réels aperçus sur le rapport qui unit la question de τὸν ἢ ὄν et la question du θεῖον »¹. Et plus loin : « La question de τὸν est onto-logique dès le coup d'envoi grec, mais elle est en même temps déjà, comme il apparaît chez Platon et Aristote malgré le défaut d'un développement conceptuel correspondant, onto-théo-logique. Mais à partir de Descartes, l'orientation de la question se fait en outre égo-logique, l'*ego* n'étant pas alors seulement central pour le logos, mais tout aussi bien co-déterminant pour le déploiement du concept de θεός, ce qui d'ailleurs s'était déjà préparé dans la théologie chrétienne. La question de l'être est alors [*sc.* chez Descartes] en son tout onto-théo-*ego*-logique »².

L'équilibre circulaire entre ontologie et théologie avec lequel Heidegger a caractérisé l'ensemble de la philosophie traditionnelle n'est donc pas brisé. Hegel constitue une exception en tant qu'il achève la métaphysique en la transformant en une logique du θεός. Comme l'ont montré les analyses antérieures, Heidegger emploie déjà le schéma de l'onto-théologie bien avant que n'apparaisse le concept. L'onto-théologie désigne une tension constante dans toute l'histoire de la philosophie dont Aristote et Hegel font partie.

Cette exposition de « l'histoire de l'onto-théologie » nous a permis de mettre en lumière la genèse d'un concept qui joue un rôle fondamental dans les recherches philosophiques actuelles. Les différents visages de l'onto-théologie qui sont ainsi dévoilés permettent de saisir les intentions premières de la confrontation de Heidegger avec l'histoire de la métaphysique. Tentant de rendre justice – contre l'interprétation de Jaeger – aux tensions internes à la *Métaphysique* d'Aristote, Heidegger aura déployé une vision profonde et originale du travail philosophique et de ses tâches à venir. Maintenant que cette structure essentielle de toute

1. *Ibid.*, 141-142.

2. *Ibid.*, 183.

pensée métaphysique a été déterminée avec précision, il nous importe de nous interroger sur le contenu de cette métaphysique sur laquelle nous prétendons jeter quelque lumière : la métaphysique du *Dasein*. Dans la mesure où Heidegger a, comme nous le verrons, souligné à quelques reprises que son entreprise métaphysique devait être comprise comme la réappropriation des tensions qui habitent l'ensemble de la métaphysique aristotélicienne, cette recherche d'une structure onto-théologique dans la métaphysique du *Dasein* se trouve donc pleinement justifiée. Mais avant d'attaquer cette question, il nous semble important d'aborder cette entreprise ontologique que Heidegger a présentée en 1927 sous le titre de *l'ontologie fondamentale*. Dans la mesure où *Sein und Zeit* ne prétend pouvoir élaborer la question de l'être qu'en identifiant un étant insigne – le *Dasein* –, peut-on soutenir que l'ontologie fondamentale « succombe » à la constitution onto-théologique ? Et si elle y résiste, quel mécanisme met-elle en place pour éviter de penser l'étantité à partir d'un étant insigne ?

4. Le modèle de l'ontologie fondamentale : le *fundamentum* ontique de l'ontologie

Selon ce que soutient *Sein und Zeit*, l'ontologie traditionnelle n'aurait jamais réussi à maîtriser, voire même à poser le problème de l'être. L'un des obstacles fondamentaux de cette mise en question de l'être est, comme nous venons de le voir, l'incapacité de le penser autrement qu'à partir d'un étant suprême qui fait figure de paradigme pour tout étant. Néanmoins, lorsque Heidegger annonce le réveil de la question de l'être en 1927, il semble qu'encore une fois l'ontologie ne puisse éviter de s'appuyer sur une réflexion portant sur un étant – le *Dasein*. Mais le rôle de l'analytique existentielle dans l'édifice de l'ontologie fondamentale est bien distinct de celui de la théologie pour la métaphysique comprise comme onto-théologie. Si l'ontologie traditionnelle n'a jamais interrogé l'être qu'en questionnant un

étant suprême, l'ontologie fondamentale, elle, prétendra réagir à cette *destinée* du questionnement ontologique en reconnaissant l'origine ontique de son interrogation, mais sans pour autant répondre au problème de l'ontologie par l'élaboration d'une recherche substitutive sur un étant suprême. Pour éviter le « piège » de l'onto-théologie, il s'agit de « ne pas déterminer l'étant comme étant en sa provenance par le recours à un autre étant » ou, comme le disait Platon, « ne pas μῦθόν τινα διηγείσθαι, “raconter d'histoires” »¹.

Dans le cours de l'été 1926 qui est contemporain de la rédaction de *Sein und Zeit* – mais aussi, comme on l'a vu, de la genèse de l'idée d'une constitution onto-théologique de la métaphysique –, Heidegger s'interroge sur la possibilité pour l'ontologie de se déployer de telle sorte qu'elle ne vienne pas trouver son salut dans une considération portant sur un étant éminent. « La question décisive est de savoir comment le problème de l'être en vient inévitablement à un étant *véritable* ; la question est de savoir s'il peut y avoir en tout état de cause une ontologie qui se construirait en quelque sorte de façon pure, sans s'orienter sur un étant éminent, que celui-ci soit caractérisé comme premier moteur, premier Ciel, ou quoi que ce soit d'autre »². Une première tentative d'élaborer une *ontologie pure* sera présentée en 1927 sous le titre d'« ontologie fondamentale » dans *Sein und Zeit*.

Il est important de revenir ici sur la démarche de l'ontologie fondamentale. Afin de poser à nouveau la question du sens de l'être, l'ontologie fondamentale part du constat suivant : l'évidence du concept d'être, du « est » que nous employons dans tous nos comportements à l'égard de l'étant, manifeste une *énigme*, celle de la compréhension de l'être

1. *S. u. Z.*, 6 et Platon, *Sophiste*, 242 c. Dans son essai « Qu'est-ce que l'homme ? », Alain Renaut considère que Heidegger n'aurait pas tenu cette promesse à l'époque de *Sein und Zeit*. Seul le Heidegger plus tardif aurait en fait réussi à échapper à cette « théologisation » de la philosophie en renonçant à faire du *Dasein* le centre de référence pour le traitement de la question de l'être. Selon Renaut, non seulement *Sein und Zeit* reste-t-il « soupçonné d'être, structurellement parlant, métaphysique », il ne parviendrait pas non plus à penser l'être autrement qu'à partir d'un étant (« Qu'est-ce que l'homme ? Essai sur le chemin de pensée de Martin Heidegger », *Man and World*, 1976/1, 11-13).

2. *GA 22*, 329-330.

dans laquelle nous vivons. « Que toujours déjà nous vivions dans une compréhension de l'être et qu'en même temps le sens de l'être soit enveloppé dans l'obscurité, voilà qui prouve la nécessité fondamentale de répéter la question du sens de l' "être" »¹.

L'investigation ontologique que présente *Sein und Zeit* trouve ainsi son point de départ dans l'évidence énigmatique que constitue l'intelligence moyenne du concept d'être. On reconnaîtra que Heidegger s'étend peu sur la « démonstration » de l'existence d'une telle chose qu'une compréhension *a priori* de l'être. Il affirme simplement que « cette compréhension moyenne et vague de l'être est un fait (*ein Faktum*) »². Partant de ce « fait », Heidegger considère que la tâche de l'ontologie est de tenter de percer l'obscurité qui règne sur cette intelligence vague de l'être, c'est-à-dire de rendre transparent le mode d'être de cet étant qui a entre autres la possibilité essentielle (*Seinsmöglichkeit*) de questionner l'être et en qui l'être fait question : le *Dasein*³.

La question du sens de l'être ne peut être posée que si cet étant exemplaire qu'est le *Dasein* est déterminé *en son être*. Comme le constate Heidegger, il semble que cette entreprise ne fasse que tourner en rond : « Mais pareille entreprise ne se meut-elle point dans un cercle manifeste ? Devoir d'abord nécessairement déterminer un étant *en son être*, puis, sur cette base, vouloir poser seulement la question de l'être – qu'est-ce d'autre que tourner en rond ? N'est-ce pas déjà "présupposer" pour l'élaboration de la question ce que seule la réponse à cette question doit apporter ? »⁴. Cette circularité a-t-elle quelque parenté avec celle qui a été mise en évidence dans la section précédente entre l'ontologie et la théologie ? Il faut en effet se poser la question : le sens de l'être que *Sein und Zeit* cherche à rendre transparent, Heidegger souhaite-t-il le déchiffrer à même cet étant « éminent » qu'est le *Dasein* ? En d'autres mots : le *Dasein* est-il

1. *S. u. Z.*, 4.

2. *Ibid.*, 5. Voir aussi dans les *Grundprobleme der Phänomenologie* : « La précédente discussion (...) nous a permis de montrer, par des biais différents, que et comment la compréhension de l'être appartient au *Dasein* existant. Nous nous sommes arrêtés devant ce fait – celui dans lequel nous sommes –, à savoir que nous comprenons l'être sans pour autant le concevoir » (*GA* 24, 289).

3. *Ibid.*, 7. Le cours de l'été 1926 esquissait ainsi la tâche de l'ontologie fondamentale : « L'ontologie fondamentale : un étant est nécessairement exemplaire et devient ainsi lui-même le thème, mais cela en visant la compréhension de l'être au sens du concept de l'être » (*GA* 22, 180).

4. *S. u. Z.*, 7.

cet *ens summum* à partir duquel se détermine le mode d'être de tout étant ? C'est justement dans ce « piège onto-théologique » que Heidegger souhaite ne pas tomber¹.

Même si l'ontologie fondamentale prend son point de départ dans un étant – dans quelque chose d'ontique –, elle le fait d'une façon fondamentalement autre par rapport à toute la tradition ontologique. Le *Dasein* est-il réellement un étant éminent, exemplaire, *summum* ? Il l'est car la possibilité de l'ontologie tout entière repose sur lui. Mais contrairement à l'étant éminent de l'ontologie traditionnelle, le *Dasein* n'est pas *davantage* que les autres étants. On ne peut en effet aucunement dire que le *Dasein* existe d'une façon plus excellente que les autres étants, comme s'il s'agissait d'une question de « degrés ». Le *Dasein* n'est pas *davantage*, mais bien d'une façon complètement distincte de celle des autres étants : il *existe*. Il y a donc une *incommensurabilité* complète entre l'être du *Dasein* et celui des autres étants. Ainsi, le mode d'être du *Dasein* ne peut jamais servir de mesure pour le reste de l'étant et ce, même par *analogie*. Si, dans la scolastique et jusque chez Descartes, Dieu et l'étant ont tout de même ceci de commun que chacun, à sa façon, existe comme substance – c'est-à-dire sans avoir besoin du concours d'aucune autre chose (*nulla alia re indigeat ad existendum*)² –, il ne semble pas que ce soit le cas dans l'ontologie fondamentale. On ne peut en effet aucunement affirmer qu'« en un certain sens », que « par analogie », l'étant intramondain lui aussi existe de telle façon « qu'il y va en son être de cet être même »³. L'étant – qu'il soit matériel, animal, conceptuel, etc. – n'entretient aucun rapport à son propre être. La façon d'être du *Dasein* n'est donc ni fondatrice ni exemplaire pour l'être de l'étant. L'exemplarité ou l'éminence de l'être du *Dasein* est d'une autre

1. Si ce § 2 de *Sein und Zeit* peut prêter à confusion, Heidegger ajoute dans la marge : « Mais le sens de l'être ne doit pas être lu à même cet étant (*Aber nicht wird an diesem Seienden der Sinn von Sein abgelesen*) » (*S. u. Z.*, 7, Anm. e).

2. Descartes, *Principia Philosophiae*, I, § 51.

3. C'est la formulation que donne *Sein und Zeit* du privilège ontique du *Dasein* : « pour cet étant, il y va en son être de cet être même (*es geht diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst*) » (*S. u. Z.*, 12). Cette formule revient comme un refrain dans *Sein und Zeit* et dans les cours contemporains. C'est la traduction du « *es geht um...* » (« il s'agit de... », « il est question de... », plus littéralement « il y va de... ») qui rend la formulation française lourde et problématique. Notons que dans *L'être et le néant*, Sartre donnait une traduction de la formule heideggérienne dans une langue plus claire : « Certes, nous pourrions appliquer à la conscience la définition que Heidegger réserve au *Dasein* et dire qu'elle est un être [sc. un étant] pour lequel il est dans son être question de son être » (*L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, 29).

nature. Le primat insigne que le *Dasein* revendique s'appuie sur la simple constatation qu'il n'y a d'être (objet de l'ontologie) que s'il y a compréhension de l'être.

L'un des principes directeurs de l'ontologie fondamentale présentée dans *Sein und Zeit* est l'idée selon laquelle l'ontologie ne peut être *ontologiquement* fondée¹. L'être n'étant accessible à une science de l'être qu'à la faveur d'un « détour » par la compréhension de l'être contenue dans le *Dasein*, une analytique générale du *Dasein* se voit exigée par l'objet même de la recherche. Si effectivement il n'y a d'être que dans la compréhension de l'être, l'analytique du *Dasein* qui a pour but de mettre en lumière cette compréhension de l'être propre au *Dasein* devient la discipline fondamentale, fondatrice, de l'ontologie. Le déploiement même de la science de l'être est ainsi renvoyé à quelque chose d'ontique, le *Dasein*.

Mais est-ce que cela suffit pour échapper au schéma traditionnel de l'onto-théologie ? Dans la mesure où *Sein und Zeit* s'inscrit en faux contre l'ensemble de la tradition qui n'a jamais pensé l'être qu'à partir de l'étant, il semble que l'on puisse reconnaître à l'entreprise de *Sein und Zeit* une originalité certaine. Heidegger n'hésite d'ailleurs aucunement à reconnaître, dans une lettre à Karl Löwith, que le fondement ontique de l'ontologie fondamentale constitue l'une des découvertes les plus originales de *Sein und Zeit*, découverte qu'il s'attribue explicitement².

Pourtant, Heidegger n'hésite pas à établir un parallèle entre ce *fundamentum* ontique de l'ontologie fondamentale et le fondement *théologique* de la science de l'être en tant qu'être chez Aristote : « L'ontologie a un *fundamentum* ontique, qui d'ailleurs ne cesse de transparaître d'un bout à l'autre de l'histoire de la philosophie, et se manifeste par exemple déjà à travers cette déclaration aristotélicienne : la science première, la science de l'être est théologie »³. Ce renvoi de l'ontologie à quelque chose d'ontique dans l'entreprise heideggérienne est néanmoins bien

1. Contrairement à la métaphysique qui, selon ce qu'on a vu, ne peut être fondée que *métaphysiquement*.

2. « Auch ich bin der Überzeugung, daß Ontologie nur ontisch zu fundieren ist, und ich glaube, das hat bislang noch niemand vor mir explizit gesehen und ausgesprochen » (Lettre à Karl Löwith du 20 août 1927, dans *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd.II : *Im Gespräch der Zeit*, 36).

3. *GA* 24, 26.

différent de cette référence à un premier moteur chez Aristote. Mais chez l'un comme chez l'autre, il signale que l'ontologie n'est, pour ainsi dire, jamais autosuffisante, qu'elle a toujours besoin d'un soutien ontique – que ce soit un étant suprême qui vienne appuyer et fonder le sens de l'être ou un étant qui manifeste une « primauté méthodique » quant à l'interrogation portant sur l'être. Le renvoi de l'ontologie chez Heidegger à un *fundamentum* ontique manifeste, pour ainsi dire, la reconnaissance de la *finitude* de la démarche ontologique, le fait qu'elle demeure malgré tout rivée à l'existence ontique du *Dasein*. En tant qu'œuvre de la liberté et de la finitude d'un *Dasein* humain, l'ontologie demeure toujours implicitement dans l'ontique (*die Ontik*) qui lui donne son fondement¹. Si l'ontologie s'élève au problème de l'être grâce à cette « transcendance » caractéristique du *Dasein* qui interroge l'être, cette interrogation n'a cependant jamais lieu autrement qu'en un sol ontique où elle prend appui et sur lequel elle se tient toujours tacitement.

Or, est-il possible d'octroyer à l'ontologie un fondement ontique sans obligatoirement tomber dans le schème de l'onto-théologie ? L'*ontologie pure* que Heidegger élabore est issue d'une pensée qui a déjà reconnu le schéma onto-théologique de la métaphysique traditionnelle et qui tente de ne pas y succomber. C'est donc en « connaissance de cause » que Heidegger essaie de penser le rapport de l'ontologie à son fondement ontique. En d'autres mots, Heidegger reconnaît que le lien à l'ontique, à un étant exemplaire, de toute recherche ontologique est une nécessité – son destin – et qu'il serait vain de tenter d'y échapper. Mais cela ne signifie pas pour autant que l'ontologie soit contrainte de se laisser imposer un *ens summum* pour y lire docilement le sens de l'être.

1. Heidegger évoque dans son cours de l'été 1928 cette « ontique métaphysique » (*die metaphysische Ontik*) dans laquelle se tient toujours et bien malgré elle l'ontologie : « L'analytique temporelle [de l'être] est en même temps le tournant (*Kebr*), dans lequel l'ontologie elle-même retourne expressément à l'Ontique métaphysique dans laquelle elle se tient toujours implicitement (*in die metaphysische Ontik, in der die Ontologie unausdrücklich immer steht*) » (GA 26, 201).

Dans la mesure où Heidegger a reconnu l'incommensurabilité des modes d'être de l'étant là-présent (*vorhanden*)¹ et du *Dasein*, il nous paraît impossible de déceler une figure de l'onto-théologie – dans laquelle ontologie et théologie se répondent réciproquement – dans l'ontologie fondamentale. Interroger l'être en prenant pour *factum* la compréhension de l'être, cela ne revient aucunement à réduire tout l'étant à la subjectivité du *Dasein* et ce, pour la simple et bonne raison qu'*être* ne signifie pas la même chose pour l'un et pour l'autre. Répondant à la critique de Misch, Heidegger se défendait d'ailleurs dans son cours du semestre d'été 1929 d'avoir réduit l'*ens* à l'*ego*², c'est-à-dire d'avoir fait du Moi – à l'instar des pensées *anthropomorphiques* d'un Leibniz ou d'un Fichte, un paradigme ontologique à partir duquel comprendre l'étant en son être – comme monade ou comme Non-Moi. *Sein und Zeit* ne souhaite aucunement saisir « tout étant comme un dérivé (*Derivat*) du *Dasein* »³. Faisant du *Dasein* l'étant exemplaire de la recherche ontologique tout en reconnaissant l'incommensurabilité des modes d'être de l'étant là-présent et du *Dasein*, Heidegger parvient-il à échapper à l'onto-théologie ? Selon notre caractérisation de l'onto-théologie, il semble que nous devions répondre par l'affirmative. Il faut reconnaître qu'en différenciant les divers modes d'être de l'étant (principalement entre l'étant là-présent et le *Dasein*), on coupe à la racine la possibilité même de la circularité onto-théologique. On peut donc soutenir que c'est faute d'avoir aperçu cette incommensurabilité des modes d'être que la philosophie traditionnelle a identifié un étant unique et exemplaire pour tout l'étant⁴.

1. Nous reprenons à la traduction française du tome 33 de la *Gesamtausgabe, Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft (Aristote, Métaphysique Θ 1-3. De l'essence et de la réalité de la force*, Paris, Gallimard, 1991, due à Bernard Stevens et à Pol Vandavelde) la traduction de *Vorhandensein* et *vorhanden* par « être-là-présent » et « là-présent » et celle de *das Vorhandene* par « l'étant là-présent » ou, plus simplement, « l'étant qui est là ». Si cette traduction n'a pas le mérite de respecter la structure du mot *Vorhandensein* et la présence en lui du mot « main » (*Hand*), elle a cependant l'avantage d'être claire, agréable à la lecture et tout à fait en accord avec ce à quoi l'expression heideggérienne fait référence.

2. *GA* 28, 138.

3. « Heideggers Marginalien zu Mischs... », 206. *Vom Wesen des Grundes* niait lui aussi que l'ontologie fondamentale prétendit « opérer une déduction ontique du tout de l'étant qui n'est pas à la mesure du *Dasein* à partir de l'étant *qua Dasein* » (*VWG*, 162, note 59 ; tr. 139, note 1).

4. C'est ce que soutient une note du cours de l'hiver 1925/26, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* qui établit un lien entre l'incapacité de Platon et Aristote à établir la différence entre l'être de l'étant là-présent et celui du *Dasein*

Outre ces quelques remarques tirées de *Sein und Zeit* et des *Grundprobleme der Phänomenologie*, Heidegger a en fin de compte peu discuté ouvertement des implications méthodologiques de la circularité de la démarche ontologique. Cela devait d'ailleurs être le thème de la première section de la troisième partie du cours annoncé à l'été 1927 (§ 6) : « Le *fundamentum* ontique de l'ontologie et l'analytique du *Dasein* comme ontologie fondamentale »¹. La démarche de l'ontologie fondamentale est clairement explicitée dans *Sein und Zeit* mais les conséquences de l'irréductible facticité, de l'être-jeté (*Geworfenheit*) du questionnement ontologique ne sont peut-être pas encore tout à fait prises en compte par Heidegger. Il semble que cette problématique gagnera en importance dans les années qui suivent et la radicalisation de la thématique de la finitude vienne d'une certaine façon se substituer à cette problématique du fondement ontique de l'ontologie.

5. La constitution onto-théologique de la métaphysique du *Dasein*

Il semble donc tout à fait raisonnable de défendre que l'ontologie fondamentale ait réussi à éviter le piège de l'onto-théologie en tentant de se constituer comme une *ontologie pure*, c'est-à-dire sans s'orienter sur un étant éminent. Pour ce qui est de la métaphysique du *Dasein* qui a fait suite à l'ontologie fondamentale, il semble qu'il soit plus difficile de soutenir une telle chose. Bien qu'elle ne se constitue pas comme une figure métaphysique traditionnelle – qui n'interroge l'être qu'à partir d'un étant suprême –, la métaphysique heideggérienne conserve néanmoins toute une série de traits qu'elle a tout d'abord reconnus comme caractéristiques de

et la structure double de la *Métaphysique* d'Aristote : « La recouvrement de cette différence [*sc.* de l'existence et de l'être-là-présent] et des modes correspondants d'énonciation et d'interprétation est en même temps la racine de la division de la métaphysique aristotélicienne en ontologie purement formelle et théologie du *voûς* (*Die Verdecktheit dieses Unterschieds und der entsprechenden Weisen des Ansprechens und Auslegens ist mit die Wurzel des Zwiespalts des Aristotelischen Metaphysik als rein formaler Ontologie und Theologie des voûς*) » (*GA* 21, 410, note 1).

1. *GA* 24, 33.

la métaphysique traditionnelle. La conférence *Was ist Metaphysik?* définissait l'interrogation métaphysique comme celle qui « se porte au-delà de l'étant, dans le but de reprendre celui-ci, *comme tel et dans son ensemble*, dans la saisie conceptuelle »¹. L'expression « l'étant comme tel et dans son ensemble » n'est donc pas réservée à la métaphysique dans sa figure traditionnelle, mais caractérise tout autant la métaphysique du *Dasein*. Si *Sein und Zeit* ne faisait aucunement référence à une telle problématique, les cours et les écrits de la métaphysique du *Dasein* sont quant à eux truffés d'indications concernant cette question.

Mais pour caractériser la métaphysique du *Dasein* comme *interrogation sur l'étant comme tel et dans son ensemble*, il nous faut tout d'abord tenter d'identifier dans le *corpus* ce à quoi renvoient ces deux expressions métaphysiques « étant comme tel » et « étant dans son ensemble ». L'interrogation qui se porte sur l'étant comme tel ou sur l'étant en tant qu'étant (ὄν ἢ ὄν) correspond à cette question que l'ontologie traditionnelle prétend poser depuis Aristote. Nous savons que Heidegger a identifié, immédiatement après la publication de *Sein und Zeit*, une série de quatre problèmes se présentant comme les *problèmes fondamentaux de la science de l'être*² et qui, dans l'histoire de l'ontologie, peuvent être identifiés à quatre thèses sur l'être. Ces quatre problèmes ontologiques ne constituent donc pas des problèmes traditionnels révolus, mais bien des questions que la tradition a effleurées sans néanmoins y répondre de façon satisfaisante.

Le premier de ces quatre problèmes correspond au problème de *la différence ontologique* que *Sein und Zeit* n'a pas traité explicitement mais qui devient, immédiatement après, le titre de la distinction entre l'être et l'étant³. Bien qu'elle ait été *nommée* pour la première fois dans l'essai sur le fondement de 1929, le cours de l'été 1927 qui est disponible depuis 1975 présente une

1. « Metaphysik ist das *Hinausfragen* über das Seiende, um es *als ein solches* und *im Ganzen* für das Begreifen zurückzuerhalten » (*WM?*, 118 ; tr. 67/54 ; les soulignés sont ceux du texte original, Bonn, Cohen, 1929, 24).

2. Ces quatre problèmes sont exposés à l'été 1927 (*GA* 24, 20-25 et 33) et à l'été 1928 (*GA* 26, 191-194).

3. Sur la présence de la différence ontologique dans *Sein und Zeit*, nous renvoyons à l'étude de Jean-Luc Marion, « Question de l'être ou différence ontologique », parue dans *Réduction et donation*.

discussion très complète du problème¹. La question se serait posée à Kant alors qu'il énonçait sa *thèse sur l'être* – « l'être n'est manifestement pas un prédicat réel » –, mais sans que celui-ci ne parvienne à la traiter de façon radicale.

Le second problème est celui de *l'articulation fondamentale de l'être*, de la distinction entre *essentia* et *existentia*, problème d'origine aristotélicienne mais qui caractérise plus essentiellement la thèse de l'ontologie médiévale sur l'être. Pourquoi tout étant est-il nécessairement déterminé par son être-quelque-chose (*Was-sein*) et par un possible fait-d'être (*Daß-sein*)? C'est une question sur laquelle Heidegger s'était penché dans divers textes depuis le début des années 1920.

Le problème cher à *Sein und Zeit* des différentes modifications de l'être – et qui représente, aux yeux de Heidegger, une découverte propre à *son* ontologie fondamentale – constitue le troisième problème ontologique fondamental. La distinction entre les divers modes d'être de l'étant – *Sein und Zeit* différencie l'existence du *Dasein* de l'être-là-présent des choses matérielles et de l'être-à-portée-de-la-main (*Zubandenheit*) des choses d'utilité ; le cours du semestre d'hiver 1928/29 ajoute d'autres nuances en parlant de la *vie* (*Leben*) de l'animal, de la subsistance (*Bestand*) des choses qui ne se rangent pas sous la catégorie des choses matérielles (comme les nombres, l'espace, etc.) ainsi que de l'effectivité (*Wirklichkeit*) dans le cas de Dieu² – est en effet un des problèmes ignorés de « l'ontologie du monde » que les Grecs élaborèrent sans distinguer l'être de l'homme de celui des étants intramondains. Dans l'ontologie moderne, cette distinction apparaît avec toute l'insuffisance que l'on sait dans la pensée cartésienne qui sépara, en apparence du moins, la *res extensa* de la *res cogitans*³. Or, le problème des modifications possibles de l'être est aussi celui du problème de l'unité de la diversité de l'être. Bien que l'étant

1. GA 24, §§ 19-22.

2. GA 27, 71-72. Le cours de l'été 1928 mentionnait aussi, comme régions de l'étant qui présentent un mode d'être distinct, l'histoire et les œuvres d'art (GA 26, 191).

3. Reconnaissons cependant que la distinction cartésienne entre *res cogitans* et *res extensa* n'est sans doute pas aussi superficielle que le soutient généralement Heidegger.

se présente suivant divers mode d'être, tous ces étants doivent, *en tant qu'étants*, présenter quelque caractère commun.

Le quatrième et dernier problème de la science de l'être est celui du caractère véridatif de l'être qui caractérise la connexion complexe qui unit l'être à la vérité. On connaît bien sûr le bel avenir auquel est promise cette idée dans l'œuvre ultérieure de Heidegger. Dans le cadre de la métaphysique du *Dasein*, ce problème sera traité à différentes reprises mais recevra sa présentation la plus éclatante dans la discussion du livre Θ 10 de la *Métaphysique* d'Aristote à l'été 1930¹. Selon Heidegger, c'est dans ce chapitre qui traite de ὄν ὡς ἀληθές que non seulement le livre atteint son but propre, mais aussi que « toute la philosophie d'Aristote atteint son "point culminant" »². Dans le cadre du cours de l'été 1927, c'est néanmoins en discussion avec la thèse de la logique – qui réduit la question de l'être au « est », à la copule – que Heidegger interroge ce lien entre l'être et la vérité. Si ce problème fait surface dans la logique, il ne peut néanmoins être convenablement traité par elle que si est saisi l'enjeu *métaphysique* de la question, c'est-à-dire que si la logique se comprend comme *métaphysique de la vérité*³.

Ces quatre problèmes représentent l'éventail sans doute complet de ce que l'on peut appeler plus généralement *le problème de l'être*. Notre tâche n'est cependant pas ici de montrer quel traitement a reçu chacun de ces problèmes, ni encore de déterminer si cette liste est bel et bien exhaustive. Ces problèmes sont ceux qui ont orienté l'ensemble du questionnement ontologique que Heidegger a déployé à partir de *Sein und Zeit*. Il semble donc que nous ayons identifié ce à quoi correspond, dans le *corpus* de la métaphysique du *Dasein*, cette interrogation portant sur *l'étant comme tel*. Si nous souhaitons maintenant tisser des liens entre la structure traditionnelle de la métaphysique et la métaphysique heideggérienne, il nous reste à identifier ce

1. GA 31, § 9. Comme l'indique Hartmut Tietjen, éditeur de ce tome de la *Gesamtausgabe*, cette discussion ne figure pas dans le manuscrit du cours mais constitue une annexe séparée du cours. C'est à partir du dossier « Aristote, Métaphysique, Θ » que l'éditeur a « composé » ce chapitre (voir le *Nachwort* de l'éditeur).

2. GA 33, 11-12.

3. GA 26, 193.

à quoi correspond l'interrogation métaphysique portant sur *l'étant dans son ensemble* pour cette entreprise de la métaphysique du *Dasein*.

Dans la métaphysique traditionnelle, on sait que l'interrogation sur l'étant dans son ensemble débouche sur une réflexion *théologique* sur l'étant suprême, celle qui interroge l'étant dans son ensemble eu égard à son fondement producteur, à sa première cause. Bien que cette question puisse être longuement débattue, il semble que la métaphysique du *Dasein* ne présente aucune trace d'une théologie au sens classique du terme, une science de Dieu. Néanmoins, l'expression « l'étant dans son ensemble » apparaît assez souvent depuis le début des années 1920 et semble indiquer une problématique indépendante des quatre problèmes ontologiques déjà mentionnés. Afin de cerner la structure propre à la métaphysique du *Dasein*, c'est principalement cet ordre de question qui va maintenant nous intéresser. L'ontologie heideggérienne et son traitement du problème de l'être étant quelque chose de mieux connu et de régulièrement traité dans la littérature secondaire¹, c'est ce second versant – que, pour les raisons qui seront exposées plus loin, nous ne qualifierons pas de *théologique* mais bien de *théologique* – que nous allons tenter de mettre en relief.

Nous souhaitons donc montrer, dans ce qui suit, que la métaphysique du *Dasein* a tenté de suivre les traces de la structure double de la métaphysique en pensant plus radicalement encore – c'est-à-dire en mettant à jour leur racine – les problèmes que la métaphysique traditionnelle n'a jamais fait qu'entrevoir ou qu'effleurer. Aux côtés de la problématique proprement ontologique, Heidegger aurait ainsi ouvert un espace de questionnement où l'étant ne serait pas abordé eu égard à son être ou à son étantité, mais bien eu égard au fait qu'il forme un *ensemble*, un *tout* – sans pour autant réduire cette recherche à une interrogation théologique sur le fondement de l'étant.

1. Ce qui, évidemment, n'est aucunement la garantie d'une compréhension juste du problème comme tel. Le problème de l'être demeure très certainement le problème le plus énigmatique de toute la pensée heideggérienne et ce, non seulement dans les textes plus tardifs – où un certain hermétisme peut parfois rebuter le lecteur –, mais déjà dans les textes antérieurs qui tentent de briser la supposée évidence qui caractérise le concept d'être.

Afin d'indiquer une première piste pour le traitement du problème de *l'étant dans son ensemble*, nous souhaitons retourner à cette première exposition de la métaphysique du *Dasein* que constitue le cours de l'été 1928. Ce cours qui annonce, dans un hommage à Scheler, un retour à la métaphysique, expose en différents passages la structure que devra adopter cette métaphysique à venir. L'un d'eux, un texte très souvent commenté¹, expose cette métaphysique à partir d'une réélaboration du plan de l'ontologie fondamentale. Comme on le sait, le concept de la métaphysique est désormais constitué par l'unité de deux problématiques : l'ontologie fondamentale et la métontologie². Or, ce qui va tout d'abord nous intéresser, c'est que Heidegger indique explicitement que cette division originale de la problématique métaphysique ne fait qu'exprimer « la transformation du seul problème fondamental de la philosophie elle-même, celui qui fut mentionné plus haut dans l'introduction avec le double concept de la philosophie comme *πρώτη φιλοσοφία* et *θεολογία* »³. Heidegger caractérise donc cette « version remaniée » de l'ontologie fondamentale comme une nouvelle réponse au « seul et unique problème fondamental de la philosophie » qui a tenu en haleine les recherches métaphysiques d'Aristote. Dans ce texte de l'été 1928, Heidegger signale que sa métaphysique présente, à l'instar de la philosophie première d'Aristote, une structure double – ontologie fondamentale et métontologie –, correspondant à la division de la métaphysique aristotélicienne en *πρώτη φιλοσοφία* et *θεολογική ἐπιστήμη*⁴.

Bien que cette *métontologie* ne constitue en quelque sorte qu'une « curiosité » propre à ce cours du semestre d'été 1928, il s'agit néanmoins d'un concept important si l'on souhaite

1. Mentionnons simplement Jean Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF, 1994, 481-483 ; Jean Grondin, « Der deutsche Idealismus und Heideggers... », 46-47 ; Theodore Kisiel, « Das Versagen von *Sein und Zeit*: 1927-1930 », 263-263 et Steven Galt Crowell, « Metaphysics, Metontology, and the End of *Being and Time* », 315 sq.

2. *GA* 26, 202.

3. *Ibid.*

4. Un passage très schématique du cours de l'été 1926 vient d'ailleurs confirmer cette étroite liaison entre la métontologie et la *θεολογική ἐπιστήμη* aristotélicienne : « La question de l'être se transcende elle-même. *Le problème ontologique se retourne !* Métontologique ; θεολογική ; l'étant dans son ensemble » (*GA* 22, 106).

mettre en lumière la structure de la métaphysique que Heidegger prétend alors élaborer. L'identification de la métontologie avec une certaine θεολογική ἐπιστήμη d'inspiration aristotélicienne permet évidemment de penser la structure double de la métaphysique du *Dasein* – ontologie fondamentale et métontologie – comme une réponse à la division traditionnelle de la métaphysique que nous avons mise en évidence dans la première partie de notre travail.

La présentation de la métontologie est faite par Heidegger dans un texte intitulé « caractérisation de l'idée et de la fonction d'une ontologie fondamentale »¹ et qui constitue la présentation d'une nouvelle version du projet de l'ontologie fondamentale qui fut rendu public l'année antérieure. Par rapport à sa présentation de 1927, l'ontologie fondamentale comporte une partie additionnelle que Heidegger appelle « le revirement » (*der Umschlag*). L'ontologie fondamentale ne se limiterait donc plus à l'interprétation du *Dasein* comme temporalité (équivalant aux deux parties publiées de *Sein und Zeit*) et à l'exposition temporelle du problème de l'être (partie manquante de *Sein und Zeit* intitulée « *Zeit und Sein* »), mais contiendrait aussi une troisième et probablement dernière partie qui présenterait ce que Heidegger appelle le « développement de la compréhension de soi de cette problématique, sa tâche, sa limite »².

Ici encore, l'ontologie fondamentale devait être suivie d'une destruction de l'histoire de la philosophie : « Ce n'est qu'avec et à travers cette ontologie fondamentale que peut être saisie, dans une perspective définitive, la vie interne et cachée de la mobilité fondamentale de la philosophie occidentale »³. Le programme de cette destruction de l'histoire de l'ontologie est cependant beaucoup plus vague que dans *Sein und Zeit* – qui identifiait avec précision les trois moments de cette destruction, orientés sur la question de l'être et du temps –, mais se fonde

1. *GA* 26, 196-202. Le terme « métontologie » apparaît à deux reprises dans ce cours avant cet appendice (*ibid.*, 174 et 185). Comme nous l'avons mentionné, le terme est aussi présent dans le cours du semestre d'été 1926 (*GA* 22, 106) mais nous croyons y voir un ajout postérieur (voir *infra*, Annexe A, « La "lecture chronologique" de l'œuvre de Martin Heidegger »).

2. *GA* 26, 196.

3. *Ibid.*

néanmoins sur la même conviction : l'histoire de l'ontologie ne pourra être adéquatement comprise que dans la répétition (*Wiederholung*) de ses problèmes fondamentaux. De la même façon, l'ontologie fondamentale se comprend elle-même encore comme la *répétition* de problématiques anciennes dont l'importance n'est pas due à leur « vénérable antiquité », mais bien à leur appartenance à ce que Heidegger appelle désormais « l'essence métaphysique du *Dasein* »¹. Comme dans *Sein und Zeit*, la destruction s'oppose à une simple transmission extérieure des opinions et points de vue anonymes de la tradition – c'est ce que fait la *Problemgeschichte* néo-kantienne selon Heidegger –, mais bien de redonner vie aux problèmes traditionnels de telle sorte qu'ils puissent se présenter dans leur problématicité réelle et ainsi subir, à travers le questionnement vivant, de nouvelles transformations.

L'entreprise complète de l'ontologie fondamentale est donc encore guidée par un schéma systématique-historique – propre à *Sein und Zeit* mais aussi aux textes antérieurs – dans la mesure où le déploiement de l'ontologie doit rendre possible une destruction phénoménologique de la tradition². Ce qui, par rapport à *Sein und Zeit*, a changé dans ce cours, c'est que le déploiement de cette ontologie ne s'achève pas dans une exposition de la *temporalitas* de l'être, mais plutôt dans un *revirement* de la problématique ontologique identifié à une réflexion sur la démarche propre à l'ontologie fondamentale. Étant donné l'état d'inachèvement de *Sein und Zeit*, il est évidemment difficile d'assurer que cette dernière étape ne faisait *effectivement* pas partie des tâches de la « première » ontologie fondamentale³. On doit en effet se limiter à soutenir qu'elle ne faisait pas partie du plan initial exposé dans l'introduction à l'ontologie fondamentale.

1. *Ibid.*, 197.

2. Le cheminement peut néanmoins être inverse. Dans le cours du semestre d'été 1927, par exemple, la question ontologique fondamentale du sens de l'être est elle-même introduite à partir de considérations historiques. Dans ce cours, la destruction met à jour les problèmes à résoudre et précède ainsi le traitement de la question de l'être.

3. Quelques notes marginales ajoutées par Heidegger à ce « plan de l'ouvrage » peuvent le laisser croire en ce qu'elles parlent, pour la section « *Zeit und Sein* » d'un « retour dans l'origine » (*Die Umkehr in die Herkunft*) que l'on pourrait identifier à une remise en question du point de départ – donc des *limites* – de l'ontologie fondamentale.

Il est possible que cette idée d'un complément à l'ontologie fondamentale soit apparue dès le semestre d'été 1927 alors que Heidegger projetait de déployer, après le traitement de la « question ontologique du sens de l'être en général », une troisième partie dont le thème aurait été « la méthode scientifique de l'ontologie et l'idée de la phénoménologie »¹. Il est néanmoins risqué de conjecturer sur le contenu de chapitres dont seuls subsistent les titres. Il n'est cependant pas impossible que ces considérations d'ordre méthodologique qui suivent le traitement de la question de l'être devaient justement aborder la question de la tâche et de la limite de l'ontologie fondamentale. Dans la mesure où ces chapitres se situent après le traitement de la question de l'être, on peut en effet penser qu'ils n'avaient pas pour visée un renforcement des fondations de l'ontologie fondamentale, mais peut-être une remise en question de ses fondements. Le traitement approfondi de la question du « *fundamentum* ontique de l'ontologie » annoncé pour cette partie l'orienta en effet sur le thème de la finitude de la démarche philosophique qui présente une parenté certaine avec celui du revirement.

Dans l'appendice mentionné plus haut, Heidegger exposait avec beaucoup de précision les « limites » de l'ontologie fondamentale. Définissant le concept de la métaphysique comme union de l'ontologie fondamentale et de la métontologie, Heidegger soulignait que l'ontologie fondamentale ne répondait qu'à une partie des problèmes *métaphysiques*. Mais quels sont les problèmes que l'ontologie fondamentale laissait de côté ? Selon le texte abordé ici, il s'agirait de la *question de l'étant*. Néanmoins, cette « omission » ne constituerait aucunement une négligence qui pourrait être corrigée après avoir été identifiée, mais bien plutôt une *exigence* propre au travail de l'ontologie qui interroge par-delà l'étant, vers l'être. Si l'ontologie est tout entière orientée sur le problème de l'être, elle contient néanmoins en elle « de façon latente la tendance à une transformation originaire et métaphysique » qui ne peut s'actualiser qu'à partir du

1. Voir le « Plan de cours » (GA 24, 32-33).

moment où l'être est compris dans sa problématique complète¹. Cette tendance latente trouve appui sur un fait indéniable : *il n'y a d'être que si des étants sont déjà là pour le Dasein*.

La démarche ici évoquée va à contre-courant de celle de l'ontologie qui aborde l'être en son *apriorité*. Or, cette apriorité de l'être n'est aperçue qu'à la faveur d'une certaine « conversion » du regard. Si l'être est *premier*, ce n'est en effet jamais « pour nous » – puisque *pour nous*, c'est bien l'étant qui se présente tout d'abord –, mais bien « en soi », « par nature »². Cette question de la primauté de l'être est la question propre à l'ontologie qui considère qu'il ne peut y avoir d'étant que dans la mesure où il y a, d'avance, de l'être. Dans une « perspective » distincte, on pourra néanmoins soutenir que c'est l'étant qui se présente « d'avance ». Selon Heidegger, ces rapports de l'être à l'étant et de l'étant à l'être n'ont jamais été tirés au clair dans la tradition qui, faute de reconnaître la *différence ontologique*, n'a su interpréter l'être autrement que comme un étant. Si l'être est antérieur à l'étant, ce n'est pas au sens de l'antériorité conceptuelle – on ne conçoit l'être qu'en dernier –, ni au sens de l'antériorité ontique – l'être n'est pas là-présent (*vorhanden*) avant l'étant –, mais bien de l'antériorité *ontologique*. Le problème de l'ontologie est justement de déterminer avec précision le sens de cette antériorité de l'être, ce qui revient à interroger le rapport qu'il entretient au temps³. L'antériorité *ontologique* de l'être est ce qui sera demeuré *ontologiquement* obscur et ambigu pour l'ontologie traditionnelle.

Or, nous évoquions à l'instant une antériorité *de l'étant sur l'être*. Cette antériorité, elle aussi, serait demeurée obscure et ambiguë pour la tradition, non pas *ontologiquement* mais bien *métontologiquement*⁴. L'ontologie a pour tâche de montrer que le rapport à l'étant propre au *Dasein* est fondé sur un rapport encore plus originaire à l'être que Heidegger appelle la *compréhension de l'être*. Mais l'ontologie se limite à aborder cette antériorité déterminée de l'être sur l'étant sans pouvoir tenir compte du fait qu'il n'y a compréhension de l'être que si le *Dasein* – un étant –

1. GA 26, 199.

2. *Ibid.*, 184.

3. *Ibid.*, 186.

4. *Ibid.*, 185.

comprend l'être : « En d'autres mots, la possibilité pour qu'il y ait de l'être dans la compréhension a pour présupposé l'existence factuelle du *Dasein* qui, à son tour, a pour présupposé l'être-là-présent factuel de la nature »¹. La possibilité même du problème de l'être repose donc sur l'existence d'un ensemble ontique au sein duquel est jeté le *Dasein*.

Si nous inversons la question de l'ontologie – celle de l'apriorité *ontologique* de l'être sur l'étant –, nous obtenons une seconde problématique que Heidegger appelle la « métontologie » et qui a pour thème l'antériorité *métontologique* de l'étant sur l'être. C'est de cette *autre* antériorité que « résulte la nécessité d'une problématique particulière qui a maintenant pour thème », non plus l'être, mais bien « l'étant dans son ensemble (*das Seiende im Ganzen*) »². La métontologie n'est pas pour autant « autonome » de l'ontologie, mais appartient à son essence en ce qu'elle « résulte de son revirement (*Umschlag*), de sa μεταβολή »³. La métontologie ouvre donc tout un champ de questionnement qui dépasse la portée de l'ontologie, mais qui résulte néanmoins du déploiement de celle-ci. Ici, le parallèle avec la structure traditionnelle de la métaphysique – que nous avons déjà définie comme l'interrogation sur l'étant comme tel et sur *l'étant dans son ensemble* – trouve un élément de justification.

Cette structure double de la métaphysique qu'expose Heidegger à l'été 1928 est-elle propre à la métaphysique du *Dasein* ou avait-elle déjà été prévue dans la première version de l'ontologie fondamentale en 1927 ? *Sein und Zeit* n'a pas reconnu – clairement du moins – que l'ontologie fondamentale devait, une fois son but atteint, retourner à son point de départ et rendre possible une métontologie en inversant sa démarche. On reconnaîtra néanmoins que certains passages laissaient entendre que le traitement du problème de l'être n'est pas le terme du questionnement philosophique. Comme on le sait, le § 7 de *Sein und Zeit* soutenait que

1. *Ibid.*, 199.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

L'ontologie phénoménologique devait non seulement prendre son point de départ dans l'herméneutique du *Dasein* mais aussi rejaillir (*zurückschlagen*) sur elle, c'est-à-dire avoir une certaine « répercussion » sur l'existence du *Dasein*¹. Si l'ontologie fondamentale, une fois déployée, devait « rebondir » sur l'existence du *Dasein*, on peut croire que le dépassement de l'ontologie dans une métontologie était d'une certaine façon déjà annoncé dès *Sein und Zeit*. L'association dans le cours du semestre d'été 1928 de la métontologie à une métaphysique de l'existence et aux questions de l'éthique appuient d'ailleurs fortement une telle hypothèse². On évoquera aussi les derniers développements de la première partie des *Grundprobleme der Phänomenologie* où Heidegger parlait du caractère *seulement préparatoire* de l'ontologie fondamentale : « Nous caractérisons donc cette analytique du *Dasein*, ontologique et préparatoire, comme ontologie fondamentale. Elle est préparatoire parce qu'elle ouvre la voie à l'*élucidation du sens de l'être* et de l'*horizon de la compréhension de l'être*. Elle ne peut être que préparatoire parce qu'elle cherche seulement à parvenir au fondement d'une ontologie radicale. Après la mise en évidence du sens de l'être et de l'horizon de l'ontologie, elle doit donc être répétée à un niveau supérieur »³. Ici encore, Heidegger projette de *répéter* l'analytique existentielle une fois accomplie l'élucidation du sens de l'être. Il n'est cependant pas dit de quelle façon le déploiement de la question du sens de l'être peut rebondir sur l'interprétation de l'existence humaine, ni surtout comment celle-ci peut contribuer à l'élaboration de l'éthique.

La question de la métontologie est très clairement liée à celle du rebondissement des « résultats » d'une mise en lumière de l'être sur notre compréhension de l'existence concrète du *Dasein*. Dans le cours du semestre d'été 1928, Heidegger pensait ce revirement non pas comme une possible suite au déploiement de l'ontologie fondamentale, mais bien comme une nécessité propre à l'ontologie qui, de par sa nature, tend à une transformation. Celle-ci résulterait,

1. *S. u. Z.*, 38 et 436.

2. *GA* 26, 199. Voir, à ce sujet, Jean Greisch, *Ontologie et temporalité*, 481-483.

3. *GA* 24, 319.

comme nous l'avons vu, d'une mise en question ultérieure de la démarche de l'ontologie – de sa tâche, de sa limite –, c'est-à-dire d'une « radicalisation de l'ontologie fondamentale de laquelle résulte un revirement de l'ontologie à l'extérieur d'elle-même »¹. Or, ce revirement est aussi pensé par Heidegger comme un tournant (*Kehre*) dans lequel « l'ontologie elle-même retourne expressément à l'Ontique métaphysique (*in die metaphysische Ontik*) dans laquelle elle se tient toujours implicitement »². C'est par le « mouvement de la radicalisation et de l'universalisation » que l'on peut porter l'ontologie à ce « revirement qui est latent en elle. C'est là que se produit le tournant (*das Kehren*), et on en arrive au revirement dans la métontologie »³.

Cette mise en lumière de la nature de la métontologie nous permet déjà d'entrevoir ce à quoi correspond chez Heidegger le traitement de la question de *l'étant dans son ensemble* dont il a été question. Comme nous l'avons vu, la question de l'étant dans son ensemble est identifiée à une thématization du point de départ obligé du questionnement ontologique sur l'étant comme tel, sur l'être de l'étant. Dans la mesure où l'ontologie n'est jamais orientée autrement que de l'étant à l'être, c'est à partir d'un *revirement* qu'est rendu possible cet autre questionnement qui va de l'être à l'étant. S'ouvre ici une interrogation *métaphysique* inaccessible à l'ontologie que Heidegger identifie au versant théologique de la métaphysique aristotélicienne. L'appendice dont il vient d'être question se clôt en effet sur l'affirmation que « dans leur unité, l'ontologie fondamentale et la métontologie constituent le concept de la métaphysique ». Heidegger souligne enfin : « ce qui s'exprime ici, c'est la transformation du seul et unique problème fondamental de la philosophie elle-même et qui fut évoqué plus haut dans l'introduction avec le double concept de la philosophie comme *πρώτη φιλοσοφία* et *θεολογία* »⁴. Cette

1. *GA* 26, 200. Nous avons évoqué plus haut que l'idée schélérienne d'une métanthropologie résultant de l'autodépassement de l'anthropologie philosophique a pu constituer une source d'inspiration pour cette métontologie.

2. *Ibid.*, 201.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, 202.

identification de la métontologie avec une certaine science théologique d'inspiration aristotélicienne peut tout d'abord surprendre, mais nous verrons dans la deuxième partie de cette recherche que ces deux questionnements « théologiques » sur l'étant dans son ensemble présentent une parenté évidente. Non seulement Heidegger considère-t-il le questionnement métontologique comme une répétition de la θεολογικὴ ἐπιστήμη aristotélicienne, mais il lui délègue le traitement de la question de l'étant dans son ensemble. Dans ces textes métaphysiques, Heidegger n'hésite aucunement à présenter sa propre pensée suivant ce schéma qui se tient à la source de la constitution onto-théologique.

La prochaine étape de notre mise en question de la structure de la métaphysique consistera donc en une mise en lumière de cette interrogation portant sur l'étant dans son ensemble. Comme on le verra, c'est une problématique que Heidegger a lui-même identifiée au thème du monde tel qu'il est saisi dans l'abord prélogique. Il s'agira pour nous de tenter de comprendre comment ce questionnement particulier sur le monde constitue, avec l'ontologie fondamentale, l'unité de la métaphysique (Deuxième partie : *Le problème du monde*). Mais dans la mesure où le questionnement de la métaphysique du *Dasein* n'est pas pensé par Heidegger à partir de la division du savoir métaphysique en différentes disciplines, mais bien comme un événement advenant dans le *Dasein* lui-même¹, c'est l'essence du *Dasein* qui permettra en dernière analyse de comprendre si et comment cette métaphysique peut être structurée suivant la division traditionnelle. C'est à partir de l'essence du fondement et de celle de la liberté que nous tenterons de montrer en quoi la nature métaphysique du *Dasein* constitue la source de la structure double de la métaphysique (Troisième partie : *Le fondement et la liberté*). Notre caractérisation provisoire de la métaphysique heideggérienne comme la réappropriation de la

1. « Ce que nous paraissions séparer ici grâce à des “disciplines” [sc. ontologie fondamentale et métontologie] et auxquelles nous apposons des titres, n'est en réalité qu'un (...) ou le phénomène premier de l'existence humaine ! » (*Ibid.*, 200).

problématique métaphysique antique fondée sur la reconnaissance du primat moderne accordé à l'homme trouvera ainsi sa légitimation ultime.

Deuxième partie – Le problème du monde

« Die Transzendenz – hält sich vor dem Seienden im Ganzen, und zwar ist das Seiende je inhaltlich verschieden (...). Haben wir ein Recht, diese Ganzheit "Gott" zu nennen? Zunächst – was ist dieses "Im Ganzen" – "Welt" – nur eine "Form" ? »

Martin HEIDEGGER, *Unbenutzte Vorarbeiten zur Vorlesung vom Wintersemester 1929/30*

Nous avons vu dans la première partie que la « découverte » par Heidegger de la structure double de la métaphysique datait du milieu des années 1920, probablement comme le résultat d'une prise de position eu égard aux interprétations de Paul Natorp et de Werner Jaeger au sujet de l'unité de la *Métaphysique* d'Aristote. La réflexion sur l'essence de la métaphysique qui caractérise l'ensemble des textes de la métaphysique du *Dasein* permet à Heidegger de bien distinguer ce qui a appartenu à la métaphysique traditionnelle et inauthentique de ce qui *doit* appartenir à une métaphysique « à venir ».

Si nous avons déjà identifié les problèmes qui sont associés à l'interrogation portant sur « l'étant comme tel » ou « l'étant en tant qu'étant », il s'agit maintenant de déterminer avec plus de précision en quoi consiste ce problème de « l'étant dans son ensemble ». Il nous faut tout d'abord noter que si Heidegger ne parle pas du « tout de l'étant », de la « totalité », mais qu'il emploie cette tournure particulière de « l'étant dans son ensemble », c'est pour bien souligner que ce dont il est ici question n'est pas la thématization de la somme de tout ce qui est – thème que l'on a traditionnellement considéré inaccessible à l'entendement fini humain, à l'*intuitus*

derivativus. Bien que Heidegger ne soit jamais parfaitement clair sur ce qu'il entend lorsqu'il emploie cette expression – aucune « définition » n'en est donnée –, il nous est cependant possible, par l'accumulation d'indices trouvés dans les cours des années 1920, de déterminer plus précisément ce qui se tient derrière cette notion.

Nous avons déjà établi que Heidegger associait l'expression à une certaine lecture de l'histoire de la métaphysique qui comprend celle-ci comme « connaissance de l'étant comme tel et dans son ensemble ». La problématique de l'étant dans son ensemble entretient donc un rapport certain – encore non élucidé – avec le versant théologique de la métaphysique aristotélicienne (θεολογική ἐπιστήμη). Comme nous l'avons mentionné plus tôt, la réappropriation de la pensée métaphysique aristotélicienne à laquelle convie la métaphysique du *Dasein* ne concerne pas seulement le questionnement ontologique sur l'être de l'étant, mais aussi une certaine façon qu'aurait eue Aristote de comprendre le monde à partir du concept du divin (τὸ θεῖον). Récupérée par la tradition chrétienne comme le problème spécifique du fondement divin du monde (ὁ θεός), cette interrogation sur le monde comme ensemble (ὅλον) se serait évanouie. La question portant sur l'être du monde serait une question propre à l'œuvre d'Aristote que l'aristotélisme aurait manquée en interrogeant le monde à partir de son fondement créateur. Afin d'élucider les diverses interprétations que donne Heidegger des concepts de θεῖον et de ὅλον chez Aristote, il nous faut maintenant nous pencher sur ce traitement *théologique* du problème du monde qui se présente dans l'œuvre de Heidegger des années 1920.

Heidegger a offert à quelques reprises des définitions du concept aristotélicien de θεῖον que l'on pourrait qualifier de « païennes ». Insistant sur le fait que le concept n'a absolument rien de religieux chez Aristote, il a tenté de montrer qu'il servait davantage à caractériser l'abord premier du monde, dans tout ce qu'il eut de surprenant et d'envoûtant pour les premiers penseurs et qui fut à l'origine de l'étonnement grec. Heidegger associe donc le θεῖον à

une certaine saisie du monde, de l'étant qui nous entoure et qui nous subjuge. Dans le cadre de cette réappropriation de la θεολογική ἐπιστήμη aristotélicienne, le phénomène du monde sera abordé comme *ensemble* et non eu égard à son *fondement*. C'est en remplacement d'une certaine théologie (science du θεός, du fondement du monde) que Heidegger déploie ce que nous appellerons sa *théologie* (science du θεῖον, du monde comme ensemble), une problématique spécifique qui s'occupe de l'étant dans son ensemble, de la manifestation d'un ensemble que l'on caractérise comme monde.

Heidegger a tenté de justifier cette interprétation de la notion aristotélicienne de θεῖον à plusieurs reprises. Dans le cadre des *Grundbegriffe der antiken Philosophie* de l'été 1926, il montre comment la démonstration de l'existence d'un premier moteur dans la pensée aristotélicienne n'a rien de commun avec une thèse théologique sur l'existence d'un Dieu créateur et qu'elle est bien plutôt issue d'une réflexion ontologique portant sur l'être de l'étant, d'une tentative de « mise en lumière de l'étant dans son ensemble »¹. Le concept de θεῖον proviendrait ainsi de la tentative de « rendre intelligible de façon ontologique ce qu'il y a dans le phénomène du mouvement et seulement cela »².

Dans la *Physique* aristotélicienne, le mouvement constitue une détermination essentielle des étants, des φύσει ὄντα. Défendant l'éternité du mouvement, Aristote démontre l'existence d'un premier moteur immobile qui rend compréhensible que l'étant soit toujours mû. C'est dans un tel contexte – caractérisation de l'être de l'étant à partir d'un questionnement sur la condition de possibilité du mouvement éternel – que s'établit la preuve de l'éternité du mouvement. Le mouvement constituant la modalité la plus haute de l'étant et la détermination la plus essentielle de l'être du monde, Aristote considère que le premier moteur est « l'étant

1. *GA* 22, 324.

