

2111.2663.8

Université de Montréal

Répétition et destruction dans *Sein und Zeit* de Heidegger

par

Alexandra Leduc

Département de philosophie

Faculté des études supérieures

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès arts (M.A.)
en philosophie

août 1998

© Alexandra Leduc



5602 1112

B
29
U54
1999
v.001

Université de Montréal

l'Université de Montréal dans le cadre de son programme de

par
Alexandre Lévesque

Département de philosophie

École des études supérieures

Mémoire présenté à l'École des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître en arts (M.A.)
en philosophie

2001

Alexandre Lévesque



Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé:

Répétition et destruction dans *Sein und Zeit* de Heidegger

présenté par:

Alexandra Leduc

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes:

M. Jean Grondin, prés. rapporteur

M. Claude Piché, dir. recherche

M. Lukas K. Sosoe, membre

Mémoire accepté le: 30 novembre 1998.

Sommaire

Sein und Zeit constitue un effort radical en vue de la découverte du sens de l'être. Or, il apparaît dès la première phrase de l'ouvrage que cette découverte est en fait une re-découverte, parce que la question qui vise le sens de l'être est "tombée dans l'oubli". C'est déjà indiquer que la question de l'être a une histoire. À ce titre, *Sein und Zeit*, pour reprendre ses termes, se présente comme une "enquête historico-ontologique" en vue de débusquer la source de la question. Or, une telle enquête est un mode d'être spécifique du *Dasein*, elle est une de ses possibilités existentielles. Pour en percer le sens fondamental, il s'avère donc nécessaire de la rendre transparente à partir de l'existence. Et le sens de cette existence, être du *Dasein*, est temporel. C'est donc dire que l'enquête historico-ontologique doit se rendre transparente la temporalité dans le but d'y déceler l'histoire de la question de l'être. Il se trouve que la temporalité spécifique du *Dasein* s'accomplit dans son historicité et que cette historicité possibilise l'histoire, ici l'histoire de la question de l'être. En d'autres termes, l'élaboration de l'historicité du *Dasein* permet en retour la saisie originare de la question de l'être depuis son histoire.

Cependant, il est un mode d'être du *Dasein* qui obstrue l'accès à sa propre historicité: la déchéance. La déchéance le détourne en effet de son être, de sa charge ontologique pour le plonger dans le monde, celui des étants intramondains. Il découle d'une historicité voilée que le *Dasein* ne peut non plus apercevoir comment le détermine sa temporalité; le *Dasein* ne saisissant pas ontologiquement son existence ne peut non plus situer l'enquête historico-ontologique sur le sol qui lui convient; en fin de compte, c'est toute l'histoire de la question de l'être qui ne peut se déployer et c'est la tradition qui impose sa propre compréhension de l'être. Par conséquent, la question elle-même ne peut

acquérir la densité qu'elle appelle pourtant puisqu'elle ne se re-pose plus aujourd'hui en regard de son histoire: le sens de l'être apparaît évident, donc voilé, au point de la plonger dans l'oubli.

C'est précisément pour contrer cet oubli que Heidegger en appelle dans *Sein und Zeit* à une répétition de la question de l'être et une destruction de l'histoire de l'ontologie. Dans cette étude, il s'agira de mettre en relief **la manière dont ces concepts de répétition et de destruction dans *Sein und Zeit* en marquent la percée et la limite**. À cet effet, il s'avérera nécessaire dans un premier temps de montrer dans quelle mesure la théorie de l'historialité développée dans les dernières sections de *Sein und Zeit* constitue la base sur laquelle ces concepts pourront se déployer tels qu'ils se sont annoncés dans l'Introduction. Pour ce faire, nous esquisserons préliminairement ce qu'il en est dans *Sein und Zeit* de la question de l'être, de la primauté ontologique du *Dasein* et de la temporalité propre au *Dasein*. Après une telle exposition, l'historialité, telle qu'elle se donne à comprendre dans *Sein und Zeit*, se profilera d'elle-