2. *Ibid.*, 329. La même chose était déjà soutenue à l'automne 1922 : « Mais pour Aristote, l'idée du divin ne résulte pas de l'explicitation d'un objet auquel on accéderait à travers une expérience religieuse fondamentale, le θεῖον exprime bien plutôt le caractère ontologique le plus élevé qui résulte de la radicalisation ontologique de l'idée de l'être-mû » (*PLA*, 42). Dans le cours de l'été 1922, Heidegger allait même jusqu'à affirmer même que « le concept du divin provient du problème de la physique : du concept de κίνησις » (*GA* 62).

véritable » (τιμιώτατον ὄν), l'étant « le plus divin » (θειότατον). Or, selon Heidegger, « cette signification ontologique du θειότατον n'a rien à voir avec Dieu ni la religion »¹. Bien que la scolastique ait pu récupérer cette pensée à son compte, la « théologie » aristotélicienne n'est qu'une science de l'étant véritable, orientée « sur le problème purement théorique de l'être »².

Selon le témoignage de Gadamer, l'expression « l'étant dans son ensemble » que Heidegger employait depuis les années 1920³ était « auréolée d'une présence presque mythique » : « Déjà dans sa manière si particulière de s'exprimer, la tournure "l'étant dans son ensemble" interdisait d'associer quelque formulation conceptuelle précise à cette question qui portait sur l'être. (...) Dans la tournure de "l'étant dans son ensemble" résonnait sans doute aussi "l'être-dans" (*In-sein*) qui avait reçu une signification si particulière dans l'expression "l'être-dans-le-monde" (*In-der-Welt-sein*). (...) Ce que Heidegger voulait exprimer par cette formule, c'était manifestement l'étonnement du premier commencement, tel qu'il s'était produit dans la pensée grecque »⁴. Le témoignage de Gadamer est précieux en ce qu'il évoque les deux caractéristiques fondamentales de ce concept de l'étant dans son ensemble : 1. sa parenté avec le concept de monde et d'être-au-monde et 2. son lien avec la naissance de la philosophie.

Si l'expression « l'étant dans son ensemble » est généralement associée au concept aristotélicien de θεῖον, c'est néanmoins dans le cadre d'une exposition du concept aristotélicien de « tout » (ὅλον, *Métaphysique*, Δ 26) que l'expression « l'étant dans son ensemble » apparaît tout d'abord chez Heidegger. Le lien n'est cependant pas brisé puisque la tâche d'élucider ce ὅλον est attribuée à la théologie aristotélicienne. Comme nous allons le voir, l'étant dans son

1. GA 22, 324-325.

2. *Ibid.*, 325.

3. Nous la retrouvons déjà à l'été 1925 (GA 19, 214 et 222).

4. *Neuere Philosophie I*, GW 3, 426 ; tr. *Les chemins de Heidegger*, Paris, Vrin, 2002, 280.

ensemble compris comme ὅλον constitue le point de départ obligatoire de tout philosophe possible, c'est-à-dire le rapport primaire et préthéorique du *Dasein* au monde. Nous trouvons donc ici un premier indice qui nous permet de comprendre comment Heidegger envisage le traitement *théologique* du phénomène de monde compris comme « l'étant dans son ensemble ».

Mais « l'étant dans son ensemble » se présente aussi sous une autre figure dans la métaphysique du *Dasein*. Si l'on peut interroger la manifestation prélogique de l'étant en étudiant le rapport du *Dasein* quotidien au monde, donc avant la mise en forme que lui imprime le λόγος, on peut aussi tenter une interprétation de ce rapport tel qu'il se donne avant l'apparition même de la philosophie. Dans des considérations d'inspiration anthropologique, Heidegger tente à l'hiver 1928/29 d'interpréter le passage du « *Dasein* mythique » au « *Dasein* métaphysique » en exposant le rapport du premier au monde, à l'étant dans son ensemble. Nous aborderons donc, après avoir mis en lumière le traitement du concept de θεῖον, l'interprétation pré-philosophique du monde que fait le *Dasein* mythique.

Dans la mesure où la thématique métaphysique de l'étant dans son ensemble est identifiée à la problématique du monde, il nous faut étudier de plus près les différents chemins qu'a empruntés Heidegger afin de traiter d'une telle problématique : la thématique de la mondanéité dans *Sein und Zeit*, l'exposition de l'histoire du concept de monde dans *Vom Wesen des Grundes* et le traitement de la thèse « l'homme est configurateur de monde » dans le cours de l'hiver 1929/30. Comme nous le verrons, la réflexion métaphysique que Heidegger déploie à la fin des années 1920 octroie au problème du monde une place fondamentale dans la structure même de la pensée métaphysique. Non seulement le problème du monde constitue-t-il une voie d'accès privilégiée au problème de l'être, Heidegger soutient même que le problème de l'être se déploie ou se déroule (*entrollt sich*) nécessairement en problème du monde¹.

1. GA 27, 391.

À la lumière de ces analyses, nous tenterons une caractérisation du monde comme *concept transcendantal*. Le *Dasein* étant défini depuis l'été 1927 à partir de son « essence transcendantale », le monde se présente alors comme la destination, le « ce-vers-quoi » du mouvement de transcendance. Ce traitement du concept transcendantal de monde sera l'occasion pour nous d'aborder cette nouvelle interprétation du *Dasein* suivant son essence métaphysique. Nous terminerons cet examen du problème du monde en nous penchant sur une tentative de penser la coappartenance des problèmes de l'étant comme tel et de l'étant dans son ensemble que Heidegger expose comme conclusion au cours de l'hiver 1929/30.

Ce traitement exhaustif du problème métaphysique du monde nous permettra de nous faire une idée précise de ce que signifie ce versant « théologique » de la métaphysique du *Dasein*. Bien que notre intention ne soit aucunement d'en présenter le « contenu doctrinal », nous tenterons pour terminer de mettre en lumière cette *théologie* heideggérienne à partir d'une référence au chapitre « De l'idéal transcendantal » de la *Critique de la raison pure* auquel Heidegger fait explicitement référence à l'été 1928 et qu'il associe à une compréhension adéquate de la problématique métaphysique. Comme nous le verrons alors, Kant permet à Heidegger de penser l'interprétation fautive que la tradition fit de la *θεολογική ἐπιστήμη* d'Aristote. Ce sera l'occasion pour nous de faire une synthèse de cette interprétation heideggérienne qui aborde le monde non pas à partir de son fondement mais bien comme ensemble. C'est à partir de cette analyse du problème métaphysique du monde que nous prétendons montrer que l'unité de la métaphysique du *Dasein* peut se comprendre comme l'unité du problème de l'être (de l'étant comme tel) et du problème du monde (de l'étant dans son ensemble).

Chapitre premier

Le monde saisi dans l'abord prélogique de l'étant (αἴσθησις)

Depuis le début de son explication avec Aristote dans les années 1920, Heidegger a cherché à interpréter la « théologie » aristotélicienne comme une science éloignée de toute préoccupation religieuse. C'est alors qu'il commencera à employer l'expression « l'étant dans son ensemble » qui nous intéresse ici. Lorsqu'elle apparaît, l'expression souhaite caractériser le θεῖον d'Aristote qui, selon Heidegger, permettrait de penser le monde autrement qu'en s'orientant sur l'idée d'un fondement divin (θεός). Cette définition de la théologie aristotélicienne se rapportait directement aux recherches d'Aristote mais était aussi révélatrice des questions sur lesquelles Heidegger souhaitait se pencher. Ce qui est dit ici de la théologie d'Aristote se rapporte donc aussi à cette pensée que Heidegger tente d'élaborer et qui souhaite, à l'instar de la pensée aristotélicienne, aborder le phénomène du monde, de l'étant dans son ensemble, sans en interroger le fondement.

Afin de mettre en lumière cette interprétation du θεῖον aristotélicien à laquelle procède Heidegger dans les années 1920, il nous faut donc remonter en amont de la métaphysique du *Dasein*. Bien que le cours du semestre d'hiver 1924/25 sur lequel nous nous penchons maintenant ne fasse pas comme tel partie de la « métaphysique du *Dasein* », les indications qu'y donnait Heidegger sur ce concept ont été conservées dans le *corpus* qui fait l'objet de ce travail (voir *supra*, « La tâche d'interpréter correctement la πρώτη φιλοσοφία d'Aristote »).

Selon l'interprétation qu'en donne Heidegger, la théologie aristotélicienne aurait « pour tâche d'élucider, dans ses origines et dans ce par quoi il est véritablement, l'étant comme tout (*das Seiende als Ganzes*), le ὅλον, l'étant du monde, la nature, le ciel et, pour le dire rapidement, tout ce qui est sous le ciel ». Mettant en doute l'enseignement thomiste qu'il reçut, Heidegger fait remarquer que cette élucidation de l'étant dans son ensemble (*des Seienden im Ganzen*) par le

recours au moteur immobile, n'a rien à voir avec une preuve de l'existence de Dieu sur la base d'une déduction causale. La théologie a donc pour thème le tout dans son ensemble, le ὅλον »¹. Ces remarques permettent de déceler la possibilité chez Aristote d'une théologie « non religieuse », une science du divin, du θεῖον compris comme « le mode le plus élevé de l'être de l'étant » en « un sens ontologique purement formel »², c'est-à-dire comme « ce qui, parmi les éléments constitutifs du “monde”, est le plus manifeste, ce qui est là tout à fait à découvert (φανερώτατα ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκεν) »³.

La théologie dont il est ici question a donc pour tâche d'élucider « l'étant dans son ensemble » – ou « l'étant comme ensemble » –, concept qui trouve son équivalent chez Aristote dans le concept de ὅλον⁴. Dans le cadre de ce cours sur le *Sophiste*, Heidegger traite explicitement du livre Δ 26 qui est consacré à la notion de ὅλον. En abordant ces sections, nous souhaitons jeter quelque lumière sur cette expression – « l'étant dans son ensemble » – qui deviendra tout à fait fondamentale dans la métaphysique du *Dasein*. Déjà ici, Heidegger associe ce thème de l'étant dans son ensemble à une certaine *théologie* – non pas à la théologie ecclésiale qui a pour thématique essentielle Dieu et la foi en lui, mais à une certaine « théologie métaphysique » qui s'occupe du monde. Dans le traitement du livre Δ 26 de la *Métaphysique* d'Aristote, Heidegger s'intéresse essentiellement à la distinction qu'établit le Stagirite entre deux modalités déterminées du ὅλον – le καθόλου et le καθ'ἕκαστον – qui correspondent à deux modes d'accès à l'étant – le λόγος et l'αἴσθησις. Cette analyse a comme but premier de mettre en évidence une décision philosophique propre à la pensée d'Aristote et contre laquelle Heidegger prétend s'élever : la primauté, en philosophie, de l'abord logique de l'étant sur

1. GA 19, 222.

2. *Ibid.*, 137. À l'été 1926, Heidegger parle du θεῖον comme d'un « concept *ontologique neutre* » (GA 22, 179).

3. GA 19, 137. La citation d'Aristote provient de *Éthique à Nicomaque*, VI, 7, 1141 b 1 sq.

4. Voir GA 19, 222 et 630. Cette équivalence est encore évoquée dans les *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* : « L'étant “dans son ensemble” ? L' “ensemble” a-t-il encore maintenant une nécessité ? Ne se désintègre-t-il pas comme le dernier reste de la pensée “systématique” ? Quel âge a le ὅλον dans l'*histoire de l'être* ? » (GA 65, 495-496).

l'abord pré-théorique, quotidien, « esthétique » (αἰσθητικός)¹. L'expression « l'étant dans son ensemble » qui apparaît alors sera donc associée à ce rapport « esthétique » à l'étant dont la pensée heideggérienne souhaite souligner la primauté sur le rapport logique.

Dans le lexique que constitue le livre Δ de la *Métaphysique*, Aristote traite au chapitre 26 du concept de « tout », du ὅλον. Heidegger s'y intéresse dans le cadre de son analyse des premiers chapitres de la *Métaphysique* (A 1 et 2) où intervient la différence entre la simple sensation et la science. Évoquant la différence qui existe entre l'étant conçu à partir de son εἶδος et l'étant individuel simplement donné dans la sensation, Heidegger s'arrête sur ces deux significations que possède le ὅλον : en tant qu'il est abordé par le λόγος, il est synonyme d'universel (καθόλου), en tant qu'il est abordé dans l'αἴσθησις, il est synonyme d'individuel (καθ'ἑκάστων). Si Heidegger s'intéresse à ces deux façons de concevoir le ὅλον, c'est pour montrer que même si Aristote considère comme « plus élevé » le mode d'accès à l'étant μετὰ λόγου (par opposition au mode ἄνευ λόγου), il ne peut que reconnaître la préséance, à tout le moins *methodique*, de la « sensation » sur la science. Cette préséance de l'étant simplement donné (ἀπλῶς) dans le comportement quotidien – que Heidegger associe à l'expression « l'étant dans son ensemble » – sur l'étant conçu logiquement (μετὰ λόγου) est bien sûr l'une des thèses fondamentales pour comprendre le concept de monde que Heidegger déploie dans l'ontologie fondamentale de *Sein und Zeit*.

« Ὅλον s'entend de ce à quoi il ne manque aucune des parties qui sont dites constituer naturellement un tout »². On dit de ce à quoi il ne manque aucune partie lui appartenant par nature, qu'il est entier, qu'il constitue un tout. L'étant qui se présente avec tout ce qui

1. Nous employons le terme « esthétique » – plutôt que « sensible » – pour faire ressortir l'orientation de cette idée heideggérienne sur le concept aristotélicien d'αἴσθησις.

2. *Métaphysique*, Δ 26, 1023 b 26 sq.

appartient à son être, l'étant qui « se tient au grand complet (*vollständig*) »¹, c'est l'étant que l'on peut dire ὅλον. Mais comme le remarque Aristote, l'unité du ὅλον peut être constituée de différentes façons. Tout d'abord, chaque partie du ὅλον peut être elle-même *une*, comme dans le cas du ὅλον « être vivant » dont les parties – le cheval, l'homme, le dieu, etc. – constituent autant d'exemplaires d'êtres vivants. Le ὅλον a alors la signification d'un universel, καθόλου. Dans d'autres cas, l'unité du ὅλον se constitue par l'adjonction de parties comme dans le cas du ὅλον « homme » dont les parties – bras, jambes, tête, etc. – ne constituent pas elles-mêmes des exemplaires d'hommes et peuvent être divisées. Le ὅλον a ici la signification de l'individuel, καθ'ἑκάστον.

Si cette division présente un intérêt pour notre problématique, c'est parce que ce qui distingue le καθόλου du καθ'ἑκάστον est essentiellement le mode d'accès à l'étant qui appartient au *Dasein*. Le καθόλου, l'universel, n'est en effet accessible au *Dasein* que dans la mesure où celui-ci découvre l'étant « sur le mode du λέγειν ». « Le καθόλου est un ὅλον λεγόμενον, un ὅλον, une entièresité (*Ganzheit*) qui ne se montre qu'à travers le λέγειν »². À l'opposé, le ὅλον compris comme καθ'ἑκάστον n'a pas besoin de l'intervention du λόγος pour se constituer, dans la mesure où c'est à travers l'αἴσθησις qu'il se manifeste. Heidegger considérant le λόγος et l'αἴσθησις comme les « deux possibilités extrêmes en lesquelles [le *Dasein*] est découvrant »³, on comprend l'enjeu que cache cette simple distinction : l'être véritable de l'étant se donne-t-il à travers le λόγος ou à travers l'αἴσθησις ? Soulignant la différence qui existe dans la construction des deux mots – κατά avec génitif dans le cas de καθόλου et κατά avec accusatif pour καθ'ἑκάστον –, Heidegger soutient que la καθόλου se caractérise « par le fait qu'il ne se montre que dans la mesure où il est expressément pris pour

1. *GA* 19, 79.

2. *Ibid.*, 80.

3. *Ibid.*, 83.

thème, tandis que le καθ'ἑκάστων se manifeste lui-même dans ῥαῖσθησις sans être proprement thématisé »¹.

Cette distinction entre un abord μετὰ λόγου et un abord ἄνευ λόγου de l'étant est une distinction qui apparaissait aussi dans les *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* de 1922. Déjà dans cet essai, Heidegger soulignait la primauté de ῥαῖσθησις par rapport à tout abord logique de l'étant. Se basant sur le *De anima* d'Aristote, Heidegger identifie ῥαῖσθησις à la simple manifestation de l'étant qui est originellement vraie, c'est-à-dire qui n'a même pas la possibilité de la fausseté. Par contraste, la vérité logique n'est jamais que le résultat d'une synthèse – elle montre l'étant en tant qu'il est tel ou tel –, une vérité dérivée pour qui la fausseté constitue une perpétuelle menace². D'une certaine façon, la pensée heideggérienne de cette époque peut être caractérisée comme cette tentative de remonter depuis le « logique » (λόγος) vers l'« esthétique » (αῖσθησις, ἄνευ λόγου). C'est en effet ce que l'on retrouve dans *Sein und Zeit* qui retire à la considération théorique de l'étant sa préséance, mais aussi dans le débat avec le néokantisme autour de l'ouvrage *Kant und das Problem der Metaphysik* quant à la primauté de l'intuition chez Kant³. Mais comment Heidegger ose-t-il faire d'Aristote son allié dans cette entreprise ? Aristote ne soutient-il pas plutôt le contraire, à savoir, que l'étant découvert dans ῥαῖσθησις « ne renferme en soi que peu ou pas du tout d'être »⁴ ? Heidegger n'est-il pas en train de tirer Aristote à lui, à l'encontre de ses propres thèses ?

Cette distinction entre καθόλου et καθ'ἑκάστων, Heidegger la trouve aussi dans les *Topiques* d'Aristote où celui-ci distingue entre l'étant qui nous est tout d'abord familier dans notre comportement quotidien et l'étant tel qu'il est connu de façon absolue, c'est-à-dire tel qu'il est accessible au λόγος et au νοῦς⁵. Selon Aristote, la masse (οἱ πολλοί) qui ne délibère pas et n'est pas particulièrement disposée à la philosophie considère les choses telles qu'elles se

1. *Ibid.*

2. *De anima*, Δ 3, 427 b 12 et Δ 6, 430 b 1-2 (*PLA*, 31 sq.)

3. *KPM*, §§ 4-6 et *GA* 25, § 5.

4. *Métaphysique*, Z 3, 1029 b 8 sq. (cité en *GA* 19, 84).

5. *Topiques*, IV, 4, 141 b 5 sq. (cité en *GA* 19, 83-84).

donnent familièrement, « en leur entièreté » (*Ganzheit*)¹. Seul le philosophe, « à la faveur d'une démarche régressive vers l'ἀρχή »², parvient à voir la surface, la ligne et le point qui se « cachent » derrière les corps tout d'abord donnés. Par rapport à ce qui est ainsi vu par le philosophe, « ce qui est familier à chacun et ce qui pour lui est premier (...) est souvent flou et ne renferme en soi que peu ou pas du tout d'être »³. Ce passage vient donc confirmer que – selon le sens qu'Aristote accorde à l'être – le λόγος est premier par rapport à l'αἴσθησις quant à la saisie de l'étant en son être propre. Heidegger nous incite cependant à lire le livre Z 3 jusqu'au bout : « Pourtant, c'est en partant de ces connaissances vagues, mais personnelles, qu'il faut s'efforcer d'arriver aux connaissances absolues, en passant (μεταβαίνων), comme nous l'avons dit, par les premières »⁴.

Si Heidegger insiste sur la dernière phrase du livre Z 3, c'est qu'elle indique que malgré le parti pris d'Aristote pour l'orientation logique de la philosophie, il reconnaît lui-même la préséance de l'αἴσθησις. Même lorsque la philosophie réussit à s'élever jusqu'aux connaissances absolues, elle ne doit jamais oublier que son point de départ réside dans la donnée initiale que constitue l'αἴσθησις. Même si le philosophe parvient à la σοφία, il doit reconnaître que le sol sur lequel il s'appuie pour ainsi s'élever est constitué de choses simplement données, de choses familières et seulement vaguement connues, voire inconnues. Nous reconnaissons ici, dans sa version aristotélicienne, la position que défend Heidegger dans *Sein und Zeit* selon laquelle le regard théorique et scientifique sur les choses a pour fondement ultime le commerce quotidien avec les étants et qu'aussi loin que puissent nous mener les recherches philosophiques, nous n'échappons jamais à cette situation de départ. Aristote laisse entendre ici que les connaissances absolues ne sont accessibles qu'à la faveur d'un « passage » (μεταβαίνων) par les choses familières.

1. *GA* 19, 84.

2. *Ibid.*

3. *Métaphysique*, Z 3, 1029 b 8 *sq.*

4. *Ibid.*, Z 3, 10 *sq.*

Heidegger ne cherche pas ici à dénaturer la pensée d'Aristote mais simplement à montrer ce que le Stagirite a constaté – que la philosophie trouve son point de départ dans les choses familières – et ainsi mettre en lumière cette décision qu'il a prise et qui est d'une importance capitale pour l'histoire de la philosophie. Par le travail d'interprétation, il nous est possible de montrer que d'autres voies s'offraient à Aristote, qu'il les avait lui-même aperçues et qu'il nous est possible de remettre en question ces décisions. La préférence que manifeste Aristote pour ce qui est accessible par le λόγος sur ce qui est simplement donné dans le rapport quotidien avec les choses n'est pas qu'un simple trait anecdotique de la pensée aristotélicienne, mais bien une caractéristique de la pensée occidentale dans son ensemble et que Heidegger conteste. En soulignant qu'Aristote reconnaît que la démarche philosophique prend son point de départ dans les « connaissances vagues », qu'elle en émane, Heidegger souhaite simplement mettre en évidence la décision qu'a prise Aristote de favoriser le καθόλου sur le καθ'ἕκαστον, l'universel sur le particulier. « C'est précisément du καθ'ἕκαστον de l'αἴσθησις qu'il s'agit de venir à bout pour recueillir en lui le premier état-de-fait de l'étant »¹. Aristote n'a cependant pas accordé toute l'importance qu'il devait à cette présence de l'αἴσθησις : « Ce qu'Aristote lui-même n'a réussi à accomplir que dans certaines limites, si bien que, malgré cette tendance radicale, il n'est pas parvenu à l'ultime originalité de l'être du monde »².

L'ultime originalité de l'être du monde ? Par infidélité à la donation première des phénomènes, par manquement aux règles de la phénoménologie qui ordonnent de s'en tenir aux choses mêmes, Aristote serait passé à côté du phénomène du monde et aurait manqué d'en déterminer adéquatement l'être. Traînant avec lui une idée du sens de l'être étroitement liée au λόγος, Aristote n'aurait pas su apercevoir la richesse contenue dans le commerce quotidien avec les choses et n'aurait pas su appréhender de façon originaire « la dimension ontique du

1. *GA* 19, 85.

2. *Ibid.*

monde »¹. Heidegger soutient qu'une telle démarche est possible : nous pouvons aborder le monde sans nous laisser guider par le concept *logique* de l'être, le laisser se donner tel qu'il se montre dans l'αἴσθησις – selon un concept non pas logique, mais disons « esthétique » de l'être. Mais ce n'est pas encore le but que poursuit cette interprétation de la *Métaphysique* d'Aristote. Heidegger repousse en effet à un autre moment l'analyse de cette dimension ontique du monde².

Dans ces quelques pages, Heidegger tente donc de montrer que si la philosophie peut prétendre à l'universel, elle ne le fait jamais qu'en prenant son point de départ dans et en transitant par le particulier. Cette idée selon laquelle il faut accorder la préséance à la perception du monde première et vague sur la perception selon l'universel (l'εἶδος) de celui-ci, souligne l'importance du moment grec pour ce qui est de l'orientation logique de toute la philosophie subséquente. Sur quoi a-t-on légitimé cette orientation initiale ? Cette orientation imposée n'a-t-elle pas dès sa naissance engagé la philosophie dans une voie impropre ?

Notre propos était ici de trouver les origines de l'expression « l'étant dans son ensemble », ce qui a nécessité une remontée en amont de la métaphysique du *Dasein*. Cette discussion sur la notion de ὅλον présentée dans le cours du semestre d'hiver 1924/25 nous a permis de nous familiariser avec deux de ses « variantes » dont l'une ouvre la voie à une détermination authentique de l'être du monde. C'est à cette signification du ὅλον comme καθ'ἕκαστον que Heidegger associe l'expression « l'étant dans son ensemble ». Cette expression permet en effet de caractériser l'étant tel qu'il se donne avant la mise en forme que lui impose le λόγος : « L'étant, dans la mesure où il est donné, dans son mode de rencontre immédiat, d'abord seulement καθόλου, dans son ensemble (*im Ganzen*), est un

1. *Ibid.*, 86.

2. « Une autre interprétation est possible, qui tente d'appréhender la dimension ontique du monde en se détachant du concept d'être des Grecs. Mais cela sortirait du cadre de notre propos dans ce cours » (*ibid.*)

συγκεχυμένον, un “quelque chose d’entremêlé” »¹. C’est en se rapportant à l’étant tel qu’il se donne ἄνευ λόγου, c’est-à-dire avant la mise en forme que comporte l’abord discursif de « quelque chose » en tant que « quelque chose », que Heidegger emploie effectivement l’expression « l’étant dans son ensemble » (*das Seiende im Ganzen*). Le commentaire que nous venons d’analyser de la notion de ὅλον chez Aristote et de cette distinction entre l’abord *logique* et l’abord *esthétique* de l’étant semble donc contenir un premier indice nous permettant de percer la signification de l’expression « l’étant dans son ensemble ».

Mais nous avons aussi noté que Heidegger faisait de l’élucidation de ce ὅλον la tâche de la « théologie » aristotélicienne dont nous interrogeons la nature². S’il reste encore beaucoup d’obscurité autour de cette « théologie » qui a pour objet « l’étant dans son ensemble », nous pouvons néanmoins d’ores et déjà affirmer que cette problématique est liée à cette tentative heideggérienne de penser l’étant du monde tel qu’il est avant l’intervention du λόγος, c’est-à-dire tel qu’il se donne non pas dans la recherche conceptuelle et théorique du philosophe mais bien dans le commerce quotidien et familier du « *Dasein* naturel ».

Or, cette problématique de la manifestation prélogique de l’étant n’est pas seulement un thème qui puisse être abordé à partir du commerce quotidien du *Dasein* avec l’étant. Dans la mesure où l’on associe ce rapport à l’étant à l’intervention du λόγος telle qu’elle s’opère dans la philosophie, on peut aussi tenter d’approcher cette manifestation de l’étant à partir d’une analyse du monde du *Dasein* qui ne philosophe pas encore – non pas du monde de l’ouvrier qui travaille, mais de celui du *Dasein* mythique pour qui la philosophie n’est qu’une potentialité non

1. *Physique* I, 1, 184 a 21 sq. (cité en *GA* 19, 144-145). Notons qu’ici, Heidegger parlait du mode de rencontre immédiat de l’étant en employant l’expression καθόλου là où l’on attendait, selon ce qui a été exposé plus haut, καθ’ἕκαστον. Il faut cependant noter que Heidegger renvoie ici à un texte de la *Physique* d’Aristote (I, 1, 184 a 21 sq.) où les expressions sont en effet interverties. Comme l’explique Heidegger, il ne faut cependant pas y voir une contradiction dans l’emploi des termes. Aristote affirme en effet en *Physique* I que la démarche philosophique progresse du καθόλου au καθ’ἕκαστον, contredisant en apparence le texte cité des *Topiques*. Mais en lisant plus attentivement le texte, on voit qu’Aristote soutient en fait que cette démarche va du « καθόλου non encore articulé » (ce que nous avons appelé plus tôt le καθ’ἕκαστον) au « καθ’ἕκαστον articulé » (qui correspond au καθόλου). Sur tout cela, voir le commentaire de Heidegger en *GA* 19, 86-90.

2. *GA* 19, 222.

actualisée. C'est ainsi que par une analyse du premier rapport de l'homme à l'étant s'inspirant du travail des anthropologues de son époque, Heidegger expose dans le cours de l'hiver 1928/29 une autre facette de « l'étant dans son ensemble ».

Chapitre II

Le monde du Dasein mythique

Heidegger offre un premier aperçu de cette compréhension mythologique du monde dans le cadre du cours de l'été 1928 alors qu'il tente une définition non théologique du concept aristotélicien de τὸ θεῖον : « La science la plus élevée doit être la science du plus élevé, du premier [*Métaphysique*, E 1, 1026 a 21]. Τὸ θεῖον signifie simplement l'étant – les cieux : l'environnant et le foudroyant, cela sous lequel et dans lequel nous sommes jetés, cela qui nous envoûte et nous prend par surprise, le surpuissant (*das Übermächtige*) »¹. Heidegger identifie le θεῖον à l'étant qui nous entoure et qui se manifeste dans sa surpuissance, l'étant dans lequel nous sommes jetés (*geworfen*), le monde. Pour appuyer cette définition « païenne » du θεῖον, Heidegger rappelle que l'emploi que fait Aristote dans le *De mundo* du verbe θεολογεῖν ne lui attribue pas le sens courant de « disserter de la divinité », mais bien celui de « contempler le monde, le κόσμος »². La science du θεῖον, la θεολογικὴ φιλοσοφία, devrait donc être comprise non pas tant comme théologie que comme « science de tout ce qui nous entoure », de l'étant dans son ensemble. Le θεῖον de la théologie aristotélicienne sur lequel Heidegger prétend orienter sa *théologie* propre, sa « science de l'étant dans son ensemble », est ici liée à la question de l'interprétation de la surpuissance (*Übermächtigkeit*) de l'étant. Si cette mention à l'été 1928 n'est pas davantage explicitée³, il s'agit d'un terme qui gagnera en importance dans le cours suivant et dans la discussion du printemps 1929 avec Ernst Cassirer.

1. GA 26, 13. Voir aussi, pour ce qui est du rapport entre la notion de surpuissance et le problème du monde, cette note schématique tirée des compléments au cours de l'été 1926 : « L'étant : surpuissant et en premier lieu "monde", nature au sens le plus large, φύσις » (GA 22, 191).

2. GA 26, 13. Le texte d'Aristote est le suivant : « Leur sentiment s'explique du fait qu'ils n'ont pas contemplé les réalités les plus hautes, je veux dire le monde et ce qu'il y a de plus grand dans le monde. (...) Quant à nous, traitons donc de toutes ces choses, et, dans la mesure du possible, considérons leur caractère divin, et, pour chacune d'entre elles, sa nature, sa position et son mouvement » (391 a 24 - b 5 ; tr. par J. Tricot, Paris, Vrin, 1949).

3. Heidegger évoque encore dans le cours de l'été 1928 la « compréhension de l'être *qua* surpuissant (*das Verstehen von Sein qua Übermächtigem*) » qu'il associe au problème de la transcendance du *Dasein*, mais qu'il refuse

L'intérêt que prend pour nous ce concept de surpuissance se justifie par l'étroit rapport que Heidegger lui reconnaît avec le concept aristotélicien de $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$. Dans la section précédente, nous avons vu que ce concept aristotélicien et cette idée d'une « théologie non religieuse » apparaissaient dans une réflexion portant sur l'abord prélogique de l'étant. La surpuissance de l'étant comprise comme compréhension mythique de l'être de l'étant permet elle aussi de mettre en lumière la question de l'abord prélogique de l'étant.

Dans le cours de l'hiver 1928/29, Heidegger va déployer en détail une réflexion aux accents anthropologiques sur le passage du *Dasein* mythique au *Dasein* métaphysique ou philosophique, ce *Dasein* qui parvient à thématiser expressément son rapport à l'étant. Ayant récemment travaillé sur l'ouvrage d'Ernst Cassirer, *Das mythische Denken (Philosophie der symbolischen Formen, 2^e partie, Berlin, 1925)*, Heidegger s'en inspire pour défendre une thèse portant sur l'apparition des conditions de possibilité de la réflexion philosophique. Abordant ce qu'il appelle non pas la *pensée (Denken)* mythique mais bien l'*existence (Dasein)* mythique, Heidegger explique, comment d'émancipations en émancipations, le *Dasein* en vient à maîtriser sa peur de l'étant et à maîtriser sa propre maîtrise de l'étant de telle sorte qu'il puisse interroger l'étant philosophiquement¹.

d'aborder alors de peur d'être mécompris et que son interprétation soit saisie comme une tentative de débattre des problèmes religieux (GA 26, 211, note 3).

1. Cette analyse est développée aux §§ 39 à 44 du cours *Einleitung in die Philosophie* (GA 27). Bien que Cassirer n'y soit que discrètement mentionné (GA 27, 358, note 1), on reconnaît aisément son apport à la réflexion de Heidegger. La recension de l'ouvrage de Cassirer que Heidegger fit paraître en 1928 dans la *Deutsche Literaturzeitung* (repris dans GA 3 et traduit dans *Débats sur le Kantisme et la Philosophie*) et la discussion de Davos du printemps 1929 confirment d'ailleurs l'importance de l'ouvrage de Cassirer pour ce qui est de cette thématique.

On s'étonnera de ce que Heidegger puisse avoir recours à l'anthropologie pour traiter un thème ontologique important, celui de l'apparition de la question de l'être. Jaspers s'en est d'ailleurs étonné : « Enfin, je vous remercie pour le compte rendu de Cassirer, que je n'ai pour l'instant parcouru qu'une fois. Il me semble, par la clarté de l'exposé et de la critique, un modèle de compte rendu. Mais j'ai été surpris de voir que ce que je vous prophétisais récemment comme malentendu possible de votre philosophie, vous le fassiez vous-même dans l' "application" de la philosophie de l'existence aux peuples "primitifs" » (Lettre de Jaspers du 8 juillet 1928).

Ce récit historique de la genèse de la philosophie ne nous intéressera pas ici¹. Ce qui va plutôt retenir notre attention, c'est le fait que Heidegger ait reconnu que se donne, chez le *Dasein* mythique, quelque chose de tel que « l'étant dans son ensemble » et que c'est chez lui que se présente la première interprétation de ce phénomène. Conformément à la compréhension de l'être qui serait la sienne – la *surpuissance* (*Übermächtigkeit*) –, le *Dasein* mythique appréhende l'étant dans son ensemble, le monde², comme le *surpuissant*. Fondée sur les analyses des récits mythologiques qu'a menées Cassirer, l'explication heideggérienne prétend en effet montrer que c'est comme surpuissance que le *Dasein* mythique comprend l'être de l'étant. Reprenant à Cassirer le concept de surpuissance (qui réunit ceux de *mana*, de *wakanda*, d'*orenda* et de *manitou*), Heidegger tente de mettre en évidence l'origine non pas philosophique mais bien *mythologique* de notre concept de monde.

Sans entrer ici dans la critique que présente Heidegger dans son compte rendu de 1928 de l'ouvrage de Cassirer, notons simplement que celle-ci est centrée sur l'absence chez Cassirer d'une conceptualité adéquate pour aborder les phénomènes dont il est question. Évidemment, cette conceptualité manquante, c'est celle de l'ontologie fondamentale – compréhension de l'être, souci, être-jeté, transcendance³. Néanmoins, l'interprétation que donne Cassirer de la *mana*, de la surpuissance, est, selon Heidegger, bien orientée en ce qu'elle conçoit la surpuissance non pas comme un étant mais comme le « comment » (*Wie*) de la réalité, comme

1. Un travail comparatif entre le texte de Heidegger et l'ouvrage de Cassirer devra montrer comment le premier prétend récupérer les thèses du second tout en reconnaissant les limites intrinsèques d'une démarche qui n'est pas fondée dans une ontologie fondamentale.

2. Heidegger identifie clairement dans ce cours le « dans son ensemble » au monde : « Le *Dasein* transcende, dépasse l'étant dans son ensemble. (...) Mais que signifie ce "dans son ensemble" qui appartient à la transcendance ? C'est ce vers quoi s'accomplit le dépassement de l'étant, ce vers quoi la transcendance transcende (...). Cela vers quoi le *Dasein* essentiellement transcendant transcende, nous l'appelons le monde » (*GA* 27, 306-307). Pour ce qui est de cette identification, voir aussi *GA* 29/30, 8, 12 et 251 ; tr. 22, 25-26 et 255.

3. Cette critique est déjà présentée au § 11 de *Sein und Zeit* où Heidegger reproche à Cassirer de fonder son travail sur l'architectonique de la *Critique de la raison pure* plutôt que sur une analytique existentielle. Selon ce qu'écrit Heidegger, Cassirer aurait reconnu dans une conversation avec lui en décembre 1923 la nécessité d'une telle analytique (*S. u. Z.*, 51, note 1).

l'être de l'étant¹. Mais Cassirer ne maîtrisant pas le problème de la compréhension de l'être propre au *Dasein*, il lui serait impossible de saisir le lien essentiel que la *mana* entretient avec la constitution ontologique du *Dasein*. Se basant sur les acquis de l'ontologie fondamentale, Heidegger esquisse à l'hiver 1928/29 comment cette interprétation de l'être de l'étant comme *mana* doit être abordée.

L'étant ayant pour le *Dasein* mythique le caractère de la surpuissance, l'être-au-monde doit alors être compris comme un être-livré à cette surpuissance de l'étant². Heidegger évoque alors la transformation qui se produit dans le *Dasein* mythique lorsque celui-ci « lève la tête » et prétend se mettre à l'abri de cette surpuissance à laquelle il est livré. Ne se percevant en un premier temps lui-même que comme partie intégrante de cette surpuissance, le *Dasein* finira par se manifester, par « apparaître », par prendre note de sa propre présence au sein de l'étant dans son ensemble. Le *Dasein* se comprend alors comme un lieu tout particulier de l'étant dans son ensemble, celui où peut se manifester l'inconditionné, le divin³.

C'est ainsi que le *Dasein* interpréterait à partir d'une idée du divin qu'il a en lui tout ce qui l'entoure : l'étant dans son ensemble, le monde, « eu égard à son origine et à son avoir-lieu »⁴, est ainsi interprété à partir de cette compréhension de l'être comme *surpuissance*. C'est ainsi que naîtraient les rites et toute l'organisation rituelle qui permettent au *Dasein* d'établir un certain contrôle sur l'étant, malgré sa surpuissance. La manifestation du monde comme *das Übermächtige* serait ainsi l'origine secrète de toute réflexion sur le divin et de toute théologie. La théologie, qu'elle soit cosmique ou chrétienne, trouverait son origine dans l'interprétation du monde que le *Dasein* opère à partir d'une idée du divin (τὸ θεῖον) qu'il a en lui. Heidegger reproche d'ailleurs à Schelling d'avoir interprété les grands mythes à partir des catégories

1. *Besprechung: Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mythische Denken (1925)*, GA 3, 266 ; tr. par Jean-Marie Fataud, « Recension de Ernst Cassirer : "Das mythische Denken" », *Débat sur le Kantisme et la Philosophie*, 96 sq.

2. GA 27, 357 sq..

3. *Ibid.*, 361-362.

4. *Ibid.*, 358.

théologiques que nous connaissons aujourd'hui¹. La démarche correcte va dans un sens inverse : il nous faut interpréter la religion et les mythes à partir de l'être-au-monde et de l'être-jeté tels qu'ils caractérisent le *Dasein* mythique. La religion trouve son origine dans le rapport initial du *Dasein* au monde compris comme surpuissance. C'est à partir d'un tel portrait qu'il est possible de comprendre l'origine et le développement de la religion et de toute théologie possible.

Bien que cette analyse anthropologique soit d'une importance bien relative pour nous, cette incursion dans cette thématique présentée à l'hiver 1928/29 nous permet d'apercevoir une autre facette de l'étant dans son ensemble, car c'est encore une fois pour caractériser le rapport *prélogique* du *Dasein* à l'étant qu'est ici employée l'expression. Aux côtés de ce rapport que nous avons qualifié d'*esthétique* au monde, Heidegger explore une autre façon de penser ce rapport prélogique au monde : le rapport *mythique* au monde. Il ne s'agit évidemment pas d'un rapport pouvant être mis en lumière par l'analyse de la quotidienneté du *Dasein*, comme c'était le cas pour le premier. Un tel exposé se fonde sur une analyse anthropologique de ce qu'a pu être le *Dasein* avant la thématization expresse de la compréhension de l'être qui est en lui et qui mènera à l'élaboration de la première ontologie.

Nous commençons à apercevoir le lien qui doit unir, dans la métaphysique du *Dasein*, ce que Heidegger appelle l'étant dans son ensemble au problème du monde. La thématique de l'étant dans son ensemble que Heidegger a déjà identifiée au versant théologique de la métaphysique traditionnelle pourrait donc être associée au traitement du problème du monde dans la métaphysique du *Dasein*. Or, si dans l'histoire de l'onto-théologie, l'étant dans son ensemble n'est jamais abordé que comme question sur l'étant le plus élevé compris comme

1. *Ibid.*, 361.

fondement de l'étant, il semble qu'ici Heidegger ouvre la voie à une autre modalité de questionnement.

Si le problème traditionnel de l'étant dans son ensemble trouve son équivalent dans le problème du monde de la métaphysique du *Dasein*, il faudrait donc caractériser la réappropriation que fait Heidegger de la métaphysique antique à partir du traitement des problèmes de l'être et du monde. Cette caractérisation de la métaphysique du *Dasein* à partir de la dichotomie entre le problème du monde et le problème de l'être peut étonner à première vue. C'est pourtant ainsi que Heidegger détermine à l'hiver 1928/29 le « concept authentique de la métaphysique ».

Comme nous l'avons vu, Heidegger définit alors la métaphysique traditionnelle comme « la connaissance fondamentale de l'étant comme tel et dans son ensemble »¹. L'équivalence reconnue entre ce que Heidegger appelle « l'étant dans son ensemble » et son concept de monde permet de penser la philosophie comme la tension entre les problèmes de l'être (de l'étant comme tel) et du monde (de l'étant dans son ensemble) : « Le problème du monde est uni de façon originnaire au problème de l'être ; le problème de l'être et le problème du monde déterminent tout d'abord dans leur unité le concept authentique de métaphysique »². Mais le rapport entre chacun de ces problèmes est davantage esquissé qu'élaboré : « Le problème de l'être – appréhendé en son originarité – se déploie nécessairement en ce que nous appelons le problème du monde »³. Puis, plus loin : « De son côté, le problème du monde, une fois déployé, ne se laisse pas isoler, mais perce à nouveau et rebondit sur la construction du problème de l'être. Le problème de l'être se déploie en problème du monde, le problème du

1. KPM, GA 3, 7 ; tr. 68. Notons que cette définition n'est pas propre à l'époque de la métaphysique du *Dasein* et qu'elle est conservée dans la suite de l'oeuvre. À simple titre d'exemple, voir *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-38), GA 65, 41 ; *Nietzsches Metaphysik* (1941/42), GA 50, 3 ; *I. u. D.*, 45-49 ; tr. 289-292.

2. « Ursprünglich einig mit dem Seinsproblem ist das Weltproblem, und erst Seinsproblem und Weltproblem in ihrer Einheit bestimmen den echten Begriff der Metaphysik » (GA 27, 323-324 ; nous soulignons).

3. *Ibid.*, 391. Voir aussi, GA 26, 282 : « La projection d'un monde dans la liberté n'est rien d'autre que la temporalisation de la compréhension de l'être ».

monde s'enfonce en retour dans le problème de l'être, – cela signifie : les deux problèmes constituent la problématique en soi unitaire de la philosophie »¹.

Or, comme ce cours s'affaire à le montrer, c'est à partir du phénomène unitaire de la transcendance – dont les deux faces ici mises en relief sont la compréhension de l'être et l'être-au-monde – que doit être pensée cette tension interne à la pensée philosophique : « Ce qui point là comme la problématique unitaire des problèmes de l'être et du monde, c'est le problème de la transcendance »². L'unité de la philosophie peut être comprise à partir de l'unité de deux faces opposées d'un seul et même phénomène. Une fois de plus, Heidegger reconnaît que sa propre entreprise métaphysique est, à l'instar de celle d'Aristote, orientée doublement : vers l'être et vers le monde. L'analyse des différents traitements que reçoit le problème du monde dans la métaphysique du *Dasein* mettra en évidence ces liens que Heidegger ne fait ici qu'esquisser entre le problème du monde et celui de l'être. Mais avant d'aborder la tentative que fait Heidegger à l'hiver 1929/30 de penser l'unité de l'étant comme tel et de l'étant dans son ensemble, nous souhaitons tout d'abord tenter de comprendre en quoi consiste, dans la métaphysique du *Dasein*, le problème du monde. À cette fin, nous allons aborder premièrement les différents traitements qu'a reçu le problème depuis *Sein und Zeit* jusqu'à la métaphysique du *Dasein*. Nous caractériserons ensuite l'approche proprement *métaphysique* du problème en exposant le concept transcendantal de monde. Mais tout d'abord, il nous importe de tenter une réponse à une question fondamentale : en quoi le monde constitue-t-il un problème ?

1. *GA* 27, 394.

2. *Ibid.*, 395.

Chapitre III

Les chemins empruntés par Heidegger pour penser la question du monde

L'interrogation métaphysique portant sur le monde occupe une place importante dans les textes qui suivent *Sein und Zeit* – l'essai *Vom Wesen des Grundes* et le cours de l'hiver 1929/30 en témoignent. Avant d'aborder le thème du monde tel qu'il est abordé dans ces textes, il est important de bien saisir en quoi consiste le *statut problématique* du monde. Bien qu'il puisse être « courant » en métaphysique de parler du « problème » du monde – comme thème de la *cosmologia rationalis*, par exemple –, l'idée selon laquelle le monde constituerait un problème ne va aucunement de soi. En quoi le monde pose-t-il problème ? Le monde n'est-il pas ce qui se donne sans plus, ce qu'il y a de directement accessible, ce qui de tous les thèmes de la philosophie pose le moins problème ?

De façon générale, nous pouvons garder en tête que ce qui se présente comme évident et obvie (*das Selbstverständliche*) est toujours, dans la perspective phénoménologique heideggérienne, ce qu'il y a de plus problématique¹. La tâche de la philosophie ne consiste donc pas à faire des découvertes nouvelles, mais bien à détruire cette apparence d'évidence qui colle à ce qui est par trop connu afin de libérer l'homme de l'engourdissement que provoque l'évidence². Or, c'est justement dans sa simplicité et dans son évidence que réside ce que Heidegger appelle « l'abyssalité du monde »³.

C'était d'ailleurs l'une des tâches fondamentales de *Sein und Zeit* – du moins, dans sa partie publiée – que de déconstruire les lieux communs qui touchent le phénomène du monde et de faire sortir de ses gonds notre compréhension normale et banale de ce phénomène. Toutes les sections portant sur la mondanité du monde (§§ 14-24) n'ont d'autre but que de

1. Sur cette définition de la phénoménologie comme science de l'évident, voir Jean-Luc Marion, *Réduction et donation*, 93 sq.

2. « Wie überall in der Philosophie geht es auch hier nicht darum, unbekanntes Land zu entdecken, sondern das längst und Allzubekanntes vom Schein und der Umnebelung zu befreien » (GA 27, 306).

3. *Ibid.*, 50.

montrer l'obscurité qui règne sur notre compréhension du monde et sur le concept que nous en avons. Heidegger n'hésite d'ailleurs pas à soutenir que le phénomène du monde a toujours été escamoté (*übersprungen*), non seulement dans l'ontologie moderne et chez Descartes, mais depuis toujours « et explicitement chez Parménide »¹. Avec cette thèse forte – nuancée ailleurs² –, Heidegger soutient donc qu'au point de vue philosophique, un concept adéquat du monde fait toujours défaut.

S'il y a donc un « problème du monde », ce n'est pas tant parce que la question à son égard attend encore sa solution, mais bien parce que le monde comme tel n'a jamais été abordé dans toute sa problématicité³. Depuis les Grecs, la question de l'être du monde a toujours été formulée comme la question portant sur la « structure d'être de la nature »⁴. Or, bien que le concept de nature ait son origine dans la spatialité originaire du monde, il n'en constitue pas moins un concept dérivé et inadéquat – un concept issu d'une démondanisation (*Entweltlichung*) du monde – pour ce qui est de saisir l'être propre du monde⁵. Le monde n'est pas cet étant qui se tient face à nous et qui se définit par son altérité – « l'étant qui n'est pas *Dasein* » –, mais bien quelque chose qui doit être compris à partir de sa *signification* et donc, à partir du *Dasein* pour qui seul il signifie quelque chose.

1. *S. u. Z.*, 100.

2. On peut croire qu'Augustin et Pascal font exception en ce qu'ils ont tous deux abordé le monde dans une optique qui n'était pas celle de la connaissance (*GA* 20, 222). D'autre part, Heidegger soutient ailleurs que Kant a réussi à faire du concept de monde un problème dans sa *Dissertation de 1770* (*GA* 27, 250). Mentionnons aussi les conclusions positives que Heidegger tire des différents survols historiques du concept de monde autour de l'essai *Vom Wesen des Grundes* (voir *infra*, « Les chemins empruntés par Heidegger pour penser la question du monde »).

3. Dans le cours de l'hiver 1928/29, Heidegger présente « le caractère problématique du monde » en cinq points : 1. Le concept de monde oscille entre deux significations (cosmologique et existentielle) qui sont reliées ; 2. L'oscillation est due à ce que n'est pas mise en lumière la relation entre le *Dasein* et le monde ; 3. Dans sa détermination cosmologique, le monde ne se réfère qu'indirectement à l'homme, en tant qu'il est un étant qui fait partie de la totalité de l'étant ; 4. Et pourtant, même ce concept de monde est lié intimement à l'homme en ce qu'il est une idée et, en cela, trouve son origine dans la nature humaine ; 5. Dans la seconde acception du concept (existentielle), monde signifie être-homme. Le problème du monde se réduit donc à cette question : quelle est la relation entre *Dasein* et monde ? (*GA* 27, 302-304).

4. *GA* 20, 231.

5. C'est ce que Heidegger défend au § 14 de *S. u. Z.* et à l'été 1925 (*GA* 20, § 21 a).

Or, l'absence d'une conceptualité adéquate pour aborder le problème du monde n'est pas uniquement nuisible à la saisie propre du phénomène de monde. Comme le soutient Heidegger depuis le début des années 1920, la compréhension qu'a le *Dasein* de lui-même est – *inadéquatement* – dérivée de cette compréhension – *inadéquate* de surcroît – du monde. Le *Dasein* se comprend lui-même comme il comprend le monde, c'est-à-dire comme un « étant là-présent », comme une « chose naturelle ». Cette thèse bien connue de *Sein und Zeit* souligne encore davantage l'importance de la méconnaissance du monde qui rebondit sur le *Dasein* qui tente une interprétation de soi. Heidegger parle alors d'une « réflexion ontologique (*ontologische Rückstrahlung*) de la compréhension du monde sur l'explication du *Dasein* »¹. Ce « reflet du monde » n'a pas seulement pour conséquence que le *Dasein* se prend lui-même pour un étant intramondain (*innerweltlich*), mais il s'observe aussi à l'aide d'une conceptualité d'origine mondaine. Comme il l'écrivait dans les *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* de 1922, « la vie facticielle (...) parle la langue du monde (*die Sprache der Welt*) toutes les fois qu'elle se parle à elle-même »².

Ce n'est cependant pas l'interprétation de soi qui constitue le centre de la problématique du monde. Elle lui est cependant étroitement liée en ce que la justesse de l'exposition du phénomène du monde dans *Sein und Zeit* dépend de ce que le *Dasein* se comprenne comme être-au-monde et non comme étant « intramondain » – comme « soumis au monde » (*welthörig*) et non comme « appartenant au monde » (*weltzugehörig*)³. Dans cette analyse de la mondanéité, le problème du monde concerne plus précisément la compréhension qu'a le *Dasein* de son monde et la structure de renvois qui en constitue le caractère premier. Or – et il

1. *S. u. Z.*, 15-16. Emmanuel Martineau traduit « ontologische Rückstrahlung » par le néologisme « réflexion ontologique » afin de souligner – bien inutilement – qu'il s'agit bien du reflet et non d'une action de la pensée.

2. *PLA*, 11. Voir aussi, *S. u. Z.*, 201 : « Le comprendre s'oriente, conformément à la déchéance, sur le comprendre du "monde" ».

3. Dans une des notes marginales que Heidegger a ajoutées à son exemplaire de *Sein und Zeit*, Heidegger souligne que le *Dasein* n'est pas *weltzugehörig* comme l'étant là-présent, mais bien *welthörig* (*S. u. Z.*, 65, Anm. a).

s'agit ici de l'un des paradoxes de la pensée de *Sein und Zeit* –, comment se fait-il que ce *Dasein*, que l'on caractérise comme fondement de l'ouverture du monde et qui joue, à sa façon, le rôle d'*auteur du monde*, peut-il ne rien comprendre au monde ? Comme nous le verrons par l'analyse des textes qui suivent *Sein und Zeit*, c'est parce que le monde ne fait pas uniquement partie de l'aspect configurateur et projecteur du *Dasein*, mais de façon tout aussi fondamentale de son aspect jeté¹. Ce monde que le *Dasein* configure – aussi paradoxal que cela puisse paraître – lui est imposé. Pour employer une expression du cours de l'hiver 1929/30, le *Dasein* est à la fois « maître et serviteur du monde (*Herr und Knecht der Welt*) »². C'est ce paradoxe que nous tenterons d'élucider dans ce qui suit.

Dans les textes et les cours de la métaphysique du *Dasein*, de nombreuses tentatives ont été faites en vue de répondre à la question « qu'est-ce que le monde ? ». Le cours de l'hiver 1929/30 évoque d'ailleurs ces chemins empruntés par Heidegger que sont *l'histoire du concept de monde* exposée dans le traité *Vom Wesen des Grundes* et l'analyse de *l'entente humaine et quotidienne du monde* déployée dans *Sein und Zeit*. C'est un troisième chemin que ce cours souhaite suivre, celui d'un examen comparatif entre *la pauvreté en monde* de l'animal et de *la configuration du monde* propre à l'homme. Dans le cadre de cet examen, il s'agira d'expliquer comment l'homme peut « avoir » un monde tout en étant lui-même un fragment du monde, au même titre que l'animal et que la pierre.

Nous souhaitons ici suivre ces trois chemins – qui ne sont pas les seuls possibles³ – afin de mettre en lumière ce « thème possible d'un *problème fondamental* de la *métaphysique* »⁴ qu'est le

1. On peut ajouter que la source constitutive du monde dans *Sein und Zeit* n'est peut-être pas tant le *Dasein* isolé que le « on » (*das Man*). C'est ainsi que l'inaccessibilité et l'opacité du monde peuvent aussi être expliquées (voir Ruth M. Sonderegger, « Heideggers Welt : Ihre Erschlossenheit und ihr Entzug », *Heidegger Handbuch*, 94). Mais nous insisterons davantage sur le fait que le fondement de la *projection* du monde qu'est le *Dasein* n'est jamais qu'un fondement *jeté*.

2. *GA* 29/30, 262 ; tr. 266.

3. *Ibid.*, 264 ; tr. 268.

4. *Ibid.*, 264 ; tr. 267.

monde. Ces diverses analyses permettront de préparer la caractérisation *transcendantale* du monde que nous exposerons dans le chapitre IV de cette deuxième partie.

1. La mondanéité du monde

L'analyse de la mondanéité du monde telle qu'elle est menée dans *Sein und Zeit* est le résultat d'une série de tentatives faites pour penser le monde que Heidegger a exposées dans ces cours et conférences depuis la fin des années 1910 et tout spécialement dans les années de Marburg (1923-1928)¹. Ces analyses bien connues de Heidegger tentent de montrer que l'être du monde ne consiste pas tant dans son étendue (*extensio*), comme le soutenait Descartes, que dans le lien essentiel qu'il entretient avec le *Dasein*. Si l'analyse cartésienne a fait fausse route dès le départ, c'est qu'elle a abordé le monde à partir d'un comportement singulier, mais aucunement originaire de l'être-au-monde : la connaissance. Dans son analyse, Heidegger souhaite remonter aux fondements d'un tel comportement (le souci, *die Sorge*) et montrer en quoi consiste le rapport premier du *Dasein* au monde. Ces textes soutiennent que l'étant qui fait tout d'abord rencontre dans le monde ambiant n'a pas le mode d'être de l'étant qu'aborde la contemplation théorique, l'être-là-présent, mais celui de l'étant qui renvoie, de par son utilité ou son importunité, au *Dasein*. C'est ainsi que la caractéristique première du monde ne serait pas l'étendue, mais bien la tournure et la significativité (*Bewandtnis und Bedeutsamkeit*).

Cet abord non cognitif du monde se réclame des tentatives – philosophiquement fortes mais qui n'eurent pas l'efficacité de celle de Descartes – d'Augustin et surtout de Pascal de penser notre rapport primaire au monde à partir de comportements autres que l'abord cognitif. « Toute connaissance n'est seulement qu'une appropriation et une forme de réalisation de ce

1. Le texte de référence pour ce qui est de la genèse des sections sur la mondanéité du monde est, comme on le sait, le cours du semestre d'été 1925 (*GA 20*).

qui a déjà été découvert par d'autres comportements primaires »¹. Le comportement cognitif ne serait pas le comportement découvrant originel mais ne ferait qu'« opiner » sur des états de choses déjà découverts. Comme le souligne Heidegger, la connaissance est en fait peut-être plus propre à recouvrir qu'à découvrir. En prenant pour point de départ le concept de souci, Heidegger prétend ainsi jeter un regard sur le monde tel qu'il se donne avant qu'il ne soit abordé dans l'optique de la connaissance.

Ces thèmes exposés dans *Sein und Zeit* sont par trop connus pour que nous ayons à nous y arrêter davantage. Il est cependant important de souligner que Heidegger reconnaît que le cadre de l'analytique existentielle n'épuise pas la problématique du monde. Après avoir mené la « discussion herméneutique de l'ontologie cartésienne du “monde” » (§ 21), Heidegger souligne que cette critique de l'ontologie cartésienne fondée sur l'idée de la mondanéité du monde ne trouvera sa légitimation qu'au moment où « l'horizon de sa possible compréhensibilité aura été assigné au concept de l'être en général »². Le problème du monde dépend donc – comme beaucoup d'autres, doit-on reconnaître – de l'accomplissement de l'ontologie fondamentale. Une fois la question de l'être « résolue », le problème du monde pourra trouver sa légitimation complète – c'est en effet ce qu'indique le renvoi à la section 3 de la I^e partie sur lequel se clôt la discussion avec Descartes³.

2. L'histoire du concept de monde

La seconde voie qu'a empruntée Heidegger afin de mettre en lumière le problème du monde est une exposition des significations principales que le monde a portées dans le cours

1. *GA* 20, 222.

2. *S. u. Z.*, 100.

3. *Ibid.*, 100-101.

de son histoire. C'est tout d'abord dans le cours de l'été 1928 que Heidegger présente ce portrait historique de la notion de « monde », depuis Parménide jusqu'à Kant¹. Il en présente une version quelque peu modifiée dans l'essai de 1929, *Vom Wesen des Grundes*², et une troisième, avec un traitement beaucoup plus développé du concept de monde kantien, à l'hiver 1928/29³. Cette histoire des différentes significations du concept de « monde » a pour but de montrer que le concept d'être-au-monde n'est pas un concept « inventé » par l'auteur de *Sein und Zeit*, mais bien une idée pressentie dans toute la tradition philosophique mais dont une mise en forme ontologique expresse fait défaut. Le but de cette analyse est donc essentiellement de montrer qu'aux côtés de la signification vulgaire du « monde » compris comme « nature » – *la somme de tout ce qui est* –, la philosophie a depuis toujours reconnu une *signification cosmologique* et une *signification existentielle* au monde, voyant en lui un moment structurel de l'être propre de l'homme.

« Dès les commencements décisifs de la philosophie antique apparaît quelque chose d'essentiel. Κόσμος ne vise pas cet étant-ci ou cet étant-là, pressant et oppressant, ni tout l'étant pris ensemble, mais signifie l' "état" (*Zustand*), c'est-à-dire la *manière (Wie)* avec laquelle l'étant – et cela, *dans son ensemble (im Ganzen)* – est »⁴. La signification du monde comme nature n'est donc pas celle qui aurait prédominé à la naissance de la philosophie. Le monde ne se réfère pas à l'étant comme tel mais plutôt à la « manière d'être de l'étant dans son ensemble ». S'appuyant sur les travaux de Karl Reinhardt (*Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Frankfurt a. M., 1916), Heidegger soutient que l'expression « ce monde-ci » (κόσμος οὗτος) ne vise jamais, chez les philosophes présocratiques, une partie de l'étant opposée à une autre, mais désigne bien plutôt une manière d'être de l'étant, un *monde* de l'étant

1. GA 26, 218-232.

2. VWG, 142-155 ; tr. 111-130.

3. GA 27, 239-304.

4. VWG, 142 ; tr. 112.

« par opposition à un autre monde de ce même étant »¹. Chez Parménide, Héraclite ou Anaxagore, l'expression « monde » se réfère donc à une modalité possible de l'étant parmi de nombreuses autres. « Monde » sert à décrire la façon dont l'étant se donne à un *Dasein*. C'est ce que Heidegger appelle la « signification cosmologique » du monde².

Mais le concept de monde peut aussi être pris dans sa « signification existentielle ». Une telle signification aurait fait son apparition chez Héraclite au fragment 89 : « Pour les éveillés il y a un monde un et commun ; mais parmi ceux qui dorment, chacun s'en détourne vers le sien propre »³. Ici, Héraclite souligne que le monde n'est pas qu'une saisie de l'étant qui se donne, mais qu'il est aussi intimement lié à l'existence de l'homme et qu'il témoigne du rapport de l'homme à l'étant dans son ensemble. Bien que cette signification existentielle du monde soit surtout accentuée chez les penseurs chrétiens, Heidegger souhaite montrer que déjà chez les Grecs, le monde n'a de sens que relativement au *Dasein*⁴. C'est ainsi que Heidegger tente une caractérisation du concept de monde des premiers penseurs grecs : « 1. Monde signifie plutôt une *manière d'être* de l'étant (*ein Wie des Seins des Seienden*) que cet étant lui-même. 2. Cette manière détermine l'étant *dans son ensemble (im Ganzen)*. (...) 3. Cette manière dans son ensemble est en quelque sorte préliminaire (*vorgängig*). 4. Cette manière [qui détermine] de façon préliminaire [l'étant] dans son ensemble est elle-même *relative au Dasein* humain. Le monde appartient donc au *Dasein* humain, bien qu'il embrasse dans une totalité le *Dasein* et tout étant »⁵. Mais bien que ces éléments constitutifs du monde aient été « pressentis » dans l'Antiquité, le phénomène du monde n'aurait jamais été élaboré en problème ontologique comme tel⁶.

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, 147 ; tr. 118.

3. Fragment LXXXIX de l'édition Diels (*Fragmente der Vorsokratiker*) ; tr. Jean-Pierre Dumont (éd.), *Les écoles présocratiques*, Paris, Gallimard, 1988, 86.

4. Dans son cours de l'hiver 1928/29, Heidegger fait même référence à des recherches récentes qui montrent que le concept existentiel de monde « n'est pas spécifiquement néotestamentaire, johannique ou hellénistique, mais remonte beaucoup plus loin jusqu'aux cercles de la culture manichéenne et mandéenne » (*GA* 27, 243).

5. *VWG*, 143 ; tr. 113.

6. *GA* 26, 221.

Pour montrer la pertinence de cette division du concept de monde en concepts cosmologique et existentiel, Heidegger parcourt l'histoire du terme jusqu'à Kant et rend manifeste la présence de cette dualité dans l'histoire de la philosophie. C'est dans le Nouveau Testament que Heidegger trouve la première caractérisation du concept existentiel. « Monde » devient alors le titre d'un mode de l'existence humaine, celui dans lequel l'homme se détourne de Dieu. C'est ainsi que dans la *Première Épître aux Corinthiens*, Paul parle du monde non pas seulement pour évoquer un état propre à l'étant, mais surtout pour parler de l'état et de la situation de l'être humain par rapport à l'étant et les biens du monde. C'est ainsi que l'expression « la sagesse du monde » (ἡ σοφία τοῦ κόσμου) sert à désigner la prétendue « sagesse » de celui qui se détourne de Dieu.

Cette accentuation du concept existentiel sera reflétée dans les pensées d'Augustin et de Thomas. Pour Augustin, « monde » (*mundus*) sert à désigner tout d'abord l'ensemble de l'étant compris comme *ens creatum*. Mais il désigne aussi et surtout la façon dont certains habitent *corde in mundo*, c'est-à-dire avec le cœur dans le monde plutôt qu'avec Dieu. « Monde » qualifie alors ceux qui aiment le monde et qui y vivent avec le cœur et non seulement avec le corps. Aux côtés de sa signification cosmologique, Augustin reconnaît donc lui aussi l'existence d'un concept existentiel de monde. La même chose peut être dite de Thomas pour qui *mundus* signifie *universum* (concept cosmologique), mais aussi *saeculum* (concept existentiel) quand il est opposé au *mundus spiritualis*.

Après Augustin et Thomas, le concept existentiel perd de sa force dans la métaphysique moderne au profit du concept de nature. Chez Baumgarten et Crusius, par exemple, le monde comme thème de la *cosmologia rationalis* est réduit à la somme de l'*ens creatum* sans que ne soit souligné son lien essentiel avec l'homme. Il faudra attendre Kant pour que réapparaisse la signification existentielle du monde. Mais cette réapparition ne constitue pas une simple réappropriation du concept chrétien de monde. Pour Kant, « monde » signifie tout

d'abord – comme chez Baumgarten – « la totalité des choses *finies* ». Cette *finitude* des choses n'est cependant plus pensée comme conséquence du fait qu'elles ont été créées (*ens creatum*), mais bien plutôt à partir du fait qu'elle sont l'*objet possible d'une connaissance finie*. C'est désormais la connaissance finie de l'homme – *intuitus derivativus* – qui s'établit comme source de la finitude des choses du monde. Par ce biais, le concept existentiel de monde fait donc sa réapparition dans la métaphysique. Insistant à nouveau sur l'intime connexion qui unit ce problème à l'essence de la métaphysique, Heidegger soutient que dans la mesure où « la *Critique de la raison pure* de Kant présente une fondation de la métaphysique dans son ensemble, le problème du concept de monde doit donc nécessairement prendre une forme nouvelle qui concorde avec cette transformation de l'idée de la métaphysique »¹. C'est d'ailleurs cette transformation de la problématique qui octroie à Kant une place à part dans cette histoire du « monde ».

Ces quelques indications sur l'histoire du concept nous permettent d'apercevoir que Heidegger n'est pas le seul à avoir pensé le monde dans sa relation essentielle avec l'homme. Depuis Héraclite, mais surtout depuis Augustin, le monde et l'homme sont étroitement liés à tel point que l'un ne peut être pensé sans l'autre². C'est dans cette voie que s'engage l'analyse existentielle lorsqu'elle pense le *Dasein* humain comme être-au-monde et le monde comme « “ce dans quoi” (*worin*) un *Dasein* factuel “vit” en tant que tel »³. Bien qu'elle ait pressenti ces différentes significations du monde, la tradition philosophique ne les a cependant pas pensées correctement ni saisies ontologiquement dans leur unité. « Cet usage du concept de monde est – les indications historiques qui précèdent ont dû le montrer – si peu arbitraire, que nous cherchons par là à élever à la hauteur d'un *problème* précis et nettement formulé, un phénomène

1. *VWG*, 147 ; tr. 118.

2. Notons que l'influence d'Augustin sur l'élaboration du concept heideggerien de monde est sans doute plus importante que ne le laisse apercevoir cette référence à un concept existentiel. Il semble en effet que ce soit dans un dialogue avec les *Confessions* d'Augustin (et principalement des phénomènes de *tentatio* et de *curare*) que Heidegger ait établi cette idée d'une tripartition du monde (*Umwelt*, *Mitwelt*, *Selbstwelt*). Ces termes font leur apparition dans le cours de l'été 1921, *Augustinus und der Neuplatonismus* (GA 60, 205-237).

3. *S. u. Z.*, 65.

du *Dasein* qui, pour être couramment bien connu déjà, n'est pas encore par là même ontologiquement saisi dans son unité »¹.

3. L'examen comparatif avec la pierre et l'animal

Le dernier chemin que nous souhaitons évoquer avant de passer à l'analyse du « concept transcendantal du monde » est l'examen comparatif que Heidegger déploie à l'hiver 1929/30 en formulant trois thèses portant sur le monde. Dans ces analyses, il prétend élaborer le problème *métaphysique* du monde en comparant ce qu'est le monde pour le *Dasein*, pour l'animal et pour la pierre. Notre objectif n'est pas ici de fournir une analyse complète de ce cours, mais plutôt de souligner que Heidegger cherche à penser les liens que nous avons évoqués entre les problèmes du monde et de l'être.

Les trois « thèses directrices » que Heidegger examine dans ce cours sont les suivantes : « 1. la pierre (ce qui est matériel) est *sans monde* (*weltlos*) ; 2. l'animal est *pauvre en monde* (*weltarm*) ; 3. l'homme est *configurateur de monde* (*weltbildend*) »². Cet examen comparatif a pour but de mettre en relief les différentes façons qu'a l'étant de se rapporter au monde. Il ne s'agit donc pas d'améliorer ou de préciser une description déjà existante du monde, mais bien plutôt de faire ressortir l'aspect problématique du concept de monde, de montrer en quoi le monde est le « thème possible d'un *problème fondamental* de la *métaphysique* »³.

L'analyse, qui commence par une comparaison de la pauvreté en monde et de l'absence de monde, montre tout d'abord que c'est l'*accessibilité* à l'étant qui différencie le monde de la pierre de celui de l'animal. Dans la mesure où l'animal n'est pas absolument *privé* de monde,

1. *VWG*, 156 ; tr. 131.

2. *GA* 29/30, 263 ; tr. 267.

3. *Ibid.*, 264 ; tr. 267.

mais simplement *pauvre* en monde – « il a du monde »¹ –, cette différence donne une première indication de l'essence du monde compris en son sens cosmologique : « le monde est l'étant à chaque fois accessible »². Le rapport de l'animal au monde est cependant nettement plus « pauvre » que celui qui unit l'homme à son monde. Si l'animal a accès à de l'étant, c'est toujours sur le mode de l'*accaparement* (*Benommenheit*) de l'animal par le monde. L'animal a accès à de l'étant mais n'a jamais la possibilité de saisir celui-ci *comme un étant*. L'être de l'étant lui est refusé et c'est en cela qu'on le dit « pauvre en monde ». L'homme, quant à lui, est capable d'éprouver l'étant et de le voir se manifester en tant qu'étant³. C'est ainsi que le monde du *Dasein* reçoit une définition plus précise qui permet de comprendre la *pauvreté en monde* de l'animal : le monde de l'homme se définit comme « l'accessibilité de l'étant comme tel »⁴. Ainsi, le concept de monde propre au *Dasein* comprend non seulement la manifestation de l'étant, mais aussi et surtout la capacité d'aborder cet étant *comme étant*, comme *quelque chose qui est*, de le saisir en ce qui fait de lui un étant : son être.

Ainsi, cette analyse comparative du « monde » de l'animal et du monde de l'homme n'indique que bien peu de choses sur l'essence du monde « et absolument rien du fondement de sa possibilité »⁵. Afin d'entrer plus à fond dans le problème du monde, c'est la configuration de monde qui doit devenir le thème de l'analyse. Mais déjà, nous avons vu apparaître quelque chose d'essentiel quant à la possibilité d'élaborer les questions concernant le monde. Le monde du *Dasein* ayant été défini comme « la manifesteté de l'étant en tant qu'étant », nous apercevons le lien étroit qui unit ce concept au problème de l'être (de l'étant en tant qu'étant), et par conséquent, à la compréhension de l'être qui caractérise le *Dasein*. Dans la mesure où le monde du *Dasein* est étroitement lié à la compréhension qu'il a de l'être, il semble que nous obtenions

1. *Ibid.*, 293 ; tr. 295.

2. *Ibid.*, 290 ; tr. 293.

3. *Ibid.*, 390 ; tr. 390.

4. *Ibid.*, 391 ; tr. 391.

5. *Ibid.*, 395 ; tr. 395.

ici un indice précieux pour comprendre l'idée selon laquelle *le problème de l'être se déploie nécessairement en problème du monde.*

L'accaparement qui constitue la façon qu'a l'animal d'être en rapport avec l'étant du monde ferme tout accès à l'étant en tant qu'étant, c'est-à-dire à l'être de l'étant. De son côté, l'homme se définit par un comportement (*Verhalten*) envers le monde. Dans la discussion qui suit, nous souhaitons aborder le « problème transcendantal du monde », c'est-à-dire la caractérisation du monde établie dans le cadre de la métaphysique du *Dasein* à partir du mouvement de transcendance qui caractérise le *Dasein*.

Chapitre IV

Le monde comme concept transcendantal

Immédiatement après la publication de *Sein und Zeit*, la pensée heideggérienne définit soudainement la constitution du *Dasein* à partir d'un concept nouveau, celui de la *transcendance*. Si *Sein und Zeit* employait déjà à sa façon un vocabulaire transcendantal – en évoquant l'horizon *transcendantal* de la question de l'être, mais aussi en définissant l'être comme le « *transcendens* par excellence » et la vérité phénoménologique comme la *veritas transcendentalis* –, ce n'est qu'à partir des *Grundprobleme der Phänomenologie* de l'été 1927 que cette expression de « la transcendance du *Dasein* » va servir à la caractérisation des phénomènes propres au *Dasein*. Or, ce concept de transcendance dont Heidegger va se réclamer désormais prétend faire sienne une acception plus originaire de la transcendance. Son emploi des concepts de « transcendance », de « transcendant » et de « transcendantal » constitue en effet une critique de la *philosophie transcendantale* dont se réclamait la phénoménologie husserlienne – et encore, dans une certaine mesure, *Sein und Zeit*. Pensée à partir du dépassement de l'étant vers l'être qu'accomplit continuellement le *Dasein* dans son rapport à l'étant, la *transcendance* ne sert plus à qualifier ce qui dépasserait l'homme (le monde, l'être, Dieu) mais bien un dépassement propre à l'homme lui-même.

Le recours à ce concept de « transcendance du *Dasein* » est l'une des caractéristiques fondamentales de ce projet qu'est la métaphysique du *Dasein*. Or, ce terme de « transcendance » est sans doute l'un des plus vieux mots de la métaphysique et surtout, un mot qui a une tradition des plus lourdes à porter. Pourquoi Heidegger y recourt-il ? Même s'il prétend qu'un tel recours au concept de transcendance ne doit rien à son acception traditionnelle, il nous faut tout de même interroger le rapport qu'entretient ce concept avec la tradition qui le précède.

Le terme provient de la philosophie médiévale, de la théorie des transcendants de Thomas d'Aquin, et désigne les déterminations les plus générales de l'être de l'étant. À chaque étant, il appartient entre autres d'être (*ens*), d'avoir une essence (*res*), d'être indivisible (*unum*), etc. Retenons principalement que ces caractéristiques propres à l'être de l'étant sont *déduites*, c'est-à-dire qu'elles découlent (*consequens*) de notre saisie de l'étant et ne sont donc pas encore pensées comme les conditions de possibilité de notre rapport à l'étant¹. C'est très certainement cet aspect qui différencie essentiellement l'usage que fait Thomas d'Aquin du terme « transcendantal » de l'usage qu'en feront Kant et Heidegger pour qui la connaissance transcendantale vise, respectivement, la connaissance *a priori* et la compréhension préontologique de l'être de l'étant².

La « remarque d'ordre terminologique » qui ouvre la seconde partie de l'essai *Vom Wesen des Grundes* (« La transcendance comme cadre de la question sur l'essence du fondement ») a pour but de distinguer le concept traditionnel de celui dont Heidegger va se réclamer : « Transcendance signifie dépassement (*Überstieg*). Est transcendant (*transzendent*), c'est-à-dire transcende (*transzendierend*), ce qui effectue le dépassement, ce qui s'y maintient habituellement. En tant qu'événement, le dépassement est le propre d'un étant. Si on le saisit d'un point de vue formel, ce dépassement apparaît comme une "relation" qui s'étend "de"

1. Voir, à ce sujet, *StG*, 116-117 ; tr. 179.

2. Il semble cependant que l'idée heideggérienne de la compréhension de l'être ait trouvé dans le concept d'*ens* de Thomas d'Aquin une certaine source d'inspiration. Rappelons pour mémoire la citation éclairante de la *Summa theologiae* que Heidegger insère dans l'introduction de *Sein und Zeit* : « Illud quod primo cadit sub apprehensiones est ens, cujus intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit » (*Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 94 a ; tr. « ce qui est saisi en premier lieu, c'est l'être, dont la notion est incluse dans tout ce que l'on conçoit ») que Heidegger traduit – sans cependant modifier le sens et la portée de la citation – ainsi : « Ein Verständnis des Seins ist je schon mit inbegriffen in allem, was einer am Seienden erfaßt. » (*S. u. Z.*, 3 ; tr. « une compréhension de l'être est toujours déjà incluse dans tout ce que l'on saisit de l'étant »). Ce transcendantal qu'est l'*ens* présente donc une certaine familiarité avec l'être que comprend le *Dasein*. Ce qui cependant éloigne les deux concepts, c'est que l'*ens* ne constitue qu'un transcendantal parmi d'autres alors que l'être est, chez Heidegger, « le *transcendens* par excellence » : « Être et structure d'être excèdent tout étant et toute détermination étant possible d'un étant. L'être est le *transcendens par excellence (schlechthin)* » (*S. u. Z.*, 38). Heidegger ajoute dans une note de son exemplaire de *Sein und Zeit* que ce terme *transcendens* ne doit pas être ici entendu au sens « scolastique et gréco-platonicien de κοινόν », mais bien en un sens qui renvoie à l'ekstase du *Dasein*, à sa temporalité (*Zeitlichkeit*) et à celle de l'être (*Temporalität*) (*Ibid.*, Anm. a).

quelque chose “vers” quelque chose. En ce sens, fait essentiellement partie du dépassement cela *vers quoi* s’effectue le dépassement, ce que l’on a l’habitude de désigner à tort comme le “transcendant” (*das “Transzendente”*)¹. Nous retrouvons donc ici deux sens du mot « transcendant » que l’allemand distingue plus facilement que le français : ce vers quoi le dépassement s’effectue, ce qui est au-delà, qui est transcendant, *das Transzendente* (qui correspond à l’acception traditionnelle du terme comme « ce qui se tient au-dessus ») et celui qui transcende, celui qui effectue le dépassement, *das Transzendierende*. C’est ce second sens qui va intéresser Heidegger dans la mesure où le *Dasein* ne se tient pas *au-delà* de l’étant, mais qu’il ne peut s’y rapporter que s’il en comprend l’être – que s’il *dépasse* l’étant en s’ouvrant à son être, que s’il est *transcendens*.

L’usage philosophique traditionnel du terme « transcendant » correspond habituellement à ce premier sens : ce qui se tient au-delà des choses normales, immanentes. Or, bien qu’« immanent » puisse vouloir indiquer la même chose que « sensible » (par opposition à « intelligible »), il signifie plus généralement, dans ce que l’on appelle la « philosophie transcendantale », « à l’intérieur de la conscience ». Le concept de transcendance caractérise ainsi les objets par opposition à un sujet, le monde par opposition à une conscience. Ce concept *épistémologique* de transcendance² est d’ailleurs celui qu’emploie Husserl. Dans la première de ses *Méditations cartésiennes* de 1929, Husserl définit le moi résultant de l’*ἐποχή* comme le « moi transcendantal et phénoménologique, domaine de l’*expérience interne transcendantale et phénoménologique* »³. Le sens et la valeur existentielle du monde objectif ne pouvant être puisés qu’en *moi-même*, le monde sera qualifié de *transcendant* – ce qui se tient au-

1. *VWG*, 137 ; tr. 104. On en retrouve une ébauche dans le cours de l’été 1928 : « Ainsi, *transcendance* signifie : le dépassement, le dépasser, et le *transcendant* signifie cela vers quoi le dépassement est effectué, cela qui exige un tel dépassement pour être rendu accessible et saisissable, l’au-delà, l’opposé ; finalement, *cela qui effectue la transcendance* (*das Transzendierend*) : ce qui accomplit le dépassement. La signification du mot englobe donc les sens suivants : 1. une activité au sens le plus large du terme, un faire ; 2. au sens formel, une relation : le passage vers..., à partir de... ; et 3. quelque chose qui est alors dépassé, une limite, une restriction, un gouffre, “quelque chose qui se tient au milieu” » (*GA* 26, 204).

2. « Wir nennen diesen Transzendenzbegriff daher den *erkenntnistheoretischen* » (*GA* 26 206).

3. Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, 65 ; tr. 54.

delà de l'immanence de la conscience, celle-ci étant comprise comme ce moi transcendantal qui est tout sauf une partie du monde.

Il semble que ce soit cette acception du concept – exposée dès 1913 dans les *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* – que vise Heidegger dans la définition du concept épistémologique de transcendance. Très tôt, Heidegger s'est élevé contre l'héritage cartésien latent dans la phénoménologie de Husserl¹. Cette idée d'une transcendance qui établit la scission entre un dedans (la conscience, l'immanence des vécus) et un dehors (le monde, la transcendance objective) et dont Heidegger fait ici la critique vise toute « philosophie transcendantale » incluant la phénoménologie husserlienne².

Aux côtés de ce concept épistémologique, Heidegger évoque aussi un concept théologique de la transcendance. Ici, la transcendance n'est plus opposée à l'immanence, mais bien à la contingence. Selon cette acception, la transcendance caractérise un dépassement par-delà le « monde », vers un inconditionné conçu comme condition de possibilité du monde contingent. La relation de transcendance ne s'établit plus entre le sujet et l'objet, mais bien entre l'étant conditionné en général – auquel appartient à la fois sujet et objet – et l'inconditionné³. Ce sens traditionnel de la transcendance – qui est le sens que donne, par exemple, la pensée chrétienne à son Dieu – est d'ailleurs celui auquel Karl Jaspers faisait référence dans son ouvrage *Philosophie* (Berlin, 1932)⁴.

Le concept proprement heideggérien de la transcendance prétend prendre ses distances avec les concepts épistémologique et théologique. Malgré cette volonté d'originalité, on ne manquera pas de reconnaître que Heidegger se rapproche d'une certaine acception

1. Une critique en règle est menée à l'hiver 1923/24 dans l'*Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17).

2. Voir, à ce sujet, Arion L. Kelkel, « Immanence de la conscience intentionnelle et transcendance du *Dasein* », dans Franco Volpi (éd.), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1988, 165-166.

3. GA 26, 206.

4. Jaspers y distingue trois sphères d'existences concrètes : le monde, le moi et la transcendance qu'il identifie à l'être qui est au-delà de la connaissance, du moi et du monde.

« traditionnelle » de la transcendance, celle de Kant. Dans la philosophie critique, ce terme d'origine scolastique est employé pour qualifier la démarche suivie dans la *Critique de la raison pure*, c'est-à-dire la « méthode transcendantale ». Or, suivant en cela l'orientation de la philosophie moderne sur l'*a priori*, Kant appelle « transcendantal » non pas quelque chose qui découlerait de notre saisie de l'étant (*consequens*), mais bien quelque chose qui l'anticipe (*antecedens*), quelque chose d'antérieur à toute perception de l'étant, une détermination *a priori*¹. Le transcendantal n'est donc plus une caractéristique générale de l'étant perçu, mais bien une propriété de la perception de l'étant qui en constitue la condition de possibilité. À cette fin, Kant qualifie de « transcendantale toute connaissance qui s'occupe en général non pas tant d'objets que de notre mode de connaissance des objets en tant qu'il doit être possible *a priori* » (*KrV*, B 25). La philosophie transcendantale kantienne ne s'intéresse pas tout d'abord aux objets de la philosophie, mais bien à notre mode de connaissance *a priori* de ces objets. Cette recherche des conditions *a priori* de la possibilité des objets est dite *transcendantale* et non *transcendente*. Kant réserve en effet le terme « transcendant » – au sens de ce qui « survole » (*überfliegend*)² – à cette prétendue connaissance qui se situe au-delà des limites de l'expérience humaine et dont la « métaphysique dogmatique » aurait fait la promotion. Cette métaphysique est *transcendente* en ce qu'elle remonte en deçà des objets de l'expérience en direction d'autres objets, inaccessibles à l'expérience. La philosophie critique kantienne est *transcendantale* en ce qu'elle s'élève au-delà des objets en direction de leur objectivité ou de leur réalité³. Malgré ce titre de transcendantale, la méthode kantienne demeure donc rivée au domaine de l'expérience possible et est pour autant une méthode *immanente*. Si ce dépassement de l'objet de l'expérience vers son objectivité – ce saut de l'expérience possible vers la possibilité de l'expérience – peut intéresser Heidegger, c'est qu'il anticipe sur cet autre dépassement, celui de l'étant vers l'être, qui caractérise la

1. *SvG*, 117 ; tr. 179.

2. *GA* 27, 207.

3. *SvG*, 115-116 ; tr. 177-178.

transcendance du *Dasein*. C'est donc en un sens très proche de son acception kantienne que Heidegger emploiera le terme de « transcendance ».

Dans l'ouvrage *Kant und das Problem der Metaphysik* ainsi que dans la *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* présentée à l'hiver 1927/28, Heidegger tente d'ailleurs explicitement de tracer des parallèles entre le concept de transcendance de la métaphysique du *Dasein* et celui de la logique transcendantale kantienne. Pensant une équivalence entre les connaissances synthétiques *a priori* chez Kant et la compréhension anticipante et préontologique de l'être dans l'ontologie fondamentale¹, Heidegger aurait pu alors paraphraser Kant et appeler « *transcendantale* toute connaissance qui s'occupe en général non pas tant des étants que de la compréhension de l'être des étants en tant qu'elle doit être possible *a priori* »². Ces travaux sur Kant manifestent clairement d'où Heidegger tient son concept de transcendance. Néanmoins, nous devons souligner que ce que Heidegger reconnaît ici comme une avancée de la pensée kantienne vers cette compréhension de l'être originaire qui rend possible toute ontologie a néanmoins été freiné par une série de présuppositions propres à la philosophie moderne et post-cartésienne³. D'une certaine façon, Heidegger souhaite radicaliser l'élan kantien en poussant la réflexion sur la transcendance à un niveau que n'a su apercevoir Kant et en poussant l'ontologie de la nature kantienne vers une ontologie fondamentale⁴.

1. Voir, à ce sujet, Ingtraud Görland, *Transzendenz und Selbst. Eine Phase in Heideggers Denken*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1981, 15.

2. Les parallèles sont néanmoins très clairement tracés : « Les connaissances synthétiques *a priori* sont les connaissances qui se trouvent toujours déjà – et certes nécessairement – au fondement de tout connaître de l'étant, c'est-à-dire de l'expérience de l'étant, de la connaissance empirique, en tant que fondement qui rend possible l'expérience de l'étant. Dans toute connaissance de l'étant, de l'ontique, il y a déjà une certaine connaissance de sa constitution d'être, il y a une compréhension d'être préontologique » (GA 25, 81). Voir aussi 51-56, 193-194 et 219, ainsi que *KPM*, 42-43 ; tr. 102.

3. « Face à ce concept traditionnel (kantien) de transcendance, il nous faut noter ceci : 1. il n'est pas original, mais repose sur une détermination antérieure et non élucidée, celle du "sujet" ; 2. ce concept se maintient en plus dans l'étroitesse que constitue le fait de se limiter à la connaissance, comprise comme connaissance théorique, comme recherche scientifique » (GA 27, 208).

4. GA 26, 218-219.

Comme nous l'avons dit, c'est à partir des *Grundprobleme der Phänomenologie* de l'été 1927 que s'était imposée la transcendance comme trait caractéristique et fondamental du *Dasein*. Le concept prétend permettre une remontée vers les conditions de possibilité de ce que Husserl appelait l'« intentionnalité ». Mais déjà dans le cours du semestre d'été 1925, Heidegger avait soutenu que l'intentionnalité était un phénomène dérivé qui devait être reconduit à un phénomène plus originaire. Or, c'était alors le souci – phénomène caractérisé comme un « être-au-devant-de-soi » (*Sich-vorweg-sein*) et un « être-déjà-auprès » (*Schon-sein-bei*) – qui remplissait cette fonction¹. Deux ans plus tard, c'est la *transcendance* – caractérisée comme « être-au-delà de l'étant (*Hinaussein über das Seiende*) »² – que Heidegger situe au fondement de l'intentionnalité en soutenant que la trouvaille de Brentano ne concerne en fin de compte que la relation ontique du *Dasein* à l'étant – relation fondée dans une « transcendance ontologique »³.

Cette « transcendance originaire » (*Urtranszendenz*)⁴ consiste non pas en un se-diriger-vers l'étant (intentionnalité, « transcendance ontique »), mais bien plutôt en un dépassement de l'étant vers son être que Heidegger ne conçoit pas comme une *caractéristique* du *Dasein*, c'est-à-dire comme un « état de chose », mais bien comme un « acte originaire », comme l'*Urhandlung des Daseins*⁵. La transcendance n'est donc ni la propriété de quelque étant supérieur, ni une caractéristique de l'objet (par opposition à l'immanence du sujet), mais bien une sorte d'activité continue propre au *Dasein* et qui se tient au fondement de tout rapport à l'étant. Si ce phénomène acquiert une importance telle, c'est que Heidegger le conçoit comme la constitution fondamentale de tout comportement possible du *Dasein*⁶. Tous les phénomènes

1. *GA* 20, 406 sq. Voir à ce sujet Jean Greisch, *Ontologie et temporalité*, 455. Notons que cette tension interne au *Dasein* et caractéristique du souci annonce l'idée de « projet jeté » que Heidegger déploiera dans *Sein und Zeit*. Nous verrons plus loin l'importance qu'a cette idée pour ce qui est de « l'essence métaphysique du *Dasein* » (voir *infra*, « De l'essence du fondement »).

2. *WM?*, 115 ; tr. 62/53.

3. *GA* 25, 334.

4. *GA* 26, 170 et 194.

5. *GA* 27, 214. Au sujet de cet acte originaire du philosophe, voir Jean Greisch, « Der philosophische Umbruch in den Jahren 1928-32 », 117.

6. « La transcendance n'est pas un comportement quelconque et possible du *Dasein* (parmi d'autres comportements possibles) envers d'autres étants, mais bien la constitution de base de son être, en vertu de

qui jusqu'alors servaient de conditions de possibilité pour la rencontre de l'étant – l'être-au-monde, la compréhension de l'être, la vérité, la différence ontologique – se trouvent unifiés en un phénomène unique, la transcendance, qui leur sert à tous de fondement¹. La rencontre de l'étant dans le monde dépend essentiellement de ce que le *Dasein* ait préalablement dépassé l'étant vis-à-vis duquel il se comporte. Pour que l'étant fasse rencontre dans le monde, il faut que le *Dasein* puisse se rapporter aux structures fondamentales de l'étant, tant pour ce qui est de l'étant qui n'est pas à la mesure du *Dasein*, que pour l'étant qui est *Dasein*, le mien ainsi que celui des autres.

Le problème de la transcendance du *Dasein* était « timidement » apparu au § 69 de *Sein und Zeit*, dans la section consacrée à ce que Heidegger appelait alors la « transcendance du monde »². À l'intérieur de cette section surgit la question suivante : « Qu'est-ce qui rend ontologiquement possible que l'étant puisse faire rencontre à l'intérieur du monde et être objectivé en tant que tel ? »³ La réponse que donnait Heidegger à cette question anticipait sur les développements de la métaphysique du *Dasein* : « Pour que devienne possible la thématization de l'étant là-présent, le projet scientifique de la nature, le *Dasein* doit nécessairement transcender l'étant thématized. La transcendance ne consiste pas dans l'objectivation, c'est celle-ci qui présuppose celle-là. Mais si la thématization de l'étant là-présent intramondain constitue un revirement (*Umschlag*) de la préoccupation circonspectivement découvriante [i.e. le souci pour l'étant à-portée-de-la-main], alors il faut qu'une transcendance du *Dasein* se trouve déjà au

laquelle il peut tout d'abord se comporter envers l'étant » (*GA* 26, 211). Ce rapport à l'étant ne doit cependant pas être limité au rapport théorique : « La transcendance précède tout mode possible d'activité en général, toute νόσις mais aussi toute ὄρεξις » (*ibid.*, 236). Voir aussi dans *Vom Wesen des Grundes* : « La transcendance (...) désigne quelque chose appartenant en propre au *Dasein* humain et ce, non pas comme un mode de comportement possible parmi d'autres et parfois réalisé, mais bien comme la constitution fondamentale – et antérieure à tout comportement – de cet étant » (*VWG*, 137 ; tr. 104).

1. C'est en effet ce qui est affirmé dans l'*Einleitung in die Philosophie* de l'hiver 1928/29 de l'être-au-monde et de la compréhension de l'être (*GA* 27, 307), de la vérité (*ibid.*, 209), de la différence ontologique (*ibid.*, 210).

2. Pour ce qui est de la présence du phénomène de la transcendance dans *Sein und Zeit*, voir Ingrid Görland, *Transzendenz und Selbst*, 40 et 92.

3. *S. u. Z.*, 366.

fondement de l'être "pratique" auprès de l'étant à-portée-de-la-main »¹. Bien que *Sein und Zeit* parle plus généralement du souci pour évoquer les rapports du *Dasein* à l'étant, on voit que cette idée d'une transcendance du *Dasein* – si fondamentale dans les années qui ont suivi – apparaît déjà ici.

Ailleurs dans *Sein und Zeit*, le vocabulaire de la transcendance revient à plusieurs reprises pour évoquer, par exemple, la transcendance du monde (§ 69) et de l'être (§ 7) ou pour qualifier l'*horizon* que constitue l'explication du temps pour la question de l'être (titre de la première partie partiellement publiée de *Sein und Zeit*) et l'universalité du phénomène du souci (§ 42). Ce n'est donc pas un terme que Heidegger *refuse* d'employer, même s'il apparaît comme la transposition dans le « langage transcendantal » de la pensée de l'ontologie fondamentale. Mais dès *Sein und Zeit* et principalement au § 69, rien ne fait obstacle à ce que cette pensée de l'ontologie fondamentale se présente sous les auspices de la *transcendance*. C'est d'ailleurs ainsi que l'élève Gadamer a interprété *Sein und Zeit* : comme une « réinterprétation transcendantale » des intuitions de base des cours donnés sous l'égide de l'herméneutique de la facticité, comme une sorte de « rechute » dans la pensée husserlienne ou kantienne².

C'est dans le cours du semestre d'été 1927 que Heidegger a exposé l'idée selon laquelle l'être du *Dasein* doit être compris comme transcendance. C'est en abordant les conditions de possibilité de la différence ontologique que Heidegger évoque tout d'abord la transcendance : « Par la différenciation de l'être par rapport à l'étant, écrit-il, nous sortons en effet, de manière principielle, du domaine de l'étant. Nous allons au-delà, nous le transcendons »³. Dans la mesure où la philosophie a pour thème l'être et dans la mesure où celui-ci ne peut être atteint que dans une différenciation d'avec ce qui est, d'avec l'étant, la transcendance du *Dasein* signifie non seulement la « sortie hors du domaine de l'étant », mais aussi « l'entrée dans le champ de la

1. *Ibid.*, 363-364.

2. Voir, entre autres, *Neuere Philosophie I*, *GW* 3, 309, 326 ; tr. fr. 189, 210, ainsi que « Erinnerungen an Heideggers Anfänge », *Dilthey-Jahrbuch*, 1986-1987/4, 16.

3. *GA* 24, 23.

problématique philosophique ». Cette « science de l'être » ou « ontologie fondamentale » que Heidegger souhaite alors déployer peut donc être appelée « science transcendante ». L'élaboration du concept de transcendance présentée dans ces *Grundprobleme der Phänomenologie*¹ montre clairement qu'il n'est pas ici question de la reprise de la phénoménologie transcendante de Husserl, mais bien de sa critique.

Ce qui se présente tout d'abord comme une critique de la compréhension superficielle du phénomène de l'intentionnalité va ainsi se transformer, à partir de 1928, en cet élément central de la pensée heideggerienne. Fondement de la compréhension de l'être, de l'être-au-monde, mais aussi de l'être-jeté, la transcendance deviendra alors le phénomène premier qui permet d'expliquer que de l'étant fasse rencontre et qu'un monde puisse se constituer. La transcendance ne caractérise donc pas seulement l'aspect configurateur du *Dasein*. Le fait que celui-ci se tienne depuis toujours dans un monde, qu'il y soit *jeté*, constitue aussi le nerf de cette idée de la transcendance.

Si nous retournons à la « remarque d'ordre terminologique » qui ouvre la seconde section de l'essai *Vom Wesen des Grundes*, nous pouvons caractériser le phénomène de la transcendance du *Dasein* suivant les trois angles propres au dépassement (ce qui accomplit le dépassement, ce vers quoi est orienté le dépassement, ce qui est dépassé dans le dépassement)². « Ce qui est dépassé, c'est précisément et uniquement l'étant lui-même, et en fait tout étant qui peut se trouver dévoilé au *Dasein* ou le devenir »³. Ce qui est transcendé dans le dépassement, c'est donc tout étant qui se manifeste au *Dasein* et ce qui, dans ce même mouvement de dépassement, *transcende*, c'est le *Dasein* lui-même. Mais comment faut-il déterminer le « ce-vers-quoi » (*das Woraufhin*) du dépassement ? « Nous nommons cela vers quoi le *Dasein* comme tel

1. *Ibid.*, 418-429.

2. *VWG*, 137 *sq.* ; tr. 104 *sq.*

3. *Ibid.*, 139 ; tr. 106.

transcende le *monde* et déterminons pour l'instant la transcendance comme *être-au-monde*. Le monde participe à l'élaboration de la structure unitaire de la transcendance ; en tant qu'il appartient à la transcendance, le concept de monde est appelé *concept transcendantal* »¹.

C'est ainsi qu'apparaît ce que nous cherchons ici à élucider : le concept transcendantal de monde. Si ce concept est dit *transcendantal*, c'est qu'il se présente comme un élément constitutif de la structure ontologique ou métaphysique du *Dasein* qui transcende. Comme nous l'avons vu en parcourant l'histoire du concept de monde, Heidegger conçoit ce concept selon deux optiques distinctes dont la juxtaposition n'aurait jamais été pensée avant lui en son essence. Le concept de monde est donc à la fois cosmologique (il est l'étant *dans son ensemble*) et existentiel (il désigne le rapport qu'entretient le *Dasein* avec l'étant). « Ce que la signification de κόσμος, *mundus*, "monde", présente de métaphysiquement essentiel, c'est qu'elle tend à l'interprétation du *Dasein* dans son rapport à l'étant dans son ensemble »². Le « monde » n'est donc pas seulement un titre pour l'étant dans son ensemble, mais pour celui-ci en tant qu'il est rapporté au *Dasein*. Le concept transcendantal de monde, est donc ce concept de monde qui émerge de la saisie de l'être du *Dasein* comme transcendance et qui établit l'union des deux significations du concept. Le concept unitaire de monde doit être mis en lumière selon deux angles : comme manière (*Wie*) d'être de l'étant dans son ensemble et comme rapport du *Dasein* à l'étant au sein duquel il se trouve.

Le *Dasein* existe de telle sorte que l'étant lui est toujours ouvert dans son ensemble. Avant même que le concept de monde ne puisse surgir, « l'étant dans son ensemble » est déjà manifeste au *Dasein*. Le *Dasein* possède ainsi, avant toute tentative d'examiner et de procéder à des stratifications du monde, une compréhension tacite de la totalité que constitue le monde. Or, à l'instar de la compréhension préontologique de l'être, la compréhension préalable de la totalité qu'est le monde rend possible que le monde se manifeste au *Dasein* et qu'un rapport

1. *Ibid.*, 139 ; tr. 107.

2. *Ibid.*, 155-156 ; tr. 131.

entre les deux s'établisse. Le « comprendre à chaque fois anticipant et embrassant de cet ensemble » et qui se présente comme condition de possibilité de la manifestation d'un monde, Heidegger le caractérise comme un dépassement vers le monde¹.

Le monde comme ensemble ne doit pas être abordé comme la somme des étants pouvant être établie *a posteriori*, mais bien comme « ce d'où le *Dasein* se donne à comprendre envers quel étant il *peut* se comporter et de quelle façon il le *peut* », ou encore comme « la totalité originaire de ce que, en tant que libre, le *Dasein* se donne à comprendre »². Heidegger soutient donc que le monde n'est pas la somme de l'étant effectif rencontré « dans le monde », mais bien plutôt l'ensemble des différents rapports que le *Dasein* peut entretenir avec l'étant. Le concept transcendantal de monde constitue l'annonce, pour ainsi dire, des rapports possibles que le *Dasein* peut entretenir avec l'étant là-présent, avec les autres *Dasein* et avec lui-même. C'est ainsi que cette pré-compréhension de l'essence du monde, en préfigurant *tous* les rapports avec l'étant, donne aussi au *Dasein* le modèle pour le rapport à soi-même. C'est en projetant la structure du monde que le *Dasein* découvre l'étant qu'il est lui-même et que se constitue son ipséité. C'est dire qu'avant même de pouvoir exister « en vue de lui-même » (*umwillen seiner*), le *Dasein* existe en vue du monde. « À l'ipséité appartient le monde ; celui-ci est essentiellement lié au *Dasein* »³. Le lien entre le monde et le *Dasein* est tel que le *Dasein* ne peut se rapporter à soi-même sans tout d'abord se rapporter au monde.

Cette définition du monde comme concept transcendantal rend manifeste ce que l'on appellera la *tripartition du monde* et qui correspond parfaitement à la tripartition de la transcendance du *Dasein*. Dans la mesure où l'on définit le monde comme l'ensemble des rapports que le *Dasein* peut entretenir avec l'étant, on peut classer ces rapports selon trois

1. « Das je vorgreifend-umgreifende Verstehen dieser Ganzheit aber ist Überstieg zur Welt » (*ibid.*, 156 ; tr. 132).

2. Respectivement, « Welt als Ganzheit "ist" kein Seiendes, sondern das, aus dem her das Dasein *sich zu bedeuten gibt*, zu welchem Seienden und wie es sich dazu verhalten *kann* » (*VWG*, 157 ; tr. 132) et « Die Welt, primär gekennzeichnet durch das Umwillen, ist die ursprüngliche Ganzheit dessen, was sich das Dasein als freies zu verstehen gibt » (*GA* 26, 247).

3. *VWG*, 157 ; tr. 133.

domaines essentiellement distincts : 1. les rapports avec l'étant que je suis, 2. ceux que j'établis avec l'étant qui a le même mode d'être que moi mais qui n'est pas moi et 3. les rapports envers l'étant qui n'est pas à la mesure du *Dasein* (*nichtdaseinsmäßig*). Cet éventail des relations que le *Dasein* entretient avec le monde permet à Heidegger d'établir une division tripartite du monde : le monde ambiant (*Umwelt*) constitué de l'ensemble des étants intramondains, le monde commun (*Mitwelt*) que compose la communauté des *Dasein* et le monde propre (*Selbstwelt*) constitué de l'étant que je suis.

Ces concepts ne sont pas propres à la métaphysique du *Dasein*, car ils étaient déjà présentés par Heidegger dans ses cours depuis le début des années 1920. L'analyse de la mondanéité du monde présentait aussi la division de l'étant suivant ce ternaire : « Nous devons donc garder en tête que la mondanéité n'apprécie (*appräsentiert*) pas seulement des choses du monde – le monde ambiant en un sens étroit – mais aussi, même si ce n'est pas comme un étant intramondain, le *Mitdasein* des autres et mon propre moi. (...) Sur le fondement de cette rencontre des autres, on peut distinguer ceux-ci des choses du monde (...) dans le monde ambiant (*Umwelt*) et délimiter un monde commun (*Mitwelt*), alors que mon propre *Dasein*, dans la mesure où il est rencontré dans le monde ambiant (*umweltlich*) peut être saisi comme monde propre (*Selbstwelt*) »¹. En évoquant cette distinction dans le cours de l'été 1925 entre l'*Umwelt*, la *Mitwelt* et la *Selbstwelt*, Heidegger ajoutait néanmoins cette remarque critique : « C'est ainsi que j'ai vu les choses dans mes cours antérieurs et c'est ainsi que j'ai conçu ces termes. Mais cela est en son principe faux. (...) Les autres, même s'ils sont rencontrés dans le monde, n'ont absolument pas et n'ont jamais le mode d'être du monde. Les autres ne peuvent donc pas être désignés comme "monde commun". La possible rencontre mondaine du *Dasein* et du *Mitdasein* est certes constitutive de l'être-au-monde du *Dasein* et de celui de l'autre, mais ils ne deviennent pas pour autant quelque chose de mondain. Si l'on rajoute la qualification "avec" au

1. GA 20, 333.

phénomène “monde” et nous parlons d’un “monde commun”, les choses sont mal orientées dès le départ »¹. Or, si cette terminologie du début des années 1920² – et qui provient sans doute des recherches sur Augustin³ – est absente de *Sein und Zeit*⁴, la tripartition n’en continue pas de caractériser le phénomène transcendantal du monde dont il est question en 1928.

Le monde est ainsi compris dans son rapport au *Dasein*. Comme nous l’avons déjà souligné, c’est la mise en lumière de la relation avec le *Dasein* qui constitue tout l’enjeu de cette exposition du phénomène de monde. Or, si le monde est un phénomène triple, c’est parce qu’à la base le *Dasein* est lui-même caractérisé suivant un « en vue de » (*Umwillen*) triple. La tripartition de l’étant correspond en effet parfaitement à l’essence du *Dasein* qui, « dès l’origine, est simultanément : l’être auprès... de l’étant là-présent, l’être-avec avec... le *Dasein* des autres et l’être envers... lui-même »⁵. Le monde est donc compris comme « réponse » ou comme « écho » à l’essence du *Dasein*. Le *Dasein* ouvre en effet les possibilités qu’a l’étant de se présenter en étant à la fois être-auprès (*Sein-bei*), être-avec (*Mit-sein*) et être-envers (*Zu-sein*). L’étant qui doit répondre à cette exigence du *Dasein* ne peut donc se présenter qu’en tant que chose auprès de laquelle se tient le *Dasein*, en tant que *Mitdasein* avec lequel le *Dasein* entre en relation ou en tant que *soi* envers lequel se comporte le *Dasein*. C’est ainsi que se détermine et se limite la

1. *Ibid.*

2. Elle apparaît déjà au semestre d’hiver 1919/20, *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58). Voir Kisiel, *The Genesis of Heidegger’s Being & Time*, 117-123 et 502-506.

3. Bien que la symétrie ne soit pas parfaite, il semble que la tripartition de la tentation qu’Augustin présente dans ses *Confessions* puisse être mise en parallèle avec la tripartition du monde chez Heidegger. Les cours du début des années 1920 sur la phénoménologie de la religion sont fondamentaux pour ce qui est de la genèse des concepts de base heideggériens comme ceux du souci, de la vérité et de la temporalité. Sur ces questions, on consultera l’étude de Jean Greisch, « Souci et tentation. La dette augustinienne », *L’Arbre de la vie et l’Arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l’herméneutique heideggérienne (1919-1923)*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2000, 219-251 ; celles de Jean Grondin, « Heidegger und Augustinus. Zur hermeneutischen Wahrheit », dans Ewald Richter (éd.), *Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1997, 161-173 et de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, « Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit », *Philosophisches Jahrbuch*, 1993/100, 96-113.

4. Le terme « *Selbstwelt* » n’y apparaît pas et Heidegger préfère l’expression « le monde que je partage avec les autres » au terme de « *Mitwelt* » qu’il réserve pour le monde du « on » médiocrement découvert (*S. u. Z.*, 129). L’« *Umwelt* », terme qui signifie simplement l’environnement en allemand, apparaît quant à lui régulièrement, l’interdit n’étant pas tombé sur les choses intramondaines.

5. « *Eines Seienden, das gleichursprünglich ist : das Sein bei... Vorhandenem, das Mitsein mit... dem Dasein Anderer und Sein zu... ihm selbst* » (*VWG*, 163 ; tr. 141). Dans le cours de l’hiver 1928/29, Heidegger caractérise la dispersion (*Zerstreuung*) du *Da* du *Dasein* de la même façon : « le *Dasein* est toujours et cooriginellement être-auprès, être-avec et être-soi (*Sein-bei, Mit-sein und Selbst-sein*) » (GA 27, 148 et 333).

totalité qu'est le monde : non pas à partir d'une idée préconçue de la nature, mais bien à partir de l'essence propre du *Dasein*. Le monde est « la totalité spécifique de la diversité d'être que, dans l'être-avec avec l'autre, dans l'être-auprès... et dans l'être-soi-même (le *Dasein*), on entend de façon unitaire »¹. Cette unité de la dispersion du *Dasein* – qui à la fois constitue l'unité du monde –, Heidegger la pense à partir du concept général de l'*en vue de* (*Umwillen*).

Ces rapports constitutifs de l'essence transcendantale du monde sont abordés à partir de l'*en vue de* qui caractérise la relation complète du *Dasein* au monde. Loin donc de penser le lien entre le *Dasein* et le monde comme celui de la trop simple juxtaposition d'un sujet et de ses objets, Heidegger considère ce rapport comme un rapport « intéressé ». Le *Dasein* se rapporte de trois façons à l'étant et cette tripartition doit être abordée comme la projection triple des possibilités propres au *Dasein*. Le monde se donne donc au *Dasein* comme la « totalité de l'en vue de soi », c'est-à-dire comme la totalité des possibilités d'être projetées par le *Dasein*. Cette notion d'*Umwillen* – et la présence en elle de la volonté (*Wille*) – nous intéressera plus tard lorsque nous aborderons le thème de la liberté du *Dasein*². Pour l'instant, il importe simplement de voir que c'est en projetant son propre pouvoir-être – *en existant en vue de lui-même* – que le *Dasein* établit la structure transcendantale du monde. Ce n'est donc pas seulement le rapport à soi ou l'être-soi-même que Heidegger pense à partir du phénomène de l'*en vue de*. Le rapport aux choses intramondaines auprès desquelles il se trouve ainsi que celui qu'il entretient avec les *Mitdasein* avec qui il existe sont aussi pensés à partir de l'*en vue de* propre au *Dasein* : « En tant que *Mitsein*, le *Dasein* “est” donc essentiellement en-vue-d'autrui (*umwillen Anderer*) »³. De la même façon, le rapport à l'étant intramondain, la préoccupation (*Besorgen*), est exposée dans l'ouvrage de 1927 à partir de la significativité (*Bedeutsamkeit*) et de la tournure (*Bewandtnis*) de

1. GA 27, 309.

2. Voir *infra*, « De l'essence de la liberté humaine ».

3. *S. u. Z.*, 123.

l'étant. Or, le complexe de renvois se comprend à partir de la chaîne de pour-quoi (*Wozu*) de l'étant qui met en évidence l'*en vue de quoi* (*Worum-willen*) « auquel tout pour-quoi reconduit (...) en dernière instance »¹, c'est-à-dire le *Dasein* dont l'être constitue le point d'ancrage de tout complexe de renvois, « être avec lequel il ne peut plus retourner de rien puisqu'il est bien plutôt l'être *en vue de quoi* le *Dasein* est lui-même comme il est »². C'est dire que cette structure de l'*en vue de* constitue une caractéristique essentielle du projet du *Dasein*, non seulement de son propre être vers ses possibilités propres ou impropres, mais aussi celui de l'être de l'étant qui est à la mesure du *Dasein* et de celui qui ne l'est pas.

Pour conclure cette exposition du « concept transcendantal de monde », nous souhaitons mettre en lumière l'interprétation que déploie alors Heidegger du dépassement vers le monde, de la transcendance, à partir du phénomène de l'*en vue de soi-même* propre au *Dasein*. Comme nous l'avons souligné plus tôt, Heidegger caractérise le monde non pas comme un étant, mais bien comme « ce d'où le *Dasein* se donne à comprendre envers quel étant il peut se comporter et de quelle façon il le peut »³. Dans la mesure où le *Dasein* est lui-même un étant, c'est à partir du monde que le *Dasein* se donne à comprendre qui il est et donc, que se constitue son ipséité. Mais si le *Dasein* existe *en vue de* lui-même avant que d'exister *en vue du* monde, c'est parce que la projection du monde qui rend possible l'ipséité fait elle-même partie du *Dasein*. Nous pouvons ici parler de la co-appartenance du monde et du *Dasein* dans la mesure où l'ipséité du *Dasein* ne se temporalise que là où il y a monde et qu'il n'y a monde que là où le *Dasein* existe *en vue de* lui-même. Le monde se définit ainsi comme la totalité de ce que projette le *Dasein* en existant *en vue de* lui-même, comme le projet originaire des possibilités propres au *Dasein*.

1. *Ibid.*, 86.

2. *Ibid.*, 124.

3. *VWG*, 157 ; tr. 132.

Si nous parlons ici d'un concept *transcendental* de monde, ce n'est pas parce que le monde s'opposerait à l'immanence de la conscience, mais bien parce que ce concept de monde émane du *Dasein* dont l'essence métaphysique se comprend comme transcendance. Le monde ne doit pas être compris comme ce qui fait encontre au *Dasein*, comme Non-Moi, mais bien comme ce dont la possibilité même est projetée par le *Dasein*. La tripartition caractéristique de l'étant qui se présente dans le monde ne s'impose pas au *Dasein*, mais résulte bien plutôt du projet du *Dasein*. C'est en établissant des différences « ontologiques » entre l'étant qu'il est et l'étant qu'il n'est pas, mais aussi entre les diverses modalités de l'être de l'étant (existence, être-là-présent, etc.) que le *Dasein* permet au monde d'être ce qu'il est, qu'il le *laisse* être ce qu'il est. La manière dont se présente le monde n'appartient donc pas tant au monde qu'au *Dasein* lui-même – qu'on le caractérise selon la transcendance, le souci ou l'*en vue de*. Ce concept transcendantal de monde permet d'apercevoir parfaitement comment les deux concepts traditionnels de monde – cosmologique et existentiel – ne font qu'un.

C'est ainsi que nous pouvons comprendre ce que Heidegger indique en soutenant que le monde ne doit pas être compris comme la somme de tout ce qui est – comme une quantité qui se donnerait tout simplement au *Dasein* et dont le principal problème consisterait à déterminer ce qui en constitue le fondement –, mais qu'il faut bien plutôt l'entendre comme un ensemble, une totalité dont la possibilité est ouverte par le *Dasein*, mais dont l'effectivité lui est néanmoins imposée. C'est donc en interrogeant l'essence métaphysique du *Dasein* que Heidegger prétend mettre à jour celle du monde. Heidegger permet ainsi l'élaboration d'une interrogation portant sur le monde qui ne s'oriente pas sur son fondement ontique. Le *Dasein* peut bien ouvrir la possibilité du monde, il n'en constitue pas pour autant la *cause*. Comme nous l'avons vu, Heidegger prétend qu'une telle interrogation a déjà existé dans la *Métaphysique* d'Aristote, dans cette problématique du θεῖον dont la θεολογικὴ ἐπιστήμη devait interroger la nature. Indépendamment de l'exactitude philosophique ou philologique de cette supposition,

nous souhaitons mener à bien cette exposition de la problématique *théologique* heideggerienne et tenter d'aborder le problème de la co-appartenance des problèmes de l'être et du monde tel qu'il se donne dans la formule métaphysique *l'étant comme tel dans son ensemble*. C'est en effet l'un des problèmes fondamentaux de la métaphysique du *Dasein* que de montrer ce qui unit l'interrogation sur l'ὄν à celle portant sur le θεῖον¹. Mais il nous faut aussi tenter de penser ce qui, dans la tradition, a pu faire en sorte que le phénomène du monde n'ait jamais été abordé autrement qu'en regard d'un certain « fondement du monde » que l'on a appelé « Dieu » ou θεός. Nous tenterons de suivre une piste lancée par Heidegger en montrant comment le chapitre « De l'idéal transcendantal » de la *Critique de la raison pure* permet de penser le passage du θεῖον au θεός. Mais avant d'y venir, il nous faut souligner que ce traitement que réserve la *Métaphysique* d'Aristote au problème du monde a quelque chose d'unique dans l'histoire de la philosophie. Selon Heidegger, Platon lui-même aurait manqué le phénomène du monde en manquant le phénomène de la transcendance du *Dasein*.

Dans l'essai sur le fondement, Heidegger rappelait en effet que Platon avait aperçu le phénomène de la transcendance au livre VI de la *République* en soutenant que le Bien se situait « au-delà de l'étantité » (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, 509 b). Si la problématique platonicienne semble bien éloignée de cette tentative de penser la « constitution métaphysique fondamentale »² du *Dasein*, on doit reconnaître que les questions qui se posent à Platon dans les livres VI et VII de la *République* se rapprochent de celles de Heidegger. Platon aurait en effet été « contraint de poser la question de la possibilité de la vérité, de la compréhension et de l'être » et aurait ainsi perçu « la question sur le fondement originellement unitaire de la possibilité de la vérité de la compréhension de l'être »³. En abordant les liens qui unissent la compréhension, la

1. GA 28, 32.

2. *VWG*, 160 ; tr. 136.

3. « Die Frage nach dem ursprünglich-einigen Grunde der Möglichkeit der Wahrheit des Verstehens von Sein » (*ibid.*, 160 ; tr. 137). Cette idée d'une « vérité de la compréhension de l'être » – absente de *Sein und Zeit* – constitue très certainement un rapprochement avec la question portant sur la *vérité de l'être*, expression qui n'apparaît qu'avec la conférence *Vom Wesen der Wahrheit* en 1930. Pour les fins de cette recherche, nous nous

vérité et l'être, Platon est contraint d'effectuer *explicitement* le dépassement de l'étant vers l'être qui advient nécessairement mais de façon cachée dans chaque *Dasein*. Néanmoins, Platon n'aurait pas su saisir cette transcendance comme le propre de la nature humaine et l'aurait plutôt éloignée le plus possible de l'homme en interprétant l'ἑπέκεινα τῆς οὐσίας comme un « lieu hypercéleste » (ὑπερουράνιος τόπος) où séjourne « le plus objectif des objets », soit les idées¹.

C'est d'ailleurs à partir de cette idée de l'ἑπέκεινα τῆς οὐσίας que Heidegger présentait, dans les *Grundprobleme der Phänomenologie* de l'été 1927, l'interrogation sur les *conditions de possibilité de la compréhension de l'être*. Exposant la nature de ce questionnement qui ne va plus de l'étant à l'être mais bien de l'être au temps, Heidegger évoquait un certain « dépassement de l'être » : « La tâche qui est la nôtre n'est donc pas seulement de partir de l'étant et de rétrocéder jusqu'à son être, mais aussi, si nous voulons poser la question de la condition de possibilité de la compréhension de l'être comme tel, de *questionner, au-delà de l'être, en direction de ce vers quoi l'être lui-même, en tant que tel, est ouvert-en-projet* »². Or, ce dépassement de l'être vers le temps, Heidegger le présentait alors en soulignant son lien intime à ce dépassement platonicien de l'être (ἑπέκεινα τῆς οὐσίας) vers l'idée du Bien. En traçant ce parallèle, Heidegger ne souhaite évidemment pas faire de l'ontologie fondamentale – ou de la métaphysique du *Dasein* – une entreprise *platonicienne*, mais bien plutôt montrer que cette question de la possibilité de la compréhension de l'être en général n'a rien d'une « spéculation gratuite, personnelle et sans conséquence »³. C'est bien plutôt pour souligner que la philosophie a *toujours* eu la prétention de déterminer la source de cette lumière qui permet à l'étant d'être dévoilé et à l'être d'accéder à la clarté du comprendre⁴. Mais plutôt que d'interpréter l'ἑπέκεινα τῆς οὐσίας comme

servirons de la retranscription faite par Hermann Mörchen d'une conférence inédite prononcée à Marburg le 5 décembre 1930 intitulée *Philosophieren und Glauben. Das Wesen der Wahrheit*.

1. *VWG*, 161 ; tr. 138.

2. *GA* 24, 399.

3. *Ibid.*, 400.

4. *Ibid.*, 400 et 402.

Platon (comme dépassement de l'être par l'idée du Bien) ou comme les néoplatoniciens (à partir de la transcendance de l'Un), Heidegger préfère le penser à partir de l'idée aristotélicienne de τοῦ ἕνεκα, comme l'*en vue de* (*Umwillen*) caractéristique du *Dasein*¹.

La « solution » platonicienne est bien entendu distincte de celle de Heidegger. Ce n'est pas dans l'idée du Bien que Heidegger cherche l'origine de la compréhension de l'être, mais bien dans le temps saisi comme *temporalitas* (*Temporalität*). Mais plus essentielle que la *réponse*, la *question* des conditions de possibilité de la compréhension de l'être est néanmoins commune aux deux entreprises. Avec cette question, Heidegger ne cherche lui aussi « qu'à sortir de la caverne et à accéder à la lumière »². Se solidarisant avec l'*interrogation* de Platon, Heidegger va jusqu'à affirmer : « Ce que nous cherchons, c'est τὸ ἐπέκεινα τῆς οὐσίας »³. Mais l'interprétation que donnera Platon de cet « au-delà de l'être » creuse un abîme, comme nous venons de le voir, entre ce problème et la nature humaine. Tout en reconnaissant l'importance de la problématique platonicienne, Heidegger souligne que Platon a malgré tout manqué le phénomène de la transcendance du *Dasein*. Pour Heidegger, ce dépassement de l'être n'est pas quelque chose qui appartiendrait à une Idée ou à un Démiurge, mais bien le propre du *Dasein* factuel qui se comporte envers l'étant en comprenant l'être.

C'est ainsi qu'en éloignant τὸ ἄγαθόν du monde, Platon aurait manqué non seulement de saisir convenablement le rapport de l'être au temps, mais aussi d'interpréter adéquatement le monde comme phénomène propre au *Dasein* : « De la même façon que se présente, à la place du phénomène du monde non reconnu, une région privilégiée du toujours-étant, de même, le *rapport* avec le monde est interprété au sens d'un comportement déterminé envers cet étant, comme νοεῖν, *intuitus*, comme une intuition non médiatisée, “raison” »⁴. Nous voyons donc ici Platon rater le phénomène du monde en l'interprétant – comme il a été de mise dans l'histoire

1. Jean Greisch, « Der philosophische Umbruch in den Jahren 1928-32 », 116.

2. *Ibid.*, 404.

3. *Ibid.*

4. *VWG*, 161 ; tr. 139.

de la philosophie – à partir de son fondement. Dans toute l'histoire de la philosophie, le monde a été interprété à partir d'une *région excellente* et notre rapport au monde a été compris à partir de ce comportement dérivé qu'est la connaissance du monde. Afin de montrer que cette interprétation de la philosophie traditionnelle faite à partir de son interprétation *théologique* du monde n'est pas propre à Heidegger mais que Kant avant lui y avait eu recours, nous allons nous pencher sur un chapitre de la *Critique de la raison pure* auquel Heidegger fait explicitement allusion et qui semble pouvoir expliquer ce qui contraint la pensée à ce passage *illégitime* du θεῖον au θεός.

Chapitre V

« De l'idéal transcendantal » : le passage « illégitime » du $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$ au $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$

Selon la lecture que fait alors Heidegger de l'histoire de la métaphysique, la problématique aristotélicienne du $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$ aurait ouvert des voies de questionnement que la pensée qui a suivi (d'Augustin à Hegel) n'a jamais su saisir, en se concentrant exclusivement sur ce problème que constitue la fondation de l'étant dans son ensemble par un étant suprême ($\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$). « Dans cette amorce aristotélicienne, il y a un problème fondamental que l'on a recouvert dans la tradition en mésinterprétant ces choses de façon théologique, chrétienne et anthropologique »¹.

Ce que nous appellerons dans ce qui suit le « passage illégitime du $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$ au $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ » – la déviation *théologique* de la problématique *théologique* – et qui caractérise l'ensemble de la métaphysique traditionnelle, Heidegger l'a thématiqué à plusieurs reprises comme enjeu fondamental de ce *retour à Aristote* qu'il prône alors. C'est en retournant à ce problème du $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$ que Heidegger souhaite mettre en évidence une problématique propre à Aristote et que l'aristotélisme a mal interprétée. Dans le cadre de la présente discussion, c'est l'apport de la pensée kantienne à cette problématique de l'étant dans son ensemble que nous souhaitons mettre en relief.

Dans les *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* de l'été 1928, Heidegger a évoqué en introduction les débats entourant le problème de l'unité de la métaphysique aristotélicienne tels qu'ils se sont présentés chez des auteurs comme Natorp et Jaeger. Interrogeant le problème traditionnel du lien unissant l'ontologie à la théologie dans la philosophie première aristotélicienne, Heidegger évoque explicitement les solutions proposées

1. GA 22, 330.

par les deux auteurs allemands avant de conclure que « ces questions ne peuvent être résolues uniquement grâce à l'interprétation historico-philologique »¹. La question de l'unité de la métaphysique aristotélicienne ne pourrait donc être résolue en se contentant de lire l'œuvre du Stagirite, mais exigerait aussi une connaissance de l'histoire de la pensée occidentale à l'intérieur de laquelle s'est manifestée l'essence de la métaphysique. Il ne suffit donc pas de bien connaître Aristote, il faut aussi avoir soi-même été touché par ces problématiques pour pouvoir comprendre ce qui est en jeu ici. Heidegger insiste sur ce fait : « cette interprétation elle-même exige que nous soyons guidés par une compréhension du problème qui soit à la hauteur de ce dont il y est question. Et il nous faut tout d'abord nous munir d'une telle compréhension »². La connaissance de la nature propre à l'interrogation métaphysique et qui a guidé l'ensemble de son histoire – l'onto-théologie – est nécessaire à la saisie adéquate du problème qui se pose spécifiquement chez Aristote. Or, ce qui tout d'abord étonne le lecteur, c'est que Heidegger fasse explicitement référence à un texte particulier de Kant dans une note : « Voir, à ce sujet, Kant : "De l'idéal transcendantal", *Critique de la raison pure*, A 571-83/B 599-611 »³.

Bien que nous ne puissions ici nous prononcer sur la date précise de cette remarque – qui pourrait très bien être postérieure à celle du cours –, nous devons cependant reconnaître que Heidegger a établi un lien entre la problématique métaphysique aristotélicienne et ce chapitre de la *Critique de la raison pure* portant sur l'idéal transcendantal. La note est relativement énigmatique dans la mesure où elle ne dit pas en quoi ce chapitre peut constituer ce que Heidegger appelle une « compréhension du problème qui soit à la hauteur de ce dont il est question ». Mais aucune équivoque n'est possible quant à ce fait : le chapitre « De l'idéal transcendantal » constitue selon Heidegger une contribution à une telle compréhension. Ce chapitre contient-il la « solution » au problème de l'unité de la métaphysique ? Évoque-t-il

1. GA 26, 17.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, note 3.

plutôt, comme chez Jaeger, la possibilité de mettre en évidence une certaine évolution de la pensée aristotélicienne de la théologie vers l'ontologie, d'une ancienne métaphysique vers une nouvelle ?

Le chapitre cité de la *Critique de la raison pure* introduit, comme on le sait, au traitement des différentes « preuves de la raison spéculative en faveur de l'existence d'un être suprême » et donc, à un thème éminemment *métaphysique* et intimement lié au problème de l'unité onto-théologique de la métaphysique. C'est d'ailleurs ainsi que Heidegger pense l'appartenance de Kant à la tradition onto-théologique. Bien avant la conférence de 1961 intitulée *Kants These über das Sein*, Heidegger considérait déjà à l'été 1927 que l'énoncé de cette thèse ontologique – « l'être n'est manifestement pas un prédicat réel » – dans un contexte théologique ne devait pas étonner : « Kant examine le concept le plus universel de l'être en général là où précisément il traite de la cognoscibilité d'un étant tout à fait déterminé et insigne, celle de Dieu. Mais pour qui connaît l'histoire de la philosophie (l'ontologie), le fait est d'autant moins surprenant qu'il montre clairement comment Kant se situe d'emblée dans la grande tradition de l'ontologie antique et scolastique. Dieu est l'étant suprême, *summum ens*, l'étant le plus parfait, *ens perfectissimum*. Ce qui est le plus parfaitement est assurément ce qui, de la manière la plus appropriée, peut être pris comme l'étant exemplaire sur lequel lire l'idée de l'être »¹.

Or, ce n'est pas à la thèse de Kant sur l'être que renvoie ici Heidegger mais à un chapitre bien précis de la *Critique de la raison pure* dans lequel un problème tout particulier se profile. « De l'idéal transcendantal » fournit en effet de précieuses indications sur ce thème dont il est souvent question dans la métaphysique du *Dasein* et que Heidegger a associé à la pensée d'Aristote : celui du passage du $\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$ au $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$. Il semble en effet que Kant ait, avant Heidegger et dans des termes distincts, tenté de penser ce qui a pu entraîner la pensée du $\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$ telle qu'on la retrouve chez Aristote vers cette pensée du $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ qui caractérise toute la pensée

1. GA 24, 37-38.

post-aristotélicienne – c'est-à-dire, pour s'exprimer avec Kant, de comprendre ce qui conditionne *le passage de l'idéal transcendantal au Dieu de la théologie*.

L'interprétation que nous proposons ici de cette note de Heidegger est sans doute risquée. Il s'agit d'un renvoi non explicité que nous interprétons à la lumière de notre compréhension de l'ensemble du *corpus* de la métaphysique du Dasein. Si les références à Natorp et à Jaeger ont déjà été commentés¹, seul Enrico Berti a tenté, à notre connaissance, de donner une explication à ce renvoi à la *Critique de la raison pure*. Selon lui, cette note de Heidegger serait une référence aux développements présentés dans son ouvrage *Kant und das Problem der Metaphysik* qui évoquent la reprise faite par Kant de la distinction entre *metaphysica generalis* et *metaphysica specialis* (ou entre « philosophie transcendantale » et « métaphysique proprement dite »), distinction qui constituerait en quelque sorte un écho au sein de la philosophie moderne à la distinction aristotélicienne². Malgré l'importance de cette distinction dans l'ouvrage sur Kant, l'interprétation de Berti ne tient pas compte de ce que Heidegger ne renvoie pas à la *Critique de la raison pure* dans son ensemble mais bien à un chapitre précis, à savoir « De l'idéal transcendantal ». Dans *Kant und das Problem der Metaphysik*, Heidegger n'aborde finalement que très brièvement ce chapitre et il n'y joue aucun rôle déterminant³.

Notre interprétation de ce renvoi ne se base donc pas sur la lecture heideggérienne dudit chapitre, mais plutôt sur son contenu dont la parenté avec la problématique qui nous intéresse ici est flagrante. Une analyse de ce chapitre de la *Critique de la raison pure* a d'ailleurs été déployée par Heidegger dans son *Einleitung in die Philosophie* de l'hiver 1928/29⁴. Malgré l'intérêt qu'aurait dû présenter cette exégèse du texte kantien pour notre propos, elle ne s'aventure malheureusement presque jamais au-delà de la paraphrase. Un court renvoi à notre problématique semble néanmoins y être évoqué. Dans cette analyse du chapitre « De l'idéal

1. Par exemple, Jean-François Courtine (« Métaphysique et ontothéologie ») et Enrico Berti (« La *metafisica* di Aristotele »).

2. Enrico Berti, *loc. cit.*, 258-259.

3. *KPM*, 152 ; tr. 209-210.

4. *GA 27*, 290-297.

transcendantal», Heidegger parle de l'appartenance de cette thématique kantienne à la problématique traditionnelle de la *theologia rationalis* : « La construction de l'idéal transcendantal n'est donc rien d'autre qu'une interprétation du concept de Dieu de la théologie chrétienne effectuée depuis la perspective de la possibilité de la connaissance des choses en soi dans leur totalité »¹. Mais Heidegger souligne immédiatement le caractère éminemment philosophique du concept kantien : « Mais cette référence ne peut pas signifier qu'en vertu d'une telle connexion, le problème tombe par avance à l'extérieur de la discussion philosophique, mais qu'au contraire, ce qui est ainsi indiqué, c'est que dans la discussion de cette idée réside une possibilité fondamentale de mise en lumière du problème de base de la philosophie antique et de la façon dont celle-ci a eu un impact sur la philosophie scolastique médiévale »². On peut très bien penser ici que Heidegger évoque la récupération faite par la philosophie médiévale de ce problème fondamental de la pensée aristotélicienne du premier moteur comme problématique *théologique*. Mais la brièveté de cette remarque ne peut fonder notre interprétation. Le but que poursuit ici Heidegger est celui de compléter sa détermination du concept kantien de monde et non d'expliquer la récupération dans l'histoire de la métaphysique de la pensée aristotélicienne.

Le texte intitulé « De l'idéal transcendantal (*prototypon transcendentale*) » constitue une introduction à toutes les questions concernant la possible démonstration de l'existence d'un être suprême qui clôt la « Théorie transcendantale des éléments » de la *Critique de la raison pure*. C'est après avoir exposé son « Système des idées transcendantales » que Kant aborde ce qu'il appelle l'*idéal de la raison pure*. Un *idéal*, écrit Kant, est un concept qui ne sert pas de règle – comme l'idée – mais bien d'*étalon* pour juger de l'intégralité de la détermination d'une chose concrète. Selon Kant, la détermination *partielle* d'une chose – la seule dont soit capable

1. *Ibid.*, 293.

2. *Ibid.*, 294.

l'entendement humain – s'établit toujours en regard d'une possible détermination *complète* de cette chose. Ainsi, nous posséderions en nous l'« idée » purement subjective d'une détermination complète de la chose (*prototypon*) à partir de laquelle nous pourrions évaluer celle que nous établissons (*ectypon*). La raison poursuit cet idéal de détermination complète sans jamais pouvoir l'atteindre : « Aussi conçoit-elle un objet qui doit être complètement déterminable d'après des principes, bien qu'à cet égard les conditions suffisantes fassent défaut dans l'expérience et que par conséquent le concept même soit transcendant » (*KrV*, A 571/B 599). Si une chose peut toujours être déterminée avec plus de précision, c'est que nous poursuivons un idéal de détermination complète, même si celle-ci ne peut relever que d'un entendement infini.

Analogiquement, Kant écrit que l'homme juge du degré de vertu d'une action en la comparant à un *idéal* moral – le sage stoïcien – qui, sans avoir d'existence en-dehors de la pensée, coïncide parfaitement avec l'*idée* de sagesse (*ibid.*, A 569/B 597 *sq.*). Or, de même que le sage stoïcien – « cet homme divin en nous » – nous sert d'étalon pour évaluer, au niveau moral, la vertu d'un individu, la raison pure posséderait elle aussi, *au niveau spéculatif*, un idéal à partir duquel elle peut évaluer le degré de complétude de la détermination d'une chose. Le sage stoïcien constitue donc la réalisation idéale de l'idée de sagesse. Si l'idée « donne la règle », un idéal est une chose qui sert d'original (*prototypon*) pour la complète détermination d'une copie (*ectypon*) (*ibid.*, A 569/B 597).

La raison spéculative qui aspire à déterminer de façon complète une chose doit comparer cette détermination partielle à cet étalon que constitue « l'ensemble de toutes les possibilités ». Toute chose est ainsi conçue « dans son rapport avec la *possibilité* entière, à titre d'ensemble qui comprend tous les prédicats des choses en général (...) et comme si elle dérivait sa propre possibilité de la part qu'elle a dans cette possibilité totale » (*ibid.*, A 572/B 601). Cet « ensemble qui comprend tous les prédicats des choses en général » est en quelque

sorte l'entrepôt où sont stockés tous les prédicats qu'on peut attribuer à une chose, « un *substratum* transcendantal qui contient en quelque sorte toute la provision de matière d'où peuvent être tirés tous les prédicats possibles des choses », « l'idée d'un tout de la réalité (*omnitudo realitatis*) »¹, un *idéal transcendantal* (*ibid.*, A 575-576/B 603-604). Ainsi, une chose concrète est conçue comme une limitation de cet ensemble total des prédicats, au même titre qu'une figure géométrique représente une limitation de l'espace infini qui en constitue la condition de possibilité fondamentale (*ibid.*, A 578/B 606). La détermination intégrale d'une chose, pour peu que celle-ci fût possible, se fait donc en limitant l'ensemble de tout le possible à ce qui constitue en propre la chose. Mais cela signifie que la détermination complète d'une chose requiert la « connaissance de *tout le possible* » qui ne se réalise jamais pour l'*intuitus derivativus* que constitue le sujet fini. Cette idée d'un ensemble complet de tous les prédicats n'a donc aucune existence *in concreto*, mais seulement à l'intérieur de la raison pure (*ibid.*, A 573/B 601). Mais même si celle-ci n'a pas de réalité objective pour nous, toute chose – en tant que limitation de l'ensemble (*Inbegriff*) de tous les prédicats possibles – est soumise à cette totalité de la réalité (*omnitudo realitatis*) que constitue l'idéal transcendantal.

Quel « statut ontologique » Kant réserve-t-il à ce concept extraordinaire qu'est l'idéal transcendantal et « qui a son siège uniquement dans la raison » ? Cet *ensemble de toute possibilité* ou *de tous les prédicats possibles en général* est un idéal, c'est-à-dire quelque chose qui ne peut absolument pas être représenté dans l'expérience concrète mais qui n'a pas pour autant le statut d'une chimère. L'idéal se tient en effet « au fondement de la détermination complète nécessairement inhérente à tout ce qui existe » (*ibid.*, A 576/B 604). « Pour se représenter la nécessaire détermination complète des choses, la raison ne présuppose pas l'existence d'un être conforme à l'idéal, mais seulement l'idée de cet être (...). L'idéal est donc pour elle l'original

1. Notons que, sous la plume de Kant, *realitas* ne renvoie pas à l'effectivité (*actualitas*) mais à la possibilité (*possibilitas*) de l'étant : « L'acception kantienne du terme "réalité" est d'ailleurs conforme au sens littéral du mot. (...) Est réel ce qui appartient à une *res*. Lorsqu'il parle de *omnitudo realitatis*, Kant ne vise pas la totalité de ce qui est effectivement là-présent, mais au contraire la totalité que constitue la détermination possible de la *res* (...). *Realitas* est par conséquent synonyme ici de l'expression leibnizienne de *possibilitas*, possibilité » (GA 24, 45).

(*prototypon*) de toutes les choses, qui toutes ensemble, comme des copies défectueuses (*ectypa*), en tirent la matière de leur possibilité » (*ibid.*, A 577-578/B 605-606).

À cet idéal, Kant attribue plusieurs noms. Il l'appelle tout d'abord l'être originaire (*ens originarium*) dans la mesure où c'est de lui, du *prototypon*, que dérivent toutes choses comprises comme copies incomplètes. Il est aussi, dans la mesure où tout ce qui a quelque existence se tient en-dessous de lui, l'être suprême (*ens summum*). Il est enfin l'être de tous les étants (*ens entium*) en tant que tout lui est soumis comme conditionné. Or, si l'idéal transcendantal se présente comme nécessité pour l'usage spéculatif de la raison pure, on ne peut néanmoins en déduire, *spéculativement*, l'existence objective¹.

C'est en cet endroit que la raison spéculative doit s'arrêter dans la détermination de l'idéal transcendantal. Car tout ce qu'elle y ajoutera – unité, simplicité, éternité, etc. – constituera une *hypostase* qui permet à la raison de déterminer, *illégitimement*, l'*ens originarium* comme Dieu pensé dans le sens transcendantal (A 580/B 608)². La « détermination complète des choses en général » n'est en effet posée que comme le *concept* de toute réalité, mais aucunement comme *donnée objectivement*, comme constituant elle-même une chose (*ibid.*). Pour qu'une chose puisse être déterminée intégralement, l'*idée seule* de l'ensemble des prédicats possible suffit. Le monde, compris comme idée de la totalité des phénomènes, constitue donc une copie déficiente (*ectypa*), une simple limitation de cet ensemble original, de ce prototype que représente l'idéal transcendantal, l'ensemble de toutes les possibilités. Néanmoins, le rapport de l'un à l'autre, du monde à l'idéal transcendantal, ne doit pas être compris comme un rapport causal. Si le monde se trouve *inclus* dans l'idéal transcendantal (à titre de limitation de

1. On sait que ce n'est pas dans l'usage *spéculatif*, mais bien dans l'usage *pratique* de la raison que Kant conçoit la possibilité de démontrer l'existence d'un être supérieur. Voir, à ce sujet, le « Canon de la raison pure » (A 795/B 823 sq.).

2. Tous ces développements sur la déduction de l'existence d'une chose à partir de son seul concept constituent les conclusions de travaux que Kant mène depuis 1763 (*L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*). Pour ce qui est des transformations qu'a subies la pensée de Kant sur ces sujets, voir Alexis Philonenko, *L'œuvre de Kant*, tome I : La philosophie précritique et la *Critique de la raison pure*, Paris, Vrin, 1969, 40 sq. et Ferdinand Alquié, *La critique kantienne de la métaphysique*, Paris, PUF, 1968, 105 sq.

l'omnitudo realitatis), ce n'est pas au sens d'une « dépendance ontique des choses finies en tant que créées à l'égard d'un créateur existant »¹, mais bien comme la restriction de la totalité absolue des choses possibles.

C'est ainsi que, déduisant de l'idéal transcendantal l'existence d'un Dieu, la raison prend cette réalité suprême « se tenant au principe de la possibilité de toutes choses comme *fondement* (*Grund*) de toute chose plutôt que comme *ensemble* (*Inbegriff*) » (A 579/B 607). Ce qui est ici en question est fondamental pour notre propos : c'est un usage illégitime de la raison qui permet d'interpréter *l'ensemble de la réalité* (*omnitudo realitatis*) que constitue l'idéal transcendantal comme un *fondement*. Et c'est moyennant cette réduction illégitime que l'idéal de la raison pure – le seul dont la raison spéculative soit capable – devient « l'objet d'une *théologie* transcendantale » (A 580/B 608). Car les trois expressions que Kant emploie pour déterminer l'idéal transcendantal – *ens originarium, ens summum, ens entium* – « ne désignent point le rapport effectif d'un objet effectivement réel à d'autres choses ; elles ne désignent que le rapport de *l'idée à des concepts*, et nous laissent dans une complète ignorance touchant l'existence d'un être d'une supériorité si éminente » (A 579/B 607).

Comment expliquer cette transformation de *l'ensemble* en *fondement* ? « Cet idéal de l'être souverainement réel est donc, bien qu'il ne soit qu'une simple représentation, d'abord *réalisé*, c'est-à-dire converti en objet, ensuite *hypostasié* et enfin, par un progrès naturel de la raison vers l'achèvement de l'unité, *personnifié* » (A 583/B 611, note). Comme nous le savons, cela ne porte aucunement préjudice à la possible existence d'un être souverain se situant au fondement de l'existence de toute chose. Ce que Kant souhaite ici montrer, c'est l'incapacité dans laquelle se trouve la raison, *au niveau spéculatif*, de pouvoir approcher l'existence d'un tel être. Et comme nous l'avons souligné, cet usage illégitime de la raison spéculative la pousse à transformer *l'ensemble* (*Inbegriff*) que constitue l'idéal transcendantal en un *fondement* (*Grund*) – ou, pour

1. GA 27, 295.

employer les termes d'Aristote, le θεῖον en un θεός. C'est à la lumière de ces résultats que Kant abordera ensuite les diverses preuves de l'existence de Dieu dans les sections qui suivent.

Malgré le traitement de la question de l'idéal transcendantal qu'il présentera à l'hiver 1928/29, Heidegger n'a donné aucun indice qui pourrait justifier notre interprétation de la note du cours de l'été 1928. Le parallèle entre la problématique théologique heideggérienne et celle présentée dans ce chapitre de la *Critique de la raison pure* nous semble cependant trop évident à tracer pour ne pas en faire mention. Selon cette lecture, il nous faudrait conclure qu'avec l'expression « l'étant dans son ensemble », Heidegger cherche à indiquer quelque chose de tel que « l'ensemble de toutes les possibilités » à partir duquel un étant concret (*ectypon*) peut être déterminé. Si, comme nous le verrons maintenant, « l'étant dans son ensemble » sert à *indiquer formellement* l'essence du monde, c'est parce que le concept de monde heideggérien doit être compris comme l'ensemble des possibilités duquel émerge l'étant, comme la *règle* que doit suivre l'étant pour être un étant. L'étant dans son ensemble permettrait de penser le monde non pas dans son effectivité mais eu égard à sa condition transcendantale. C'est dire que le monde ne coïncide pas avec l'étant effectif – la nature –, mais avec l'ensemble de l'étant, qu'il soit effectif ou possible – voire nécessaire.

Or, c'est effectivement ainsi que Heidegger tentera de définir l'étant dans son ensemble, quelques années après la métaphysique du *Dasein*, dans un cours de l'été 1941 intitulé *Grundbegriffe*. Bien que ce cours s'éloigne considérablement de l'époque que nous souhaitons mettre en lumière ici, il est intéressant de noter qu'alors, Heidegger définit l'« étant dans son ensemble » – qui traduit le grec τὸ πᾶν, et non τὸ ὅλον – non pas comme visant simplement la réalité du réel, « mais aussi la possibilité du possible, mais encore la nécessité du nécessaire »¹.

1. *Grundbegriffe*, GA 51, 24 ; tr. par Pascal David, *Concepts fondamentaux*, Paris, Gallimard, 1985.

Chapitre VI

La manifesteté de l'étant comme tel et dans son ensemble

Si ce traitement de la question kantienne de l'idéal transcendantal nous a permis de mettre à jour une certaine solidarité entre Heidegger et Kant quant à l'interprétation de la métaphysique traditionnelle, elle nous a aussi permis de mieux délimiter le concept d'un questionnement portant sur « l'étant dans son ensemble ». Cet ensemble que constitue l'idéal transcendantal – et que la tradition a interprété comme fondement – offre un certain modèle pour la problématique *théologique* heideggérienne qui souhaite penser le monde sans en interroger le fondement.

Dans le cadre du cours *Die Grundbegriffe der Metaphysik* de l'hiver 1929/30, Heidegger fait un pas supplémentaire en tentant de penser l'unité des problématiques de l'étant dans son ensemble et de l'étant comme tel. Nous revenons ainsi tout naturellement à ce cours dans lequel, comme nous l'avons vu, Heidegger a tenté de caractériser la configuration du monde qui caractérise l'homme en la comparant à la pauvreté en monde de l'animal et à l'absence de monde de l'étant simplement matériel. C'est dans le but de contribuer à cette mise en lumière de l'expression « l'étant dans son ensemble » que nous allons maintenant nous plonger dans une analyse de l'expression « manifesteté de l'étant comme tel dans son ensemble » dont Heidegger se sert pour « déterminer » l'essence du monde. Les analyses antérieures ont montré que le problème de l'étant dans son ensemble s'apparentait au problème de l'abord prélogique de l'étant caractérisé suivant le concept du ὅλον καθ'ἑκάστων. Nous nous sommes aussi penchés sur la notion de surpuissance (*Übermächtigkeit*) que Heidegger trouvait chez Cassirer et qui était associée à une interprétation préphilosophique et mythique du monde.

En identifiant le problème de l'étant dans son ensemble à celui du monde, nous nous sommes demandé si l'on pouvait trouver dans la métaphysique du *Dasein* une figure de cette

interrogation sur l'étant comme tel et dans son ensemble qui caractérise la métaphysique traditionnelle. Bien que Heidegger ait déjà identifié la structure onto-théologique à cette incapacité de la métaphysique à interroger l'être autrement qu'à partir de l'étant, il semble que la métaphysique heideggérienne prétende néanmoins se réappropriier ces deux modes de questionnement. Comme nous l'avons vu, si la question de l'étant comme tel (τὸ ὄν ἢ ὅν) s'apparente au problème ontologique de l'être de l'étant, c'est comme *problème théologique du monde* que se présente l'interrogation sur l'étant dans son ensemble (τὸ θεῖον). Une telle structure double de la métaphysique du *Dasein* est d'ailleurs reconnue dans l'*Einleitung in die Philosophie* de l'hiver 1928/29 quand Heidegger soutient que « le problème de l'être et le problème du monde déterminent, dans leur unité, le concept authentique de la métaphysique »¹.

Mais l'existence dans la métaphysique du *Dasein* d'un versant théologique ne rend que plus urgente la réponse à la question suivante : comment se rapportent l'une à l'autre ces deux faces de l'interrogation métaphysique ? Nous avons vu en abordant le thème de l'onto-théologie que le trait fondamental de cette lecture de l'histoire de la métaphysique ne résidait pas tant dans la reconnaissance de deux ordres de questionnement – cette division a été relevée et systématisée bien avant Heidegger – que dans l'identification du rapport qui les unit. Dans notre caractérisation de l'onto-théologie, nous avons parlé de la *circularité* du questionnement métaphysique.

Y a-t-il donc *circularité* entre la question sur l'étant comme tel et celle sur l'étant dans son ensemble ? Et si oui, s'entend-elle au sens traditionnel de la réciprocité entre ce qui est universel et ce qui est premier ? Nous avons insisté sur le fait que Heidegger refusait d'identifier dans sa réflexion ontologique un étant suprême dont le mode d'être puisse servir de paradigme à l'ensemble de l'étant. En abordant la question du fondement ontique de

1. GA 27, 324.

l'ontologie, nous avons montré que le *Dasein* ne remplissait pas une telle fonction. L'unité de l'étant, c'est-à-dire de l'étant dans son ensemble, ne sera pas établie à partir d'un *ens summum*.

Souhaitant éviter toutes ces voies traditionnelles pour penser l'unité des deux ordres du questionnement métaphysique, Heidegger imprimera à la métaphysique des modifications qui en transformeront l'essence. En pensant désormais la métaphysique comme « événement dans le *Dasein* », l'unité de la métaphysique ne sera plus interrogée sur le champ de bataille de la métaphysique, mais à partir de l'essence métaphysique de l'homme, à partir des tensions qui habitent le *Dasein* et qui le contraignent à interroger l'étant suivant de tels schémas. Mais avant de nous pencher sur la nature métaphysique du *Dasein* (troisième partie : Le fondement et la liberté), nous souhaitons nous arrêter sur la conclusion du cours de l'hiver 1929/30 dans laquelle Heidegger juxtapose les expressions « étant dans son ensemble » et « étant comme tel », inaugurant ainsi une façon nouvelle de penser les liens entre le monde et l'être.

Dans notre tentative de mettre à jour ce que Heidegger entend par « l'étant dans son ensemble », c'est la dernière section de ce cours qui va surtout nous intéresser. Dans ces quelques pages, Heidegger aborde de front ce qu'il appelle les « conditions de possibilité du monde », concept qu'il a délimité provisoirement comme « manifesteté de l'étant comme tel dans son ensemble » dans le cadre de la comparaison des trois thèses directrices. Comme nous l'avons vu plus haut, c'est *l'en tant que* qui distingue essentiellement le monde *pauvre* de l'animal du monde humain. L'animal, contrairement à l'homme, est *accaparé* par le monde et ne parvient jamais à percevoir quelque chose en tant que quelque chose – caractéristique qui seule rend possible un comportement envers l'étant (*Verhalten zum Seiendem*)¹. Le « quelque chose *en tant que* quelque chose » avec lequel Heidegger caractérise cette délimitation provisoire doit être compris adéquatement si l'on veut que ce concept de monde s'inspire des acquis de l'ontologie fondamentale et qu'il ne tombe dans les schémas de la métaphysique traditionnelle.

1. GA 29/30, 293 et 397 ; tr. 292 et 398.

Cette discussion portant sur l'essence du monde rend manifeste quelque chose de tout à fait fondamental pour notre recherche : la possible unité pensée à partir de l'essence du monde de l'étant comme tel et de l'étant dans son ensemble. La délimitation provisoire du monde comme « manifesteté de l'étant comme tel dans son ensemble » présente en effet un concept qui permet d'aborder l'unité des orientations fondamentales de la métaphysique : la question ontologique de l'étant comme tel et la question théologique de l'étant dans son ensemble. « Il s'agit maintenant, écrit Heidegger, de développer le problème de telle manière que nous saisissons à sa base ce qui unit intimement ces deux moments structuraux, et qu'ainsi nous ouvrons une brèche dans le phénomène lui-même »¹. C'est donc dans le but de faire dévier la métaphysique de son orientation traditionnelle – sa soumission au λόγος ἀποφαντικός – que Heidegger mène cette analyse du phénomène de monde. En accord avec la thèse bien connue de *Sein und Zeit*, Heidegger souhaite montrer comment la détermination de l'étant en tant qu'étant dans l'énoncé apophantique a pour origine la manifestation de l'étant en tant qu'étant propre à la manifestation prélogique du monde. La remise en question de cette domination de la logique en métaphysique permettrait seule d'aborder le problème du monde de façon adéquate, c'est-à-dire sans succomber au concept logico-métaphysique de nature².

Heidegger reprend ici des thèmes que nous avons mentionnés à plusieurs reprises : le monde, tel qu'on doit l'entendre en son sens métaphysique, n'est pas l'équivalent de ce concept moderne de nature, de la somme ou la totalité de l'étant, mais doit être compris à partir de son caractère d'ensemble ou encore ce qu'il appelle sa « rondeur »³. Un tel concept de monde est le seul qui puisse être à la mesure de la finitude du *Dasein*, c'est-à-dire un concept qui ne prenne pas comme modèle de sa détermination un entendement divin, un *intuitus originarius*, qui aurait accès à la totalité de l'étant. Cet ensemble qui caractérise le monde ne désigne pas tant son

1. *Ibid.*, 420 ; tr. 420.

2. « Cette connexion, devenue un lieu commun, entre métaphysique et logique est cela même qui empêche, sans que nous le voyions immédiatement, de développer la problématique originelle qui rend accessible le problème du monde » (*Ibid.*, 421 tr. 420).

3. *Ibid.*, 412 ; tr. 412.

contenu matériel, que sa *forme*, celle de l'étant qui est manifeste pour nous. Mais cette forme ne constitue pas un cadre qui serait déduit *a posteriori* de notre expérience du monde. C'est bien plutôt elle qui rend possible *a priori* cette expérience dans la mesure où se tient à son fondement une *configuration*. Le caractère d'ensemble de l'étant n'est donc pas une caractéristique d'une éventuelle saisie conceptuelle de ce qu'est le monde : il est le fondement de la manifestation de l'étant.

Pour distinguer cette analyse de toute description du monde comme somme totale de l'étant, Heidegger réintroduit ici le vocabulaire de l'indication formelle (*formale Anzeige*) qu'il employait au début des années 1920, mais qui a été exclu de *Sein und Zeit*¹. L'apparition de ce terme dans le cours de l'hiver 1929/30 constitue d'ailleurs son dernier emploi dans toute l'œuvre de Heidegger². Saisi dans une « description formelle » (*formale Charakteristik*), le concept de monde ne peut être défini autrement que comme la « somme de l'étant ». À cela, Heidegger oppose une simple indication ou assignation formelle du monde qui le présente comme l'étant dans son ensemble. On ne peut parler ici de *définition* du monde dans la mesure où l'indication formelle ne fait que *proposer* quelque chose. Seul le travail du *Dasein* qui philosophe et comprend ce qui est dit permet de « compléter » le chemin vers une saisie de ce qui est en question. Heidegger écrit ici que « nous devons renoncer à la voie, apparemment commode, mais en soi impossible, qui consisterait à parler directement de l'essence du monde »³. Cette voie – la description formelle – serait valide quand nous avons affaire à des étants là-présents, mais ne pourrait être employée lorsqu'il est question des concepts fondamentaux de la philosophie. Le mieux que l'on puisse faire dans le cas des concepts métaphysiques, c'est d'indiquer une voie qui mène à leur détermination, qui permette à celui qui écoute d'être guidé

1. Au sujet de l'indication formelle, voir Theodore C. W. Oudemans, « Heideggers "logische Untersuchungen" », *Heidegger Studies*, 1990/6 ; « Grundbegriffe der Metaphysik : Zur formalanzeigenden Struktur der philosophischen Begriffe bei Heidegger », *Heidegger Studies*, 1991/7 ; Theodore Kisiel, « L'indication formelle de la facticité : sa genèse et sa transformation », in Jean-François Courtine (éd.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996, 205-219.

2. Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being & Time*, 497.

3. *GA* 29/30, 434 ; tr. 433.

vers cette délimitation. C'est pourquoi Heidegger parle d'une « description provisoire du monde »¹ comme manifesteté de l'étant comme tel dans son ensemble. Cela n'est pas une définition du monde mais une indication qui rend possible pour le lecteur ou l'auditeur d'apercevoir ce qu'est le monde.

Par une analyse du phénomène du λόγος ἀποφαντικός, Heidegger montre que l'*en tant que* qui caractérise le monde comme « manifesteté de l'étant *en tant que tel* dans son ensemble » doit être compris comme condition de possibilité de l'énoncé et non le contraire, c'est-à-dire comme propriété de l'énoncé. Ce n'est donc pas l'énoncé qui rend possible la saisie de quelque chose en tant que quelque chose, mais l'inverse : le λόγος adopte la forme de la manifestation de l'étant. Ces questions renvoient aux chapitres de *Sein und Zeit* qui traitent de « l'en tant que apophantique » et de « l'en tant que existential-herméneutique »². Ce n'est que sur la base de l'*expérience* de l'*a* en tant que *b* – expérience des plus courantes dans notre commerce normal avec les choses et qui ne doit rien à l'énoncé apophantique – qu'est possible l'énonciation de la proposition « *a* est *b* »³.

Par cette mise en lumière de la dimension originelle dans laquelle se situe et prend naissance l'*en tant que* se trouve éclairé un visage de cette relation qui unit l'*en tant que* et le *dans son ensemble*. Cet « en tant que » herméneutique est co-déterminant de la manifestation originelle du monde, de sa manifestation prélogique. Lié à la manifestation de l'étant dans l'attitude quotidienne, l'*en tant que* se situe du côté de la compréhension préontologique de l'être, cette compréhension qui n'a pas encore été portée au concept. L'abord de l'étant en tant qu'étant qui, comme le soutient *Sein und Zeit*, se tient au fondement de la possibilité de la vérité énonciative, serait donc « contemporain » de la manifestation prélogique de l'étant dont nous

1. *Ibid.*, 289 ; tr. 292.

2. *S. u. Z.*, § 33, 158, mais tout d'abord *GA* 20, 143-161.

3. *GA* 29/30, 436 ; tr. 435.

avons déjà traité plus tôt en parlant du ὄλον. Comme on le sait, la perception du marteau *comme* objet trop lourd ne requiert pas l'intervention de l'énoncé logique.

Heidegger établit donc une parenté entre l'opposition de l'étant dans son ensemble et de la somme de l'étant et l'opposition entre l'en tant que herméneutique et l'en tant que énonciatif¹. Ce renvoi à *Sein und Zeit* nous permet donc de mieux saisir ce qu'est pour Heidegger l'étant dans son ensemble : la dimension ouverte par ce qu'il appelait, dans l'ouvrage de 1927, l'en tant que herméneutique. Le monde est donc encore ici associé à cette manifestation antéprédicative de l'étant, à la vérité prélogique. Mais cette mise en lumière de la manifestation prélogique de l'étant sert ici une fin bien précise : montrer qu'un lien se tisse entre le problème de l'être et celui du monde. Le monde est en effet cet espace ouvert par l'en tant que prélogique, c'est-à-dire de l'étant qui se présente *comme étant*, sans pour autant se manifester dans un énoncé apophantique. Or, cette dimension de l'étant en tant qu'étant, c'est aussi celle à partir de laquelle peut être interrogé l'être de l'étant. La volonté de porter au concept la compréhension préontologique de l'être exige en effet que la question de l'être soit tout d'abord posée à partir du phénomène du monde dans lequel l'étant en tant qu'étant se manifeste originairement. En tentant de mettre à jour l'aspect secondaire de l'en tant que de l'énoncé logique – et ainsi « faire sortir cette tradition de ses gonds »² –, Heidegger a révélé une racine commune au problème du monde (compris comme dimension prélogique de l'en tant que herméneutique) et à celui de l'être (l'interrogation sur l'étant *en tant qu'étant*).

Ce caractère antéprédicatif du monde permet de comprendre pourquoi Heidegger soutient que tout énoncé portant sur l'étant se fonde d'avance sur la configuration du monde³. S'il nous est possible d'énoncer des choses telles que « *a* est *b* », c'est parce que dans le monde s'est déjà manifesté *a* et *b* ainsi que « *a* en tant que *b* ». L'énoncé parle toujours depuis un

1. *Ibid.*, 440 ; tr. 439. Nous reprenons le vocabulaire de l'en tant que herméneutique à *Sein und Zeit* même s'il n'apparaît plus dans ces cours de la métaphysique du *Dasein*. Notons cependant que dans ces pages, Heidegger se réfère lui-même au § 33 de *S. u. Z.*

2. *GA* 29/30, 469 ; tr. 466.

3. *Ibid.*, 486 ; tr. 483.

ensemble déjà ouvert qui donne sens à l'énoncé, un ensemble de tous les *a* et *b* possibles – un idéal transcendantal. Afin d'illustrer ce caractère d'ensemble du monde, Heidegger prend l'exemple du tableau de classe qui se trouve déplacé de telle sorte que seuls certains étudiants peuvent voir ce qui y est écrit. L'énoncé « le tableau se trouve mal placé » ne peut être *vrai* que dans la mesure où il est proféré là où certaines « normes » permettent de déterminer ce qui est bien ou mal placé. L'énoncé n'est donc pas vrai *en soi*, mais seulement à partir d'une compréhension préalable de l'ensemble dans lequel il est proféré. « Dans la mauvaise position du tableau est manifeste déjà avec elle la salle de cours en tant qu'ensemble (*als Ganzes*) ». L'énoncé portant sur la position du tableau parle donc depuis un certain ensemble (dans ce cas, la salle de cours) qui rend possible la vérité d'un tel énoncé. Tout énoncé parle toujours depuis un tel *ensemble*. « Les énoncés ne peuvent jamais que se situer au-dedans de ce qui est déjà manifeste là dans son ensemble »¹. L'énoncé ne peut jamais être porté relativement à un étant isolé, il doit parler depuis un ensemble déjà expérimenté et déjà connu². Or, cet ensemble n'est jamais thématiqué dans l'énoncé ni même aperçu par celui qui énonce. C'est néanmoins un présupposé nécessaire de tout énoncé.

C'est en abordant les conditions de possibilité de l'événement que constitue cette manifestation prélogique du monde que Heidegger va continuer son analyse du phénomène. Nous reviendrons dans la prochaine partie sur cette analyse qui présente une certaine parenté avec celle de l'essence du fondement présentée dans l'essai de 1929. Nous tenterons alors de penser la métaphysique non plus à partir de ses thèmes et problèmes, mais bien à partir de la nature métaphysique du *Dasein*.

1. *Ibid.*, 501 ; tr. 497.

2. *Ibid.*, 501 ; tr. 498.

Chapitre VII

La théologie heideggerienne et l'unité de la métaphysique du Dasein

Il semble donc que Heidegger ait laissé une place dans son « édifice métaphysique » à une problématique *théologique*. L'ontologie ne recouvrirait donc pas l'ensemble des problèmes métaphysiques et ne représenterait qu'un versant de la problématique métaphysique totale. À plusieurs reprises, Heidegger a en effet insinué que la métaphysique contenait plus que l'ontologie. Rappelons tout d'abord l'exposition programmatique d'une « problématique spéciale qui a pour thème propre l'étant dans son ensemble », une « nouvelle recherche » qui résulte du revirement (*Umschlag*) de l'ontologie et à laquelle Heidegger a donné le titre de métontologie¹. Bien que Heidegger n'y fasse que très rarement référence, il considère que le concept total de la métaphysique se compose de l'unité de l'ontologie fondamentale et de la métontologie. Cela l'amène à tracer un parallèle explicite entre cette structure double de la métaphysique et celle que l'on retrouve dans la *Métaphysique* d'Aristote². Rappelons ensuite que dans le cours suivant, Heidegger reconnaîtra que le problème de l'être ne recoupe pas le concept authentique de la métaphysique qui renvoie aussi au problème du monde. Heidegger écrit alors que ces « deux problèmes constituent la problématique en soi unitaire de la philosophie »³.

L'unité de la métaphysique – qui constitue, et de plusieurs manières, un problème central de la métaphysique du *Dasein* – est donc définie de différentes façons par Heidegger. Mais elle a ceci de caractéristique qu'elle concerne à la fois l'unité d'une question portant sur l'étant comme tel et d'une autre portant sur l'étant dans son ensemble. Dans le cadre de

1. *GA* 26, 199.

2. *Ibid.*, 202.

3. *GA* 27, 394.

l'Einleitung in die Philosophie de l'hiver 1928/29, Heidegger propose une façon de penser l'unité de cette « problématique en soi unitaire de la philosophie » : « Cette problématique unitaire n'est rien d'autre que le problème de la transcendance »¹. Si la transcendance constitue ce que Heidegger appelle l'essence du *Dasein*, c'est donc en lui que devrait se jouer la possible « résolution » du problème de l'unité de la métaphysique. C'est à cette question que la dernière partie de cette étude prétend apporter une réponse.

Bien que Heidegger n'ait lui-même jamais affirmé dans ces termes qu'il y ait dans son entreprise un versant « théologique » ou « théiologique », nous soutenons ici qu'il nous est possible de déceler dans les textes de la métaphysique du *Dasein* une pensée du θεῖον, c'est-à-dire une mise en lumière d'une problématique d'origine aristotélicienne qui serait propre à la pensée authentiquement métaphysique, mais qu'aurait escamotée la tradition philosophique. Comme on le sait, c'est principalement la face ontologique de la métaphysique qui a intéressé Heidegger. L'entreprise de l'ontologie fondamentale, mais aussi tous les développements entourant la « science de l'être » dans les cours qui suivirent la publication de *Sein und Zeit* constituent très certainement l'apport le plus important de Heidegger à la pensée métaphysique. Mais, on l'a vu, cette ontologie ne se déploie jamais qu'en prenant appui sur l'étant, premier objet de toute recherche philosophique. Aussi haut que puisse s'élever la science de l'être, aussi loin que puissent être poussées ses généralisations et ses doctrines, elle ne peut le faire qu'en partant des connaissances vagues, en passant par elles. Si la philosophie prétend interroger l'être de l'étant, il faut reconnaître qu'un tel questionnement n'a d'autre possibilité que de prendre appui sur la considération première qui est celle qui prend l'étant dans son ensemble.

1. *Ibid.*, 395.

Alors qu'il s'attaque à la *Métaphysique* d'Aristote au milieu des années 1920, Heidegger tente de montrer, comme nous l'avons dit, que cette pensée métaphysique aristotélicienne n'est aucunement *contradictoire* – comme l'ont soutenu les philologues de son époque –, mais bien *problématique*, voire *aporétique*. Puis, lorsqu'il se propose de définir ce que constitue la θεολογική ἐπιστήμη, la théologie, dans la pensée d'Aristote, Heidegger s'éloigne grandement de toute interprétation religieuse de cette science. Qualifiant l'approche scolastique et chrétienne de « complètement dépassée »¹, Heidegger soutient alors que la problématique aristotélicienne du divin (τὸ θεῖον) n'a rien d'une problématique religieuse mais qu'elle constitue une recherche formelle au même titre que l'ontologie. La problématique du θεῖον – au « sens ontologique purement formel »² – ne concerne pas encore chez Aristote le problème de l'existence d'un fondement créateur du monde. Elle est bien plutôt orientée sur le problème de l'être de l'étant et concerne la problématique de l'étant dans son ensemble, qu'elle aborde autrement qu'en égard au fondement de cette totalité.

Nous avons vu que dans le cadre du cours sur le *Sophiste* de l'hiver 1924/25, Heidegger soutenait que la théologie aristotélicienne avait pour « tâche d'élucider, dans ses origines, en ce par quoi il est véritablement, l'étant dans son ensemble, le ὅλον, l'étant du monde »³. Nous avons aussi vu que le concept de ὅλον était associé chez Heidegger à l'abord prélogique du monde, à l'horizon qu'ouvre le « comme existential-herméneutique » de *Sein und Zeit*. Puis, nous avons évoqué cette interprétation du concept de θεῖον que Heidegger avait déployée dans la métaphysique du *Dasein* quelque peu distincte. Si l'expression est encore associée à un abord préphilosophique de l'étant, ce n'est plus alors au sens de la quotidienneté du *Dasein* qu'elle est visée, mais celui de la *primitivité* du *Dasein*, du *Dasein* mythique⁴.

1. GA 22, 325.

2. *Ibid.*, 137.

3. *Ibid.*, 222.

4. GA 26, 13 et 211, note 3 ; GA 27, 169 et 358 et GA 28, 355.

Mais comment interroger « dans ses origines, en ce par quoi il est véritablement », cet étant dans son ensemble sans que ce questionnement se transforme en une recherche du fondement créateur de l'étant ? Quelles sont ces possibilités que la pensée aristotélicienne a laissé ouvertes et qu'il s'agit maintenant de penser, par-delà la tradition ? L'exposition dans cette section du problème du monde a permis d'entrevoir les grandes orientations d'une telle problématique. La mise en lumière du concept transcendantal de monde nous a familiarisés avec une réflexion sur le monde qui ne prétende pas en interroger le fondement, mais qui tente bien plutôt de penser son appartenance au *Dasein*.

À l'intérieur de la métaphysique du *Dasein*, le monde constitue une problématique en soi qui ne sert plus uniquement de chemin vers l'élaboration du problème de l'être comme c'est le cas avec le traitement de la mondanéité du monde dans *Sein und Zeit*. Le problème du monde a en effet gagné en autonomie à partir de l'essai sur le fondement de 1929. Or, tout ce qui a été ici exposé au sujet d'une possible *théologie* heideggérienne ne peut constituer qu'une série d'indications tentant de mettre en lumière une intention propre à la métaphysique du *Dasein* : celle de penser le monde autrement qu'en regard de son fondement, c'est-à-dire de penser le θεῖον autrement que comme θεός. Que l'on pense cette interprétation à partir de la récupération chrétienne de la pensée aristotélicienne ou à partir de l'interprétation de l'idéal transcendantal comme Dieu de la théologie, le traitement adéquat de l'étant dans son ensemble constitue un problème que la métaphysique du *Dasein* reconnaît comme sien.

Ce n'est pas notre tâche ici d'exposer le « contenu doctrinal » d'une telle *théologie*. Une telle chose n'existe pas dans les textes et nous obligerait très certainement à forcer les écrits heideggériens vers une systématisation qu'ils n'ont pas connue. Bien que Heidegger ait reconnu l'importance de la dualité propre au concept traditionnel de métaphysique – πρώτη φιλοσοφία et θεολογική ἐπιστήμη, *metaphysica generalis* et *metaphysica specialis* –, il n'a cependant jamais présenté quelque chose de tel qu'un « système de la métaphysique ». Il semble

que le mieux que l'on puisse faire soit de souligner le statut qui est reconnu à cette problématique qui fait face à l'ontologie à l'intérieur de la métaphysique. Car au-delà des oppositions que nous avons déjà soulignées – être et monde, étant comme tel et étant dans son ensemble, ontologie et métontologie –, il semble que ce qui doit attirer le plus notre attention est le fait que Heidegger reconnaisse ici que toute ontologie conserve toujours un lien essentiel avec l'ontique qui lui a donné naissance. Tout comme Aristote, Heidegger sait que ce n'est qu'en passant par ce qui n'a peu ou pas du tout d'être qu'on atteint les connaissances absolues. En ce sens, Heidegger écrit dans le cours de l'été 1928 que l'analyse temporelle de l'être qui constitue la visée de l'ontologie fondamentale doit consister en même temps en un « tournant dans lequel l'ontologie elle-même retourne expressément dans l'ontique métaphysique (*in die metaphysische Ontik*) – dans laquelle l'ontologie se tient toujours implicitement »¹. L'ontologie ne doit donc pas seulement reconnaître qu'elle provient d'une réflexion sur l'ontique, d'une considération non encore philosophique de l'étant dans son ensemble, elle doit aussi – c'est ce que Heidegger indique ici – y retourner, puisqu'elle s'y tient toujours implicitement.

Plus de cent ans après la leçon d'humilité que servit Kant à la métaphysique en lui montrant la voie transcendantale, Heidegger semble tenter de rappeler l'ontologie à l'ordre en révélant à la lumière du jour le fondement ontique sur lequel elle se tient *toujours implicitement* et qui procède de sa finitude.

La métaphysique du *Dasein* est en effet une métaphysique de la finitude – une métaphysique qui se réalise *factuellement* et qui reconnaît être victime de sa *facticité*. C'est ce que Heidegger appelle la *tendance latente de l'ontologie fondamentale à une transformation originnaire et métaphysique*². Comme nous l'avons vu, cette nécessité pour l'ontologie de retourner à son point d'origine est alors exposée par Heidegger à partir de la structure même du phénomène de la compréhension de l'être propre au *Dasein* humain : « L'étant "homme" comprend l'être ; dans

1. GA 26, 201.

2. *Ibid.*, 199.

la compréhension de l'être réside en même temps l'accomplissement de la distinction entre l'être et l'étant ; il n'y a d'être que si le *Dasein* comprend l'être »¹. La possibilité de l'ontologie dépend donc de l'existence non seulement de cet étant qui comprend l'être – le *Dasein* – mais aussi de celle d'une totalité d'étant constituant le monde. C'est en effet la projection du monde qui permet à la compréhension de l'être de s' « actualiser »². L'ontologie ne peut donc s'élaborer de façon autonome sans référence à ce pan ontique de la métaphysique, à cette problématique de l'étant dans son ensemble qui résulte du revirement de l'ontologie. Or, Heidegger écrit que cette division du problème de la métaphysique en « disciplines » – ontologie fondamentale, métontologie – constitue en fait le « phénomène originaire de l'existence humaine »³.

Nous avons provisoirement défini la métaphysique du *Dasein* à partir de deux traits essentiels. Nous avons en effet parlé premièrement de la récupération faite par Heidegger de la problématique métaphysique aristotélicienne, celle de l'étant comme tel et de l'étant dans son ensemble. Une telle caractérisation de la métaphysique du *Dasein* a été menée à bien dans cette partie portant sur le problème du monde. Nous avons ensuite évoqué un second trait qui est sans doute plus fondamental que le premier : celui de la récupération de l'orientation moderne sur le sujet humain. Nous avons déjà évoqué en suivant plusieurs chemins cette caractéristique – *fundamentum* ontique de l'ontologie (voir *supra*, « Le modèle de l'ontologie fondamentale : le *fundamentum* ontique de l'ontologie »), *metaphysica naturalis* (voir *supra*, « La reprise de la thèse kantienne d'une *metaphysica naturalis* »). Bien que l'intime lien unissant la métaphysique à l'essence du *Dasein* ait été à maintes reprises aperçu, il nous reste à montrer ce que signifie cette thèse selon laquelle « la métaphysique est l'événement fondamental dans le *Dasein* » et en quel sens Heidegger soutient que la structure double de la métaphysique trouve son origine et fondement

1. *Ibid.*

2. Comme Heidegger l'écrit dans ce même cours : « la projection du monde dans la liberté n'est rien d'autre que l'élaboration dans le temps (*die Zeitigung*) de la compréhension de l'être » (*ibid.*, 282).

3. *Ibid.*, 200.

dans la nature du *Dasein*. C'est par l'étude de la dernière section de l'essai *Vom Wesen des Grundes* que nous prétendons éclairer cette relation entre l'essence du *Dasein* comprise comme transcendance et l'unité de la métaphysique.

Troisième partie – Le fondement et la liberté

« Die Metaphysik gehört zur "Natur des Menschen". Sie ist weder ein Fach der Schulphilosophie, noch ein Feld willkürlicher Einfälle – sie ist *das Grundgeschehen im und als Dasein selbst* ».

Martin HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik ?*

Dans la seconde partie de cette recherche, nous avons tenté une caractérisation de la métaphysique du *Dasein* en prenant pour fil conducteur la question de l'étant comme tel et dans son ensemble – question étroitement liée à la lecture onto-théologique de l'histoire de la métaphysique. C'est donc tout d'abord cette reprise de l'interrogation aristotélicienne que nous avons tenté de mettre en lumière. Mais que signifie en fin de compte cette répétition de la question aristotélicienne portant sur l'étant comme tel et dans son ensemble ? Constitue-t-elle vraiment l'enjeu et la question fondamentale de la métaphysique du *Dasein* ? Peut-on réellement soutenir que son but soit de donner réponse à cette question tirée de la pensée ancienne en soulignant simplement la place insigne désormais accordée au *Dasein* ? La question de l'étant comme tel et dans son ensemble n'est-elle pas plutôt la question de la métaphysique traditionnelle, celle qui n'aborde jamais que l'*étantité* de l'étant et aucunement l'être comme tel ?

La question de l'être telle que la pose Heidegger est une question que la tradition n'a jamais formulée, ni tacitement ni explicitement. La tradition métaphysique se serait contentée, selon cette lecture bien connue de l'histoire de l'ontologie, d'interroger l'étant suivant diverses

façons, sans jamais mettre en question ce à partir de quoi l'être est compris. Si la métaphysique a mis en lumière les caractéristiques principales de l'étant, ses traits communs, elle n'a cependant jamais remis en question la signification première que donnèrent les Grecs à l'être de l'étant et qui continue d'orienter notre compréhension des choses qui *sont*.

Si le but premier de Heidegger est d'interroger ce qui se tient derrière la compréhension de l'être qui est la nôtre en élaborant ce qu'il appelle alors la *question fondamentale de la métaphysique* – celle qui interroge le lien entre l'être et le temps –, pour quels motifs prétend-il, dans le cadre de la métaphysique du *Dasein*, se réappropriier ou répéter la *question directrice* d'origine aristotélicienne de l'étant comme tel et dans son ensemble ? C'est le sens que prend cette reprise (*Wiederholung*) de la question directrice de la métaphysique qu'il s'agit ici de bien saisir¹.

1. Pour ce qui est de la « répétition » (*Wiederholung*) des questions de la métaphysique, voir aussi GA 26, 197, mais surtout la quatrième et dernière section de *Kant und das Problem der Metaphysik*.

Chapitre premier

L'homme comme fondement de la question métaphysique fondamentale

La distinction entre « question fondamentale » (*Grundfrage*) et « question directrice » (*Leitfrage*) apparaît comme telle à partir du printemps 1930 dans la conférence *Hegel und das Problem der Metaphysik*¹. Bien que Heidegger ait établi bien avant cette date la différence qui existe entre la question de l'être et du temps qu'il cherche à élaborer et celle de l'être de l'étant, de l'étantité qui a gouverné l'histoire de la métaphysique, la distinction entre ces deux questions et le possible chemin menant de l'une à l'autre n'ont pas été thématiques explicitement avant le dernier droit de la métaphysique du *Dasein*. Cette distinction deviendra essentielle à partir du moment où la métaphysique du *Dasein* prétendra se confronter à la métaphysique hégélienne que Heidegger tient pour l'accomplissement (*Vollendung*) de la métaphysique occidentale. Afin de justifier la coexistence d'un projet métaphysique nouveau et de cette thèse de l'accomplissement de la métaphysique, Heidegger établira de façon tranchée une distinction entre la question à laquelle Hegel a bel et bien donné réponse – la question de la métaphysique traditionnelle portant sur *l'étant comme tel dans son ensemble* – et la question à laquelle la métaphysique a toujours omis de répondre – celle portant sur *l'être comme tel*.

Si la métaphysique a été *accomplie* par Hegel, c'est parce qu'il a donné « au premier énoncé sur l'être de l'étant son développement complet et sa détermination concrète absolue »². La question directrice de la métaphysique atteindrait son achèvement quand Hegel procède à « la réunion et la mise en forme en un ensemble équilibré et cohérent de toutes les

1. Cette terminologie exposée dans le cours du semestre d'été 1930 sur l'essence de la liberté humaine n'apparaît pas encore dans le cours du semestre d'été 1929 sur l'idéalisme allemand duquel provient la majeure partie de cette conférence prononcée à Amsterdam le 22 mars 1930. C'est une terminologie que *Sein und Zeit* ignore (voir, à ce sujet, la remarque d'Emmanuel Martineau à la p. 82 de sa traduction du cours de l'hiver 1930/31, *La « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel*).

2. *HPM*, 36 ; tr. 37. Heidegger a défendu cette thèse d'un accomplissement hégélien de la métaphysique traditionnelle à plusieurs reprises à cette époque : *HPM*, 18 sq. ; tr. 19 sq. ; *GA* 28, 338 sq. ; *GA* 31, 16 sq. et un peu plus tard, *GA* 36/37, 70 sq.

tentatives et tous les thèmes essentiels apparus au cours de l'histoire de la métaphysique »¹. Malgré cela, Heidegger soutient qu'il existe encore quelque chose de tel qu'un *problème* de la métaphysique – problème qui ne voit le jour qu'au moment où la question fondamentale de la philosophie, celle sur l'être comme tel, est posée². Or, cette question n'apparaît ni dans l'œuvre de Hegel, ni dans l'ensemble du *corpus* de la métaphysique. La question qui donne naissance à la métaphysique, sa *question directrice*, est une question qui ne se penche que sur le fondement, sur l'ἀρχή de l'étant en demandant « qu'est-ce que l'étant ? » (τί τὸ ὄν ;). Cette interrogation sur l'étant, Hegel en a épuisé les possibilités. Aussi, cette pensée qui prétend réellement mettre en question l'être doit-elle *radicaliser* cet effort métaphysique en se penchant sur l'ἀρχή non plus de l'étant, mais bien de l'être³.

On peut donc penser la question de l'être comme une *radicalisation* de celle portant sur l'étantité de l'étant. Dans la conférence *Hegel und das Problem der Metaphysik*, Heidegger indique « une voie menant à cette question fondamentale » à partir de considérations portant sur la question directrice. Or, on sait que le passage de la question directrice à la question fondamentale – celui qui va de la métaphysique traditionnelle à la mise en question de l'être comme tel – est pensé, à partir de textes comme ceux des *Beiträge zur Philosophie*, non pas comme la remontée vers le fondement de la question directrice de la métaphysique, mais bien à partir d'un « saut » qui constitue à la fois le « dépassement de toute métaphysique »⁴. La pensée du nouveau commencement qui est celle de la fin des années 1930 fait elle aussi usage de cette terminologie, mais n'entrevoit plus la possibilité d'une progression de la question directrice à la

1. *HPM*, 30 ; tr. 31.

2. *Ibid.*, 18 ; tr. 19.

3. *HPM*, 42, Anm. x ; tr. 43. Dans cette note marginale, Heidegger écrit qu'il y a lieu d'interroger le lien qui unit de façon nécessaire l'ἀρχή et la question de l'être de telle sorte que la *radicalisation* de la question directrice entraîne avec elle une transformation du concept de fondement (*Grund*). Dans la mesure où l'essai *Vom Wesen des Grundes* de 1929 se déploie à ce niveau de la question fondamentale, on peut soutenir que la redéfinition du concept de fondement qu'il opère et dont il sera bientôt question répond à une telle exigence.

4. *GA* 65, 171.

question fondamentale¹. Ici, il s'agit encore de redoubler l'effort philosophique ou métaphysique, de le radicaliser de telle sorte que la question portant sur le fondement de l'étant se transforme en question portant sur le fondement de l'être².

La question directrice a reçu dès l'Antiquité une réponse qui a été tenue pour définitive dans la suite : « l'être de l'étant est οὐσία, c'est-à-dire la *présence constante* (*die beständige Anwesenheit*) de quelque chose sur la base de quoi survient de façon inconstante toute apparition et toute disparition »³. Toutes les questions que la métaphysique a pu par la suite poser à l'étant se sont établies sur cette interprétation temporelle particulière de l'être de l'étant. Or, la question fondamentale de la métaphysique cherche justement à mettre à jour les motifs cachés d'une telle réponse, à interroger l'origine de cette compréhension de l'être. Comme le soutenait *Sein und Zeit*, l'être est compris dans la métaphysique traditionnelle à partir du temps, à partir des traits temporels que sont le « présent » et le « toujours »⁴. C'est donc *la mise en question du lien étroit qui unit l'être au temps* – la question du « et » de « être et temps » – qui constitue la question fondamentale de la métaphysique⁵.

1. « De la question directrice à la question fondamentale, il n'y a jamais un progrès immédiat, homogène, qui appliquerait une fois de plus la question directrice (à l'estre) ; il s'agit plutôt d'un saut, c'est-à-dire la nécessité d'un *autre commencement* » (GA 65, 76). Bien qu'au début des années 1930 Heidegger parle plus volontiers de l'élaboration de la *Leitfrage* en *Grundfrage*, on notera néanmoins que dans le cours de l'été 1930, il évoque ce vocabulaire du « saut » pour parler du passage au-delà de la question directrice – sans manquer de rappeler le « saut dans la métaphysique » de l'été 1928 dont il a déjà été question : « En faisant signe vers le fait *que* l'être est compris comme présence constante, nous n'avons certes apporté aucune réponse à la question directrice, mais nous avons conduit cette question devant l'abîme de sa problématicité. Et puis, au cri de « être et temps », nous avons risqué le saut dans cet abîme, mais nous marchons maintenant sans sol ni point d'appui dans l'obscurité » (GA 31, 115).

2. Le cours de l'été 1930 illustre ainsi la radicalisation de la question directrice en question fondamentale, c'est-à-dire le passage de la question de l'étant à celle portant sur l'être et le temps : « Il en est résulté la série de questions suivantes : τί τὸ ὄν ;, Qu'est-ce que l'étant ? Qu'est l'étant comme tel ? Qu'est l'étant du point de vue de son être ? Qu'est-ce que l'être ? *Comme quoi* l'être est-il en général compris ? » (GA 31, 111).

3. HPM, 38 ; tr. 39. Voir aussi GA 31, 73-74.

4. Cette orientation sur le temps n'a cependant rien d'aléatoire. Le cours de l'été 1930 soutient en effet que « la compréhension humaine de l'être doit *nécessairement* comprendre l'être à partir du temps. C'est pourquoi, partout où l'être devient thème d'une manière ou d'une autre, la lumière du temps doit se manifester » (GA 31, 74 ; nous soulignons).

5. « La question fondamentale s'énonce : *quelle est l'essence du temps pour que l'être se fonde en lui, et que la question de l'être comme problème directeur de la métaphysique puisse et doive être déployée dans un tel horizon ?* » (*ibid.*, 116).

Or, selon ce qu'en dit alors Heidegger, la métaphysique ne pouvait commencer par poser directement la question fondamentale, mais devait tout d'abord faire sienne l'interrogation portant sur l'étantité. C'est seulement après son accomplissement dans la *Science de la logique* de Hegel que la métaphysique peut être en mesure d'interroger le sens temporel de l'être qui a présidé au déploiement de la métaphysique occidentale dans son ensemble.

La question métaphysique traditionnelle trouverait son accomplissement dans le traitement hégélien de la question directrice sans pour autant mettre fin au *problème de la métaphysique* que la question fondamentale rend manifeste. C'est ainsi que la métaphysique hégélienne ne constituerait que l'achèvement de la question portant sur l'étantité de l'étant – la question fondamentale de la métaphysique n'y étant ni formulée ni résolue¹. La métaphysique du *Dasein* ne souhaite donc aucunement suivre Hegel, c'est-à-dire continuer sur sa lancée en le corrigeant. Son intention est bien plutôt de répéter (*wiederholen*) la question directrice de telle sorte que ce questionnement en dévoile le fondement, le *Grund* qui gît en elle. La métaphysique du *Dasein* a pour tâche de poser la question directrice de la métaphysique traditionnelle afin de rendre possible le questionnement métaphysique fondamental portant sur l'être et le temps. Mais l'interrogation sur l'étant n'est pas pour autant une question arbitraire que l'on suivrait uniquement pour son intérêt historique. C'est elle et seulement elle qui permet d'accéder à la question sur le sens de l'être, la question fondamentale de l'être et du temps².

Comme nous le voyons ici, dans le cadre de cette conférence sur Hegel et du cours de l'été 1930 sur la liberté humaine, cette question fondamentale appartient encore à la *métaphysique*. Le passage de la question directrice à la question fondamentale n'est donc pas encore saisi comme le dépassement de la métaphysique comme telle, mais bien comme sa

1. Pour Heidegger, l'accomplissement de la métaphysique opéré par Hegel n'en est donc pas vraiment un : « Mais si, de façon irrécusable, la question fondamentale de la métaphysique est bien introuvable chez Hegel, comment pouvons-nous dire alors que la métaphysique hégélienne soit un accomplissement ? Alors, elle n'est justement pas un accomplissement. Tel est bien le cas » (*HPM*, 52 ; tr. 53). Cette nuance n'a de sens que si la métaphysique a encore un « avenir », ce qui est encore vrai à l'époque de la métaphysique du *Dasein*.

2. *GA* 31, 116-117.

radicalisation, comme l'actualisation des potentialités latentes en elle. À partir du cours sur la *Phénoménologie de l'esprit* de l'hiver 1930/31, cette distinction entre question directrice et question fondamentale deviendra peu à peu une distinction opposant la métaphysique à la pensée de l'être et du temps, voire à la pensée de l'estre (*Seyn*)¹.

Dans ce dernier moment de la métaphysique du *Dasein* que constitue le cours de l'été 1930, Heidegger écrit que la mise en question du rapport de l'être au temps menée dans *Sein und Zeit* aura permis de rendre le lecteur « attentif à l'événement fondamental de la métaphysique occidentale, de la métaphysique de notre *Dasein* »². La question fondamentale de la philosophie, celle qui érige en problème la co-appartenance de l'être et du temps, est donc intimement liée à ce que Heidegger appelle la « métaphysique en l'homme ». Conformément aux lignes directrices de la métaphysique du *Dasein*, Heidegger soutient que la transformation de la question de l'étantité en question de l'être et du temps « nous contraint à poser la question de l'homme »³. Mais cette orientation sur l'homme de la question fondamentale ne trouve pas sa légitimation dans le fait que, traditionnellement, un lien ait été reconnu entre le temps et l'âme (Aristote, Augustin, Kant, Hegel). C'est bien plutôt parce que le *Dasein* est le site de la compréhension *nécessairement temporelle* de l'être que c'est en lui que trouve son *fondement* la question *fondamentale* de la métaphysique. Cela, aucune métaphysique avant celle du *Dasein* n'a su le mettre en évidence. Malgré toute la richesse des enseignements que la philosophie traditionnelle a fournis sur l'essence du temps, l'omission de la question fondamentale l'aurait contrainte à ne considérer l'homme que de façon accessoire, c'est-à-dire comme un étant parmi l'étant qu'il lui est donné de considérer : « Lorsque nous sommes poussés par la problématique de l'être et du temps au questionnement de l'homme, alors nous ne nous enquérons pas de

1. Bien que l'intention ne soit plus *métaphysique*, il est néanmoins encore question dans le cours sur la *Phénoménologie de l'esprit* d'une « transformation » de la question directrice en question fondamentale (GA 32, 59).

2. GA 31, 115.

3. *Ibid.*, 121.

l'homme pour autant qu'il est lui aussi un étant au sein de la multiplicité de l'étant, mais *pour autant que le temps appartient à l'homme à titre de fondement problématique du problème de l'être radicalisé* »¹. Interroger l'homme eu égard à la question de l'être et du temps – ou, selon l'ouvrage sur Kant, *interroger l'homme eu égard à une instauration des fondements de la métaphysique* –, ce n'est pas interroger l'homme comme un simple étant mais bien comme *le fondement de la question fondamentale de la métaphysique*. Comme nous l'avons annoncé plus tôt, il nous appartient maintenant d'aborder la question de l'essence du *Dasein* de telle sorte que l'essence de la métaphysique et de sa question fondamentale soient mises en lumière. Exposer la métaphysique comme *l'événement fondamental dans le Dasein*, c'est ce à quoi aspire la dernière étape de notre recherche.

1. *Ibid.*

Chapitre II

L'unité de la métaphysique comprise comme événement fondamental dans le Dasein

Dans sa conférence inaugurale du mois de juillet 1929, *Was ist Metaphysik ?*, Heidegger présente devant l'ensemble des facultés universitaires de Freiburg une idée de la métaphysique s'éloignant grandement de son concept traditionnel : « Le passage au-delà de l'étant *advient dans l'essence du Dasein*. Mais ce passage au-delà *est la métaphysique même*. D'où découle ceci : la métaphysique appartient à la "nature de l'homme". Elle n'est ni une branche de la philosophie d'école, ni un champ ouvert à des spéculations sans frein – elle est *l'événement fondamental* [qui advient] *dans le Dasein lui-même* et [qui advient] *comme Dasein* »¹. La métaphysique n'est pas une discipline, elle n'est pas non plus un questionnement qu'élabore le *Dasein* : elle *est le Dasein*, elle est ce qui en lui advient de plus fondamental. C'est cette idée d'une métaphysique *comme Dasein* – une des acceptions de la « métaphysique du *Dasein* »² – qui doit désormais nous occuper.

Cette définition de la métaphysique comme *événement* rompt avec l'acception traditionnelle du terme. Bien qu'elle ait en quelque sorte été préparée par l'idée kantienne d'une *metaphysica naturalis*, elle constitue néanmoins une caractérisation nouvelle et unique de la métaphysique. Si la philosophie peut encore être une *métaphysique*, ce sera alors comme cette mise en lumière du dépassement qui advient tacitement dans le *Dasein* et qui rend possible le rapport à l'étant. La philosophie doit désormais se comprendre comme la mise en lumière de ce phénomène advenant *depuis toujours* dans l'existence humaine mais que seul le travail phénoménologique met au jour³. Or, cette mise en lumière est conçue comme une sorte de

1. *WM?*, 121-122 ; tr. 71/56. Encore ici, nous suivons le texte original (Bonn, Cohen, 1929, 28).

2. Suivant la définition que nous avons établie en introduction : « La métaphysique du *Dasein* est une métaphysique qui advient comme *Dasein* de telle sorte qu'elle trouve son fondement en une analyse métaphysique de l'être du *Dasein* » (voir *supra*, « Une métaphysique pour combler les lacunes de l'anthropologie philosophique »).

3. Comme le souligne Heidegger dans les *Grundprobleme der Phänomenologie* de l'été 1927, c'est en partant de l'intentionnalité, la « face visible » de la transcendance, que l'on peut rendre manifeste ce qui se tient au fondement de tout comportement du *Dasein*. Bien que l'intentionnalité doive son existence à la transcendance, ce n'est qu'à

conversion du regard du *Dasein* qui doit désormais porter attention à ce qui advient en lui et qui permet qu'un monde et l'étant se donnent. La philosophie doit donc *rendre explicite* cet acte originaire mais tacite que constitue la transcendance. Comme nous l'avons déjà évoqué, philosopher, ce n'est rien d'autre que *transcender* – non pas tacitement, comme cela se fait normalement, mais de façon *explicite, expressément*.

Or, rendre explicite l'événement fondamental dans le *Dasein*, la « métaphysique », c'est ce à quoi s'attarde la troisième et dernière partie de l'essai de 1929 *Vom Wesen des Grundes*. Comme nous souhaitons maintenant le montrer, l'exposition du triple concept de fondation qui y est proposée correspond à une mise en lumière de la transcendance du *Dasein*, orientée explicitement sur la question de la genèse de l'interrogation métaphysique. L'essence du fondement y est abordée à partir du *cadre* que constitue le problème de la transcendance. Or, ce cadre ne représente pas qu'une structure externe préparant la voie à la définition du fondement. L'essence du fondement coïncide en effet avec la définition que donne Heidegger du phénomène de la transcendance compris comme point de rencontre du projet, de l'être-jeté et de la vérité ontologique. C'est ainsi qu'en abordant la question du fondement, nous ne ferons pas que toucher un thème métaphysique parmi d'autres. C'est la question de la possibilité de la métaphysique comprise comme événement dans le *Dasein* qui sera traitée. L'unité de l'essence du *Dasein* permettra donc de fournir une réponse au problème de l'unité de la métaphysique.

Suivant l'orientation générale qu'a prise notre recherche sur la métaphysique du *Dasein*, nous souhaitons tout d'abord souligner que Heidegger a lui-même reconnu – et de façon tout à fait étonnante – le lien entre l'unité de l'essence du *Dasein* et celle, onto-théologique, de la métaphysique. Comme nous allons maintenant le voir, il a en effet tracé un parallèle, dans le

partir d'elle que l'on peut connaître cette dernière : « L'intentionnalité est la *ratio cognoscendi* de la transcendance. Cette dernière est la *ratio essendi* de l'intentionnalité » (GA 24, 91).

cadre des *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* de l'été 1928, entre la division traditionnelle de la métaphysique – dont il a été abondamment question – et cette essence double du *Dasein* compris comme « projet jeté ». Nous trouvons donc ici le point de rencontre des deux traits caractéristique par lesquels nous avons défini la métaphysique du *Dasein* : celui du problème antique de l'unité de la métaphysique et celui du primat accordé à la nature humaine dans la pensée moderne. Après avoir abordé, dans l'introduction à ce cours, la définition de la philosophie qu'Aristote donne dans la *Métaphysique* (Γ 1 et E 1), Heidegger établit un parallèle avec sa propre « métaphysique », en référence directe à ce qui avait été déployé dans *Sein und Zeit* : « Gardons en tête que la philosophie, en tant que philosophie première, a un caractère double : connaissance de l'être [πρώτη φιλοσοφία] et connaissance du surpuissant [θεολογική ἐπιστήμη]. (Ce caractère double correspond au doublet dans *Être et temps* de l'existence et de l'être-jeté) »¹. Heidegger reconnaît donc ici – sans cependant donner plus d'explications – que ce dédoublement de la *Métaphysique* d'Aristote a trouvé un certain écho dans *Sein und Zeit* avec le doublet « de l'existence et de l'être-jeté ». Afin de tenter une interprétation de cette étonnante référence à *Sein und Zeit*, nous devons tout d'abord déterminer en quoi consiste le doublet mentionné et ensuite expliquer en quel sens il peut correspondre à la division aristotélicienne de la métaphysique.

L'existence (*Existenz*) et l'être-jeté (*Geworfenheit*) se présentent dans *Sein und Zeit* comme deux des trois traits fondamentaux de l'être du *Dasein*, compris comme souci (*Sorge*). Selon la définition du souci donnée au § 58, ce phénomène embrasse l'unité des déterminations d'être que sont l'existence (ou le projet, *Entwurf*), la facticité (ou l'être-jeté) et la déchéance². Le doublet de l'existence et de l'être-jeté dont parle la remarque de l'été 1928 est un thème abordé à plusieurs reprises par Heidegger sous la formule unique « projet jeté » (*geworfener Entwurf*)³ et

1. GA 26, 13.

2. S. u. Z., 284.

3. Voir, par exemple, S. u. Z., 181 et 284-285 ; KPM, 235-236 ; tr. 291.

qui sert à souligner que le projet propre au *Dasein* et à sa compréhension de l'être n'est pas comparable à la *spontanéité* du sujet transcendantal puisqu'il est fondé sur la facticité d'un *Dasein* qui ignore l'origine de la transcendance dans lequel il est *jeté*¹. Selon cette caractérisation du *Dasein*, celui-ci se tiendrait à la rencontre d'une *puissance* de projeter les possibilités d'un monde – le *projet* – et d'une *impuissance* complète face au retrait ou à la fermeture de certaines de ces possibilités – *l'être-jeté*.

Bien qu'il soit assez risqué de tenter d'interpréter le parallèle qu'établit ici Heidegger, il est cependant fort vraisemblable que celui-ci se rapporte à la thèse de l'essai *Vom Wesen des Grundes* qui soutient que c'est de la rencontre de ces deux structures opposées – projet et être-jeté – que surgissent les questions de la métaphysique, c'est-à-dire celles qui interrogent la possibilité des choses, par-delà leur effectivité. Comme nous allons maintenant le voir, le rapport entre le projet jeté et l'essence de la métaphysique du *Dasein* – la métaphysique *comme Dasein* – est en effet clairement établi dans l'essai sur le fondement. C'est ainsi que cette reconnaissance d'un lien entre la structure double de la philosophie première aristotélicienne et la métaphysique du *Dasein* sera mise en lumière².

Nous proposons donc, dans cette troisième et dernière partie de notre recherche, de nous pencher tout d'abord sur la dernière section de l'essai *Vom Wesen des Grundes* afin de saisir comment Heidegger aborde la question de l'événement de la métaphysique dans le *Dasein* à partir des notions de projet jeté et de vérité ontologique. Dans la mesure où cet essai se conclut sur une interprétation de l'unité de la transcendance du *Dasein* comme *liberté*, nous aborderons ensuite la question de l'essence de la liberté humaine sur laquelle se conclut abruptement ce

1. Voir François Dastur, *Heidegger et la question anthropologique*, 34.

2. Heidegger a donc reconnu à trois reprises que la métaphysique du *Dasein* présentait, à l'instar de la *Métaphysique* d'Aristote, une structure double : 1. en évoquant l'unité du concept de la métaphysique établie par l'ontologie fondamentale et la métontologie (GA 26, 202) ; 2. en évoquant l'unité du concept authentique de la métaphysique établie par le problème de l'être et le problème du monde (GA 27, 324) et 3. en évoquant, parallèlement au problème de l'unité de la métaphysique aristotélicienne, celui de l'unité de l'essence du *Dasein* (GA 26, 13).

projet de la métaphysique du *Dasein*. Cette intelligence de la transcendance comme liberté mettra un point final à cette mise en lumière de l'essence de la métaphysique telle qu'elle est déployée dans le cadre de la métaphysique du *Dasein*. Comme on le laissera ici entrevoir, l'instauration du concept de liberté au fondement de l'édifice de la métaphysique du *Dasein* représente le point final d'un ébranlement progressif qui a mené à l'abandon du projet. Situait la liberté au « fondement de toutes choses », la référence à une possible instauration nouvelle du fondement de la métaphysique se tait aussi soudainement qu'elle avait été annoncée.

Étant donné l'importance qu'occupe la question du fondement non seulement dans la métaphysique du *Dasein*, mais dans l'ensemble de l'œuvre de Heidegger, nous chercherons tout d'abord à souligner les points de convergence et de divergence qui existent entre deux moments représentatifs de cette réflexion que sont l'essai *Vom Wesen des Grundes* (1929) et le cours beaucoup plus tardif intitulé *Der Satz vom Grund* (1955/56). Afin de bien saisir l'enjeu philosophique que constitue l'élaboration nouvelle d'une caractérisation de l'essence du fondement, nous proposerons tout d'abord un survol historique du concept de fondement depuis Aristote jusqu'à Heidegger.

Cet examen historique mettra en perspective l'avancée philosophique que constitue la redéfinition de l'acte de fonder présentée dans la dernière partie de l'essai sur le fondement et qui servira de base à notre examen de cette métaphysique comprise comme *événement fondamental dans le Dasein*. Les considérations portant sur la liberté – « liberté eu égard au fondement » tout d'abord, puis ce que nous appellerons la « liberté ontologique » – nous permettront de jeter un regard sur les derniers efforts que fait Heidegger pour sauver la métaphysique avant qu'il ne décide de la laisser à elle-même.

Chapitre III

De l'essence du fondement

La question de l'essence du fondement apparaît de façon fulgurante dans l'œuvre de Heidegger avec le traité *Vom Wesen des Grundes* (avril 1929), la première publication d'importance depuis *Sein und Zeit*. Par sa seule situation chronologique, ce texte apparaît dans un contexte tout particulier pour qui souhaite comprendre ce qui est advenu de l'ontologie fondamentale. Une chose est certaine : immédiatement après la publication de l'*Hauptwerk*, la question de l'essence du fondement se présente à Heidegger comme une tâche fondamentale pour la pensée qu'il met alors en branle. Ces développements, dont les thèmes sont essentiellement nouveaux par rapport à *Sein und Zeit*, vont mener la pensée heideggérienne vers de nouvelles contrées – la question, entre autres, de l'origine transcendante du « pourquoi ? » dans le « plutôt que » (*potius quam*) et celle de la liberté comprise comme liberté pour fonder.

Quelques années avant l'essai sur le fondement, Heidegger avait cependant déjà abordé certains thèmes liés au fondement comme celui de la caractérisation du *Dasein* comme abîme (*Abgrund*) au semestre d'été 1925¹. Le cours de logique de l'hiver 1925/26 abordait, quant à lui, l'exigence de fondation propre à la pensée philosophique en soutenant que la « thèse » du scepticisme se tient en deçà de ces questions philosophiques fondamentales. Bien que le sceptique nie la possibilité de fonder pleinement une connaissance, il ne remet jamais en doute l'exigence de fondation elle-même, c'est-à-dire l'origine du « pourquoi ? » et du « parce que »². Cette question circulaire – dans le cours suivant, Heidegger demande : « sur quoi se fonde l'exigence de fondement ? »³ – annonce déjà le questionnement propre au traité sur le fondement. Dans ces *Grundbegriffe der antiken Philosophie* de l'été 1926, dans le cadre d'une

1. *GA* 20, 402.

2. *GA* 21, 23.

3. « Où se trouve le fondement de la cause et de la raison ? Pourquoi y a-t-il un pourquoi, une raison ? (...) À quoi cela tient-il qu'il y ait quelque chose comme un fondement ? On pourrait se demander si ce n'est pas là une question circulaire » (*GA* 22, 47 et 223-224).

présentation de l'histoire de l'ontologie antique, Heidegger aborde le *problème du fondement* à partir d'une histoire des concepts qui y sont liés, ceux d'ἀρχή, d'αἰτία et de ὑποκείμενον, mais aussi à partir d'une discussion du *principium rationis* leibnizien¹. Cette histoire sera enrichie aux semestres de l'été 1928 et de l'été 1929.

L'idée même de fondement représente une des idées essentielles de la pensée occidentale. Même si le *principium rationis* de Leibniz n'apparaît comme tel qu'après des siècles « d'incubation » – l'expression est du cours *Der Satz vom Grund* –, la philosophie a cherché depuis son origine le *fondement* (ἀρχή, αἰτία) des choses. Questionner en direction de l'essence du fondement et du « pourquoi ? », c'est en fin de compte interroger l'essence la plus profonde de la philosophie. Mais c'est aussi interroger *par-delà* la philosophie traditionnelle puisque de la même façon qu'elle omet d'interroger l'être, la philosophie ne remet pas non plus en question l'exigence de fondement qui la co-détermine. Le traité *Vom Wesen des Grundes* prétend ouvrir à une intelligence du fondement qui ne se limite plus à celle qu'a connue la philosophie depuis ses débuts. Faisant du fondement – et de la *liberté pour fonder* – la condition ontologique de tout rapport à l'étant, Heidegger radicalise l'interrogation sur le fondement en se situant au-delà de la compréhension ontique du fondement qui l'assimile à la cause aristotélicienne.

1. De *Vom Wesen des Grundes* à *Der Satz vom Grund*

A l'intérieur du parcours philosophique de Heidegger, deux textes importants ont pour thème principal la question du fondement (*Grund*) : l'essai de 1929 intitulé *Vom Wesen des*

1. *Ibid.*, §§ 11-14.

Grundges et le cours de 1955/56 qui porte le titre *Der Satz vom Grund*¹. Les intentions de l'un et de l'autre de ces textes situés aux deux extrémités de l'œuvre sont bien distinctes et peuvent être caractérisées à partir du jugement que chacun d'eux porte sur le *principium rationis* de Leibniz.

Dans le texte de 1929, le principe de raison de Leibniz n'est encore évoqué que très rapidement. Heidegger y reconnaît tout d'abord que, malgré son titre, le *Satz vom Grund* ne dit rien de l'essence du fondement. Le principe parle *au sujet de l'étant* (« tout étant a un fondement ») et laisse dans l'obscurité l'essence même du fondement. Cette essence se trouve en fait « présupposée pour ce principe comme une “représentation” évidente »². Si Heidegger considère malgré tout que ce principe peut le guider dans sa recherche, ce n'est pas parce qu'il donne quelque indication sur l'essence du fondement mais bien parce que Leibniz a reconnu qu'il tirait « son origine de l'essence de la vérité »³. C'est ainsi et seulement ainsi que le *principium rationis* de Leibniz contribue à cette méditation sur l'essence du fondement.

À partir d'une réflexion sur les phénomènes de la vérité et de la transcendance, Heidegger montre que la condition de possibilité du fondement est la liberté du *Dasein*. Dans le cadre de cet essai, le *Dasein* se présente comme celui qui exige ou non que soient fournies des raisons ou des fondements. Par la liberté qu'il exerce face au fondement (*Freiheit zum Grunde*), le *Dasein* se trouve ainsi mis « à l'abri » de l'exigence de fondation. Compris comme origine du fondement, le *Dasein* est alors élevé au « rang » de *sans-fond*, de ce qui est sans fondement (*Abgrund*).

Le texte de 1955/56 partira du même constat : le principe de raison « énonce quelque chose au sujet de ce qui est, mais n'éclaire pas ce que veut dire le mot “fondement” (*Grund*) »⁴.

1. Mentionnons aussi que, sans en être le thème principal, la question de l'essence du fondement est très importante dans les *Beiträge zur Philosophie*. Voir, principalement, la cinquième section (« *Die Gründung* », GA 65, 293 sq.).

2. *VWG*, 127 ; tr. 91.

3. *Ibid.*, 129 ; tr. 94.

4. *SvG*, 69 ; tr. 122.

Au contraire, il faut d'avance savoir ce qu'est un fondement pour comprendre ce que signifie la sentence *nihil est sine ratione*. Mais le choix de l'essai de 1929 de laisser de côté la « trouvaille » leibnizienne pour déployer une recherche autonome sur l'essence du fondement est alors qualifié d'erreur. Même si « ce qui constitue l'essence du fondement n'est pas déterminé dans ce principe »¹, le principe de raison ne doit pas pour autant être laissé de côté. Selon le texte de 1955/56, il peut malgré cela servir de fil conducteur à la recherche portant sur l'essence du fondement².

Pour que le principe de raison dise quelque chose de l'essence du fondement, il s'agit tout simplement de lire autrement ce qu'il énonce. Plutôt que d'interpréter le principe comme énonçant quelque chose au sujet de l'étant – « tout étant a un fondement » –, on peut lire cette proposition en accentuant le lien que le principe établit entre l'être et le fondement : « rien n'est sans fondement, *nihil est sine ratione* ». Selon Heidegger, cette accentuation « nous fait percevoir une harmonie entre “est” et “fondement”, entre *est* et *ratio* »³. C'est cette lecture devenue célèbre du principe de raison qui permettra à Heidegger d'interpréter la phrase de Leibniz comme un écho à l'origine commune du fondement et de l'être (φύσις) dans le λόγος⁴. Tout le cours tourne en effet autour de cette affirmation « déduite » du principe de raison : « Être et fondement : le même »⁵.

1. *VWG*, 127 ; tr. 91 (cité dans *SvG*, 67 ; tr. 120).

2. *SvG*, 68-69 ; tr. 121-122.

3. *Ibid.*, 69 ; tr. 122.

4. *Ibid.*, 160-161 ; tr. 232-233.

5. *Ibid.*, 77 ; tr. 132. Cette co-appartenance de l'être et du fondement n'est pas quelque chose que Heidegger a seulement déployé dans les années 1950. Bien que ce cours représente la première tentative de méditer à fond et dans toutes ses conséquences ce que signifie cette *mêmeté* de l'être et du fondement, nous retrouvons partout dans l'œuvre de Heidegger des références à une telle parenté (voir Gerd Haefner, *Heideggers Begriff der Metaphysik*, München, Berchmanskolleg, 1974, 68 *sq.*). Dans le cadre de la métaphysique du *Dasein*, en plus de l'essai de 1929, c'est un thème que Heidegger a abordé dans les *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* de l'été 1928 (*GA* 26, 282-284) et dans l'*Einleitung in die Philosophie* de l'hiver 1928/29 (*GA* 27, 392).

Dans l'essai sur le fondement de 1929, Heidegger interroge cette co-appartenance en envisageant le fondement comme un « trait transcendantal essentiel de l'être en général »¹. Or, cette appartenance du fondement à l'être s'explique alors par l'étroite parenté que l'essai établit entre l'essence de la transcendance et celle du fondement. Le fondement se donne avec l'être car l'être ne se donne que dans la transcendance : « En tant qu'il est préalablement compris, l'être *fonde (begründet)* "dès l'origine" de façon originaire. Et c'est pourquoi chaque étant en tant qu'étant annonce à sa façon des "fondements", que ceux-ci soient ou non proprement saisis et adéquatement déterminés. Étant donné que le "fondement" est un caractère transcendantal essentiel de l'être en général, le principe de raison s'applique à l'étant. Or, si à l'essence de l'être appartient le fondement, c'est parce qu'il n'y a d'être (pas de l'étant) que dans la transcendance comprise comme la fondation située qui projette un monde (*weil es Sein (nicht Seiendes) nur gibt in der Transzendenz als dem weltentwerfend befindlichen Gründen*) »². L'être et le fondement se donnent dans la transcendance et le *Dasein* transcendant, libre eu égard au fondement, se voit donc octroyer le statut d'*origine* de cette exigence de fondation propre à la philosophie.

Dans le cours de l'hiver 1955/56, Heidegger présente une critique de cet essai de 1929 dans laquelle il écrit que nous tous, « y compris ceux qui, à diverses reprises, se sont déjà formé quelques pensées sur "l'essence du fondement" », n'avons pas encore « senti cette puissance du très puissant principe de raison »³. Car selon l'interprétation du principe donnée alors, le *principium rationis* constitue un signe non équivoque de cet « appel de l'être » et de l'exigence de fondement qu'impose le fondement lui-même. Par rapport à l'essai de 1929, le rapport de l'homme au fondement semble donc inversé. Si, dans *Vom Wesen des Grundes*, le *Dasein* est pour ainsi dire « maître » du fondement quand il « exerce » sa liberté à son égard, il est en 1955/56

1. *WG*, 172 ; tr. 154.

2. *Ibid.*

3. *SpG*, 37 ; tr. 83. Voir aussi « Nous appelons zone critique la zone que nous abordons maintenant, parce qu'ici, malgré la vue obtenue sur ce que dit le principe de raison, tous les progrès ultérieurs de notre examen peuvent encore être des progrès dans l'erreur. Cette remarque vaut pour mon essai *Vom Wesen des Grundes*, qui est paru d'abord dans les *Mélanges* offerts à E. Husserl en 1929 » (*ibid.* 67 ; tr. 120).

celui qui « répond à l'appel du fondement ». Compris comme « habitant et co-bâtitseur de l'éclaircie de l'être »¹, l'homme n'est plus pensé comme celui qui met à l'œuvre sa liberté en exigeant que soient rendues des raisons. Heidegger se demande : « Est-ce que c'est nous, les hommes, qui soumettons notre propre pensée représentative à cette exigence qu'un fondement soit toujours fourni ? Ou bien est-ce le fondement lui-même qui, de lui-même, comme fondement, impose une telle exigence à notre pensée représentative ? »². La liberté propre à l'homme ne se présente plus comme cette « liberté eu égard au fondement », mais réside dorénavant dans cette *libre* possibilité de la pensée que constitue le *saut* d'une pensée de l'étant à une pensée qui répond à l'appel de la vérité de l'être : « C'est seulement arrivé au lieu du saut qu'on voit s'ouvrir la région où réside l'essence de la liberté »³. Fournir un fondement ne sera plus une libre interrogation du *Dasein* en direction du fondement, mais bien une réponse de l'homme à l'appel à fournir un fondement que lui envoie l'être.

Avant d'en venir au traitement que donne Heidegger en 1929 du problème de l'essence du fondement, nous souhaitons, suivant l'exemple de Heidegger, donner un court aperçu du concept traditionnel de fondement à l'intérieur de l'histoire de la philosophie. Pour ce faire, nous exposerons ici une sorte de lexique permettant de présenter les différentes figures du fondement depuis Aristote jusqu'à Heidegger.

2. Le concept traditionnel de fondement

Nous traduisons par « fondement » le terme allemand *Grund* qui couvre un champ sémantique très large. Pour s'en tenir à son sens philosophique, sa signification englobe les

1. *Ibid.*, 139 ; tr. 206.

2. *Ibid.*, 59 ; tr. 110.

3. *Ibid.*, 139 ; tr. 205.

concepts de « fondement » (« principe », « assise », « sol ») et de « raison » (non pas comme synonyme d' « entendement », mais de « motif » ou d' « argument »). C'est pour cette raison qu'Henry Corbin hésita dans sa traduction de *Vom Wesen des Grundes* (en 1938) entre *fondement* et *raison* en donnant le titre suivant : « Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou "raison" »¹. Pour ajouter à la confusion, rappelons que quelques années auparavant, A. Bessey avait traduit l'essai en lui donnant le titre « De la nature de la cause »². Or, si le *Grund* peut être rendu en français tant par « fondement » que par « raison » ou « cause », il nous importe tout d'abord de bien identifier les concepts de la philosophie traditionnelle auxquels Heidegger fait référence lorsqu'il emploie le mot. Ces précisions terminologiques, Heidegger les a lui-même exposées dans l'essai de 1929 et dans le cours du semestre de l'été 1928, mais aussi plus tôt dans celui de l'été 1926.

Le concept de *Grund* dont se sert Heidegger est la traduction allemande du *ratio* latin que l'on retrouve au centre du principe de raison (*principium rationis*, *Satz vom Grund*) leibnizien.

1. Traduction tout d'abord parue dans le recueil *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Gallimard, Paris, 1938. Ce titre exagérément long est celui qui continue de « sévir » dans ce qui sert d' « édition » française des *Wegmarken*, c'est-à-dire dans les quatre recueils de textes intitulés *Questions*. Sans négliger l'apport immense qu'ont constitué ces recueils pour les études heideggériennes dans le monde francophone, il est peut être temps de se doter d'un équivalent français plus actuel des *Wegmarken* comme l'ont fait les éditeurs anglais (*Pathmarks*, 1998), italien (*Segnavia*, 1987) et espagnol (*Hitos*, 2000).

2. Traduction parue dans les *Recherches philosophiques*, Paris, Boivin, 1931-32, 83-124. Dans cette version, A. Bessey traduit indifféremment ἀρχή-*Grund* et αἰτιον-*Ursache* par « raison ».

On notera que ces deux titres témoignent aussi d'une hésitation à traduire *Wesen* par « essence » – hésitation qui n'a aucune raison d'être quand on sait ce que Heidegger entend par « essence » à cette époque. Dans le cours sur l'essence de la liberté humaine de l'été 1931 (*GA* 31, 12, 30 et 178 sq.), Heidegger a en effet clairement exposé ce qu'il fallait entendre par ce concept d'*essence* qu'il emploie alors très fréquemment (*De l'essence du fondement*, *De l'essence de la vérité*, *De l'essence de la liberté humaine*, etc.). Dans le cadre d'une réflexion d'ordre méthodologique sur la « connaissance d'essence », Heidegger affirme que le terme ne doit pas être pris en son acception traditionnelle et courante d'*essentia*, mais bien plutôt comme une caractérisation triple se présentant comme la détermination (1) du *quid* de la chose en question, (2) de la *possibilité interne* du *quid* et (3) du *fondement* de la *possibilité interne* du *quid*.

Cette « méthode » pour la mise en lumière de l'essence d'une chose a bel et bien été suivie par Heidegger. La conférence *Vom Wesen der Wahrheit*, par exemple, aborde l'essence de la vérité selon ces trois angles en montrant que l'essence courante de la vérité (l'adéquation) a pour possibilité interne l'ouverture du comportement (*die Offenständigkeit des Verhaltens*) du *Dasein* qui a lui-même pour fondement la liberté du *Dasein*. Heidegger conclut cette mise en lumière de l'essence de la vérité par cette phrase : « *L'essence de la vérité est la liberté* ». Or, ce n'est pas parce que la vérité et la liberté sont la même chose, mais bien parce que la liberté constitue le *fondement* de la *possibilité* du *quid* de la vérité que Heidegger énonce cette thèse. (Une note marginale insérée par Heidegger dans son exemplaire personnel de cette conférence confirme d'ailleurs qu'il a suivi un tel schéma : « *Wesen* : 1. quidditas – das Was – κοινόν ; 2. Ermöglichung – Bedingung der Möglichkeit ; 3. Grund der Ermöglichung », *VWW*, 177, Anm. a). Notons enfin que l'on retrouve les premières « traces » de cet emploi de *Wesen* en son sens verbal – et qui deviendra habituel au milieu des années 1930 – dans le cours du semestre de l'été 1929 (*GA* 28, 65-67).

Mais le *Grund* heideggérien renvoie aussi au concept d'ἀρχή de la métaphysique grecque qui signifie à la fois commencement (principe, origine, point de départ) et commandement (pouvoir, gouvernement, maîtrise)¹. *Ratio* – traduction latine du λόγος grec – provient de *reor*, « tenir quelque chose pour quelque chose »². C'est d'ailleurs ainsi que le fondement (*Grund*, *ratio*) peut aussi avoir le sens d'un « fondement épistémologique », d'un argument (*Argument*), c'est-à-dire être compris comme la raison pour laquelle on tient pour vraie une proposition³. Or, ce fondement épistémologique ou explicatif qui correspond à un des sens de l'ἀρχή – « le premier à partir de quoi il y a connaissance » (*Métaphysique*, Δ 1, 1013 a 17 *sq.*) –, Aristote l'identifie aussi à l'un des sens de la cause (αἴτιον). Dans les *Analytiques postérieurs*, il écrit : « nous pensons connaître quelque chose de façon inconditionnée (...) lorsque nous pensons connaître la cause pour laquelle la chose est telle qu'elle est et pour laquelle elle ne peut pas être autrement qu'elle n'est » (A 2, 71 b 9 *sq.*). Bien qu'aucune justification n'en soit donnée dans son oeuvre, on sait qu'Aristote tenait la cause pour un type de fondement ou de principe (ἀρχή) : « toutes les causes (αἰτίαι) sont des principes (ἀρχαί) », écrivait-il dans la *Métaphysique* (Δ 1, 1013 a 17)⁴. Les rapports étroits qu'entreprendront les concepts de *causa* et de *ratio* dans la philosophie moderne – les deux termes seront même indifférenciés chez Descartes – trouvent donc leur origine chez Aristote. Notre lexique du fondement s'oriente donc essentiellement sur trois termes : *principe*, mais aussi *cause* et *raison* constituent l'ensemble des termes à situer sous celui de fondement.

Selon la définition qu'en donne Aristote, principe (ἀρχή) se dit de ce qui est premier – quant à l'être, quant au devenir et quant à la connaissance, ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ

1. « Le terme conducteur pour ce que nous nommons “fondement” (*Grund*) correspond, dans la métaphysique grecque, au mot ἀρχή dans les deux sens de commencement et de commandement ; dans la philosophie moderne d'autre part, il correspond au mot *ratio* (*principium rationis sufficientis* ; *grande illud principium* ; Leibniz) » (*GA* 49, 161). Voir aussi *GA* 67, 64.

2. *GA* 26, 136. Voir aussi *GA* 49, 81.

3. *GA* 26, 137 et 146.

4. *WVG*, 124 ; tr. 88.

γινώσκειται (*ibid.*). Le premier chapitre du livre Δ de la *Métaphysique* constitue un exposé du concept d'ἀρχή qui prend pour point de départ l'usage le plus quotidien du mot pour s'élever ensuite à sa signification la plus philosophique. Aristote énumère une série de six significations appartenant au terme ἀρχή pour ensuite tenter une définition générale : « Le caractère commun de tous ces principes, c'est d'être la source, le premier à partir de quoi (τὸ πρῶτον ὄθεν) l'être, la génération ou la connaissance dérive » (*ibid.*). Suivant la lecture qu'en fait Heidegger, le fondement ou le principe doit donc se dire de trois façons : fondement de l'être-quelque-chose (*Was-sein*), fondement du fait-d'être (*Daß-sein*) et fondement de l'être-vrai (*Wahr-sein*)¹.

Mais à cette tripartition du fondement manque, selon Heidegger, une référence au fait que, de par son agir (*Handeln*), le *Dasein* participe lui aussi de l'essence du fondement. En plus de se dire de l'essence (fondement de l'être-quelque-chose), de la cause (fondement du fait-d'être) et de l'argument (fondement de l'être-vrai), l'ἀρχή doit aussi se dire du mobile (*Motiv*) – fondement de l'agir propre au *Dasein* que Aristote aurait évoqué dans l'*Éthique à Nicomaque* avec cette notion du « ce en vue de quoi » (οὐ ἔνεκα) mais qu'il aurait omis d'inclure dans sa définition de l'ἀρχή². Or, bien que cette quadripartition du fondement soit bel et bien évoquée dans les *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, ce n'est pas suivant ce modèle que Heidegger exposera l'essence du fondement dans le traité *Vom Wesen des Grundes*.

Dans l'histoire de la métaphysique, le concept de fondement sera graduellement différencié suivant l'axe tout d'abord défini de la cause (*causa efficiens*) et de l'argument (*ratio cognoscendi*), ce qui permit au « problème du fondement » de sortir de l'obscurité³. Tant chez les Grecs que dans la scolastique (chez Suárez), la distinction entre cause et raison est imprécise.

1. *WFG*, 124 ; tr. 87.

2. *GA* 26, 137.

3. *GA* 22, 225.

Descartes lui-même identifie la *causa efficiens* à la *ratio* et participe ainsi de cette soumission de l'ensemble de l'étant à la seule causalité efficiente propre aux commencements de la philosophie moderne. Leibniz, le père du principe de raison, établira fermement la distinction entre ces deux concepts en soutenant que « la cause dans les choses répond à la raison dans les vérités »¹. Après Leibniz, Christian Wolff reformulera le principe de raison en effectuant un retour à la tripartition aristotélicienne du concept d'ἀρχή en fondement de l'être (*Principium rationis sufficientis essendi*), fondement du devenir (*Principium rationis sufficientis fiendi*) et fondement de la connaissance (*Principium rationis sufficientis cognoscendi*)². Chez Kant, le principe de raison suffisante se limitera à la raison comprise comme argument, c'est-à-dire comme raison de tenir quelque chose pour vrai (*KrV*, A 820/B 848 *sq.*) et Hegel, par la suite, procédera à nouveau à une identification de la cause et de la raison³. Le rapport qu'entretient la *ratio* avec le concept de *causa* constitue une problématique en soi dont l'histoire caractérise de façon essentielle la philosophie moderne entière⁴.

Dans le cadre du questionnement propre au traité *Vom Wesen des Grundes*, Heidegger expose un concept de fondement commandé par une essence triple : c'est en effet comme possibilité (*Möglichkeit*), sol (*Boden*) et légitimation (*Ausweis*) qu'il entend le fondement⁵. Si cette définition conserve quelque référence à l'essence, à la cause, à la raison ou à l'argument, la réflexion de Heidegger se situe néanmoins à un niveau autre : il n'est jamais question ici de trouver des fondements à l'étant (eu égard à son essence, à son existence, à sa connaissance, etc.) mais bien de penser les conditions de possibilité du fondement de telle sorte qu'il soit érigé en problème métaphysique. À l'encontre de cette « histoire du fondement » ici exposée,

1. Pour ce qui est du problème du fondement dans la philosophie moderne, nous renvoyons à l'érudit travail de Vincent Carraud, *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*.

2. Formulations tirées de *Philosophia prima sive ontologia* citées par Heidegger en *GA* 22, 48 et 225-226.

3. *GA* 22, 226.

4. Comme l'a mis en évidence Vincent Carraud dans son ouvrage, l'histoire de la philosophie moderne commence avec la réduction de la *causa* à la seule causalité efficiente et se termine là où la cause se trouve subordonnée à la *ratio*, chez Leibniz. Entre ces deux moments, Descartes identifie la *causa (efficiens)* et la *ratio*.

5. *WFG*, 171 ; tr. 153.

Heidegger souhaite « réveiller le problème du fondement », tout comme il a tenté de réveiller celui de l'être deux ans auparavant¹.

3. L'essence du fondement

Le traité sur le fondement se compose de trois sections. La première s'attarde à montrer comment Leibniz dérive son « principe de raison » de l'essence de la vérité et à élucider le lien plus général entre le problème du fondement et celui de la compréhension de l'être de l'étant. La seconde section s'attaque, quant à elle, à une mise en lumière du phénomène de la transcendance – essentiellement compris comme être-au-monde – qui doit constituer le « cadre » à l'intérieur duquel Heidegger souhaite traiter le problème du fondement. Nous nous sommes déjà familiarisés avec ce concept dans notre traitement du problème du monde (voir *supra*, « Le monde comme concept transcendantal »). C'est dans la troisième et dernière section de l'essai que l'essence du fondement sera exposée comme telle. C'est sur le contenu de cette section et sur les textes qui s'en rapprochent que nous souhaitons maintenant nous pencher. Comme nous l'avons déjà souligné, c'est dans le but de mettre en lumière l'idée d'une métaphysique advenant comme *Dasein* que cette section nous intéresse. Nous laissant guider par cette piste que constitue le parallèle établi par Heidegger entre la πρώτη φιλοσοφία aristotélicienne et le projet jeté, nous lisons la troisième section comme une réponse à la question de l'origine et la possibilité de la métaphysique.

Si l'on peut aborder l'événement de la métaphysique à partir de la définition du fondement que donne Heidegger dans *Vom Wesen des Grundes*, c'est parce que le phénomène ici

1. Heidegger écrit en effet que « le problème du fondement a tout d'abord besoin d'un éveil (*W'eckung*) » (*VWG*, 126 ; tr. 90).

étudié ne constitue pas seulement un thème philosophique parmi d'autres, mais correspond bien plutôt à l'essence métaphysique du *Dasein* que nous souhaitons ici mettre en relief. C'est à partir de la caractérisation du *Dasein* comme projet jeté que nous étudierons la question de la métaphysique comme événement fondamental dans le *Dasein*. Or, le concept de fondement que Heidegger expose en 1929 est précisément élaboré à partir d'une telle idée du *Dasein*. Si l'acte de fonder se comprend à partir du projet, de l'être-jeté et de la vérité ontologique, c'est qu'il est pensé eu égard à la nature métaphysique du *Dasein*. Interroger l'essence du fondement, c'est ainsi mettre en question ce qui dans le *Dasein* rend possible une chose telle que la métaphysique. À partir d'une lecture de la troisième section de l'essai sur le fondement, nous tenterons dans les pages qui suivent d'éclaircir la *metaphysica naturalis* contenue en l'homme, c'est-à-dire de montrer comment Heidegger envisage la possibilité et l'unité de la métaphysique à partir des structures ontologiques fondamentales du *Dasein*.

Si l'essence du fondement doit être présentée à partir du problème de la transcendance, c'est parce que Heidegger soutient que la transcendance constitue le « cadre privilégié » pour l'élaboration de toute question concernant l'être de l'étant, de toute question *métaphysique*¹. Nous avons mentionné plus tôt que, dans cet essai, Heidegger liait étroitement la possibilité d'élaborer plus originairement la métaphysique à notre capacité de concevoir plus radicalement et plus universellement l'essence de la transcendance². Saisir la transcendance non plus comme une propriété de l'objet de la métaphysique (Dieu, l'absolu, le monde, etc.), mais comme l'essence métaphysique de celui qui élabore la métaphysique en interrogeant l'être de l'étant, c'est la tâche que se propose la métaphysique du *Dasein*.

Le questionnement portant sur l'essence du fondement est donc déployé à partir de cette transcendance du *Dasein* que Heidegger a placée au centre de tout questionnement métaphysique. Pourtant, c'est à partir de cette mise en lumière de l'essence du fondement que,

1. *Ibid.*, 159 ; tr. 136.

2. *Ibid.*, 140 ; tr. 108.

selon Heidegger, la transcendance acquiert sa détermination la plus complète¹. La réciprocité qui existe entre ces deux phénomènes trouvera sa légitimation dans la saisie de la transcendance comme « liberté eu égard au fondement ».

Le phénomène de la transcendance est présenté dans l'essai sur le fondement comme la structure unitaire de trois phénomènes propres au *Dasein* : le projet d'un monde (*Weltentwurf*), l'être-absorbé dans l'étant (*Eingenommenheit im Seienden*) et la vérité de la compréhension de l'être ou vérité ontologique (*ontologische Wahrheit*). Ces trois phénomènes constituent le caractère le plus propre du *Dasein*, son essence transcendantale. En abordant cette tripartition du phénomène de la transcendance, nous tenterons de saisir plus précisément le lien qu'entretient la métaphysique avec la nature du *Dasein*.

Les deux premiers moments de la transcendance sont explicités dans l'essai sur le fondement comme ces deux moments propres au *Dasein* que *Sein und Zeit* (§ 31) présentait comme le « projet jeté » – structure unitaire contenant les phénomènes du projet et de l'être-jeté². Dans cet essai, Heidegger ne pense cependant pas uniquement la nature du *Dasein* comme la tension entre ces deux notions antagonistes, mais aussi, en troisième lieu, comme le résultat de la confrontation. Comme nous allons ici le montrer, la rencontre du projet et de l'être-jeté ouvre la possibilité de la compréhension de l'être – et, avec elle, la possibilité de toute métaphysique.

L'expression « projet jeté », dans sa simple formulation, rend manifeste une sorte de tension ou de contradiction interne au *Dasein*. Compris comme projet, le *Dasein* a cette particularité d'être à l'origine de l'esquisse des structures d'être qui permettent à l'étant de se présenter comme étant. Le *Dasein* est celui qui octroie à l'étant sa structure d'être, celui qui esquisse les rapports possibles avec les étants qui constituent le monde. Cette projection du

1. *Ibid.*, 126 ; tr. 90.

2. Voir, à ce sujet, *S. u. Z.*, 181 et 284-285 ; *KPM*, 235-236 ; tr. 291. Notons que dans l'essai sur le fondement, Heidegger préférera le terme d'« absorption » (*Eingenommenheit*) à celui d'« être-jeté » (*Geworfenheit*) pour décrire l'être-toujours-déjà-auprès-de-l'étant qui caractérise le *Dasein*. L'équivalence est reconnue à la toute fin de l'essai (*VWG*, 174-175 ; tr. 157-158).

Dasein se trouve néanmoins contrebalancée par l'aspect *jeté* du *Dasein* – la *Geworfenheit* – qui indique que le *Dasein* se trouve toujours déjà dans un monde qui lui est imposé. Bien que le *Dasein* soit « maître » de l'esquisse des possibilités du monde, il est néanmoins *toujours déjà* de fait auprès des étants, c'est-à-dire auprès de possibilités déjà effectives. La projection *libre* trouve ainsi sa contrepartie dans cette *contrainte* que représente le monde effectif. Le *Dasein*, comme étant transcendant, se situe ainsi à la rencontre d'une *puissance* de projeter les possibilités d'un monde et d'une *impuissance* complète face au retrait ou à la fermeture de certaines de ces possibilités. Cette double nature constitue, comme l'écrit Heidegger, la *finitude* de la transcendance que l'ouvrage sur Kant situait au « fondement de la nécessité de la métaphysique »¹.

Dans cette réflexion sur l'essence du fondement, ces deux premiers traits transcendants du *Dasein* sont saisis comme les deux premiers modes de la fondation (*das Gründen*): l'institution (*das Stiften*) et le prendre-sol (*das Boden-nehmen*). Comme le souligne Heidegger, ces différentes manières de fonder appartiennent à la transcendance du *Dasein* et doivent donc être dépouillées de leur signification banalement ontique – issue du vocabulaire de l'architecture – pour acquérir leur signification proprement transcendantale, métaphysique².

Le premier mode de la fondation, l'institution, correspond à ce que Heidegger a plus tôt appelé le « projet de l'en-vue-de-quoi » (*der Entwurf des Umwillen*) et que l'on a identifié à la configuration d'un monde propre au *Dasein*. Comme nous l'avons vu plus tôt, la possibilité qu'un monde se présente au *Dasein* est issue de cette projection triple (*Selbstwelt, Umwelt, Mitwelt*) propre à la transcendance et qui détermine d'avance la façon dont peut se donner l'étant. Cependant, cette projection des « rapports possibles que peut entretenir le *Dasein* avec

1. *KPM*, 113 ; tr. 171. Sur cette double nature de la transcendance, voir aussi : *KPM*, 119 ; tr. 176 ; *GA* 26, 212, 268 et 279.

2. *W'G*, 165 ; tr. 144.

l'étant »¹ ne constitue pas un rapport effectif à l'étant. Le projet d'un monde n'est en effet qu'une « ébauche » préalable qui, tout en renvoyant « au tout de l'étant dévoilé dans l'horizon du monde », se réfère à de l'étant non encore manifeste². Le projet n'a comme tel jamais accès qu'à la *possibilité* de l'étant.

L'étant ne serait d'ailleurs jamais qu'une possibilité pour le *Dasein* si ce dernier ne projetait le monde qu'en étant lui-même situé au sein de l'étant. Or, cet être-toujours-déjà-jeté dans l'étant constitue un trait essentiel de la transcendance du *Dasein*. Le dépassement de l'étant qui la caractérise ne peut avoir lieu que si le *Dasein* est situé au sein de l'étant. Est donc aussi constitutif de la transcendance ce fait que le *Dasein* est investi, absorbé par l'étant (*vom Seienden eingenommen*). Or, cette absorption (*Eingenommenheit*) du *Dasein* par l'étant qui l'entoure³, constitue un appui pour le *Dasein*, la base sur laquelle s'établit la projection du monde. C'est ainsi que se définit ce second mode de la fondation : fonder au sens d'appuyer, de prendre-sol (*Boden-nehmen*). Or, ces deux premières manières transcendantales de fonder, Heidegger les conçoit comme étant « contemporaines », c'est-à-dire comme n'allant jamais l'une sans l'autre. « Transcendance signifie projet du monde, de telle sorte que celui qui projette soit transi (*durchwaltet*) par l'étant qu'il dépasse et auquel il est accordé »⁴. La transcendance du *Dasein* prend donc l'étant pour base de son dépassement, s'appuie sur lui et trouve en lui un fondement. Mais cette seconde façon de fonder n'est ni antérieure ni postérieure à l'institution : « Le *Dasein* n'est absorbé par l'étant qu'en tant qu'être-au-monde. Le *Dasein* fonde (institue) le monde uniquement en se fondant [en prenant appui] au milieu de l'étant »⁵.

1. *Ibid.*, 157 ; tr. 132.

2. *Ibid.*, 165-166 ; tr. 145.

3. Rappelons que c'est aussi le terme que Heidegger emploie pour caractériser le rapport de l'animal au monde (voir *supra*, « L'examen comparatif avec la pierre et l'animal »). On sait que dans la comparaison de la pauvreté en monde de l'animal et de la configuration de monde propre à l'homme, c'est essentiellement la capacité qu'a l'homme de saisir l'étant *en tant qu'étant* qui le distingue de l'animal. D'une certaine façon, l'animal est donc voué à demeurer au niveau de cette absorption dans laquelle il est lui aussi *jeté* et à ne jamais transcender l'étant qui l'entoure.

4. *LVG*, 166 ; tr. 145.

5. *Ibid.*, 167 ; tr. 146-147.

La réalité du monde, son effectivité, peut donc être comprise transcendentalement comme la rencontre de ces deux manières de fonder. Le *Dasein*, en projetant un monde – la fondation comme *institution*, le fondement comme *possibilité* –, projette ses propres possibilités, son propre pouvoir-être-dans-le-monde. Mais par le fait de son existence effective – la fondation comme *appui*, comme *prendre-sol*, le fondement comme *sol* –, seules certaines de ces possibilités se trouvent réalisées. Le monde effectif se traduit en effet par un *retrait* des possibilités non effectives¹. Grâce à ce retrait, le monde se présente comme quelque chose que le *Dasein* peut saisir réellement. La transcendance agit ainsi à la fois « *comme un essor et une privation* » (*überschwingend-entziehend*)². Que le monde ne puisse acquérir de puissance que par le moyen de la privation constitue, selon Heidegger, un « “témoignage” transcendantal de la finitude de la liberté du *Dasein* (...), de l'essence finie de la liberté en général »³.

Bien que ces deux moments du projet et du retrait soient co-originaires, il s'en faut de beaucoup qu'ils soient identiques. Dans l'essai de 1929, Heidegger tente de penser « au-delà » du projet jeté, c'est-à-dire de déterminer ce qu'engendre cette confrontation entre l'*essor* que constitue le projet et la *privation* que constitue le fait d'être jeté dans un monde. « Selon son essence, le projet (*Entwurf*) des possibilités est à chaque fois plus riche que la possession qui repose déjà en celui qui projette (*im Entwerfenden*) »⁴. Le fait d'être jeté au milieu de l'étant implique en effet une certaine réalisation des possibilités que le *Dasein* projette et cette réalisation a pour conséquence la fermeture du *Dasein* à d'autres possibilités. L'existence effective du *Dasein*, sa facticité (*Faktizität*) implique que certaines possibilités du monde lui soient retirées. Mais ce n'est que par ce retrait (*Entzug*) qu'ont lieu la concrétion d'un pouvoir-être-au-monde déterminé et la rencontre de l'étant *effectif* – et non seulement *possible*. Cette

1. D'une certaine façon, cette conception de l'effectivité rappelle l'idée leibnizienne du « combat entre tous les possibles » qui fait de l'effectivité une possibilité « choisie » au sein d'une multiplicité de possibilités lui préexistant.

2. *VWG*, 167 ; tr. 147. Voir aussi *GA* 26, 279.

3. *VWG*, 167 ; tr. 147.

4. *Ibid.* Voir aussi *S. u. Z.*, § 31, 145-148.

« restriction » de l'esquisse des possibilités d'un monde est la condition nécessaire pour que le monde puisse faire « sentir sa force »¹. Ce n'est donc qu'à partir de la rencontre des deux premiers moments de la transcendance que devient possible le rapport qu'entretient le *Dasein* avec l'étant. Le simple fait de pouvoir se rapporter à de l'étant effectif dépend de la rencontre, dans le *Dasein*, du projet d'un monde (essor) et de l'absorption dans l'étant (privation).

Ces deux premiers modes de la fondation sont incapables de déterminer indépendamment l'un de l'autre le *rapport effectif à l'étant*, c'est-à-dire le rapport intentionnel. Le projet suppose une certaine compréhension anticipante de l'être de l'étant sans pour autant constituer lui-même un rapport du *Dasein* à l'étant (*ein Daseinsbezug zum Seiendem*). De son côté, l'absorption du *Dasein* au milieu de l'étant ne permet pas non plus un comportement envers l'étant (*ein Verhalten zu Seiendem*). C'est bien plutôt la rencontre des deux modes de la fondation (institution et appui) qui, dans leur unité caractéristique, constituent la « possibilité transcendantale de l'intentionnalité », la possibilité donc d'un rapport effectif à l'étant. C'est cette base ontologique de la manifestation de l'étant, issue de la rencontre des deux premiers modes de la fondation, que Heidegger appelle la « justification » (*das Begründen*), troisième mode de la fondation. C'est ici qu'est fondée la possibilité de la manifestation de l'étant, de la vérité ontique.

Encore une fois, il faut entendre l'expression « justifier » en son sens ontologico-transcendantal et non en son sens courant qui en fait « une démonstration de propositions d'ordre ontique et théorique »², une recherche du *pourquoi* des choses. Dans la mesure où cette *justification ontologique* se comprend comme la condition de possibilité de la *justification ontique*, il est de son essence de dévoiler la possibilité et l'origine transcendantale de la question du « pourquoi », propre à tout questionnement ontique. Or, ce troisième mode de la fondation

1. *LVG*, 167 ; tr. 147.

2. *Ibid.*, 168 ; tr. 149.

étant issu de la rencontre des deux premiers moments de la transcendance du *Dasein*, l'origine du « pourquoi » va être cherchée à même l'essence du *Dasein*, là où l'essor du possible rencontre la privation de l'effectivité. La tendance du *Dasein* à poser la question du « pourquoi » n'aurait donc rien de contingent, mais jaillirait de la nature transcendantale du *Dasein* de manière nécessaire¹. Et c'est précisément dans cette capacité à interroger par-delà l'effectivité des choses et d'où surgit le « pourquoi » que réside l'essence métaphysique du *Dasein* : « En son essence métaphysique, le *Dasein* est celui qui demande pourquoi »². Dans la mesure où cette origine du « pourquoi » est intimement liée au problème de la genèse de l'interrogation métaphysique, c'est à partir de cette tendance du *Dasein* que nous tenterons de comprendre la métaphysique comme « événement dans le *Dasein* ».

Afin de tirer au clair l'origine du « pourquoi », Heidegger dresse un inventaire de ses différentes manifestations. La question « pourquoi » se réduit de fait à trois formes principales qu'illustrent les trois questions suivantes : « Pourquoi *ainsi* et non autrement ? Pourquoi ceci et non cela ? *Pourquoi, en définitive, quelque chose et non pas rien ?* »³. Cette liste exhaustive des possibilités de l'interrogation rend manifeste que le « pourquoi » est guidé par une certaine compréhension des structures fondamentales de l'être, préalable et préconceptuelle⁴. Ces questions ne s'orientent en effet pas au hasard : elles interrogent le *comment* de l'étant (*ainsi* ou *autrement*), le *quoi* de l'étant (*celui-ci* ou *celui-là*) et – en tenant compte des limitations de l'interrogation métaphysique traditionnelle – l'*existence* de l'étant (*quelque chose* ou *rien*). Le *Dasein* qui demande « pourquoi » rend donc manifeste qu'il a déjà en lui une compréhension des structures fondamentales de l'être que sont l'*essence*, l'*existence* et le *comment* des choses. La

1. *Ibid.*

2. « Das Dasein ist seinem metaphysischen Wesen nach der nach dem Warum Fragende » (*GA* 26, 280).

3. *VWG*, 169 ; tr. 150.

4. *Ibid.*

compréhension de l'être se trouve donc jouer le rôle de condition de possibilité du « pourquoi ».

Chacune de ces questions témoigne de ce que la rencontre du projet et de l'absorption dont il a été question a déjà eu lieu dans le *Dasein*. Le « pourquoi » ne surgit jamais que du conflit entre l'effectivité de l'étant et sa possibilité, de telle sorte que l'étant qui se présente effectivement *ainsi* – ou comme *celui-ci* ou comme *quelque chose d'étant* – rende manifeste la possibilité d'un *autrement* – ou d'un *celui-là* ou d'un *rien d'étant*. L'essence et l'existence de l'étant se présentent elles aussi comme la réduction de tout le possible (*protoypon*) à une seule possibilité effectuée (*ectypon*). Cette rencontre du projet et de l'absorption ou de l'être-jeté que constitue le *Dasein* ne représente donc pas une simple curiosité propre à son essence, mais en fin de compte la condition de possibilité de tout questionnement philosophique, de toute métaphysique. La métaphysique ne surgit donc pas arbitrairement d'une capacité que le *Dasein* pourrait ou non déployer : elle est inscrite en lui et jaillit de sa nature de façon nécessaire. Dans la mesure où c'est de la nature même du *Dasein* comprise comme transcendance que jaillit le questionnement philosophique, nous comprenons enfin de quelle façon réapparaît chez Heidegger la thèse kantienne de la *metaphysica naturalis*. C'est ainsi que, comme Kant, Heidegger tente de montrer que la métaphysique est non seulement un « penchant » mais bien une *contrainte* imposée à l'homme par sa propre nature, un « besoin propre » de sa raison¹.

Mais en quoi consiste alors ce troisième mode de la fondation que Heidegger appelle la « justification » (*das Begründen*) et qu'il conçoit comme rencontre des deux premiers modes ? Heidegger écrit que si la « compréhension de l'être rend tout d'abord possible le "pourquoi" », cela signifie « qu'elle détient déjà la réponse première et dernière de tout questionnement »². La compréhension de l'être n'est donc pas une *question*, mais bien une *réponse*. Comme

1. *Kritik der reinen Vernunft*, Introduction, B 21.

2. *VWG*, 169 ; tr. 150.

transcendance, la compréhension de l'être *justifié*, c'est-à-dire qu'elle donne la réponse la plus originaire qui soit. Cette justification transcendantale qui anticipe tout questionnement constitue ce que Heidegger appelle alors la « vérité ontologique »¹.

La justification ontologique qui constitue le troisième et dernier mode de la fondation transcendantale ne correspond donc pas à la compréhension de l'être comme telle – qui s'apparente davantage au projet –, mais à l'élaboration de la compréhension de l'être en vérité ontologique. Cette élaboration de la compréhension pré-ontologique de l'être en une conceptualisation ontologique de l'être est un thème très présent dans *Sein und Zeit*, mais aussi dans l'ensemble des textes de la métaphysique du *Dasein*². C'est en effet ainsi que Heidegger conçoit alors le travail métaphysique : effectuer explicitement le dépassement de l'étant que constitue la transcendance de telle sorte que puisse être thématiqué ce qui rend possible tout rapport à l'étant – la compréhension de l'être.

L'événement de la métaphysique tel qu'il a lieu dans le *Dasein* peut ainsi être mis en lumière. Nous avons tout d'abord vu comment le « pourquoi » parvenait à jaillir de cette rencontre interne au *Dasein* compris comme projet jeté. Or, la structure caractéristique de la question « pourquoi » nous a permis de montrer que se tient à sa base une compréhension anticipante de l'être qui, comme telle, demeure à l'extérieur de tout questionnement. Se donne alors dans l'essence du *Dasein* la possibilité d'une élaboration expresse de cette « réponse » que constitue la *vérité de la compréhension de l'être*. La rencontre du projet et de l'être-jeté dans le *Dasein*

1. *Ibid.* Heidegger emploie aussi les expressions « vérité de la compréhension de l'être » (*ibid.*, 160 ; tr. 137) et « dévoilement de l'être » (*Enthülltheit des Seins*) (*ibid.*, 131 ; tr. 97).

2. Notons que dès les *Grundprobleme der Phänomenologie* de l'été 1927, Heidegger annonçait déjà la critique de cette idée. Après avoir exposé la tâche de la philosophie comme celle d'une *appréhension conceptuelle* de la différence ontologique (GA 24, 454), Heidegger remarquait qu'une telle démarche courait le risque de faire de l'être un objet, c'est-à-dire un étant (*ibid.*, 459). Mais cette idée d'une conceptualisation (*Begriffen*) de l'être n'avait pas pour autant été abandonnée. Dans le cours sur *Métaphysique* Θ 1-3 de l'été 1931, Heidegger revient à la charge alors qu'il commente l'idée aristotélicienne selon laquelle l'être ne peut pas être un genre : « Si l'être n'est pas un genre, alors il ne peut pas non plus être saisi comme concept, et il ne peut pas être conceptualisé (*begriffen*). (...) Si l'on nomme définition la délimitation du concept (le ὁρισμός), cela veut dire alors que toute détermination de l'être par le moyen de la définition doit échouer par principe. Si l'être peut être saisi, ce sera d'une tout autre manière » (GA 33, 37). Une critique en règle de la démarche de *Sein und Zeit* sera accomplie dans les *Beiträge zur Philosophie* quelques années plus tard (GA 65, 451).

ne rend pas uniquement possible le questionnement en général mais aussi l'élaboration de la compréhension de l'être – tâche que la métaphysique du *Dasein* a reconnue comme sienne.

Le problème de l'être que la métaphysique du *Dasein* élabore a donc son origine dans la transcendance du *Dasein* que Heidegger définit comme « projetant et située, élaborant une compréhension de l'être (*als entwerfend-befindliche, Seinsverständnis ausbildend*) »¹. En parfaite correspondance avec cette définition de la transcendance, Heidegger présente une intelligence métaphysique du fondement qui tient compte de sa structure triple : « L'essence du fondement est la triple ramification – surgissant transcendentale – de l'acte de fonder en [1] projet-du-monde, [2] absorption dans l'étant et [3] légitimation ontologique de l'étant »².

Nous avons donc trouvé une explication à cette thèse forte que Heidegger présente à la fin des années 1920 selon laquelle la métaphysique n'est pas une discipline de la philosophie mais un *événement* dans l'existence humaine, voire le *Dasein* lui-même. La démonstration de ce que l'interrogation métaphysique surgit de la nature du *Dasein* et ce, de façon nécessaire, permet à Heidegger de reprendre à son compte cette idée kantienne selon laquelle l'homme a une disposition naturelle pour les questions de la métaphysique. Mettant en lumière ce qui advient tacitement dans le *Dasein* pour que celui-ci puisse entrer en rapport avec l'étant – ou, comme l'écrit alors à plusieurs reprises Heidegger, pour que l'étant puisse faire son « entrée dans le monde » (*Welteingang*) –, Heidegger a donné à la transcendance sa détermination complète de telle sorte que la possibilité même de la métaphysique ait pu être démontrée. Or, ce qui a réellement été établi dans *Vom Wesen des Grundes* en 1929, ce n'est pas seulement la *possibilité* de l'interrogation métaphysique, mais aussi sa *nécessité*. Afin de mettre un point final à cette troisième partie et à cette recherche dans son ensemble, nous souhaitons maintenant aborder le dernier concept-clé de la métaphysique du *Dasein* : celui de la liberté.

1. *Ibid.*, 170 ; tr. 151.

2. *Ibid.*, 171 ; tr. 153.

Chapitre IV

De l'essence de la liberté humaine

La conclusion de *Vom Wesen des Grundes* annonce les derniers développements de la métaphysique du *Dasein* en interprétant la transcendance et l'essence du fondement à partir d'un concept relativement nouveau dans l'œuvre de Heidegger : celui de la liberté¹. L'analyse de la transcendance du *Dasein* qui apparaît tout d'abord dans les *Grundprobleme der Phänomenologie* du semestre d'été 1927 culmine dans une interprétation de cette même transcendance comme *liberté* dans le traité de 1929. Cette interprétation sera complétée à l'été 1930 dans *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* et dans la conférence de la même année intitulée *Vom Wesen der Wahrheit*.

Afin de bien cerner ce concept heideggérien de liberté, nous commencerons par aborder la conclusion de *Vom Wesen des Grundes* où Heidegger définit la transcendance du *Dasein* comme « liberté eu égard au fondement ». Nous tenterons ensuite de comprendre l'« ontologisation » du concept traditionnel de liberté (la spontanéité) qu'opère Heidegger dans le cours de l'été 1930 et dans la conférence sur la vérité. Du concept éthico-pratique courant, nous passerons à un concept ontologique et théorique de liberté qui se présente non seulement comme condition de possibilité du premier, mais aussi comme fondement de tous les comportements possibles du *Dasein*.

1. Bien que *Sein und Zeit* ait parlé d'une « liberté eu égard à la mort » (*Freiheit zum Tode*) qui délie des illusions du « On » (*S. u. Z.*, 266), le concept ne jouait pas alors ce rôle fondamental qu'il aura dans les derniers moments de la métaphysique du *Dasein*.

1. La liberté eu égard au fondement

Suivant ce que Heidegger expose au tout début de la troisième section de l'essai sur le fondement, la projection d'un monde – qui a été définie comme « projection des rapports possibles que le *Dasein* peut entretenir avec l'étant » – ne peut être adéquatement comprise que si nous mettons en évidence le libre vouloir qui se tient sous elle. Comme nous l'avons vu en exposant le concept transcendantal du monde (voir *supra*, « Le monde comme concept transcendantal »), la projection du monde est comprise comme la projection des possibilités propres appartenant à un *Dasein*. C'est parce que le *Dasein* existe *en vue du* monde que sont projetés les différents rapports possibles avec l'étant : l'être auprès... de l'étant-là-présent, l'être avec... le *Dasein* des autres et l'être-envers... lui-même. Or, cette projection orientée sur un *en vue de (Umwillen)* contient en lui un aspect indéniable de volition. L'expression qu'emploie Heidegger le laisse voir clairement – « *Umwillen* », en vue de, est en effet construit sur le mot « *Willen* », volonté¹ –, et le sens même de la thèse le laisse deviner. Si le dépassement de l'étant vers le monde propre au *Dasein* s'oriente sur un *en vue de* et possède donc une certaine « finalité », on peut comprendre en quel sens une volonté doit être présente derrière la projection. Néanmoins, ce concept de *liberté* avec lequel Heidegger caractérise le dépassement vers le monde, la transcendance, ne doit pas être identifié avec la liberté entendue au sens courant, comme *libre-arbitre*, comme *spontanéité* ou capacité humaine de se situer au commencement d'une chaîne causale. *La projection du monde est libre* – non pas parce que le *Dasein* pourrait lui-même *choisir*, suivant son désir, la forme à laquelle l'étant qui se présente doit se conformer, mais bien parce que cet étant que le *Dasein* rencontre *effectivement* dans son monde se présente comme quelque chose d'*imposé*, comme une *contrainte*. Pour que le *Dasein*

1. « Le dépassement en vue de quelque chose n'advient que dans une "volonté", qui comme telle se projette sur des possibilités de soi-même (*Der umwillentliche Überstieg geschieht nur in einem "Willen", der als solcher sich auf Möglichkeiten seiner selbst entwirft*) » (*UWG*, 163 ; tr. 141). Pour faire ressortir la parenté des expressions « *umwillentlich* » et « *Willen* », Henry Corbin traduisait ainsi : « Ce dépassement intentionnel n'advient que par une "in-tention", un "vouloir" ».

puisse ressentir l'obligation que constitue l'étant du monde, il faut nécessairement que ce dernier se présente sur fond de liberté. Ce n'est en effet qu'à partir de la liberté que le fait d'obliger et le fait d'être-obligé (*Bindung und Verbindlichkeit*)¹ – propres au rapport entre le projet d'un monde et l'être-jeté au sein de l'étant – acquièrent une certaine signification.

Si nous définissons le projet du monde comme un projet *libre* et l'être-jeté comme une *contrainte* imposée au *Dasein*, il nous est possible de saisir en quel sens Heidegger souhaite souligner l'importance du concept de liberté. Le concept ici exposé ne se limite donc pas à la liberté comprise comme spontanéité, à cette liberté définie à partir de la causalité et qui n'est jamais exercée qu'au sein de l'étant déjà manifeste. Ici, la liberté se présente bien plutôt comme le projet transcendantal du monde par-delà l'étant. Identifiée à la *transcendance* – et donc, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, au *fondement* –, la liberté ne peut être réduite à une « espèce particulière de causalité »² qui limiterait son champ d'exercice au seul plan ontique. Comme le soutient alors Heidegger, cette « interprétation de la liberté comme "causalité" se meut avant tout dans une compréhension déterminée du fondement »³, c'est-à-dire du fondement comme cause (αἴτιον). « La liberté comme transcendance n'est cependant pas qu'une "espèce" particulière du fondement, mais bien l'origine du fondement en général. *Liberté signifie liberté eu égard au fondement* »⁴.

Après avoir défini l'essence du fondement comme « la triple ramification – surgissant transcendentalelement – de l'acte de fonder en projet-du-monde, absorption dans l'étant et légitimation ontologique de l'étant »⁵, Heidegger jette un regard sur ce qui sert de point de départ à sa recherche, soit le *Satz vom Grund* de Leibniz. En quel sens cette définition

1. *VWG*, 164 ; tr. 142.

2. *Ibid.*, 164 ; tr. 143.

3. *Ibid.*, 164-165 ; tr. 143.

4. *Ibid.*, 165 ; tr. 143-144. Nous traduisons « *Freiheit zum Grunde* » par « liberté *eu égard* au fondement » qui nous semble rendre plus adéquatement l'idée de Heidegger que l'expression « liberté *pour* fonder » d'Henry Corbin ou « liberté *d'arriver* au fondement » d'A. Bessey.

5. *Ibid.*, 171 ; tr. 153.

transcendantale du fondement nous permet-elle de mieux cerner le principe leibnizien ? Selon Heidegger, la compréhension transcendantale du fondement permet de comprendre *pourquoi* « rien n'est sans raison », ou mieux : *pourquoi* « tout étant a son fondement »¹. C'est en effet parce que l'être préalablement compris « justifie » (*begründet*) l'étant que ce dernier annonce à sa façon mais nécessairement des *fondements*. « Dans la mesure où le “fondement” constitue un trait transcendantal essentiel de l'être en général, le principe de raison s'applique donc à l'étant »². En se fondant sur son interprétation de la transcendance et du fondement comme *liberté*, Heidegger affirmera que la liberté constitue l'origine du principe de raison.

Or, ce lien entre le fondement et la liberté ne semble pas avoir échappé à Leibniz lorsqu'il formula son principe, même si cela aura été « étouffé » dans la formule courante « rien n'est sans raison ». Cette formulation courte « oublie » en effet qu'il s'agit toujours de la raison pour laquelle quelque chose est *x* plutôt que *y*. Différentes formulations du principe rendent manifeste que le « pourquoi » (*cur*) s'exprime chez Leibniz comme un « pourquoi... plutôt que » (*cur potius quam*), qui témoigne de la rencontre dans le principe de raison de la recherche du fondement et d'un certain moment de *préférence*³. Cette préférence appartiendrait à l'essence du fondement dans la mesure où c'est la liberté qui permet au *Dasein* de dépasser le monde vers sa possibilité propre. La mise en lumière de ce lien entre le « pourquoi » et le « plutôt que » permet de montrer que la formulation classique du principe de raison atteste – tacitement – de sa condition de possibilité : la liberté. Lorsque le *Dasein* interroge en direction du fondement d'un étant, il se meut alors forcément dans un certain *cercle du possible*. « La trace de cette origine dans la fondation de la liberté finie de l'essence du fondement se montre dans le “*potius quam*”

1. *Ibid.*, 172 ; tr. 153.

2. *Ibid.*, 172 ; tr. 154.

3. *GA* 26, 284. Pour la détermination du principe de raison comme « principe du *plutôt que* », voir *ibid.*, 141-142.

des formulations du principe de raison »¹. Le *potius quam* leibnizien ferait ainsi signe vers cette ouverture *libre* de la possibilité d'un monde.

L'exigence pour le *Dasein* que constitue le fondement trouve donc son origine dans sa propre liberté. C'est elle, en effet, qui rend possible que l'on interroge *pourquoi...plutôt que... ?* Le concept ici déployé de liberté est donc déterminé par son rapport à la notion de fondement et se comprend comme « liberté eu égard au fondement »². C'est donc la liberté qui devient le véritable « fondement », ou mieux : le « fondement du fondement » (*Grund des Grundes*)³.

2. L'intelligence ontologique de la liberté

La conclusion du traité *Vom Wesen des Grundes* expose un concept de liberté qui n'a rien du concept de la philosophie pratique, mais qui se confond bien plutôt avec celui de transcendance que Heidegger a défini comme origine de tout comportement humain. La liberté se présente ainsi non comme une propriété du *Dasein* qui se manifesterait dans son rapport avec l'étant, mais bien comme ce qui rend possible le rapport à l'étant et sa manifestation. Le rapport à de l'étant effectif n'est possible que si a lieu dans le *Dasein* la rencontre de la projection *libre* d'un monde et de l'absorption *contraignante* dans l'étant. Dans le cours sur l'essence de la liberté humaine et la conférence sur l'essence de la vérité de 1930, ces deux faces de la liberté du *Dasein* (obliger et être-obligé) vont être pensées à partir d'un phénomène unitaire : le laisser-être (*Sein-lassen*) de l'étant⁴. Afin de compléter notre cheminement à travers la métaphysique du *Dasein*, il nous faut maintenant aborder cette question de la « liberté

1. *VWG*, 173 ; tr. 155.

2. *Ibid.*, 170 ; tr. 152 ; *GA* 26, 277.

3. *Ibid.*, 174 ; tr. 156.

4. Cette thématique sera conservée après l'abandon de la métaphysique du *Dasein*. Ce thème, déjà présent dans l'*Einleitung in die Philosophie* de l'hiver 1928/29 et dans les *Grundbegriffe der Metaphysik* de l'hiver 1929/30, se retrouve dans la version publiée en 1943 de *Vom Wesen der Wahrheit* (*GA* 9), mais aussi dans *Was heißt Denken ?* de 1951-1952.

ontologique ». Dans le cadre de cette réflexion, la terminologie transcendantale s'éclipse pour faire place à ce concept de liberté se tenant au fondement du dépassement de l'étant propre au *Dasein*. Cette mise en lumière de la liberté ontologique coïncide avec les derniers efforts « métaphysiques » de Heidegger. Nous souhaitons donc, dans les pages qui suivent, conclure notre recherche en mettant en relief le sens de ces efforts qui s'enracinent dans l'événement métaphysique fondamental qui advient dans le *Dasein*.

Après le traité de 1929, le thème de la liberté a été explicitement thématiqué dans le cours du semestre d'été 1930 intitulé *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*. Reprenant la critique de la compréhension superficielle de la liberté comme spontanéité ou causalité déjà exposée dans *Vom Wesen des Grundes*, Heidegger tente de remonter le courant de pensée qui a permis à ce concept dérivé d'apparaître. Le questionnement sur la causalité à partir duquel est déterminé le concept courant de liberté provient des questions aristotéliennes portant sur le mouvement. Or, dans la physique aristotélienne, le mouvement n'est pas qu'un phénomène parmi d'autres mais représente la caractéristique principale de l'étant comme tel. La question de la liberté comme causalité – question d'ordre pratique – a donc partie liée avec les questions métaphysiques sur l'étant en tant qu'étant. Ce lien entre liberté et métaphysique sera d'ailleurs mis en évidence par ce concept ontologique de liberté que Heidegger situe au fondement de la transcendance qui rend possible la rencontre avec l'étant. Nous avons donc ici deux concepts de liberté fort éloignés l'un de l'autre et qui forment « le champ total au sein duquel se situe la liberté comme problème » : un phénomène dérivé de la causalité à l'une extrémité, la condition de possibilité de la manifestation de l'étant de l'autre¹.

Dans son cours sur la liberté humaine, Heidegger souhaite donc dépasser le point de vue kantien qui limite ses considérations à la liberté comme causalité pour atteindre un concept

1. GA 31, 132.

compris comme « *fondement de la possibilité du Dasein – comme ce qui se tient encore en deçà de l'être et du temps* »¹. La question de l'essence de la liberté ne doit donc pas apparaître après celle portant sur les caractères propres à l'étant (mouvement, causalité), mais bien au point de départ de l'entreprise philosophique, là où est mis en question le rapport de l'être au temps : « nous devons accomplir un *complet déplacement du lieu de la liberté*, d'où il résulte ceci : *le problème de la liberté n'est pas inséré dans la question directrice et la question fondamentale de la philosophie, c'est au contraire la question directrice de la métaphysique qui se fonde sur la question de l'essence de la liberté* »². L'interrogation sur la liberté n'est donc pas *l'une* des questions de la métaphysique, elle est *la* question qui se trouve à l'origine de l'interrogation métaphysique sur l'étant comme tel et dans son ensemble, la *question fondamentale*. La question de l'essence de la liberté se trouve ainsi promue au rang de question première et de fondement de tous les thèmes de la philosophie : « la liberté, suivant notre nouvelle thèse, est au fondement de la causalité, du mouvement, de l'être en général. *La liberté n'est pas une chose particulière parmi d'autres, juxtaposée à d'autres, elle est pré-ordonnée à, et elle régit justement de part en part le tout en tant que tout*. D'autre part, si ce dont nous sommes en quête est la liberté comme fondement de la possibilité du *Dasein*, alors *elle est elle-même en son essence plus originelle que l'homme*. L'homme est seulement un *administrateur* de la liberté »³. La liberté n'est donc plus considérée comme une caractéristique propre à l'agir humain. Tout s'inverse : l'homme est dorénavant compris comme une *possession appartenant à la liberté*⁴.

1. *Ibid.*, 134.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, 135. La même idée est exposée dans la conférence sur l'essence de la vérité de 1930 : « Si maintenant l'homme se libère pour sa liberté (*zu seiner Freiheit sich befreit*), alors la volonté humaine ne dispose plus de la liberté. L'homme ne la possède pas comme une qualité, mais inversement : la liberté, en tant que ce *Dasein* existant et ouvrant (*als dieses existente, offenbarende Dasein*), possède l'homme, et cela si originairement que la liberté seule le rend possible » (*Philosophieren und Glauben. Das Wesen der Wahrheit* [abrégé *Ph. u. G.*], 6-7 = *VWW*, 190 ; tr. 178). Rappelons que pour les fins de cette recherche, nous utilisons la retranscription faite par Hermann Mörchen d'une conférence inédite prononcée à Marburg le 5 décembre 1930 intitulée *Philosophieren und Glauben. Das Wesen der Wahrheit*. La structure des versions de 1930 et de 1943 est similaire, en ce sens que les huit titres que Heidegger a insérés dans la version publiée de sa conférence peuvent tout aussi bien s'appliquer au texte de 1930. Nous avons donc tenté, dans la mesure du possible, de donner la correspondance *dans la version publiée* des passages cités

Ce « problème métaphysique de la liberté », c'est en débat avec Kant que Heidegger souhaite le traiter. Il s'agit de retourner à ce concept de liberté que Kant avait situé dans la perspective du problème de la causalité afin de mettre à l'épreuve cette autre intelligence de la liberté comprise comme fondement de la possibilité du *Dasein*¹. Heidegger souhaite donc opposer la liberté comme cause (*Ursache*) à la liberté comme fondement (*Grund*) pour ainsi poser la question suivante : « *la liberté est-elle un problème de causalité, ou bien la causalité un problème de liberté ?* »². Si nous comprenons la liberté comme *liberté eu égard au fondement*, nous voyons immédiatement se profiler la secondarité du concept de liberté fondé dans la causalité. La causalité n'étant qu'une forme dérivée du fondement, nous pourrions conclure que la causalité n'est en réalité qu'un problème dérivé de celui de la liberté. À partir de la conférence sur la vérité de 1930, nous souhaitons maintenant mettre en lumière ce concept de liberté compris comme condition de possibilité ontologique de la manifestation de l'étant.

La conférence sur la vérité constitue un pas supplémentaire dans cet essai que fait Heidegger pour définir la vérité non pas comme une caractéristique de l'énoncé, mais comme le propre du rapport du *Dasein* à l'étant. C'est à cette tâche que se sont affairées toutes les réflexions sur la vérité que Heidegger a faites dans les années 1920 – au § 44 de *Sein und Zeit* et dans différents cours (principalement les cours du semestre d'hiver 1925/26, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, du semestre d'été 1928, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, et du semestre d'hiver 1928/29, *Einleitung in die Philosophie*). La conférence *Vom Wesen der Wahrheit* représente une percée nouvelle dans cette tentative en ce qu'elle fait de la liberté le fondement de l'essence de la vérité. Montrant que la rencontre de l'étant et du *Dasein* n'est possible que sur fond de liberté, Heidegger soutient en effet que la vérité a donc pour condition de possibilité la liberté du *Dasein*. Dans le but de cerner ce concept de liberté qui se tient au fondement de la

de la conférence de 1930. Malgré cela, les différences entre les deux textes sont très grandes et il n'est pas rare que des passages entiers aient été complètement réécrits ou éliminés.

1. GA 31, 137.

2. *Ibid.*

manifestation de l'étant et ainsi comprendre la thèse selon laquelle *l'essence de la vérité est la liberté*, il faut porter une attention toute spéciale à la structure argumentative présentée dans cette conférence. Cela nous permettra de voir comment ce concept ontologique de liberté est d'une certaine façon lié à l'idée kantienne de l'autonomie de la volonté.

La conférence sur la vérité commence par interroger l'intelligence commune de la vérité qui en fait une *adaequatio rei et intellectus*. Comme on le sait, Heidegger soutient alors qu'une telle définition demeure superficielle tant et aussi longtemps que n'est pas considérée la condition de possibilité d'une telle adéquation qu'il identifie au « comportement du *Dasein* ouvert sur l'étant ». Pour que l'énoncé puisse être adéquat à la chose, il faut en effet que le *Dasein* soit tout d'abord ouvert à l'étant, qu'il s'y rapporte. « Ainsi, l'énoncé au sujet de quelque chose est un comportement envers... (quelque chose), et l'assimilation (*Angleichung*) de l'énoncé à la chose est un se-conformer dans le comportement (*ein Sichangleichen im Verhalten*) »¹. Ce renvoi au comportement du *Dasein* rend caduque toute compréhension de la vérité qui se bornerait à s'établir du côté de l'énoncé. L'assimilation de l'énoncé à la chose implique que l'on « sorte » du champ purement énonciatif et qu'on accède au domaine du comportement du *Dasein*. Si l'énoncé a en propre cette possibilité de s'accorder à la chose, c'est que l'énonciation, à l'instar de tous les comportements humains, présente la chose à laquelle il se rapporte comme *ceci* ou comme *cela*, comme elle *est* réellement ou *autrement*. Ainsi, l'accord d'un comportement humain avec l'étant n'est pas le privilège de l'énonciation, mais bien une caractéristique de tout rapport à l'étant, du premier au dernier. Tout rapport à l'étant – et non seulement le rapport théorique propre à l'énonciation – peut être dit vrai ou faux, dans la mesure où il se rapporte à la chose *telle qu'elle est* ou *telle qu'elle n'est pas*. Si l'énoncé « l'arbre est en fer » est faux, ce n'est pas à cause de sa structure interne mais bien parce qu'il se rapporte à l'étant *tel qu'il n'est pas*.

1. *Ph. u. G.*, 3 (= *VWW*, 183 ; tr. 169).

Heidegger élargit ainsi la portée de la vérité à tous les comportements humains et rompt avec le concept traditionnel qui tend à limiter son usage aux comportements théoriques. Cette exigence que constitue le « tel-quel » (« *so-wie* ») propre à tout rapport *vrai* à l'étant, ce n'est donc pas l'énoncé qui tout d'abord la pose. Il s'y plie bien plutôt en tant qu'il constitue un rapport à l'étant. Tout comportement reçoit cette exigence en héritage : celle de s'accorder à ce envers quoi il se rapporte. « Cet accord (*Sich-einspielen*) à quelque chose est donc un s'ouvrir (*Sich-öffnen*) à ce envers quoi l'on se comporte »¹.

Mais l'élargissement de la portée du concept de vérité, de l'être-vrai – des comportements seulement théoriques à l'ensemble des comportements – ne résout pas la question fondamentale de la condition de possibilité de l'adéquation : qui ou quoi exige des comportements qu'ils s'accordent avec l'étant auquel il se rapporte ? Pour qu'un tel accord soit possible, il faut que le comportement se laisse donner d'avance une règle sur laquelle juger de son accord avec la chose. Dans le plus pur esprit phénoménologique, Heidegger indique que pour qu'une telle chose se produise, il faut que le comportement laisse ce à quoi il se rapporte donner la mesure. Le comportement doit donc ouvrir un « espace de jeu » devant lui dans lequel ce à quoi il se rapporte puisse se présenter comme quelque chose qui donne la mesure, comme quelque chose de contraignant (*als ein Bindendes*). Le comportement humain, comme nous l'avons dit, se tient au fondement de l'ouverture du *Dasein* à l'étant. Néanmoins, il faut que ce qui se présente au *Dasein* se tienne devant lui non pas comme quelque chose de librement choisi, mais comme quelque chose d'obligatoire (*ein Verbindliches*). L'adéquation du comportement à l'étant ne dépend aucunement du bon vouloir du *Dasein* mais de son effort à s'accorder à quelque chose qui lui est imposé.

1. *Ibid.*, 3 (= *VWW*, 184 ; tr. 170-171).

Comment peut-on concilier ces deux caractères apparemment contradictoires du comportement – l'ouverture et le laisser quelque chose être contraignant (*das Offenbaren und das Verbindlich-sein-lassen von etwas*) ? Si c'est le comportement qui rend manifeste l'étant, il semble en effet difficile de comprendre que ce même comportement doive ensuite aborder l'étant comme une contrainte. Le comportement peut-il être à la fois maître et serviteur de la manifestation de l'étant ?

Avant de passer à l'étape suivante, récapitulons brièvement ce qui vient d'être dit. La thèse selon laquelle la vérité pourrait être définie comme l'adéquation entre l'entendement et la chose est généralement assimilée à cette conception de la vérité comme vérité de l'énoncé. L'énoncé étant ce qui a le caractère de la vérité, c'est en lui que devrait avoir lieu l'adéquation, l'accord entre la chose et l'entendement. Or, Heidegger fait remarquer que cet accord ne peut avoir lieu que là où un rapport à la chose comme tel est tout d'abord établi. Si l'énoncé est un mode de l'ouverture du *Dasein*, ce n'est cependant pas le premier. C'est en effet par son comportement que le *Dasein* rend tout d'abord l'étant accessible – l'étant sur lequel il peut *par la suite* énoncer. C'est ainsi que Heidegger fait porter à l'ouverture propre au comportement du *Dasein* la possibilité d'établir un accord entre l'entendement et la chose. Mais pour que la non-vérité soit possible, il faut aussi que le comportement puisse se rapporter *inadéquatement* à l'étant auquel il sert, quant à sa manifestation, de fondement. L'existence de la non-vérité implique donc que l'étant ne soit pas soumis de façon automatique au comportement, mais que celui-ci doive prendre la mesure de l'étant qui se présente avec ses propres exigences. Comme l'écrit Heidegger, la mise en lumière de la vérité comme adéquation exige que l'on comprenne ce qui unit les deux traits fondamentaux du comportement : l'*ouverture* à un étant que le comportement laisse être *contraignant* pour lui¹.

1. *Ibid.*, 4 (= *VWW*, 185-186 ; tr. 172-173)

Il s'agit donc ici de déterminer ce qui rend possible, parallèlement à cette manifestation de l'étant, l'« admission préalable d'une liaison »¹. Si quelque chose se présente au *Dasein* sous la figure de l'obligation, c'est que cela vient s'opposer à sa liberté. Il faut en effet que le *Dasein* aborde *librement* l'étant pour que celui-ci se présente comme une *contrainte*. Ainsi, ce n'est que si le *Dasein* a en propre un certain « être-libre *envers* quelque chose » (*Freisein zu etwas*)² que le comportement prend d'avance la mesure sur l'étant auquel il se rapporte. L'accord entre le comportement qui ouvre et les exigences de l'étant trouve donc sa condition de possibilité dans la liberté du *Dasein*. C'est ainsi que Heidegger peut soutenir que *l'essence de la vérité est la liberté*³.

Si cette définition de la vérité nous intéresse ici, ce n'est pas en raison de la « provocation » qu'elle peut constituer pour la logique traditionnelle. C'est bien plutôt la définition de la liberté qui est indirectement donnée dans cette mise en lumière de l'essence de la vérité qui nous importe. Le concept de liberté dont il est ici question ne prétend aucunement déterminer la capacité d'agir par soi-même, de faire usage de son libre-arbitre, mais présente un sens essentiellement ontologique : elle constitue la condition de possibilité pour que de l'étant se manifeste tel qu'il se manifeste, c'est-à-dire comme contrainte, comme mesure pour le comportement libre du *Dasein*. Nous nous éloignons ainsi du cadre traditionnel dans lequel la philosophie rencontre la liberté, celui de la volonté et de l'agir pratico-moral.

Comment doit-on alors comprendre ce lien qui unit ouverture et contrainte ? Comme nous l'avons vu, le comportement qui rend possible la manifestation de l'étant ne peut saisir l'étant comme vrai que s'il le laisse se présenter comme contrainte. Or, se présenter comme contrainte, cela signifie essentiellement présenter ses exigences propres et ne pas se plier à

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*

3. *Ibid.* (= *VWW*, 186 ; tr. 173).

celles que pourrait poser le comportement. Il faut donc que le comportement – qu’il soit théorique, pratique ou autre – laisse d’avance l’étant être l’étant qu’il est, c’est-à-dire être comme il est¹. Aussi étrange que puisse paraître cette thèse au départ, elle constitue en fait une évidence difficile à nier. Dans la mesure où l’on ne conçoit plus le rapport à l’étant comme un rapport de simple *réception* – d’un objet par un sujet – et que l’on fait une place à l’idée d’une ouverture à l’étant du *Dasein* – la projection de la possibilité d’un monde –, il nous faut reconnaître que cette ouverture à l’étant, quand elle est adéquate, laisse l’étant être ce qu’il est et comme il est.

Or, cette idée d’un « laisser-être de l’étant » ne doit pas être interprétée négativement comme un « ne pas empêcher quelque chose de se produire ». C’est bien plutôt positivement et de façon plus originaire que l’expression est ici prise. Il ne s’agit donc pas de laisser-être quelque chose au sens de l’ignorer (*absehen von etwas*), mais bien de le laisser-être pour qu’il s’impose, qu’il exerce une force sur nous et que l’on prenne soin que l’étant soit « ce qu’il veut et ce qu’il doit être »². Or, ce dévoilement de l’étant que permet le laisser-être, ce serait ce que la philosophie occidentale à son point de départ a appelé *ἀλήθεια*³.

C’est ainsi que Heidegger réussit à penser l’unité de l’ouverture et l’aspect *obligatoire* de l’étant qui se manifeste. « Les deux traits nommés à plusieurs reprises du comportement, la manifestation (*Offenbaren*) et le laisser-être-contrainant (*Verbindlich-sein-lassen*), qui jusqu’ici dans la saisie du comportement se sont disputé le premier rang, ne sont pas distincts, mais constituent une seule et même chose : le laisser-être, en tant que manifestation dévoilante de l’étant, est le se-tenir face au contraignant, nommément face à l’étant dans son être-ainsi-et-

1. *Ibid.* (= *VWW*, 188 ; tr. 175).

2. *Ibid.*, 6 (= *VWW*, 188 ; tr. 176).

3. *Ibid.*

ainsi »¹. Les deux traits caractéristiques du rapport à l'étant sont donc les deux faces d'un phénomène unique : le laisser-être de l'étant.

Le problème de l'unité du laisser-être rappelle bien entendu la rencontre dans le *Dasein* du projet et de l'être-jeté que nous avons abordée plus tôt. Là encore, il s'agissait de penser ce qui unit la projection libre d'un monde, sa manifestation, et le rapport à l'étant effectif qui se présente comme contrainte. L'identification de la transcendance et de la liberté rend tout à fait compréhensible que la liberté soit saisie par Heidegger comme une tension – une tension entre ce qui émane du *Dasein* et ce qui lui est imposé. Le concept de liberté ajoute cependant à la compréhension de cette tension une nouvelle dimension : alors que le projet et l'être-jeté s'unissent dans le concept de transcendance sans jamais s'identifier (car l'opposition demeure), la compréhension de la liberté comme laisser-être permet de penser l'unité de ces deux faces du *Dasein*.

L'unité de la tripartition de la transcendance et de celle de l'essence du fondement a été exposée dans *Vom Wesen des Grundes* comme la *liberté eu égard au fondement*. Cette idée est cependant davantage évoquée que démontrée. Malgré les liens reconnus entre la projection du monde et la liberté² et entre l'être-jeté et la liberté³, le traité de 1929 ne permet pas de penser unitairement l'événement fondamental dans le *Dasein*. Au contraire, cet événement n'est pensé que comme une tension ou une opposition. Avec l'idée de la liberté comme laisser-être de l'étant, il semble que Heidegger soit parvenu précisément à indiquer ce qu'ont de commun la projection et l'être-jeté.

L'expression « laisser être l'étant » est cependant équivoque. « Laisser » (*lassen*) signifie à la fois – peut-être davantage en allemand, mais aussi en français – *permettre activement* et *consentir passivement*. En ce sens, « laisser être l'étant » signifie tout d'abord « *permettre que l'étant soit* »,

1. *Ibid.*

2. *VWG*, 163-164 ; tr. 141-142.

3. *Ibid.*, 174-175 ; tr.157-158.

voire « *faire* que l'étant soit ». Mais « laisser être l'étant », c'est aussi « *consentir* à ce que l'étant soit (tel qu'il est) », c'est-à-dire « ne pas empêcher que l'étant soit (tel qu'il est) ». C'est très certainement cette ambiguïté qui donne toute sa force à cette expression qui, comme nous l'avons dit, sera conservée par-delà la métaphysique du *Dasein* et récupérée dans cette idée plus tardive de « laisser-être » ou de « sérénité » (*Gelassenheit*). À l'encontre de la pensée occidentale qui prétend toujours forcer l'étant à adopter le cadre qu'elle impose, cette pensée – encore *métaphysique* ! – exige du *Dasein* qu'il laisse être l'étant – qu'il lui *permette* d'être – de telle sorte qu'il le laisse être tel qu'il est – qu'il y *consente*. Cette idée du rapport de l'homme à l'étant s'inscrit donc en faux avec la tradition occidentale qui, comme l'écrira plus tard Heidegger, n'aurait jamais jusqu'à maintenant laissé l'arbre « être debout là où il est »¹. Afin de clore cet exposé du concept de liberté du *Dasein* comprise comme laisser-être de l'étant, nous souhaitons ici nous arrêter sur les dernières pages du cours *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* où Heidegger dresse un parallèle intéressant entre son concept de liberté et l'idée d'autonomie que l'on retrouve dans la morale kantienne.

Comme nous l'avons mentionné plus haut, ce cours du semestre de l'été 1930 tente de faire valoir que, contrairement à ce qu'a pensé l'ensemble de la tradition métaphysique, la liberté ne doit pas être comprise à partir de la causalité, mais qu'inversement, c'est la causalité qui doit être abordée à partir de la liberté. Or, cette redéfinition de la liberté conduit Heidegger, comme dans la conférence que nous venons de commenter, à penser le rapport du *Dasein* à l'étant à partir des deux faces de l'obligation : être obligé et obliger. Si le *Dasein* permet *librement* que de l'étant se manifeste en le laissant faire *encontre*², cette rencontre est néanmoins régie par des lois strictes et constantes qui correspondent à celles qu'impose la compréhension de

1. *Was heißt Denken ?*, GA 8, 46 ; tr. par Aloys Becker et Gérard Granel, *Qu'appelle-t-on penser ?*, Paris, Quadrige/PUF, 1959, 45.

2. GA 31, 302.

l'être. Le *Dasein* rend donc l'étant manifeste en imposant une série de contraintes – l'étant se présente, par exemple, en dévoilant à la fois son essence et son existence¹ – qui font en sorte que le laisser-faire-encontre du *Dasein* constitue à la fois l'attribution à ce qui se manifeste desdites contraintes. Ces structures rigides que l'étant présente toujours avec lui, c'est le *Dasein* qui les lui impose mais de telle sorte qu'il se les impose à lui-même, pour son propre rapport à l'étant.

Pour illustrer cette situation du *Dasein* s'imposant à lui-même des contraintes pour la saisie de l'étant, Heidegger écrit : « L'octroi préalable du caractère obligatoire est une auto-liaison originaire : il laisse la liaison être obligeante pour soi-même, autrement dit, en termes kantien, *il se donne une loi* »². Bien que l'étant ait, comme nous l'avons mentionné, ses propres « exigences », il ne se manifeste jamais qu'en se conformant à cet espace de jeu qu'ouvre le *Dasein* en projetant ses structures d'être. L'étant se plie donc à une obligation projetée que Heidegger interprète ici et très schématiquement à la lumière de l'éthique kantienne : « il se donne une loi ».

Ce parallèle qu'établit Heidegger nous permet de saisir ce qu'il entend lorsqu'il évoque la paradoxale « obligation libre » qui caractérise le projet au fondement de son rapport à l'étant et que nous avons exposée à partir du laisser-être de l'étant. Nous savons que la thèse de la loi morale permet à Kant de penser l'autonomie de la volonté sans pour autant faire de l'homme un sujet moral sans règle de conduite : « La liberté, quand bien même elle n'est certes pas une propriété de la volonté se soumettant à des lois de la nature, n'est cependant nullement, pour autant, sans lois : bien au contraire doit-elle être une causalité se déployant suivant des lois immuables, mais qui sont des lois d'une espèce particulière (...). Dès lors, que peut donc bien être la liberté de la volonté, si ce n'est une autonomie, c'est-à-dire la propriété qu'a la volonté de constituer pour elle-même une loi ? » (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ak. IV, 446-447).

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, 302-303 ; nous soulignons.

Bien qu'il n'obéisse qu'à lui-même en suivant la loi morale, l'homme est guidé dans son action par une loi qui lui apparaît, malgré tout, comme une contrainte. Si nous souhaitons penser ce que peut signifier le parallèle établi ici par Heidegger entre la loi morale kantienne et une certaine « loi ontologique », il nous faut considérer que le *Dasein* projette non pas sur son action morale mais sur son rapport à l'étant une loi qui, tout en étant choisie librement, le *contraint*. C'est ainsi, semble-t-il, que le rapport à l'étant peut être pensé à partir de la liberté¹.

La compréhension de l'être serait donc une sorte de « loi ontologique » que le *Dasein* se donnerait à lui-même mais qu'il n'éprouverait pas moins comme une contrainte. Mais de quelle façon l'homme choisit-il lui-même et *librement* l'entente qu'il a de l'être ? Heidegger n'en dit encore rien ici. Mais l'on sait que la compréhension de l'être ne tombe pas du ciel et qu'elle est élaborée à différentes époques de différentes façons, jamais *explicitement*, mais sans être à tout le moins *imposée* au *Dasein*. Que l'on prenne pour exemple le déploiement des différentes compréhensions de l'être qu'a connue la philosophie depuis les Grecs (être-produit, être-créé, être-représenté, etc.), il s'agit à chaque fois du résultat de ce que l'on peut qualifier de « décisions philosophiques volontaires ». Projetant les structures d'être de l'étant, le *Dasein* se plie à des décisions qu'il ne saisit sans doute pas comme siennes, mais qui sont malgré tout issues d'un choix fait par sa liberté ontologique ou métaphysique. L'autonomie morale dont parle Kant est ici « ontologisée »².

1. C'est d'ailleurs ainsi que Heidegger va interpréter, à l'hiver 1931/32, la libération des prisonniers dans l'allégorie de la caverne : « La libération proprement dite consiste en un *se-lie*r projetant (*ein entwerfendes Sich-bind*en), – non pas à accepter simplement d'être attaché à un lien, mais à se-donner-soi-même-pour-soi-même-un-lien, et en vérité un lien demeurant obligeant de prime abord et par avance de telle sorte que tout comportement ultérieur particulier ne puisse ni être ni devenir libre que par ce moyen » (GA 34, 59). Puis, un peu plus loin, Heidegger évoque la compréhension de l'être en termes de légalité : « Comprendre l'être, cela signifie projeter d'avance la légalité et la structure essentielles de l'étant » (*ibid.*, 61).

2. Franco Volpi a parlé, dans le cas de *Sein und Zeit*, d'une ontologisation de l'Éthique à Nicomaque d'Aristote (« *Dasein* comme *praxis* : L'assimilation et la radicalisation heideggérienne de la philosophie pratique d'Aristote », dans Franco Volpi (éd.), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*). À sa suite, nous pourrions parler ici de l'ontologisation de la *Critique de la raison pratique* de Kant.

La nature du *Dasein* sert donc encore une fois d'« explication » pour l'unité de la métaphysique. Compris à partir de sa capacité à *laisser être* l'étant, le *Dasein* se présente donc comme fondement du questionnement métaphysique. Ayant passé en revue les différentes façons d'envisager la métaphysique comme événement dans le *Dasein*, ce concept de liberté semble être le seul qui permette de penser de façon *unitaire* cet événement. La tension entre projet et être-jeté – ou entre les deux premiers modes de la fondation – a mis en évidence la rupture entre la possibilité et l'effectivité qui se tient au fondement de la métaphysique. Ce n'est cependant que dans l'interprétation de la liberté à partir du *Seinlassen* que nous pouvons comprendre la métaphysique comme émanant d'un phénomène unique et propre au *Dasein*. La métaphysique du *Dasein* touche donc ici à sa fin – Heidegger a montré la nécessité du questionnement métaphysique à partir d'une détermination de l'essence de la liberté humaine.

Conclusion

« Ein metaphysischer Denker blieb Heidegger sicherlich, als er einen neuen Anfang *über* die bisherige Geschichte der Metaphysik *hinaus* vorbereiten wollte. Ein neuer Anfang setzt nämlich einen Überschnitt, eine "Meta-Bewegung" voraus. Sofern er dieser Transzendenzbewegung folgt, bleibt Heidegger bis zuletzt als ein großartiger metaphysischer Denker. Der frühere Heidegger wußte es aber vielleicht besser als der spätere ».

Jean GRONDIN, « Der deutsche Idealismus und Heideggers
Verschärfung des Problems der Metaphysik »

Notre parcours s'arrête ici. C'est en effet dans cette réflexion sur la liberté humaine propre à la conférence sur la vérité et au cours sur l'essence de la liberté humaine que s'achève la « métaphysique du *Dasein* », ce sentier, ce *Holzweg* que Heidegger aura parcouru dans la « forêt de la métaphysique ». Après ce cours de l'été 1930, le vocabulaire métaphysique ne sera plus employé pour qualifier l'authentique pensée de l'être et le projet d'une métaphysique du *Dasein* disparaîtra. À partir d'ici commence une nouvelle étape qui mène à cette pensée du « nouveau commencement » que le texte des *Beiträge zur Philosophie* a récemment mieux fait connaître. Ce n'est plus notre tâche d'expliquer ce passage ultérieur, celui de la métaphysique du *Dasein* à la pensée des *Beiträge* – tâche qu'un hypothétique *The Genesis of Heidegger's Beiträge zur Philosophie* ne manquera pas de remplir lorsque la documentation le permettra.

Nous avons souhaité, dans les pages qui ont précédé, mettre en lumière ce projet d'une métaphysique du *Dasein* en prenant pour fil conducteur la question de l'essence de la

métaphysique. Cette voie se sera avérée féconde puisqu'elle nous aura permis de penser jusque dans ses derniers sommets cette entreprise métaphysique qui fait désormais de la « reine des sciences » un événement situé au fondement de l'existence humaine. C'est en effet en tentant de mettre en relief cette métaphysique eu égard à sa constitution onto-théologique que nous en sommes venus à interroger ce qui advient, dans le *Dasein*, pour qu'il y ait métaphysique.

Notre chemin a d'abord croisé les tentatives que fait Heidegger à partir du début des années 1920 pour saisir l'histoire de la pensée comme un mouvement unitaire dont le problème fondamental serait le même du début à la fin. Cette lecture « ontologisante » de l'histoire de la philosophie – qui contient en germe cette « histoire de l'être » (*Seinsgeschichte*) que Heidegger mettra en branle plus tard – prend forme dans les années 1920 et s'accompagne d'une réflexion sur l'essence de la philosophie qui, très tôt, s'oriente essentiellement sur les travaux « métaphysiques » d'Aristote. C'est ainsi qu'au moment où apparaît la question-clé « qu'est-ce que la métaphysique ? », à l'hiver 1927/28, l'essence de la philosophie a déjà été pensée à partir de ce trait onto-théologique qui serait propre à l'ensemble de la tradition.

Dans la mesure où Heidegger avait déjà reconnu une telle structure circulaire dans la pensée métaphysique au moment où il prétendait lui-même faire le « saut » dans la métaphysique, il nous a paru tout à fait souhaitable de tenter une lecture de cette métaphysique du *Dasein* orientée sur cette question. Or, notre enquête n'aura pas été déçue, car Heidegger reconnaît lui-même à divers moments que des parallèles peuvent être tracés entre son projet et celui, d'origine aristotélicienne, d'une *prima philosophia*. Ces rapprochements, on l'a vu, permettent de penser la métaphysique du *Dasein* suivant deux axes principaux, soit la reprise du questionnement antique sur l'étant comme tel dans son ensemble et la réappropriation de l'orientation de la philosophie moderne sur l'homme.

Nous nous sommes donc tout d'abord efforcés de déterminer si, dans le lot des questions propres à la métaphysique du *Dasein*, on pouvait trouver quelque chose de tel qu'un

questionnement double, onto-théologique. Dans la mesure où la reprise faite par Heidegger du questionnement ontologique d'Aristote est mieux connue, c'est principalement celle d'une interrogation théologique ou *théologique* qui pose problème. Cette recherche a été facilitée par cette obstination de Heidegger à considérer que la « théologie » d'Aristote n'avait non seulement rien à voir avec ce que la pensée chrétienne en fit, mais dissimulait surtout un questionnement réel sur le monde, omis par la tradition métaphysique ultérieure. En partant sur les traces de cette *théologie*, nous avons mis à jour tout un pan de la pensée de Heidegger qui, sans trouver sa place dans l'interrogation proprement ontologique, est néanmoins constitutif de son questionnement métaphysique. Comme nous l'avons vu, c'est la question de l'abord prélogique de l'étant, essentielle à la compréhension du *monde* telle que Heidegger la déploie dans les années 1920, qui constitue cette « autre face » de la métaphysique heideggérienne.

Dans un second temps, nous nous sommes penchés sur une détermination de la métaphysique qu'à défaut de mieux, nous pouvons qualifier d'*existentielle*. Dans la mesure où la métaphysique n'est pas simplement comprise par Heidegger à partir des questions qui sont les siennes mais surtout à partir de son événement, de son advenir, nous avons par la suite souhaité caractériser la métaphysique du *Dasein* comme cette métaphysique qui appartient au *Dasein*, comme la métaphysique qui s'identifie à l'existence humaine au point d'en constituer le fondement. Or, l'intelligence de la métaphysique qui est primordiale dans ce projet, on a remarqué qu'elle pouvait aussi être interprétée à partir des éléments de la philosophie première aristotélicienne. Mais Heidegger ne donne pas d'indications sûres pour interpréter en quel sens il y a « correspondance » entre la métaphysique *comme Dasein* et la métaphysique d'Aristote. Dans la mesure où le doublet auquel Heidegger fait alors référence et que l'on a présenté comme le « projet jeté » permet de comprendre l'unité de l'événement de la métaphysique dans le *Dasein*, nous avons interprété ce renvoi comme indiquant une certaine fraternité entre les

entreprises aristotélicienne et heideggérienne quant à l'existence du problème de l'unité de la pensée métaphysique. Mais devra-t-on pour autant penser le projet comme origine du questionnement ontologique et l'être-jeté comme celle de l'interrogation théologique ? Dans la mesure où l'ontologie a pour tâche la mise à jour des structures d'être projetées par le *Dasein* et que la *théologie* prétend mettre en lumière le monde informe dans lequel le *Dasein* est jeté, tout nous pousse à adopter une telle position.

Notre recherche s'est achevée sur l'exposition du concept heideggérien de liberté tel qu'il est exposé dans les derniers moments de la métaphysique du *Dasein*. Le *laisser-être* à partir duquel la liberté est alors comprise a permis de penser l'unité du rapport double du *Dasein* à l'étant (projection et être-jeté). Laissant être l'étant, le *Dasein* « permet » que l'étant soit tout en y « consentant ». Cette caractérisation de la liberté permet de penser l'unité de l'événement fondamental dans le *Dasein* (la métaphysique) à partir non plus d'une tension interne mais comme la caractéristique d'un seul et même rapport à l'étant.

Le projet de la métaphysique du *Dasein* culmine ainsi dans l'exposition d'un concept ontologique et métaphysique de liberté qui doit être pensé comme l'origine et la condition de possibilité de toute liberté ontique (spontanéité, causalité, etc.), mais aussi de tout rapport à l'étant, tant pratique, théorique qu'esthétique. Cette exposition est-elle la cause de l'« abandon » du projet de la métaphysique du *Dasein* ou constitue-t-elle tout simplement son achèvement ? Doit-on ici parler, comme dans le cas de l'ontologie fondamentale de *Sein und Zeit*, de l'« échec » de la métaphysique du *Dasein* ? Ce projet a-t-il promis plus qu'il n'a réellement donné ?

Dans le cas de *Sein und Zeit*, il était facile de déterminer non seulement au point de vue philosophique, mais aussi au niveau simplement « matériel » que l'ontologie fondamentale n'avait pas fourni les « résultats escomptés ». L'inachèvement de l'ouvrage témoigne de ce que

la « solution » au problème initialement posé n'avait pu être donnée. Dans le cas du projet de la métaphysique du *Dasein*, la question se pose de savoir si son abandon correspond bel et bien à un échec.

On peut tout d'abord noter que la critique de l'ontologie fondamentale à laquelle Heidegger s'est livré à partir du milieu des années 1930 ne semble pas épargner la métaphysique du *Dasein*. Dans la mesure où l'ontologie fondamentale et la métaphysique du *Dasein* tentent toutes deux de penser l'être à partir d'une mise en lumière de l'essence du *Dasein*, « l'abandon de toute subjectivité » – que, selon cette critique, *Sein und Zeit* n'aurait que partiellement accompli – n'a pas davantage été réussi par la métaphysique du *Dasein*. Et pourtant, un commentaire tiré des *Beiträge zur Philosophie* de 1936-38 laisse entendre que l'essai *Vom Wesen des Grundes* présentait bel et bien une tentative de remédier à la « crise » dans laquelle la question de l'être était entrée après la publication partielle de *Sein und Zeit* : « C'est pourquoi il devint nécessaire de surmonter à ce moment décisif la crise de la question de l'être, qu'il fallait tout d'abord poser de cette manière, et d'éviter par-dessus tout une objectivation de l'estre (*eine Vergegenständlichung des Seyns*) – en retenant premièrement l'interprétation temporelle de l'estre, puis par la tentative de rendre “visible” la question de l'estre indépendamment de cela (la liberté eu égard au fondement dans *Vom Wesen des Grundes*, mais justement, le schème ontico-ontologique y reste tout à fait maintenu dans sa première partie) »¹. En plus de retenir la conclusion de l'ontologie fondamentale, Heidegger a donc tenté de « surmonter la crise de la question de l'être » par l'exposition du concept de la *liberté eu égard au fondement* dont nous avons parlé. Selon ce qui est dit ici, ces développements constitueraient une voie nouvelle pour aborder le problème de l'être, une voie *indépendante* de l'interprétation temporelle de l'être. Ainsi, Heidegger reconnaît que l'essai de 1929 était *déjà* – si l'on fait abstraction de la première partie, « *Das Problem des Grundes* », qui restait fidèle au « schème ontico-ontologique » de l'ontologie

1. GA 65, 451.

fondamentale – une tentative de surmonter (*überwinden*) le procédé *objectivant* déployé dans *Sein und Zeit*. Dans la première partie de l'essai, Heidegger exposait, à partir d'une discussion du concept leibnizien de *ratio*, l'ensemble des thèses centrales de *Sein und Zeit*. Après avoir traité du phénomène de la « transcendance du *Dasein* » dans la seconde partie, l'essai aborde, dans sa troisième et dernière partie, le concept de liberté eu égard au fondement que les *Beiträge* associent à une tentative de surmonter la crise de la question de l'être. Il semble donc que l'essai de 1929 effectue, de sa première à sa troisième partie, la transition qui mène l'ontologie fondamentale à un nouveau traitement de la question de l'être et qui s'éloigne de l'objectivation prônée par *Sein und Zeit*¹. En réalité, c'est tout le cheminement de la métaphysique du *Dasein* que l'essai de 1929 décrit, depuis l'ontologie fondamentale de *Sein und Zeit* (I^e partie), en passant par le thème de la transcendance du *Dasein* propre aux *Grundprobleme der Phänomenologie* de l'été 1927 et aux *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* de l'été 1928 (II^e partie) et en terminant par le concept de la liberté propre aux *Grundprobleme der Metaphysik* de l'hiver 1929/30 et à *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* de l'été 1930 (III^e partie).

Des notes marginales faites par Heidegger dans son exemplaire de *Vom Wesen des Grundes* confirment d'ailleurs que quelque chose se produit entre la première et la troisième partie de l'essai. Au seuil de la première partie, Heidegger note en effet : « L'esquisse de la vérité de l'estre est, ici encore, accomplie entièrement à l'intérieur du cadre de la métaphysique traditionnelle (...). Un chemin en direction du dépassement (*Überwindung*) de l' "ontologie" comme telle est ici suivi (voir III^e partie) »². La première partie de l'essai qui, selon ce qui est ici indiqué, ne ferait que suivre les voies de la métaphysique traditionnelle permettrait néanmoins d'ouvrir un chemin vers le dépassement de cette même métaphysique. Une note ajoutée à la première page de la troisième partie va, elle aussi, dans ce sens : « Dans la III^e partie, une

1. Rappelons que le cours du semestre de l'été 1927 évoque dans le détail en quel sens la tentative de conceptualiser cet être trouvé dans la compréhension préontologique doit être saisie comme une « objectivation de l'être ». Notons aussi que la critique des *Beiträge* que nous évoquons ici y était déjà annoncée (GA 24, 458-459 ; voir aussi GA 33, 37).

2. *VWG*, 126, Anm. a.

esquisse en direction d'une destruction de la I^{re} partie, c'est-à-dire de la différence ontologique, [de la] vérité ontico-ontologique. Dans la III^e partie, le pas dans un domaine qui force la démolition (*Zerstörung*) de tout ce qui a précédé et qui rend nécessaire un complet revirement (*Umkipfung*)¹. Heidegger reconnaît donc ici que la troisième partie constitue le dépassement de la première, c'est-à-dire que *l'exposition de la liberté eu égard au fondement entreprend la destruction des notions de base de l'ontologie fondamentale et que cette destruction rend nécessaire un complet revirement*. L'essai sur le fondement semble donc avoir un pied dans l'ontologie fondamentale et un autre dans le *dépassement* – propre à ce que l'on appelle le « tournant » – de cette même ontologie fondamentale. Entre l'élaboration plus « classique » de la question de l'être dans les termes de l'ontologie fondamentale dans la première partie – compréhension préontologique de l'être, conceptualisation expresse de l'être, vérité ontologique, différence ontologique, etc. – et ce déploiement nouveau, dans la troisième partie, d'un concept de liberté défini comme *liberté eu égard au fondement*, un revirement (*Umkipfung*) aurait donc eu lieu².

Ces commentaires ne sont pas contemporains de l'essai *Vom Wesen des Grundes*. C'est bien plutôt un Heidegger plus tardif qui, rétrospectivement, découvre que les germes du dépassement de l'ontologie fondamentale se retrouvaient déjà dans cet important essai de 1929. À la suite de cet essai, le concept de liberté – qui accomplirait la destruction de l'ontologie fondamentale – va prendre, on l'a vu, de plus en plus d'importance. En quel sens peut-on alors parler de l'« échec » de la métaphysique du *Dasein* ? À quoi correspond donc l'« abandon » de la métaphysique du *Dasein* ? Selon les commentaires que fit Heidegger à partir du milieu des années 1930, il semble que la métaphysique du *Dasein* constituerait en réalité un abandon *de l'ontologie fondamentale* qui, elle, s'était soldée par un échec. La métaphysique du

1. *Ibid.*, 163, Anm. a.

2. Mentionnons que le manuscrit *Besinnung* de 1938-39 évoquait lui aussi cette transition qui a lieu à l'intérieur du traité *Vom Wesen des Grundes* : « Partout dans *Sein und Zeit* et jusqu'au seuil (*an die Schwelle*) du traité *Vom Wesen des Grundes*, nous parlons et présentons [les choses] de façon métaphysique, même si nous pensons d'une autre façon. Mais cette pensée n'accède pas à la liberté de l'abîme qui lui est propre » (GA 66, 321-322). Il est clairement indiqué ici que la pensée de *Sein und Zeit* se poursuit jusqu'au seuil du traité sur le fondement. Ici encore, la scission entre la première et la troisième partie de *Vom Wesen des Grundes* est soulignée par Heidegger.

Dasein serait une voie pour surmonter la « crise de la question de l'être » qui permette la transition depuis *Sein und Zeit* vers les tentatives plus tardives de traiter le problème de l'être. Le « saut » dans la métaphysique dont il a été question dans cette recherche effectuerait donc la transition entre l'ontologie fondamentale et la pensée qui se déploie après le tournant. La métaphysique du *Dasein* ne serait, en fin de compte, rien d'autre que le *tournant*.

Si l'on parle, dans le cas de *Sein und Zeit*, d'un échec – la « réponse concrète à la question du sens de l'être »¹ promise dans l'introduction n'a jamais été fournie –, il semble impossible de le faire dans le cas de la métaphysique du *Dasein* qui, comme telle, n'a formulé aucune promesse si ce n'est celle de *déployer de fond en comble la métaphysique véritable* ou encore de *présenter une nouvelle instauration de ses fondements*. Comme nous venons de le voir, ce déploiement de la métaphysique permet la transition vers autre chose et ouvre la voie à une remise en question de l'ontologie fondamentale. Elle accomplit sa tâche en découvrant un concept ontologique de liberté qui vient se situer au fondement de cette compréhension de l'être qui constituait le *Faktum* du projet de *Sein und Zeit*.

Dans la perspective des *Beiträge* situés par-delà le tournant, on pourrait donc soutenir qu'en accomplissant la *démolition (Zerstörung)* de l'ontologie fondamentale – c'est-à-dire *en effectuant le tournant* –, la métaphysique du *Dasein* ne se présente aucunement comme un échec. L'« élaboration plus originaire de l'idée de la métaphysique » dont parle *Vom Wesen des Grundes* constituerait ainsi, dans cette perspective plus tardive, la première esquisse du *dépassement de la métaphysique*. Avant de mettre un point final à cette recherche, nous souhaitons jeter un bref coup d'œil sur les textes qui suivent immédiatement la fin de la métaphysique du *Dasein*.

Dans les années qui suivent la métaphysique du *Dasein*, de nouvelles préoccupations – pas toutes *philosophiques*, comme on le sait – surgissent chez Heidegger. Suivra tout d'abord une

1. *S. u. Z.*, 19.

nouvelle confrontation avec la métaphysique de Hegel à l'hiver 1930/31¹ qui se présente non pas sous les auspices d'une métaphysique du *Dasein*, comme c'était encore le cas dans la conférence du mois de mars 1930, mais sous celles d'une « ontochronie »², entreprise mort-née que Heidegger considérera plus tard comme dictée par une volonté d'opposition trop marquée à la pensée de Hegel³. Ce cours reprend les oppositions déjà exposées à l'été 1929 et dans la conférence de 1930 mais n'évoque plus la possibilité d'une reprise (*Wiederholung*) de la problématique métaphysique après son accomplissement chez Hegel. Cet accomplissement est d'ailleurs pensé à partir de la terminologie nouvelle de l'*onto-théologie* et de façon plus précise que dans les textes antérieurs. Cette thèse de l'accomplissement de la métaphysique dans une logique est en effet déployée à partir du rapport entre théologie et ontologie qui n'est plus un rapport de réciprocity circulaire, mais tout simplement d'identification. La théologie – cette « logique du θεός » (*Theo-Logik*) – devient chez Hegel l'ontologie de l'*ens realissimum* et se confond désormais avec la question de l'être de l'étant en général⁴. Cette identification des deux orientations fondamentales du questionnement métaphysique se présente dorénavant sous la figure de l'accomplissement non pas seulement de la *question directrice* de la métaphysique, mais de la *métaphysique* dans son ensemble. Hegel aurait mené à son déploiement complet l'orientation initiale de la question de l'étant sur le λόγος en identifiant sans plus l'étant au concept, l'effectivité à l'idée. C'est alors que, selon Heidegger, disparaîtrait définitivement la possibilité de mettre en lumière le rapport de l'être au temps puisque, comme l'écrit Hegel, le *concept pur abolit le temps*⁵.

1. Dans ce même semestre de l'hiver 1930/31, Heidegger effectue aussi un retour à ses « premières amours » en abordant le livre XI des *Confessions* d'Augustin qui, malgré son importance pour le développement de la pensée heideggerienne, n'a plus fait l'objet de travaux poussés depuis la première période de Freiburg. Heidegger a aussi prononcé le 26 octobre 1930 au cloître de Beuron une conférence sur le même thème (« *Augustinus : Quid est tempus ? Confessiones lib. XI* », GA 80 ; inédit).

2. GA 32, 144.

3. GA 67, 95.

4. GA 32, 4. L'identification des concepts-clés de ce que Heidegger appelle alors l'« onto-théo-ego-logie » est établie à la fin du cours : « L'esprit est savoir, λόγος ; l'esprit est Moi, ego ; l'esprit est Dieu, θεός ; et l'esprit est effectivité, l'étant comme tel, ὄν » (*ibid.*, 183).

5. Citation de la *Phénoménologie de l'esprit* rapportée en GA 32, 17.

L'accomplissement de la métaphysique coïncidant avec la « disparition du temps », la question fondamentale dont on a dit qu'elle devait interroger l'être *et* le temps ne sera plus qualifiée de « métaphysique ». La distinction claire mise en avant dans la conférence du mois de mars 1930 entre une métaphysique accomplie et une métaphysique à venir est dans ce cours – qui commença en novembre de la même année – passée sous silence. La métaphysique est désormais pensée comme cette entreprise qui commence chez Parménide, Platon et Aristote et qui détermine l'être comme *ιδέα* ou comme *λόγος*, une tradition que Heidegger appelle alors l'*idéalisme* et dont Hegel a offert la « fondation consciente, expresse et absolue »¹.

Ce cours sur Hegel est suivi par une remontée en amont aux origines de la philosophie, depuis le livre Θ de la *Métaphysique* d'Aristote (cours du semestre d'été 1931) jusqu'à Parménide (séminaire du semestre d'été 1931, cours du semestre d'été 1932) et Anaximandre (cours du semestre d'été 1932), en passant par les grands textes de Platon que sont le *Parménide* (séminaire du semestre d'hiver 1930/31), la *République* et le *Théétète* (cours du semestre d'hiver 1931/32) et le *Phèdre* (séminaire du semestre d'été 1932). Comme nous l'avons déjà mentionné en introduction, Heidegger ne conçoit plus désormais son travail comme celui d'un philosophe qui doit entrer directement en débat avec ces textes de la tradition, mais bien comme celui d'un « surveillant de galerie » qui permet à ceux qui l'écoutent de « voir » ces textes sous « un éclairage tant soit peu convenable »².

Le cours sur le livre Θ de la *Métaphysique* tentera tout d'abord de déterminer ce qu'est exactement la métaphysique : « Savons-nous en effet ce que peut bien être cela que nous nommons si ordinairement “métaphysique” ? Non. Nous ne faisons aujourd'hui que succomber à la magie de ce mot avec ses airs de profondeur et de rédemption »³. Heidegger en

1. *GA* 32, 204.

2. Lettre à Jaspers du 20 décembre 1931.

3. *GA* 33, 3.

sait quelque chose, lui qui a passé les dernières années à tenter d'instaurer les fondements d'une nouvelle métaphysique. Or, ce cours ne prétend plus retourner à l'interrogation aristotélicienne afin de s'abreuver aux apories que la tradition métaphysique a ensevelies. La répétition (*Wiederholung*) de la question directrice traditionnelle dont il a été amplement question n'est plus la tâche que se propose ici Heidegger. C'est bien plutôt de dépassement (*Überholung*) qu'il sera question. Le travail d'Aristote ne peut plus servir de base pour le déploiement d'une nouvelle métaphysique, plus originaire. Il ne s'agit désormais plus de « refaire l'expérience » de la question directrice de la métaphysique, de la poser de telle sorte qu'elle nous mène à la question fondamentale, mais bien de « sauter » en amont d'Aristote, de le dépasser pour atteindre ce que lui-même n'a pas vu. La nuance entre la répétition et le dépassement est subtile mais bien réelle. La métaphore de la moisson que nous avons évoquée plus tôt (voir *supra*, « La tâche d'interpréter correctement la πρώτη φιλοσοφία d'Aristote ») préparait déjà à un tel dépassement. À partir de l'hiver 1931/32 dans le cours sur Platon, la « métaphysique » sera désormais associée à cette « perversion » de la pensée grecque qui, à travers Platon, interprétera l'être à partir de l'ιδέα et la vérité à partir de l'ὁμοίωσις¹. Platon fait pénétrer la pensée dans la métaphysique en ce qu'il élimine cette intelligence de la vérité qui faisait de l'ἀλήθεια une lutte contre la tendance à la dissimulation (κρύπτεσθαι) propre à l'être (φύσις)².

Parallèlement à ces cours sur Platon et Aristote, Heidegger donne au semestre d'été 1931 et à celui de l'hiver 1931/32 des séminaires sur le problème de la métaphysique chez Kant. Revenant à ces questions qui ont occupé une grande partie de son travail dans les années 1920, Heidegger aborde alors le texte de Kant sur les « progrès de la métaphysique » (paru en 1804). Ces séminaires sont encore inédits et le resteront sans doute encore pour longtemps. Ils contiennent sans doute de précieux renseignements sur le sort de la métaphysique après

1. *GA* 34, 173 et 327-328.

2. *Ibid.*, 93.

l'abandon de la métaphysique du *Dasein*. Après le cours du semestre d'été 1932 sur Parménide et Anaximandre (encore inédit), Heidegger prendra congé de ses activités professorales le temps d'un semestre. Au retour, il sera nommé recteur de l'Université de Freiburg.

*

* *

Le thème central de l'œuvre de Heidegger est celui de l'être – thème qu'il a trouvé dans la métaphysique la plus traditionnelle, mais qu'il souhaite néanmoins penser d'une façon radicalement nouvelle. Durant toute sa vie, le penseur de Meßkirch n'aura de cesse de questionner l'être de telle sorte que la métaphysique se montre telle qu'elle est réellement : une voie dont le pavé a été tant foulé que la circulation s'y fait trop aisément. Heidegger aura préféré au tracé commode de cette route des sentiers escarpés et solitaires. Mais sur ce parcours, c'est néanmoins la métaphysique qui aura tenu le rôle d'« éternelle compagne de jeu ».

Dans la mesure où il interroge l'être, Heidegger est donc un penseur *métaphysique*. De ses premiers à ses derniers textes, son questionnement est *métaphysique*. Bien qu'il s'interdise généralement d'employer ce titre pour décrire ce chemin de pensée qu'il voudra finalement *anonyme*, on ne peut nier que c'est la métaphysique qui lui fournit son thème et ses instruments de pensée. Ses préoccupations philosophiques n'ont trait ni à l'éthique, ni à la politique, presque jamais à l'esthétique – elles sont toutes *métaphysiques*.

Et pourtant, il ne se sera lui-même attribué ce titre que pendant une très courte période – trois années exactement. S'agit-il d'une simple digression sur la route que suit Heidegger ou

doit-on voir dans cet usage terminologique une tentative distincte et peut-être plus rigoureuse en fin de compte que les autres de reprendre son questionnement essentiel ? Nous avons fait le pari de montrer que ce changement n'était pas anodin mais qu'il annonçait le déploiement d'une entreprise propre logée entre l'ontologie fondamentale et cette tentative plus radicale de penser l'être qu'il mènera immédiatement après. On pourrait ne voir dans cette métaphysique du *Dasein* qu'un simple appendice à l'ontologie fondamentale qui ne ferait que préparer maladroitement à une pensée plus achevée. Nous pensons plutôt que cette période possède une unité et une grandeur propres. Mais l'ombre, immense, de *Sein und Zeit* et cette entreprise plus tardive d'une *Auseinandersetzung* avec la métaphysique ont très certainement joué, injustement, contre la reconnaissance de ces textes. Cette recherche aura peut-être permis de montrer que la métaphysique du *Dasein* consiste en une confrontation directe avec la tradition métaphysique, une discussion qui présente sa propre cohérence, sa propre façon d'aborder le problème de l'être.

Madrid, janvier 2006

Annexe A –

La « lecture chronologique » de l'œuvre de Martin Heidegger

« J'ai quitté une position antérieure, non pour l'échanger contre une autre, mais parce que le lieu où je me tenais auparavant, lui aussi, n'était plus qu'une halte en cours de route. Ce qui demeure dans une pensée, c'est le chemin ».

Martin HEIDEGGER, *Aus einem Gespräch von der Sprache*, 1953/54

Pour divers motifs tant philosophiques que personnels, Martin Heidegger a été peu enclin à publier ses écrits. Les ouvrages parus du vivant de l'auteur ne constituent, quantitativement du moins, qu'une portion des textes conservés dans le *Nachlaß*. L'œuvre rendue publique avant 1975 – date à laquelle commença la publication des « Œuvres Complètes » (*Gesamtausgabe*) – consiste essentiellement en une dizaine de cours¹, des recueils de conférences et d'essais² et deux « ouvrages » proprement dits (*Sein und Zeit*, GA 2, et *Kant und*

1. *Einführung in die Metaphysik* (été 1935, publié en 1953, Tübingen, Niemeyer ; GA 40), *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendenten Grundsätzen* (hiver 1935/36, publié en 1962, Tübingen, Niemeyer ; GA 41), *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* (été 1936, publié en 1971, Tübingen, Niemeyer ; GA 42), de nombreux cours sur Nietzsche donnés entre 1936 et 1946 et parus dans les deux volumes du *Nietzsche* (publié en 1961, Pfullingen, Neske ; GA 6.1 et 6.2), *Was heißt Denken ?* (hiver 1951/52 et été 1952, publié en 1954 ; GA 8) et *Der Satz vom Grund* (hiver 1955/56, publié en 1957, Pfullingen, Neske ; GA 10). Ajoutons à cette liste quelques séminaires publiés : *Heraklit* (avec Eugen Fink à l'hiver 1966/67, publié en 1970, Frankfurt a. M., Klostermann) et *Vier Seminare* (1966-1973, publié en 1977, Frankfurt a. M., Klostermann ; GA 15).

2. *Erläuterung zu Hölderlins Dichtung* (publié en 1944, Frankfurt a. M., Klostermann ; GA 4) *Holzwege* (publié en 1950, Frankfurt a. M., Klostermann ; GA 5), *Aus der Erfahrung des Denkens* (publié en 1954, Tübingen, Niemeyer ; GA 13), *Vorträge und Aufsätze* (publié en 1954, Pfullingen, Neske ; GA 7), *Identität und Differenz* (publié en 1957, Pfullingen, Neske ; GA 11, à paraître), *Unterwegs zur Sprache* (publié en 1959, Pfullingen, Neske ; GA 12), *Wegmarken* (publié en 1967, Frankfurt a. M., Klostermann ; GA 9), *Zur Sache des Denkens* (publié en 1969, Tübingen, Niemeyer ; GA 14, à paraître) et *Frühe Schriften* (publié en 1972, Frankfurt a. M., Klostermann ; GA 1).

das Problem der Metaphysik, GA 3). Mais l'œuvre – déjà énorme – publiée du vivant de l'auteur ne représente environ qu'un cinquième des 102 tomes déjà prévus dans le plan de la *Gesamtausgabe*. Depuis 1975, l'éditeur (Klostermann, Frankfurt a. M.) a déjà fait paraître la presque totalité des cours donnés entre 1919 et 1944 (tomes 17 à 64 ; ne manquent que les tomes 23 et 35), de nombreux textes qui font partie de la section « Traités inédits, conférences, notes » (tomes 64 à 69) et quelques tomes de la dernière section, « Indications et notes » (tomes 85, 87 et 90). Plus de la moitié des tomes prévus dans le plan de publication sont donc déjà parus.

Même si les jalons importants de l'œuvre ont été connus du vivant de l'auteur, on doit reconnaître que les volumes publiés depuis sa mort ont permis aux études heideggériennes de faire des sauts de géant dans la compréhension de sa pensée. La réticence à publier dont a fait preuve l'auteur à une certaine époque (avant la parution de *Sein und Zeit* et durant la Seconde Guerre) et la difficulté de le faire à une autre époque (1945-1950) ont limité notre connaissance non pas des grandes orientations de l'œuvre, mais de son développement interne qui, jusqu'à aujourd'hui, ne pouvait qu'à peine être deviné. Toutes les questions concernant l'évolution de sa pensée avant son apparition publique en 1927 ainsi que celles concernant les modifications de cette même pensée après la parution de *Sein und Zeit* trouvent aujourd'hui des éléments de réponse dans l'énorme *corpus* disponible. En plus d'avoir rendu possible des études concernant la genèse de l'ontologie fondamentale¹ et la mise en lumière d'une « herméneutique phénoménologique de la facticité », la publication de la *Gesamtausgabe* a aussi permis de découvrir tout un pan méconnu du travail réalisé à partir du milieu des années 1930 dont les *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* constituent le meilleur exemple.

L'étude présentée ici ne prétend cependant ni s'attaquer à l'herméneutique de la facticité ni à cette pensée du « nouveau commencement ». C'est bien plutôt cette entreprise que

1. Nous pensons évidemment à l'ouvrage fondamental de Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being & Time* (1993), mais aussi à celui de Jean Greisch, *Ontologie et temporalité. Essais d'une esquisse intégrale de Sein und Zeit* (1994).

Heidegger a baptisée la « métaphysique du *Dasein* » qui retiendra notre attention. Cette phase de l'œuvre – qui peut tout autant être considérée comme la remise en question de l'ontologie fondamentale que comme le dernier avatar métaphysico-subjectif avant le « tournant » (*Kehre*) – a beaucoup bénéficié de la publication de la *Gesamtausgabe*. Mis à part les textes *Kant und das Problem der Metaphysik*, *Vom Wesen des Grundes* et *Was ist Metaphysik ?*, cette période était pratiquement inconnue avant la publication des premiers tomes de la *Gesamtausgabe* en 1975. Même si la métaphysique du *Dasein* n'a pas engendré – comme c'est en train de devenir le cas avec l'herméneutique de la facticité – le développement d'un champ de recherches philosophiques propre, l'étude de ces textes nous permet néanmoins de mettre en lumière le chemin de pensée heideggérien qui sépare la publication de *Sein und Zeit* du tournant des années 1930 et d'ouvrir une réflexion sur la possibilité d'une « métaphysique » qui soit à la hauteur de la question de l'être telle que *Sein und Zeit* l'a formulée.

L'accès à ces ressources nombreuses a permis la naissance d'un certain type de recherches critiques de l'œuvre de Heidegger. Même si « l'évolution de la pensée heideggérienne » avait été mise en évidence bien avant la publication de la *Gesamtausgabe* – pensons à la distinction qu'établit William J. Richardson entre un « Heidegger I » et un « Heidegger II »¹, à l'autocritique rendue célèbre dans la *Lettre sur l'humanisme* de 1946², ainsi qu'à toutes les questions portant sur le « tournant » –, l'étude de la chronologie de l'œuvre n'est

1. W. J. Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1963. Cette distinction a été admise – avec les réserves qu'on connaît – par Heidegger (*ibid.*, XXIII ; tr. « Lettre à Richardson » (avril 1962), dans *Question III et IV*, 348-349).

2. Dans ce texte, Heidegger fait le point sur les rapports entre la question de l'être telle qu'il la conçoit alors et cette même question posée vingt ans auparavant dans *Sein und Zeit*. Les commentaires sont bien connus : « Un achèvement et un accomplissement suffisant de cette pensée autre qui abandonne la subjectivité sont assurément rendus difficiles du fait que lors de la parution de *Sein und Zeit*, la troisième section de la première partie, *Zeit und Sein*, a été retenue (voir *Sein und Zeit*, 39). C'est en ce point que tout se renverse. Cette section ne fut pas publiée, parce que la pensée ne parvint à exprimer de manière suffisante ce renversement et n'en vient pas à bout avec l'aide de la langue de la métaphysique » (*Hum*, 327-328 ; tr. 84-85).

réellement rendue possible qu'aujourd'hui¹. La publication des cours donnés par Heidegger entre 1919 et 1944 a rendu manifeste tous les stades par lesquels est passée cette pensée depuis les premiers écrits jusqu'à ses derniers travaux.

Il nous faut cependant nous poser la question : ces cours professés à Freiburg et à Marburg entre les années 1920 et les années 1940 constituent-ils un *corpus* fiable sur lequel nous pourrions baser une détermination des étapes du *Denkweg* de Heidegger ? Ne s'agit-il pas *seulement* de cours, c'est-à-dire de matériel didactique présenté à des étudiants de philosophie ? Plusieurs commentaires s'imposent ici. Tout d'abord, ces manuscrits de cours que Heidegger a précieusement conservés et régulièrement annotés constituent plus de la moitié des tomes de la *Gesamtausgabe*. Leur importance matérielle est donc indéniable. Il nous faut ensuite reconnaître que selon le souhait de Heidegger, la *Gesamtausgabe* devait commencer par la publication des cours et non des manuscrits inédits. Même s'il est possible que Heidegger ait seulement souhaité ainsi « préparer » à la lecture des écrits inédits, on ne peut nier qu'il accordait une importance majeure à ces manuscrits. Le fait que plusieurs de ces manuscrits de cours aient été transformés en ouvrages de son vivant témoigne aussi de l'importance de ces textes.

Dans un texte de 1937/38 – *Beilage zu Wunsch und Wille* –, Heidegger insistait sur l'importance, pour le déploiement de sa pensée, de ce dialogue avec la tradition que constitue l'ensemble des cours : « Derrière cette volonté pédagogique de déploiement et de consolidation de la force d'interrogation (*Fragekraft*) et derrière la libre maîtrise du métier (*der freien Beherrschung des Handwerks*) repose le mouvement véritable de la pensée lui-même comme effort en vue de la mise en place du nouveau commencement. Cet autre questionnement en quête de la vérité de l'estre (*Wahrheit des Seyns*) à la différence de la question portant sur l'essence de l'étant ne peut s'accomplir que dans l'explication (*Auseinandersetzung*) avec l'histoire antérieure et dans le

1. Pour ce qui est de la « perspective chronologique », en plus des ouvrages cités de Jean Greisch et de Theodore Kisiel, mentionnons quelques études : Daniel Dahlstrom, *Heidegger's Concept of Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001 ; Dieter Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1990 ; Maxence Caron, *Pensée de l'être et origine de la subjectivité*, Paris, Le Cerf, 2005.

nouveau dévoilement de celle-ci. La discussion atteint sa conclusion avec les cours sur Nietzsche ». Un peu plus loin, il écrit : « Les cours demeurent toujours au premier plan : ils s'engagent à l'intérieur d'une tonalité fondamentale (*Grundstimmung*) sur une voie (*Wegstrecke*) apparemment arbitraire et offrent à partir de là les coups d'œil sur l'ensemble (*die Blicke in das Ganze*) »¹. Ce texte rend manifeste l'importance que Heidegger accordait, pour le déploiement de sa propre pensée, à cette discussion avec la tradition philosophique que constituent les cours qu'il dit être « historiques, mais jamais historiques (*geschichtlich, aber nie historisch*) »².

Enfin, même si ces manuscrits ne sont *que* des cours et qu'ils ne correspondent peut-être pas parfaitement, de par leur aspect didactique, à la pensée la plus intime de l'auteur, on doit reconnaître que le contenu philosophique livré en classe se rapproche énormément de ce que Heidegger a consenti à publier. Même si *Sein und Zeit* se présente sous la forme d'un traité, on peut reconnaître dans les cours qui le précèdent immédiatement presque tous les éléments qui le constituent³. Pour ce qui est des publications contenues dans le *corpus* abordé dans cette étude, l'essai *Vom Wesen des Grundes* reprend souvent au mot près des développements présentés en classe à l'été 1928 et à l'hiver 1928/29. Pour ce qui est du *Kantbuch*, Heidegger soulignait lui-même dans l'avant-propos de la première édition que l'essentiel de son interprétation provenait de cours professés sur la *Critique de la raison pure* depuis l'hiver 1925/26⁴. Les publications contemporaines de l'enseignement de Heidegger (1919-1944) correspondent de façon générale à des contenus présentés en classe¹.

1. *GA* 66, 420-421.

2. *Ibid.*, 421. Notons au passage que dans ces quelques pages tirées de *Besinnung*, Heidegger écrit que les cours les plus importants pour comprendre le déploiement de la question depuis *Sein und Zeit* sont ceux compris entre le semestre de l'hiver 1930/31 (*GA* 32) et celui de l'été 1937 (*GA* 43). Les cours de la métaphysique du *Dasein* (1927-1930) sont volontairement ignorés. Deux interprétations peuvent être proposées : 1. Heidegger considère ces cours comme une sorte de « rechute dans la métaphysique » et leur confère donc une importance mineure dans le développement de sa pensée ; 2. Heidegger ne considère cette époque que comme la continuation du questionnement propre à *Sein und Zeit* et ne conçoit pas cette époque comme un développement substantiel par rapport à l'ouvrage de 1927.

3. On se référera bien entendu à la grande étude de Theodore Kisiel pour l'exposition de la genèse des thèmes de *Sein und Zeit*.

4. L'interprétation de Kant qui sera reprise dans *Kant und das Problem der Metaphysik* est contenue dans les cours de l'hiver 1925/26 (*GA* 21), de l'hiver 1926/27 (*GA* 23 ; inédit), de l'été 1927 (*GA* 24) et de l'hiver 1927/28 (*GA*

On reconnaîtra néanmoins que la publication de certains manuscrits inédits (entourant la rédaction des *Beiträge*) a malgré tout permis la mise à jour de nombreux thèmes que les cours de l'époque n'exposent qu'à mots couverts. Rien ne nous empêche donc de croire que la publication dans les années à venir de certains manuscrits pourrait modifier la donne et reléguer au second plan les manuscrits provenant de l'enseignement de l'auteur. Mais pour l'instant, force est d'admettre que le matériel présenté dans les cours ne constitue pas une source mineure pour aborder l'œuvre, mais bien plutôt des textes de premier ordre, constitués d'exposés préparés par l'auteur, ordonnés en vue d'une publication et consultés et annotés au fil des années². La richesse des textes qui nous sont parvenus exige de toutes façons qu'on les prenne pour ce qu'ils sont : des textes philosophiques de grande qualité.

Mais une question s'impose : bien que la *Gesamtausgabe* rende accessible des textes qui embrassent une période très large (1910-1976), est-ce la tâche des études heideggériennes que de mettre en relief dans une perspective chronologique les divers sentiers qu'a empruntés l'œuvre tout au long de ce « chemin de pensée » ? Cette approche de l'œuvre doit-elle être considérée comme le moyen adéquat pour en saisir le mouvement interne ? Nombreux sont ceux qui s'opposent à ce que l'on suive, cours par cours, texte par texte, le « développement » de la pensée de Heidegger. Niant la valeur d'une lecture strictement chronologique de l'œuvre, certains commentateurs considèrent qu'une lecture respectueuse de l'œuvre doit plutôt

25) et dans les cours universitaires de Davos de mars 1929 (*GA 3* ; tr. *Débat sur le Kantisme et la Philosophie*), mais aussi dans quelques séminaires et conférences inédits (séminaires de l'hiver 1925/26, 1926/27 et 1928/29, la conférence « Kants Lehre vom Schematismus und die Frage nach dem Sinn des Seins » prononcée à Köln en janvier 1927 et une autre, dont le titre est inconnu, prononcée à Riga en septembre 1928).

1. *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (1937) reprend les thèmes d'un cours professé à l'hiver 1934/35 (*GA 39* : vérifier), *Platons Lehre von der Wahrheit* (1942) reprend les développements du cours de l'hiver 1931/32 et *Erläuterung zu Hölderlins Dichtung* (1944) reprend les éléments des cours de l'hiver 1941/42 (*GA 52*) et de l'été 1942 (*GA 53*). Bien qu'elles ne soient pas sans parenté avec des contenus présentés en classe, les conférences *Was ist Metaphysik ?* et *Vom Wesen der Wahrheit* publiées respectivement en 1929 et en 1943 constituent des exceptions.

2. De l'importance de ces manuscrits témoigne encore le fait qu'à l'hiver 1932/33, Heidegger ait consacré son semestre sabbatique à relire ses propres manuscrits : « Pour le moment, j'étudie mes manuscrits, autrement dit je me lis moi-même et je dois avouer que c'est là bien plus fructueux, pour le meilleur et pour le pire, que toute autre lecture, dont je n'ai du reste guère l'envie ni le loisir » (Lettre à Elisabeth Blochmann du 18 septembre 1932).

s'efforcer de rendre manifeste l'unité de l'œuvre et de mettre en lumière, contre toute idée d'évolution, l'unique question du *Denkweg* : celle de l'être et de sa vérité¹.

On a même voulu montrer récemment que Heidegger se serait lui-même opposé à toute « approche chronologique » de son œuvre. S'appuyant sur une lettre à Karl Löwith datant du 20 août 1927 dans laquelle Heidegger écrit ne pas s'intéresser à sa propre évolution, Thomas Kalary a été jusqu'à soutenir que les cours ne constituaient pas une source fiable pour expliquer les aspects centraux de l'œuvre de Heidegger. Dans cette lettre, Heidegger écrivait : « Je ne m'intéresse pas à mon développement, mais si la question surgit, on ne peut bêtement le recomposer à partir de la séquence des cours et de ce qui y est communiqué. Cette considération trop courte oublie les perspectives centrales et les impulsions, tant vers l'avant que vers l'arrière »². Selon cette lettre, les cours que la *Gesamtausgabe* a rendu disponibles ne permettraient pas d'expliquer le « développement » de la pensée heideggérienne dans la mesure où ils ne donnent pas accès à la *perspective centrale* qui la guide. Les cours ne seraient donc que la manifestation externe des *impulsions* qui sont réellement à l'œuvre en arrière-plan.

Nous ne pouvons manquer de souligner, dans un premier temps, que les indices que nous a laissés Heidegger quant à la manière dont nous devrions interpréter son œuvre ne peuvent valoir de façon universelle et dogmatique. Les principes que Heidegger a pu formuler quant au mode de lecture approprié de son œuvre ne pourront jamais faire autorité sans que ladite lecture ne se transforme en un docile acquiescement à tout ce que dit le maître. Ce serait le comble du manque de souci herméneutique que de devoir nous plier pour ce qui est de la

1. Dans des études récentes parues dans les *Heidegger Studies* (« Toward sketching the "Genesis" of *Being and Time* », 2000/16 et « Hermeneutic Pre-conditions for Interpreting Heidegger », I : 2002/18 et II : 2003/19), Thomas Kalary plaide pour une lecture qui prenne le texte des *Beiträge zur Philosophie* comme l'unique site à partir duquel interpréter l'ensemble de l'œuvre (2002/18, 163). Contre toute lecture qui se serve du *temps* comme critère discriminatoire pour interpréter l'œuvre, Kalary propose une lecture « unitaire » de l'œuvre, dans laquelle les problématiques n'apparaissent ni ne disparaissent mais sont toutes présentes, en puissance du moins, depuis le début. Selon ces principes, l'étude de Theodore Kisiel portant sur la « genèse » de *Sein und Zeit* constitue le comble du sacrilège. Dans le même ordre d'idée, voir aussi Frank Schalow, « Questioning the Search for Genesis : A Look at Heidegger's Early Freiburg and Marburg Lectures », *Heidegger Studies*, 2000/16.

2. Lettre à Karl Löwith du 20 août 1927 (« Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith », in Dietrich Papenfuss et Otto Pöggeler (éd.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. II : *Im Gespräch der Zeit*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1990, 37).

lecture et de l'interprétation d'un auteur aux directives que celui-ci nous a laissées. Si on peut néanmoins s'intéresser à la vision qu'un auteur avait de sa propre œuvre, il faut toujours tenir compte que de tels commentaires sont situés « historiquement », qu'ils appartiennent à une époque particulière et ne peuvent aucunement prétendre à valoir universellement. Que vaudraient, par exemple, des indications données par Kant en 1770 sur la façon dont on doit comprendre son œuvre ? L'appréciation de Hegel, dans le *Système de l'Encyclopédie*, de la place qu'occupe la *Phénoménologie de l'esprit* nous force-t-elle à lire ce texte comme une œuvre de second ordre n'appartenant qu'à la philosophie de l'esprit ? Le commentaire tiré de la lettre à Löwith, par exemple, est énoncé quelques mois après la publication de *Sein und Zeit*, époque à laquelle – nous pouvons en faire l'hypothèse – Heidegger ne prévoit pas encore les développements ultérieurs de son œuvre. Mais si les commentaires que Heidegger a laissés sur ces questions méritent vraiment notre attention, nous devons reconnaître que sa position n'est pas aussi tranchée que le laissent croire ceux qui s'opposent à la lecture chronologique de son œuvre.

Les indications qu'a données Heidegger concernant la publication de la *Gesamtausgabe* témoignent de l'intention dans laquelle il a souhaité, aux derniers jours de sa vie, que soit abordée la partie inédite de son œuvre. Or, celles-ci nous semblent plutôt aller dans le sens d'un encouragement à la lecture chronologique, c'est-à-dire à une lecture qui suivrait le chemin qu'a parcouru l'œuvre. Selon ce que l'on sait de ces indications – toujours inédites¹ – et en se basant sur les principes établis du vivant de l'auteur pour la publication de la *Gesamtausgabe*,

1. Le dernier prospectus en date de la *Gesamtausgabe* (« Ausgabe letzter Hand », mars 2003) n'en donne encore que quelques « fragments ». Sur les questions concernant ces indications laissées par Heidegger et oubliées par les éditeurs, voir les différents textes de Theodore Kisiel : « Heidegger's *Gesamtausgabe*. An International Scandal of Scholarship », dans *Philosophy Today*, 1995/39 ; « On the Way to Being and Time : Introduction to the Translation of Heidegger's *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* », dans *Research in Phenomenology*, 1985/15 ; « Edition und Übersetzung. Unterwegs von Tatsachen zu Gedanken, von Werken zu Wegen », dans Dietrich Papenfuss et Otto Pöggeler (éd.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. III : *Im Spiegel der Welt : Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1992, 89-107. Mentionnons aussi l'existence d'un texte du même auteur, toujours inédit, intitulé « Heidegger's *Gesamtausgabe* as a Philosophical Problem : *Prolegomena* » (qui devrait ou devait paraître dans Jaakko Hintikka and Robert S. Cohen (éd.), *On Critical Editing in Philosophy and Science*, Boston Studies in the Philosophy of Science).

l'unique but philosophique de la publication de l'œuvre était « d'exposer dans tout son détail et dans toute sa profondeur, le mouvement précis du *Denkweg* de Heidegger, de son chemin de pensée suivant l'ordre de ses différentes étapes »¹. L'insistance sur les principes chronologiques – dont le plan initial était de présenter chaque écrit dans son état d'origine, avant les multiples modifications que l'auteur lui-même a pu ajouter avec le temps – se serait brusquement amenuisée dans le prospectus publié par l'éditeur en mars 1978, le premier publié après la mort de Heidegger et qui manifeste des changements radicaux dans les principes d'édition de l'œuvre². L'édition « de la dernière main (*letzter Hand*) », cette édition qui présente les textes dans l'état où ils étaient à la mort de l'auteur, témoignerait donc davantage des décisions prises par l'éditeur que de la volonté de l'auteur.

La lecture chronologique de l'œuvre n'aurait aucunement été récusée par Heidegger, mais bien préconisée. Encore une fois, l'importance de tels commentaires est toute relative. On ne peut aucunement imposer au lecteur d'un texte les principes de lecture proposés par son auteur. Il nous faut cependant souligner l'intérêt qu'a porté Heidegger à la fin de sa vie au problème – sur lequel nous reviendrons – de la datation des ajouts marginaux et corrections qu'il a faits sur ses manuscrits au fil de sa vie. Le principal souci de Heidegger eu égard à la publication prochaine de son œuvre était alors l'impossibilité dans laquelle se trouveraient les éditeurs de dater les différentes annotations ajoutées dans ses manuscrits. Cela témoigne encore, selon nous, de l'intérêt que Heidegger vouait à la chronologie de son œuvre.

Ce type d'étude a d'ailleurs permis d'améliorer grandement notre connaissance et notre compréhension de l'œuvre de Heidegger. La lecture chronologique de l'œuvre offre la possibilité de saisir cette mobilité interne de l'œuvre qui seule nous permet d'apercevoir ce que

1. Theodore Kisiel, « Heidegger's *Gesamtausgabe* », 5.

2. *Ibid.* Voir aussi le texte de Kisiel, « Edition und Übersetzung », 90-91. L'auteur y compare l'article de F. W. von Hermann de septembre 1974 (« Ein Denkweg wird sichtbar gemacht », *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 26 septembre 1974) et le premier prospectus posthume de la *Gesamtausgabe* qui retire pour la première fois l'adjectif « critique » à « édition critique de la dernière main ».

cherche réellement Heidegger¹. Tout le monde reconnaîtra que l'œuvre de Heidegger est une œuvre *en mouvement*. Jamais elle ne trouve le repos, jamais elle ne ressent la satisfaction d'être en parfait accord avec la chose même – jamais, pour le dire ainsi, elle n'est *complètement phénoménologique*. Cette *inadéquation* intrinsèque de la pensée à son thème est justement ce qui constitue le moteur de la pensée heideggérienne, ce qui la fait se mouvoir. La publication des manuscrits des cours donnés par Heidegger est une chance unique de suivre, semestre par semestre, les déplacements, les variations, les métamorphoses et les *tournants* qu'a pu subir cette œuvre depuis son tout début.

Ces recherches, si elles sont menées avec soin, permettent d'apercevoir non pas les contradictions mais bien les variations dans le traitement des questions philosophiques. Il ne s'agit donc pas d'une simple chasse aux modifications stylistiques ou conceptuelles, ni même d'une analyse comparative de définitions. C'est bien plutôt une tentative de comprendre pourquoi, à chaque instant, cette pensée se transforme, pourquoi elle a recours à tel instrument philosophique plutôt qu'à tel autre, pourquoi elle va chercher soudainement chez tel auteur une idée, une phrase. Loin de ses études qui présentent Heidegger comme un auteur parfaitement autonome et imperméable aux influences extérieures, ce type d'étude permet aussi de montrer comment la pensée philosophique de son temps a pu avoir un impact sur son œuvre, comment la publication ou la lecture de certaines œuvres ont pu influencer sur le mouvement de sa propre pensée. Loin aussi de ces autres études qui considèrent que seule une paraphrase en règle permet de ne pas trahir la pensée du « Maître », ces études chronologiques se permettent

1. Il est important de noter que ce type d'étude ne doit pas se contenter d'être une *recension* des possibles variations dans la terminologie, de l'apparition et de l'abandon de concept ou des éventuelles « contradictions » à l'intérieur du *corpus* heideggérien. Il s'agit bien plutôt de *penser* ce qui exige les possibles métamorphoses, c'est-à-dire *comprendre* en quoi une pensée est ou n'est pas en adéquation avec la *chose même* et *montrer* la nécessité interne des mouvements. Cette exigence méthodique, Marlène Zarader l'a formulée ainsi : « Il ne suffit pas de *constater*, comme le font bon nombre de commentateurs, que des concepts sont raturés. Encore faut-il suivre le mouvement interne qui, après leur avoir donné vie, sens et fonction, exige leur suppression. Encore faut-il, en d'autres termes, montrer l'inéluctabilité de certains effacements » (« Être et transcendance chez Heidegger », *Revue de métaphysique et de morale*, 1981/3, 308).

d'établir des liens à l'intérieur de l'œuvre même, de mettre en évidence des hésitations ou même des repentirs que l'auteur a pu avoir et, ainsi, de penser *avec* Heidegger et non *après* lui.

Le *Wegcharakter* de l'œuvre de Heidegger semble lui-même exiger qu'on lise l'œuvre en gardant toujours en tête l'emplacement chronologique où se situe tel ou tel texte. Mais ces études ne doivent pas être abusées par les changements de vocabulaire parfois surprenants de Heidegger, ses abandons et ses reprises. Il ne s'agit pas de découper l'œuvre de Heidegger en une infinité de parties et d'annoncer la découverte d'un « tournant » à chaque fois qu'un nouveau mot apparaît¹. Si, pour donner un exemple, Heidegger se tourne vers Kant au milieu des années 1920 après avoir séjourné auprès d'Aristote dans les années antérieures, cela ne signifie aucunement que la pensée de Heidegger prenne un nouveau départ et que tout ce qui a précédé ce changement soit oublié ou renié. La lecture chronologique a bien plutôt pour tâche d'interroger ce qui pousse Heidegger vers Kant et d'expliquer ce qu'en retire sa pensée.

Grâce à la publication des cours, les mouvements de l'œuvre – qui, rappelons-le, ne sont jamais des changements de direction, mais de plus subtiles variations d'intérêt ou de perspective – peuvent être suivis semestre après semestre. Ainsi, il nous est possible de savoir – avec plus ou moins d'exactitude – ce qui se joue, par exemple, entre la rédaction de *Sein und Zeit* et celle de *Kant und das Problem der Metaphysik* dont les parutions sont plus ou moins contemporaines. Avec la parution des tomes 24 à 27 de la *Gesamtausgabe*, nous sommes désormais en possession de plus de 1600 pages de texte – et non des moindres ! – qui viennent, en quelque sorte, s'intercaler entre les deux ouvrages. Les notions de transcendance, de finitude ou de liberté qui sont des thèmes-clés du *Kantbuch* mais que l'on avait qu'à peine entrevues avec *Sein und Zeit*, gagnent en clarté à la lecture de ces quelques volumes.

1. C'est en effet la caricature qui sert de repoussoir à beaucoup. Voir, par exemple, l'article de Frank Schalow, « Questioning the Search for Genesis », 182-183.

Le grand inconvénient de ce type d'étude est bien entendu l'état dans lequel nous parvient l'œuvre de Heidegger. Ayant renoncé à exaucer les vœux de l'auteur qui souhaitait une édition parfaitement respectueuse de sa chronologie, les éditeurs ont préféré publier les manuscrits qui composent la *Gesamtausgabe* dans leur état final, c'est-à-dire sans distinguer le texte initial et les nombreux ajouts qui jalonnent le texte. Les manuscrits des cours sont en effet truffés de notes de la main de l'auteur qui ont été ajoutées à différentes périodes de sa vie. Selon des témoignages de première main, Heidegger aurait souhaité trouver une solution au problème apparemment insoluble de la datation des ajouts afin que puissent apparaître les différents stades d'achèvement des manuscrits¹. La tâche semblait alors gigantesque dans la mesure où les écrits étaient tous plus ou moins complets et ordonnés, mais surtout parce qu'il semblait impossible de les publier de telle sorte que le chemin chronologique de cette pensée soit rendu manifeste². Les nombreuses annotations que l'on retrouve dans tous les manuscrits ne sont pas datées et ne le peuvent être que dans certains cas où le vocabulaire employé ou l'orthographe particulière de certains mots permet de tenter une approximation. Les éditeurs ont renoncé – par souci d'économie mais peut-être aussi devant l'ampleur de la tâche – à distinguer entre les annotations marginales et le texte continu. Ce choix éditorial fausse bien entendu la tâche que nous nous proposons ici, celle de cerner une des étapes privilégiées de l'œuvre.

Un excellent exemple des erreurs qu'introduit le travail empressé des éditeurs de la *Gesamtausgabe* est l'insertion postérieure, dans le manuscrit des *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (été 1925), du « vocabulaire existentiel » de *Sein und Zeit* (1927). Chacune des occurrences de ce vocabulaire (*Existenz*, *existenziell*, *Existenzialien*, etc.) correspond, comme l'a montré Theodore Kisiel, à une insertion faite à la main par Heidegger sur la transcription

1. En plus de ceux cités par Kisiel, nous renvoyons au témoignage de Walter Biemel dans son texte « Le professeur, le penseur, l'ami » (*Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 1977/1, 1-23 ; tr. dans *Heidegger-L'Herne*, 127-137) : « Une édition critique qui prendrait un jour en considération toutes ces remarques marginales, ces ajouts et suppléments, demanderait un travail très soigneux, surtout en ce qui concerne les problèmes de datation » (132).

2. Theodore Kisiel, « Heidegger's *Gesamtausgabe* », 6.

sténographique du cours¹. Ces termes ne datent donc pas de 1925 mais sont des ajouts contemporains de la rédaction finale, en mars 1926, de *Sein und Zeit*. Le lecteur de ce tome de la *Gesamtausgabe* n'en est cependant pas averti et ne peut en tirer qu'une unique conclusion : c'est à l'été 1925 que Heidegger a exposé pour la première fois le vocabulaire existentiel que reprendra *Sein und Zeit* l'année suivante.

Pour le lecteur qui n'a pas accès aux manuscrits originaux, cette situation est sans issue. Comment distinguer les ajouts postérieurs de l'auteur du texte original ? À titre d'exemple, prenons le problème de l'apparition d'un terme rare, celui de « métontologie », dans deux cours, soit dans les tomes 22 et 26 de la *Gesamtausgabe*. Sans entrer ici dans les questions concernant la signification du terme, on peut se demander si son apparition date bel et bien de 1926 ou s'il ne s'agit pas d'un ajout fait deux années plus tard par l'auteur qui, après avoir forgé un nouveau terme, s'est souvenu avoir traité d'une problématique similaire deux années auparavant. L'aspect très schématique de la remarque de 1926 – « *Ontologisches Problem schlägt um ! Metontologisch ; θεολογική ; das Seiende im Ganzen* »² – ainsi que son absence dans les notes de cours de Hermann Mörchen et de Walter Bröcker nous porte à croire qu'il s'agit en réalité d'une note marginale ultérieure. Mais il est impossible de le savoir avec précision sans l'original – qui peut être consulté, il est vrai, au *Deutsches Literaturarchiv Marbach* –, qui ne permettrait peut-être pas de dater la remarque, mais à tout le moins de se faire une idée de la disposition du texte et des ajouts qui y ont été faits. Il est encore possible que le terme ait été employé à cette époque par Heidegger mais qu'il n'ait pas été prononcé en classe. Nous pourrions même supposer que le terme ne date ni de 1926 ni de 1928 mais qu'il a été créé à une date ultérieure et ajouté simplement dans les marges de ces deux manuscrits que l'on

1. Voir « On the Way to Being and Time », 197 et « Edition und Übersetzung », 89-90. Dans ce dernier article, l'auteur s'est prêté au même travail de vérification pour les tomes 56/57 et 61 dont les résultats sont donnés en annexe (106-107).

2. *GA* 22, 106.

connaît. L'état dans lequel les tomes de la *Gesamtausgabe* sont publiés ne nous permet pas de trancher.

Mais, pourra-t-on nous objecter, comment concilier la volonté des éditeurs de rendre public un texte continu et lisible qui donne accès à la pensée heideggérienne et le désir des chercheurs de travailler sur un texte qui respecte parfaitement le manuscrit, quitte à perdre en lisibilité ? Bien qu'au milieu des années 1970, ni Heidegger ni ses éditeurs n'aient pu concevoir une solution satisfaisante, les progrès que l'informatique a fait depuis rendraient désormais possible une publication connexe des manuscrits sur Cd-rom, permettant la consultation d'une photo du manuscrit. Ceci donnerait à chaque chercheur la chance de se faire une idée de la disposition du texte dans les divers manuscrits et ainsi, de porter un jugement sur les possibles modifications qu'a subies le manuscrit depuis sa première rédaction. Selon les principes suivis présentement pour l'édition de la *Gesamtausgabe*, les décisions que prend l'éditeur quant à ces questions font juridiction pour l'ensemble de la communauté des chercheurs. Bien que cela ne puisse régler tous les problèmes – la datation exacte des notes marginales est impossible –, une publication s'inspirant de certaines éditions sur Cd-rom rendrait de grands services aux études heideggériennes. Notons cependant que les derniers volumes parus de la *Gesamtausgabe* tiennent davantage compte de ce fait en séparant ce qui appartient au manuscrit de Heidegger de ce qui constitue les notes de cours d'élèves et en inscrivant en notes de bas de page les notes marginales¹. Du point de vue de la recherche cependant, nous sommes encore loin d'une édition satisfaisante.

1. Par exemple, les tomes 17 (édité par Friedrich-Wilhelm von Herrmann en 1994), 18 (édité par Mark Michalski en 2002), 19 (édité par Ingeborg Schüßler en 1992), 22 (édité par Petra Jaeger en 1993) et 28 (édité par Claudius Strube en 1997).

Annexe B –

Occurrences des termes « onto-théologie » et « onto-
théologique » dans le *corpus* heideggérien

Texte	Année	Texte original	Traduction
<i>Hegels Phänomenologie des Geistes</i>	1930/31	GA 32, 140-144, 183, 193 et 209.	* ¹
<i>Die Grundfrage der Philosophie</i>	1933	GA 36/37, 281.	– ²
<i>Schelling : Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)</i>	1936	GA 42, 84-89 et 112-114 (= SA, 61-62 et 78-80 ; voir aussi 83).	*
<i>Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)</i>	1936/38	GA 65, 206.	–
<i>Besinnung</i>	1938/39	GA 66, 374.	–
<i>Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik</i>	1941	GA 6.2, 428.	<i>Nietzsche II</i> , 379.
<i>Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling : ...</i>	1941	GA 49, 94 (= SA, 212).	*
<i>Nietzsches Metaphysik</i>	1941/42	GA 50, 69.	<i>Nietzsche II</i> , 257
<i>Hegel – Erläuterung der "Einleitung" zu Hegels "Phänomenologie des Geistes"</i>	1942	GA 68, 80-82, 97 et 141.	–

¹ Les références en français ne sont indiquées que lorsque la pagination de l'original allemand n'est pas reprise en marge de la traduction.

² Ce symbole (–) indique qu'aucune traduction française n'est disponible.

<i>Hegels Begriff der Erfahrung</i>	1942/43	GA 5, 195 et 199-203.	<i>Chemins</i> , 236-237 et 242-246.
<i>Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus</i>	1944/46	GA 6.2, 313-315.	<i>Nietzsche II</i> , 279-283.
<i>Das Wesen des Nihilismus</i>	1946/48	GA 67, 214-219.	—
<i>Einleitung zu "Was ist Metaphysik?"</i>	1949	GA 9, 378-380.	<i>QI&II</i> , 39-41.
<i>Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik</i>	1957	I. u. D., 45-47, 49-52 et 61-66.	<i>QI&II</i> , 289-291, 292-295 et 302-308.
<i>Kants These über das Sein</i>	1961	GA 9, 449-450.	<i>QI&II</i> , 382-383.
<i>Zur Sache des Denkens</i>	1962/64	76.	<i>QIII&IV</i> , 300.

Bibliographie

I. – Le corpus heideggérien – 1927-1930*

Cours, séminaires, conférences, publications et documents

1927

avril	publication	<i>Sein und Zeit</i> (tout d'abord paru dans le <i>Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung</i> , VIII) [GA 2]
	publication	« Zur Geschichte des philosophischen Lehrstuhls seit 1866 » (tout d'abord paru dans <i>Die Philipps-Universität zu Marburg 1527-1927</i>) [GA 3]
8 juillet	conférence	Phänomenologie und Theologie (Tübingen) I. Teil : Die nicht-philosophischen als positive Wissenschaften und die Philosophie als transzendente Wissenschaft [GA 80 ; inédit]
9 juillet	conférence	Phänomenologie und Theologie (Tübingen) II. Teil : Die Positivität der Theologie und ihr Verhältnis zur Phänomenologie [GA 9] ¹
SS 1927	cours	Die Grundprobleme der Phänomenologie [GA 24]
	séminaire	Übungen für Fortgeschrittene : Die Ontologie des Aristoteles und Hegels Logik
octobre	séminaire	Luthers Galater Kommentar (avec Rudolf Bultmann)
	document	Versuch einer zweiten Bearbeitung (Encyclopaedia Britannica) [Edmund Husserl, <i>Phänomenologische Psychologie, Husserliana IX</i> , 256-263] ²
WS 1927/28	cours	Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft [GA 25]
	séminaire	Phänomenologische Übungen für Anfänger über Begriff und Begriffsbildung
	séminaire	Phänomenologische Übungen für Fortgeschrittene (Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit) [GA 86 ; inédit] ¹

* Les abréviations SS et WS sont employées pour désigner respectivement les semestres d'été (*Sommersemester*, de mai à juillet) et d'hiver (*Wintersemester*, de novembre à février). Les traductions françaises sont indiquées en note lorsqu'il s'agit de traductions publiées ailleurs que chez Gallimard.

1. Tr. par M. Méry, « Théologie et philosophie », *Débats sur le Kantisme et la Philosophie (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931*, Paris, Beauchesne, 1972, 101-121.

2. Tr. par Jean-François Courtine, « Seconde version de l'article "Phénoménologie" », dans Michel Haar (éd.), *Martin Heidegger*, Paris, Cahiers de l'Herne, 1983, 38-43.

1928

	publication	« Besprechung : Ernst Cassirer, <i>Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mythische Denken (1925)</i> » (tout d'abord paru dans la <i>Deutsche Literaturzeitung</i> , 21. Heft 1928) [GA 3] ²
14 février	conférence	Theologie und Philosophie (Marburg) ³
16 février	document	Gutachten zur Habilitation von Karl Löwith [Karl Löwith, <i>Sämtliche Schriften I</i> , 470-473]
avril	document	Vorbemerkung des Herausgeber [Edmund Husserl, <i>Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins</i> , <i>Husserliana X</i> , XXIV-XXV]
SS 1928	cours	Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz [GA 26] ⁴
	séminaire	Übungen zu Aristoteles, Physik III
	document	Aus der letzten Marburger Vorlesung [GA 9]
août	document	Gutachten zur Habilitation von Hans-Georg Gadamer [extraits : Jean Grondin, <i>Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie</i> , Tübingen, Mohr, 1999, 160-162]
septembre	conférence	Zum Thema Kant und die Metaphysik (Riga) ⁵
WS 1928/29	cours	Einleitung in die Philosophie [GA 27]
	séminaire	Phänomenologische Übungen für Anfänger : Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten [GA 84 ; inédit]
	séminaire	Phänomenologische Übungen für Fortgeschrittene : Die ontologischen Grundsätze und das Kategorienproblem

1929

	document	« Heideggers Marginalien zu Mischs Auseinandersetzung mit der phänomenologischen Ontologie » [<i>Dilthey-Jahrbuch</i> , 1999-2000/12, 187-221] ⁶
--	----------	--

1. Les indications concernant le contenu des tomes 84 et 86 de la *Gesamtausgabe* sont tirées de la bibliographie établie par Christian Sommer. Celles concernant le contenu du tome 80 proviennent du prospectus de l'éditeur Klostermann.

2. Tr. par Jean-Marie Fataud, « Recension de E. Cassirer : "Das mythische Denken" », *Débats sur le Kantisme et la Philosophie*, 85-100.

3. Reprise de la conférence du 9 juillet 1927 prononcée à Tübingen (« Die Positivität der Theologie und ihr Verhältnis zur Phänomenologie »).

4. Certains extraits de ce cours étaient déjà parus avant la publication de ce tome de la *Gesamtausgabe* en 1978. Le texte « Aus der letzten Marburger Vorlesung », paru en 1964 dans les *Mélanges* offerts à Rudolf Bultmann pour son quatre-vingtième anniversaire (*Zeit und Geschichte*, Tübingen, Mohr, 1964) et repris dans *Wegmarken* (GA 9) en 1967, présentaient certains développements sur Leibniz (GA 26, § 5, 86-124). Une version écourtée de l'hommage à Max Scheler (GA 26, 62-64) avait été publiée dans *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern/München, Francke, 1975.

5. Cycle de conférences évoqué par Heidegger dans la préface au *Kantbuch* (GA 3, XVI ; tr. 53).

6. Comme en témoigne la réponse exposée dans le cours de l'été 1929 (GA 28), Heidegger a lu le texte de Misch dès sa parution en 1929. Ces *Marginalien* ne datent cependant peut-être pas toutes de cette première lecture (voir l'avant-propos de l'éditeur, 188). Certaines remarques – comme l'emploi de l'orthographe « *Sein* » qui

24 janvier	conférence	Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins (Frankfurt) [GA 80 ; inédit] ¹
24 février	document	Glückwünsche an Hans Spemann [GA 16]
17-27 mars	conférence	[Résumé de :] Kants Kritik der reinen Vernunft und die Aufgabe einer Grundlegung der Metaphysik (Davos) et [Résumé de :] Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger (tout d'abord parus dans la <i>Davoser Revue – Revue de Davos</i> , IV, 7, 15 avril 1929) [GA 3] ²
avril	publication	<i>Vom Wesen des Grundes</i> (tout d'abord paru dans le <i>Festschrift für Edmund Husserl zum 70. Geburtstag</i>) [GA 9] ³
	document	Edmund Husserl zum siebzigsten Geburtstag (tout d'abord paru dans les <i>Akademische Mitteilungen</i> , 4 ^e série, N° 3, Freiburg, 14 mai 1929) [GA 16]
SS 1929	cours	Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart [GA 28]
	séminaire	Einführung in das akademische Studium [GA 28]
	séminaire	Übungen für Anfänger : Idealismus und Realismus im Anschluß an die Hauptvorlesungen (Hegels "Vorrede" zur Phänomenologie des Geistes) [GA 86 ; inédit]
	séminaire	Übungen für Fortgeschrittene : Vom Wesen des Lebens mit besonderer Berücksichtigung von Aristoteles, de anima, de animalium motione und de animalium incesso
	publication	<i>Kant und das Problem der Metaphysik</i> , Frankfurt a. M., Klosterman [GA 3] ⁴
24 juillet	conférence	Was ist Metaphysik ? (Freiburg) [GA 9]
octobre	conférence	Was ist Metaphysik ? (Frankfurt a. M.)
WS 1929/30	cours	Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit [GA 29/30]
	séminaire	Übungen für mittlere und fortgeschrittene Semester : Über Gewißheit und Wahrheit im Anschluß an Descartes und Leibniz
	document	Unbenutzte Vorarbeiten zur Vorlesung vom Wintersemester : « Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit » [<i>Heidegger Studies</i> ,

apparaît à deux reprises et dont Claudius Strube considère qu'il s'agit de la première apparition dans le *corpus* heideggérien (*ibid.*, 217) – peuvent laisser croire à des ajouts ultérieurs.

1. Le contenu de cette conférence se rapproche sans doute beaucoup de ce qui est exposé dans les premières sections du cours de l'été 1929 qui portent sur l'indétermination et les limites de l'anthropologie philosophique. Heidegger se réfère d'ailleurs explicitement à cette conférence (GA 28, 18).

2. Tr. par Pierre Aubenque, « Conférence du Professeur Martin Heidegger sur la *Critique de la raison pure* de Kant et sur la tâche d'une fondation de la métaphysique » et « Colloque Cassirer-Heidegger (Davos, printemps 1929) », *Débats sur le Kantisme et la Philosophie*, 21-24 et 28-51.

3. Le texte a été achevé en octobre 1928 selon ce que Heidegger confia à Elisabeth Blochmann (Lettre du 17 octobre 1928). Il est paru quelques jours après le soixante-dixième anniversaire de Husserl célébré le 8 avril 1929. Le 12 avril 1929, Heidegger écrit à Elisabeth Blochmann qu'il attend les tirés à part du discours qu'il a prononcé à l'occasion de la présentation du *Festschrift*, présentation qui a donc dû se tenir entre le 8 et le 12 avril de cette même année. Le traité parut la même année chez l'éditeur Max Niemeyer.

4. L'ouvrage a été terminé à la Pentecôte 1929 (comme en témoigne l'avant-propos de la première édition, *KPM*, XVI ; tr. 54) et publié à l'été (Jaspers l'a reçu au mois de juillet 1929 : voir la Lettre de Jaspers à Heidegger du 14 juillet 1929).

4 décembre	conférence	1991/7, 5-12] Die heutige Problemlage der Philosophie (Karlsruhe) [GA 80 ; inédit] ¹
5 décembre	conférence	Was ist Metaphysik ? (Heidelberg)
noël	publication	<i>Was ist Metaphysik ?</i> , Bonn, Cohen [GA 9]

1930

21 mars	conférence	Die heutige Problemlage der Philosophie (Amsterdam) ²
22 mars	conférence	Hegel und das Problem der Metaphysik (Amsterdam) [texte bilingue (tr. par François Vezin) paru dans Hadrien France-Lanord et Fabrice Midal (éd.), <i>La fête de la pensée. Hommage à François Fédiér</i> , Paris, Lettrage Distribution, 2001, 16-62] [GA 80 ; inédit] ³
SS 1930	cours	Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie [GA 31]
	séminaire	Übungen für Anfänger : Ausgewählte Abschnitte aus Kants Kritik der Urteilskraft [GA 84 ; inédit]
30 mai	publication	« Studenten ehren Professor Heidegger » (tout d'abord paru dans la <i>Freiburger Zeitung</i>) [GA 16]
juin	publication	« Vorrede zur japanischen Übersetzung von <i>Was ist Metaphysik ?</i> » [GA 16] ⁴
14 juillet	conférence	Vom Wesen der Wahrheit (Karlsruhe)
8 octobre	conférence	Vom Wesen der Wahrheit (Bremen)
26 octobre	conférence	Augustinus: Quid est tempus ? Confessiones lib. XI (de tempore) (Beuron) [GA 80 ; inédit] ⁵
WS 1930/31	cours	Hegels Phänomenologie des Geistes [GA 32]
	séminaire	Übungen für Fortgeschrittene : Platons Parmenides (mit Wolfgang Schadewalt)
	séminaire	Übungen für Anfänger : Augustinus, Confessiones lib. XI (de tempore)
5 décembre	conférence	Philosophieren und Glauben. Das Wesen der Wahrheit (Marburg) ⁶
11 décembre	conférence	Vom Wesen der Wahrheit (Freiburg)

1. Selon Theodore Kisiel et à l'encontre de ce que le prospectus de la *Gesamtausgabe* indique, c'est plutôt la conférence « Was ist Metaphysik ? » que Heidegger aurait alors prononcée (*The Genesis of Heidegger's Being & Time*, 561-562). La lettre à Elisabeth Blochmann du 18 décembre 1929 sur laquelle se base Kisiel ne nous semble cependant pas aussi tranchée : « Ces deux mois ont été quelque peu mouvementés, sans compter deux conférences à Karlsruhe et à Heidelberg, où j'ai fait ma conférence de métaphysique ». Rien n'exclut que la dernière partie de la phrase ne se réfère qu'à Heidelberg et que Heidegger ait bel et bien prononcée la conférence « Die heutige Problemlage der Philosophie » à Karlsruhe (comme le soutient aussi l'éditeur de la conférence « Hegel und das Problem der Metaphysik », *HPM*, 58, Anm. f).

2. Reprise de la conférence prononcée le 4 décembre 1929 à Karlsruhe.

3. Le contenu de cette conférence a été partiellement repris au semestre d'été 1933 (GA 36/37, 70-77).

4. Tr. partielle par J.-M. Sauvage, « Martin Heidegger-Kojima Takehiko. Une correspondance (1963-1965) », *Philosophie*, 1994/43, 3-21.

5. Sur cette conférence, on se référera aux quelques indications de Friedrich W. von Herrmann dans son article « Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit », *Philosophisches Jahrbuch*, 1993/100.

6. Dans le cadre de cette recherche, nous nous servons d'une retranscription inédite de cette conférence due à Hermann Mörchen.

Correspondances

a) Correspondances éditées qui contiennent des lettres comprises entre 1927 et 1930

- Martin HEIDEGGER / Hannah ARENDT, *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1998 ; tr. *Lettres et autres documents. 1925-1975*, Paris, Gallimard, 2001.
- Martin HEIDEGGER / Elisabeth BLOCHMANN, *Briefwechsel. 1918-1969*, Marbach, Deutsche Schiller-gesellschaft, 1989 ; tr. *Correspondance avec Elisabeth Blochmann. 1918-1969*, Paris, Gallimard, 1996.
- Martin HEIDEGGER / Elfride HEIDEGGER, *»Mein liebes Seelchen !« Briefe von Martin Heidegger an seine Frau Elfride. 1915-1970*, München, Deutsche Verlags-Anstalt, 2005.
- Martin HEIDEGGER / Edmund HUSSERL. *Briefwechsel 1916-1933*, dans Edmund Husserl, *Briefwechsel IV : Die Freiburger Schüler, Husserliana (Dokumente) III*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1994, 127-161.
- Martin HEIDEGGER / Karl JASPERS, *Briefwechsel. 1920-1963*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1990 ; tr. *Correspondance avec Karl Jaspers. 1920-1963*, Paris, Gallimard, 1996.
- Martin HEIDEGGER / Heinrich RICKERT, *Briefe 1912-1933*, Frankfurt a. M., Klostermann, 2002.

b) Lettres ou extraits de lettres envoyées entre 1927 et 1930

- | | |
|------------------|--|
| 21 juillet 1927 | Hans-Georg Gadamer (mentionnée et commentée dans Jean Grondin, <i>Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie</i> , Tübingen, Mohr, 1999, 149). |
| 20 août 1927 | Karl Löwith (dans Dietrich Papenfuss et Otto Pöggeler (éd.), <i>Zur philosophischen Aktualität Heideggers</i> , Bd. II : <i>Im Gespräch der Zeit</i> , Frankfurt a. M., Klostermann, 1990, 33-38). |
| 6 octobre 1927 | Rudolf Bultmann (extraits dans <i>GHBT</i> , 488). |
| 22 octobre 1927 | Edmund Husserl (dans Edmund Husserl, <i>Husserliana (Dokumente) III</i> , 144-148 et <i>Husserliana IX : Phänomenologische Psychologie</i> , 600-603) ¹ . |
| 31 décembre 1927 | Rudolf Bultmann (extraits dans <i>GHBT</i> , 452). |
| 30 mai 1928 | Matthäus Lang (dans Hugo Ott, <i>Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie</i> , Frankfurt a. M./New York, Campus, 1988, 55-56). |
| 14 août 1928 | Julius Stenzel (dans <i>Heidegger's Studies</i> , 2000/16, 11-13). |
| WS 1928/29 | Hans-Georg Gadamer (<i>Phil. Lehrjahre</i> , 217) ² . |
| 3 février 1929 | Karl Löwith (extraits dans <i>Heidegger – Denker in dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert, Sämtliche Schriften</i> 8, Stuttgart, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1984, 279). |
| 24 février 1929 | Hans Spemann (<i>GA</i> 16, 55). |

1. Tr. par Jean François Courtine, dans *Heidegger-L'Herne*, 44-46.

2. Gadamer commente dans ce texte ce que Heidegger lui aurait écrit dans une lettre à son retour à Freiburg.

- 12 mars 1929 Julius Stenzel (dans *Heidegger's Studies*, 2000/16, 14).
 25 avril 1929 Julius Stenzel (dans *Heidegger's Studies*, 2000/16, 14-15).
 3 septembre 1929 Karl Löwith (extraits dans *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert, Sämtliche Schriften* 8, Stuttgart, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1984, 277).
 2 octobre 1929 Victor Schworer (dans Ulrich Stieg, « Die Verjudung des deutschen Geistes », *Die Zeit*, 22 décembre 1989)¹.
 23 novembre 1929 Julius Stenzel (*Heidegger's Studies*, 2000/16, 16-17).
 31 décembre 1929 Julius Stenzel (*Heidegger's Studies*, 2000/16, 17-19).
 17 avril 1930 Herbert Marcuse (carte postale conservée au Herbert Marcuse-Archiv der Stadt- und Universitätsbibliothek in Frankfurt am Main).
 18 avril 1930 Julius Stenzel (*Heidegger's Studies*, 2000/16, 19-20).
 10 mai 1930 Dr. Grimme (*GA* 16, 61-62)².
 17 mai 1930 Dr. Grimme (*GA* 16, 63-65).
 17 août 1930 Julius Stenzel (*Heidegger's Studies*, 2000/16, 20-21).
 26 septembre 1930 Herbert Marcuse (carte postale conservée au Herbert Marcuse-Archiv der Stadt- und Universitätsbibliothek in Frankfurt am Main).
 4 novembre 1930 Julius Stenzel (*Heidegger's Studies*, 2000/16, 22).
 14 décembre 1930 Herbert Marcuse (carte postale conservée au Herbert Marcuse-Archiv der Stadt- und Universitätsbibliothek in Frankfurt am Main).
 27 décembre 1930 Julius Stenzel (*Heidegger's Studies*, 2000/16, 23-24).

1. Tr. par François Vezin, *Écrits politiques. 1933-1966*, Paris, Gallimard, 1995, 282.

2. Tr. par Pascal David, « Lettre au ministre Dr Grimme », dans Martin Heidegger, *Correspondance avec Elisabeth Blochmann. 1918-1969*, Paris, Gallimard, 1996, 447-448.

II. – Textes de Martin Heidegger cités dans cette étude

Textes contenus dans l'Édition complète
(Gesamtausgabe, Frankfurt a. M., Klostermann, depuis 1975)

a) Écrits publiés entre 1910 et 1976¹

Frühe Schriften (1912-1916), GA 1, éd. par Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1978 (Frankfurt a. M., Klostermann, 1972).

Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot, tr. par Florent Gaboriau, Paris, Gallimard, 1970.

Sein und Zeit (1927), GA 2, éd. par Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1977 (Halle an der Saale, Niemeyer, 1927 ; Tübingen, Niemeyer, ¹⁸2001).

Être et temps, tr. par Emmanuel Martineau, Paris, Authentica, 1985. Autres traductions existantes : par Henry Corbin, « Extraits du livre sur *L'Être et le Temps* » [§§ 46-53 et 72-76] dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Paris, Gallimard, 1938 ; par Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens, *L'Être et le Temps* [§§ 1-44], Paris, Gallimard, 1964 ; par François Vezin, *Être et Temps*, Paris, Gallimard, 1986.

Kant und das Problem der Metaphysik (1929) [Im Anhang : « Besprechung: Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mythische Denken (1925) », « Davoser Vorträge: Kants Kritik der reinen Vernunft und die Aufgabe einer Grundlegung der Metaphysik », « Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger » et « Aufzeichnungen zum Kantbuch »], GA 3, éd. par Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1991 (Bonn, Cohen, 1929 ; Frankfurt a. M., Klostermann, ⁶1998).

Kant et le problème de la métaphysique, tr. par Walter Biemel et Alphonse de Waelhens, Paris, Gallimard, collection « Tel », 1981. Autre traduction existante : par Henry Corbin, « Extraits du livre *Kant et le problème de la métaphysique* » [§§ 46-53 et 72-76] dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, 1938 ; « Recension de : Ernst Cassirer, *Das mythische Denken* », « Conférence du Professeur Martin Heidegger sur la *Critique de la raison pure* de Kant et sur la tâche d'une fondation de la métaphysique » et « Colloque Cassirer-Heidegger », tr. par Pierre Aubenque, dans *Débat sur le Kantisme et la Philosophie (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931*, Paris, Beauchesne, 1972.

Holzwege (1935-1946), GA 5, éd. par Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1977 (Frankfurt a. M., Klostermann, 1960 ; Frankfurt a. M., Klostermann, ⁸2003).

Chemins qui ne mènent nulle part, tr. par Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard, Collection « Tel », 1986.

1. Nous présentons ces ouvrages en indiquant tout d'abord leur référence dans la *Gesamtausgabe*, puis, entre parenthèses, l'édition originale et l'édition actuelle ailleurs que chez Klostermann quand celle-ci existe. Nous indiquons ensuite, en retrait, les traductions françaises consultées pour les fins de cette recherche.

Nietzsche I (1936-39), *GA* 6.1, éd. par Brigitte Schillbach, 1996 (Pfullingen, Neske, 1961 ; Stuttgart, Klett-Clotta, ⁶1998).

Nietzsche I, tr. par Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1971.

Nietzsche II (1939-1946), *GA* 6.2, éd. par Brigitte Schillbach, 1997 (Pfullingen, Neske, 1961 ; Stuttgart, Klett-Clotta, ⁶1998).

Nietzsche II, tr. par Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1971.

Was heißt Denken ? (1951-1952), *GA* 8, éd. par Paola-Ludovika Coriando, 2002 (Tübingen, Niemeyer, 1954 ; Tübingen, Niemeyer, 1997).

Qu'appelle-t-on penser ?, tr. par Gérard Granel, Paris, Quadrige/PUF, 1959.

Wegmarken (1919-1961), *GA* 9, éd. par Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1976 (Frankfurt a. M., Klostermann, 1967 ; Frankfurt a. M., Klostermann, ³1996).

« Remarques sur la *Psychologie der Weltanschauungen* de Karl Jaspers », tr. par P. Collomby, dans *Philosophie*, 1986/11 et 12 ; « Phénoménologie et théologie », tr. par M. Méry, dans *Débat sur le Kantisme et la Philosophie*, *op. cit.*, 1972 ; « Qu'est-ce que la métaphysique ? », tr. par Roger Munier, dans Michel Haar (éd.), *Martin Heidegger*, Paris, Cahiers de l'Herne, 1983 (autres traductions existantes : par Henry Corbin, dans *Questions I et II*, Paris, Gallimard, collection « Tel », 1981 ; par Emmanuel Martineau, Paris, Authentica, 1988) ; « Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou "raison" », tr. par Henry Corbin, dans *Questions I et II* (autre traduction existante : « De la nature de la cause », par A. Bessey, dans *Recherches philosophiques*, Paris, Boivin, 1931-1932) ; « De l'essence de la vérité », tr. par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, dans *Questions I et II* ; « La doctrine de Platon sur la vérité », tr. par André Préau, dans *Question I et II* ; « Postface à *Qu'est-ce que la métaphysique ?* », tr. par Roger Munier, dans *Questions I et II* ; « Lettre sur l'humanisme », tr. par Roger Munier, *Question III et IV*, Paris, Gallimard, collection « Tel », 1990 ; « La thèse de Kant sur l'être », tr. par Lucien Braun et Michel Haar, *Questions I et II*.

Der Satz vom Grund (1955-1956), *GA* 10, éd. Petra Jaeger, 1997 (Pfullingen, Neske, 1957 ; Stuttgart, Klett-Clotta, ⁸1997).

Le principe de raison, tr. par André Préau, Gallimard, collection « Tel », 1999.

Identität und Differenz (1955-1957), *GA* 11, inédit (Pfullingen, Neske, 1957 ; Stuttgart, Klett-Clotta, ¹²2002).

« Identité et différence », tr. par André Préau, dans *Questions I et II*.

Unterwegs zur Sprache (1950-1959), *GA* 12, éd. par Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1985 (Neske, Pfullingen, 1959 ; Stuttgart, Klett-Clotta, ¹³2003).

Acheminement vers la parole, tr. par Jean Beaufret, Wolfgang Brockmeier et François Fédier, Paris, Gallimard, « Tel », 1976.

Zur Sache des Denkens (1962-1964), GA 14, inédit (Tübingen, Niemeyer, 1969 ; Tübingen, Niemeyer, 2000).

« Mon chemin de pensée et la phénoménologie », tr. par Jean Lauxerois et Claude Roëls, dans *Questions III et IV*.

Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976), GA 16, édité par Hermann Heidegger, 2000.

« Martin Heidegger interrogé par "Der Spiegel". Réponses et questions sur l'histoire et la politique », tr. par J. Launay, dans *Ecrits politiques. 1933-1966*, Paris, Gallimard, 1995.

b) Leçons données entre 1919 et 1944

Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester 1923/24), GA 17, éd. par Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1994.

Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie (Sommersemester 1924), GA 18, éd. par Mark Michalski, 2002.

Platon : Sophistes (Wintersemester 1924/25), GA 19, éd. par Ingeborg Schüßler, 1992.

Platon : Le Sophiste, tr. par Jean-François Courtine, Pascal David, Dominique Pradelle et Philippe Quesne, Paris, Gallimard, 2001.

Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Sommersemester 1925), GA 20, éd. par Petra Jaeger, 1979.

Logik. Die Frage nach der Wahrheit (Wintersemester 1925/26), GA 21, éd. par Walter Biemel, 1976.

Die Grundbegriffe der antiken Philosophie (Sommersemester 1926), GA 22, éd. par Franz-Karl Blust, 1993.

Concepts fondamentaux de la philosophie antique, tr. par Alain Boutot, Paris, Gallimard, 2003.

Die Grundprobleme der Phänomenologie (Sommersemester 1927), GA 24, éd. par Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1975.

Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, tr. par Jean-François Courtine, Paris, Gallimard, 1985.

Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft (Wintersemester 1927/28), GA 25, éd. par Ingrid Görland, 1977.

Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant, tr. par Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard, 1982.

- Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Sommersemester 1928), éd. par Klaus Held, 1978.
- Einleitung in die Philosophie* (Wintersemester 1928/29), GA 27, éd. par Otto Saame et Ina Saame-Speidel, 1996.
- Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (Sommersemester 1929) [Im Anhang: Nachschrift « Einführung in das akademische Studium » (Sommersemester 1929)], GA 28, éd. par Claudius Strube, 1997.
- Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (Wintersemester 1929/30), GA 29/30, éd. par Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1983.
- Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude*, tr. par Daniel Panis, Paris, Gallimard, 1992.
- Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (Sommersemester 1930), GA 31, éd. par Hartmut Tietjen, 1982.
- De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie*, tr. par Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard, 1987.
- Hegels Phänomenologie des Geistes* (Wintersemester 1930/31), GA 32, éd. par Ingtraud Görland, 1980.
- La « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel*, tr. par Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard, 1984.
- Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (Sommersemester 1931), GA 33, éd. par Heinrich Hüni, 1981.
- Aristote, Métaphysique Θ 1-3. De l'essence et de la réalité de la force*, tr. par Bernard Stevens et Pol Vandenvelde, Paris, Gallimard, 1991.
- Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Wintersemester 1931/32), GA 34, éd. par Hermann Mörchen, 1988.
- De l'essence de la vérité. Approche de l'« Allégorie de la caverne » et du Théétète de Platon*, tr. par Alain Boutot, Paris, Gallimard, 2001.
- Sein und Wahrheit. 1. Die Grundfrage der Philosophie* (Sommersemester 1933). 2. *Vom Wesen der Wahrheit* (Wintersemester 1933/34), GA 36/37, éd. par Hartmut Tietjen, 2001.
- Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst* (Wintersemester 1936/37), GA 43, éd. par Bernd Heimbüchel, 1985.
- Nietzsche I*, tr. par Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1971.
- Nietzsche: Der europäische Nihilismus* (II. Trimester 1940), GA 48, éd. par Petra Jaeger, 1986.
- Nietzsche II*, tr. par Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1971.

Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809), GA 49, éd. par Günter Seubold, 1991.

« Extraits des manuscrits préparatoires au séminaire consacré à Schelling durant le semestre d'été 1941 » et « Extraits des notes de séminaire (1941-1943) », tr. par Jean-François Courtine, dans *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, Paris, Gallimard, 1977.

Nietzsches Metaphysik (für Wintersemester 1941/42 angekündigt, aber nicht vorgetragen). *Einleitung in die Philosophie – Denken und Dichten* (Wintersemester 1944/45), GA 50, éd. par Petra Jaeger, 1990.

Grundbegriffe (Sommersemester 1941), GA 51, éd. par Petra Jaeger, 1981.

Concepts fondamentaux, tr. par Pascal David, Paris, Gallimard, 1985.

Grundprobleme der Phänomenologie (Wintersemester 1919/20), GA 58, éd. par Hans-Helmuth Gander, 1992.

Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion (Wintersemester 1920/21). *2. Augustinus und der Neuplatonismus* (Sommersemester 1921). *3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (Ausarbeitung und Einleitung zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918/19), GA 60, éd. par Matthias Jung, Thomas Regehly et Claudius Strube, 1995.

Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik (Sommersemester 1922) [Im Anhang : *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation, Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922) ; tout d'abord paru dans Dilthey-Jahrbuch, 1989/6, 235-274]*, GA 62, éd. par Günther Neumann, 2005.

Interprétations phénoménologiques d'Aristote (Tableau de la situation herméneutique), tr. par Jean-François Courtine, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1992.

Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (Sommersemester 1923), GA 63, éd. par Käte Bröcker-Oltmanns, 1988.

c) Traités inédits, conférences, notes

Der Begriff der Zeit (1924) [Im Anhang : « Der Begriff der Zeit », Vortrag vor der Marburger Theologenschaft Juli 1924, déjà paru dans *Der Begriff der Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1995], GA 64, éd. par Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2004.

« Le concept de temps », tr. par Michel Haar et Marc B. de Launay, dans Michel Haar (éd.), *Martin Heidegger*, Paris, Cahiers de l'Herne, 1983.

Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936-1938), GA 65, éd. par Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1989.

Besinnung (1938/39) [Im Anhang : *Mein bisheriger Weg* (1937/38)], GA 66, éd. par Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1997.

Metaphysik und Nihilismus. 1. *Die Überwindung der Metaphysik* (1938/39). 2. *Das Wesen des Nihilismus* (1946-1948), GA 67, éd. par Hans-Joachim Friedrich, 1999.

Hegel. 1. *Die Negativität* (1938/39). 2. *Erläuterung der « Einleitung » zu Hegels « Phänomenologie des Geistes »* (1942), GA 68, éd. par Ingrid Schüßler, 1993.

Vorträge, GA 80, inédit. Quelques unes de ces conférences sont néanmoins déjà parues : « Frage und Urteil (Vortrag im Rickert-Seminar 10. Juli 1915), dans Martin Heidegger/Heinrich Rickert, *Briefe. 1912-1933*, Frankfurt a. M., Klostermann, 2002, 80-90 ; « Kasseler Vorträge », dans *Dilthey-Jahrbuch*, 1992-1993/8, 143-180 (texte bilingue dans *Les conférences de Cassel. 1925*, Paris, Vrin, 2003) ; « Hegel und das Problem der Metaphysik », texte bilingue dans Hadrien France-Lanord et Fabrice Midal (éd.), *La fête de la pensée. Hommage à François Fédiér*, Paris, Lettrage Distribution, 2001, 16-62.

Textes n'appartenant pas à l'Édition complète

Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), Tübingen, Niemeyer, 1971.

Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine, tr. par Jean-François Courtine, Paris, Gallimard, 1977.

Avec Edmund HUSSERL, « Versuch einer zweiten Bearbeitung (Encyclopaedia Britannica) » dans Edmund Husserl, *Husserliana IX*.

« Seconde version de l'article "Phénoménologie" », tr. par Jean-François Courtine, dans Michel Haar (éd.), *Martin Heidegger*, Paris, Cahiers de l'Herne, 1983.

« Unbenutzte Vorarbeiten zur Vorlesung vom Wintersemester : "Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit" », dans *Heidegger Studies*, 1991/7.

« Philosophieren und Glauben. Das Wesen der Wahrheit » (retranscription due à Hermann Mörchen d'une conférence présentée à Marburg le 5 décembre 1930).

III. – *Littérature secondaire**Outils bibliographiques consultés*

- Alfred DENKER, « Heidegger's Writings, Lectures, Courses, and Seminars » et « Bibliography », *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*, Lanham, The Sacre Crow Press, 2000.
- Alfred DENKER et Daniel Fidel FERRER, « Martin Heidegger. Biographical and Bibliographical Ressources » (<http://www.martin-heidegger.org>), 2005.
- Hildegard FEICK, *Index zu Heideggers "Sein und Zeit"*, Tübingen, Niemeyer, 1991.
- Theodore KISIEL, « Heideggers Lehrveranstaltungen, 1915-30 », *The Genesis of Heidegger's Being & Time*, Berkeley, University of California Press, 1993.
- Thomas REGEHLY, « Übersicht über die "Heideggeriana" im Herbert Marcuse-Archiv der Stadt- und Universitätsbibliothek in Frankfurt am Main », *Heidegger Studies*, 1991/7.
- William J. RICHARDSON, « Courses, Seminars and Lectures of Martin Heidegger » et « Bibliography », *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1963.
- Hans-Martin SAB, *Martin Heidegger: Bibliography and Glossary*, Bowling Green, Philosophy Documentation Center, 1982.
- , *Heidegger-Bibliographie*, Meisenheim a. G., Anton Hain, 1968.
- Christian SOMMER, *Martin Heidegger. Bibliographie chronologique (1910-1976). Bibliographie des traductions françaises* (<http://www.umar8547.ens.fr/Documents/HeidBiblio.html>), 2005.
- Dieter THOMÄ, « Literaturverzeichnis », *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers. 1910-1976*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1990.
- (éd.), « Literaturverzeichnis », *Heidegger Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart/Weimar, J. B. Metzler, 2003.
- UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK FREIBURG IM BREISGAU, *Wegweiser durch die Heidegger-Literatur*. (<http://www.ub.uni-freiburg.de/referate/02/heidegger/heidgg00.html>), 2005.

*Littérature secondaire portant sur l'œuvre de Martin Heidegger
ainsi que sur des thèmes connexes abordés dans cette étude*

- Ferdinand ALQUIÉ, *La critique kantienne de la métaphysique*, Paris, PUF, 1968.
- Pierre AUBENQUE, « La question de l'ontothéologie chez Aristote et Hegel », dans Thomas de Konninck et Guy Planty-Bonjour (éd.), *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, Paris, PUF, 1991.
- , « Le débat de 1929 entre Cassirer et Heidegger », dans Jean Seideugart (éd.), *Ernst Cassirer. De Marbourg à New-York*, Paris, Cerf, 1990.
- , *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1962.
- Jeffrey Andrew BARASH, *Heidegger et son siècle. Temps de l'être, temps de l'histoire*, Paris, PUF, 1995.
- Jean BEAUFRET, « Qu'est-ce que la métaphysique ? », *Heidegger Studies*, 1985/1.
- Enrico BERTI, « La metafisica di Aristotele : "onto-teologia" o "filosofia prima" ? », *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 1993/86.
- Walter BIEMEL, « Le professeur, le penseur, l'ami », dans Michel Haar (éd.), *Martin Heidegger*, Paris, Cahiers de l'Herne, 1983 (texte original publié dans *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 1977/1).
- Olivier BOULNOIS, « Heidegger, l'ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique », dans Constantino Esposito et Pasquale Porro (éd.), *Heidegger e i medievali. Quaestio : Atti del Colloquio Internazionale, Cassino 10/13 maggio 2000*, Bari, 2001.
- , « Quand commence l'ontothéologie ? Aristote, Thomas d'Aquin et Duns Scot », *Revue thomiste*, 1995/95.
- Rémi BRAGUE, « La phénoménologie comme voie d'accès au monde grec. Note sur la critique de la *Vorhandenheit* comme modèle ontologique dans la lecture heideggérienne d'Aristote », dans Jean-Luc Marion et Guy Planty-Bonjour (éd.), *Phénoménologie et métaphysique*, Paris, PUF, 1984.
- Robert BRISART, *La phénoménologie de Marbourg ou la résurgence métaphysique chez Heidegger à l'époque de Sein und Zeit*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1991.
- , « La métaphysique de Heidegger », dans Franco Volpi (éd.), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1988.
- Luc BRISSON, « Un si long anonymat », dans Jean-Marc Narbonne et Luc Langlois (éd.), *La métaphysique : son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris/Québec, Vrin/PUL, 1999.
- Maxence CARON, *Pensée de l'être et origine de la subjectivité*, Paris, Le Cerf, 2005.

Vincent CARRAUD, *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*, Paris, PUF, 2002.

Jean-François COURTINE, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Paris, Vrin, 2005.

—, « Métaphysique et ontothéologie », dans Jean-Marc Narbonne et Luc Langlois (éd.), *La métaphysique : son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris/Québec, Vrin/PUL, 1999.

— (éd.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996.

—, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990.

—, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990.

Steven Galt CROWELL, « Metaphysics, Metontology, and the End of *Being and Time* », *Philosophy and Phenomenological Research*, 2000/2.

Daniel DAHLSTROM, Daniel Dahlstrom, *Heidegger's Concept of Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

—, « Heidegger's kantian turn : Notes to his commentary on the *Kritik der reinen Vernunft* », *The Review of Metaphysics*, 1991/45 (2).

Françoise DASTUR, *Heidegger et la question anthropologique*, Louvain, Éditions Peeters, 2003.

—, « Le projet d'une "chronologie phénoménologique" et la première interprétation de Kant », dans Jean-François Courtine (éd.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996.

—, *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, 1990.

—, « La constitution ekstatische-horizontale de la temporalité chez Heidegger », *Heidegger Studies*, 1986/2.

François FÉDIER, « Heidegger : l'édition complète », *Le débat*, n° 22, novembre 1982.

Günter FIGAL, « Verwindung der Metaphysik. Heidegger und das metaphysische Denken », dans Christoph Jamme (éd.), *Grundlinien der Vernunftkritik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1997.

—, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt a. M., Athenäum, 1988.

Dorothea FREDE, « Sein. Zum Sinn von Sein und Seinsverstehen », dans Dieter Thomä (éd.), *Heidegger-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart/Weimar, J. B. Metzler, 2003.

Leo FREULER, « L'origine et le fonction de la *metaphysica naturalis* chez Kant », *Revue de Métaphysique et de morale*, 1991/3.

Manfred S. FRINGS, « The Background of Max Scheler's 1927 Reading of *Being and Time*. A Critique of a Critique through Ethics », *Philosophy Today*, 1992/36 (2).

—, *Nachwort des Herausgebers*, dans Max Scheler, *Gesammelte Werke*, tome 9 (Späte Schriften), Bern et München, Francke, 1976.

Hans-Helmuth GANDER, *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, Frankfurt a. M., Klostermann, 2001.

Ingtraud GÖRLAND, *Transzendenz und Selbst. Eine Phase in Heideggers Denken*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1981.

Jean GREISCH, « Der philosophische Umbruch in den Jahren 1928-32. Von der Fundamentalontologie zur Metaphysik des Daseins », dans Dieter Thomä (éd.), *Heidegger Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart/Weimar, J. B. Metzler, 2003.

—, *L'Arbre de la vie et l'Arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggérienne (1919-1923)*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2000.

—, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF, 1994.

—, « Le problème de la chair : un "ratage" de *Sein und Zeit* », dans Ghislaine Florival (éd.), *Dimensions de l'exister. Études d'anthropologie philosophique V*, Louvain/Paris, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie Louvain-la-Neuve/Éditions Peeters, 1994.

—, « Von der Hermeneutik der Faktizität zur Metaphysik des Daseins (Martin Heidegger) », *Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1993.

Jean GRONDIN, « Pourquoi réveiller la question de l'être ? », dans Jean-François Mattéi (éd.), *Heidegger. L'énigme de l'être*, Paris, PUF, 2004.

—, « Der deutsche Idealismus und Heideggers Verschärfung des Problems der Metaphysik nach *Sein und Zeit* », dans Harald Seubert (éd.), *Heideggers Zwiegespräch mit dem Deutschen Idealismus*, Köln, Böhlau, 2003.

—, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003.

—, « Heidegger y el problema de la metafísica », dans *Sileno. Variaciones sobre arte y pensamiento*, décembre 2001.

—, « Heidegger et le problème de la métaphysique », dans *Dioti*, 1999/6.

—, « Heidegger und Augustinus. Zur hermeneutischen Wahrheit », dans Ewald Richter (éd.), *Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1997.

—, « L'herméneutique dans *Sein und Zeit* », dans Jean-François Courtine (éd.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996.

—, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993.

Michael GROBHEIM, « Heidegger und die Philosophische Anthropologie (Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen). Von der Abwehr der anthropologischen Subsumtion

zur Kulturkritik des Anthropozentrismus », dans Dieter Thomä (éd.), *Heidegger Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart/Weimar, J. B. Metzler, 2003.

Michel HAAR, *La fracture de l'histoire. Douze essais sur Heidegger*, Grenoble, J. Million, 1994.

— (éd.), *Martin Heidegger*, Paris, Cahiers de l'Herne, 1983.

Gerd HAEFFNER, *Heideggers Begriff des Metaphysik*, München, Berchmanskolleg, 1974.

Felix HAMMER, *Theonome Anthropologie? Max Schelers Menschenbild und seine Grenzen*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1972.

Friedrich-Wilhelm VON HERRMANN, « Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit », *Philosophisches Jahrbuch*, 1993/100.

Dominique JANNICAUD, « Phénoménologie et métaphysique », dans Jean-Marc Narbonne et Luc Langlois (éd.), *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris/Québec, Vrin/PUL, 1999.

François JARAN, « L'onto-théologie dans l'œuvre de Martin Heidegger. Récit d'une confrontation avec la pensée occidentale », *Philosophie*, à paraître.

—, « La pensée métaphysique de Heidegger. La transcendance du *Dasein* comme source d'une *metaphysica naturalis* », *Les Études Philosophiques*, 2006/1.

Thomas KALARY, « Hermeneutic Pre-conditions for Interpreting Heidegger », *Heidegger Studies*, 2002/18 et 2003/19.

—, « Toward sketching the "Genesis" of *Being and Time* », *Heidegger Studies*, 2000/16.

Arion L. KELKEL, « Immanence de la conscience intentionnelle et transcendance du *Dasein* », dans Franco Volpi (éd.), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1988.

Theodore KISIEL, « Das Versagen von *Sein und Zeit* : 1927-1930 », dans Thomas Rentsch (éd.), *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, Berlin, Akademie Verlag, 2001.

—, « L'indication formelle de la facticité : sa genèse et sa transformation », dans Jean-François Courtine (éd.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996.

—, « Heidegger's *Gesamtausgabe*. An International Scandal of Scholarship », dans *Philosophy Today*, 1995/39 (1).

—, *The Genesis of Heidegger's Being & Time*, Berkeley, University of California Press, 1993.

—, « Edition und Übersetzung. Unterwegs von Tatsachen zu Gedanken, von Werken zu Wegen », dans Dietrich Papenfuss et Otto Pöggeler (éd.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. III : *Im Spiegel der Welt : Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1992.

- , « On the Way to Being and Time : Introduction to the Translation of Heidegger's *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* », dans *Research in Phenomenology*, 1985/15.
- Renée LEFEBVRE, « L'image onto-théologique de la *Métaphysique* d'Aristote », *Revue de Philosophie Ancienne*, 1990/2.
- Jean-Luc MARION, « La science toujours recherchée et toujours manquante », dans Jean-Marc Narbonne et Luc Langlois (éd.), *La métaphysique : son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris/Québec, Vrin/PUL, 1999.
- , « Saint Thomas et l'onto-théologie », *Revue thomiste*, 1995/95.
- , *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 1989.
- , *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986.
- Jean-Luc MARION et Guy PLANTY-BONJOUR (éd.), *Phénoménologie et métaphysique*, Paris, PUF, 1984.
- Jean-François MATTÉI (éd.), *Heidegger. L'énigme de l'être*, Paris, PUF, 2004.
- Jean-Marc NARBONNE et Luc LANGLOIS (éd.), *La métaphysique : son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris/Québec, Vrin/PUL, 1999.
- Klaus OPILIK, *Transzendenz und Vereinzelung. Zur Fragwürdigkeit des transzendentalen Ansatzes im Umkreis von Heideggers « Sein und Zeit »*, Freiburg i. B., Alber, 1993.
- Hugo OTT, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt a. M., Campus, 1988.
- Theodore C. W. OUDEMANS, « Grundbegriffe der Metaphysik : Zur formalanzeigenden Struktur der philosophischen Begriffe bei Heidegger », *Heidegger Studies*, 1991/7.
- , « Heideggers "logische Untersuchungen" », *Heidegger Studies*, 1990/6.
- Elzbieta PACZKOWSKA-ŁAGOWSKA, « Ontologie oder Hermeneutik ? », dans *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. II : *Im Gespräch der Zeit*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1990.
- Alexis PHILONENKO, *L'œuvre de Kant*, tome I : La philosophie précritique et la *Critique de la raison pure*, Paris, Vrin, 1969.
- Otto PÖGgeler, « Die Metaphysik als Problem bei Georg Misch », *Dilthey-Jahrbuch*, 1999-2000/12.
- , « Ausgleich und anderer Anfang. Scheler und Heidegger », dans Ernst Wolfgang Orth et Gerhard Pfafferott (éd.), *Studien zur Philosophie von Max Scheler*, Internationales Max-Scheler-Colloquium « Der Mensch im Weltalter des Ausgleich (Universität zu Köln) », Freiburg i. B., Alber, 1994.

- Alain RENAUT, « Qu'est-ce que l'homme ? Essai sur le chemin de pensée de Martin Heidegger », *Man and World*, 1976/1.
- , « Heidegger : 1927-1929 », *Les Études Philosophiques*, 1973/1.
- William J. RICHARDSON, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1963
- Alberto ROSALES, *Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1970.
- Rüdiger SAFRANSKI, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, München, Carl Hanser, 1994.
- Frank SCHALOW, « Questioning the Search for Genesis : A Look at Heidegger's Early Freiburg and Marburg Lectures », *Heidegger Studies*, 2000/16.
- Ruth M. SONDEREGGER, « Heideggers Welt : Ihre Erschlossenheit und ihr Entzug », dans *Heidegger Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart/Weimar, J. B. Metzler, 2003.
- Denise SOUCHE-DAGUES, « La lecture husserlienne de *Sein und Zeit* », *Philosophie*, 1989/21.
- Herbert SPIEGELBERG, *The Phenomenological Movement*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1982.
- Claudius STRUBE, « Heidegger erste Entgegnung auf die Kritik von Georg Misch. Einige Textpassagen aus der Freiburger Vorlesung vom Sommersemester 1929, versehen mit einem Kommentar », *Dilthey-Jahrbuch*, 1997-1998/11.
- , « Vergleichende Bemerkungen über die Auseinandersetzung zwischen Misch und Heidegger », *Dilthey-Jahrbuch*, 1997-98/11.
- , « Kritik und Rezeption von "Sein und Zeit" in den ersten Jahren nach seinem Erscheinen », *Perspektiven der Philosophie*, 1983/9.
- Dieter THOMÄ, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1990
- (éd.), *Heidegger Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart/Weimar, J. B. Metzler, 2003.
- Xavier TILLETTE, « L'argument ontologique et l'histoire de l'ontothéologie », *Archives de Philosophie*, 1962/25.
- Franco VOLPI, « *Dasein* comme *praxis* : L'assimilation et la radicalisation heideggérienne de la philosophie pratique d'Aristote », dans Franco Volpi (éd.), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1988.
- (éd.), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1988.
- Richard WISSER, « Fundamental-Anthropologie (Max Scheler) oder Fundamental-Ontologie (Martin Heidegger) ? Umrisse einer entscheidenden Kontroverse an einem Scheideweg »,

dans *Vom Weg-Charakter philosophischen Denkens. Geschichtliche Kontexte und menschliche Kontakte*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1998.

Marlène ZARADER, « Être et transcendance chez Heidegger », in *Revue de métaphysique et de morale*, 1981/3.

Autres ouvrages cités

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, tr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1997.

—, *Métaphysique*, 2 tomes, tr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1991.

Alfred J. AYER, « The Elimination of Metaphysics », dans *Language, Truth and Logic*, London, Gollancz, 1936.

Rudolf CARNAP, « Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache », *Erkenntnis*, 1931/2 (tr. par Antonia Soulez, *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, Paris, PUF, 1985).

Jacques DERRIDA, *Marges de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.

René DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, 3 tomes, Paris, Classiques Garnier, 1963.

Jean-Pierre DUMONT (éd.), *Les écoles présocratiques*, Paris, Gallimard, 1988

Hans-Georg GADAMER, *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1995.

—, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, dans *Gesammelte Werke*, tome 1 (Hermeneutik I), Tübingen, Mohr, 1990 (tr. par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, Éditions du Seuil, 1996).

—, *Heideggers Wege*, dans *Gesammelte Werke*, tome 3 (Neuere Philosophie I. Hegel, Husserl, Heidegger), Tübingen, Mohr, 1987 (tr. par Jean Grondin, *Les chemins de Heidegger*, Paris, Vrin, 2002).

—, « Erinnerungen an Heideggers Anfänge », *Dilthey-Jahrbuch*, 1986-1987/4.

Dieter HEINRICH, *Der ontologische Gottesbeweis*, Tübingen, Mohr, 1960.

Edmund HUSSERL, *Briefwechsel IV : Die Freiburger Schüler, Husserliana (Dokumente) III*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1994.

—, *Notes sur Heidegger*, Paris, Éditions de Minuit, 1993.

—, *Cartésianische Meditationen und Pariser Vorträge, Husserliana I*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1973 (tr. par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 1996).

- , *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Husserliana V*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971.
- , *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, Husserliana X*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1966.
- , « Phänomenologie und Anthropologie », dans *Philosophy and Phenomenological Research*, 1940/1.
- Werner W. JAEGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, Weidmann, 1923.
- Karl JASPERS, *Philosophische Autobiographie*, München, R. Piper, 1977.
- , *Philosophie*, 3 tomes, Berlin, Springer, 1932.
- Immanuel KANT, *Prolegomena à toute métaphysique future*, tr. par Louis Guillermit, Paris, Vrin, 1996.
- , *Critique de la raison pure*, tr. par Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty, Paris, Gallimard, 1980.
- Karl LÖWITH, *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert, Sämtliche Schriften 8*, Stuttgart, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1984.
- Georg MISCH, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.
- Paul NATORP, « Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik », *Philosophische Monatshefte*, 1888/24.
- Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943.
- Max SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, dans *Gesammelte Werke*, tome 9 (*Späte Schriften*), Bern et München, Francke, 1976 (tr. par M. Dupuy, *La situation de l'homme dans le monde*, Paris, Aubier, 1951).
- , *Idealismus – Realismus*, dans *Gesammelte Werke*, tome 9 (*Späte Schriften*), Bern et München, Francke, 1976.
- , *Die Wissensformen und die Gesellschaft, Gesammelte Werke*, tome 8, Bern et München, Francke, 1960.
- , *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, Gesammelte Werke*, tome 2, Bern, Francke, 1954.
- Arthur SCHOPENHAUER *Die Welt als Wille und Vorstellung II, Sämtliche Werke*, tome 2, Stuttgart/Frankfurt a. M., Cotta-Insel, 1976.
- , *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, dans *Sämtliche Werke*, tome 3 (*Kleinere Schriften*), Stuttgart/Frankfurt a. M., Cotta-Insel, 1962.

Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, tr. par Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, « Tel », 1961.

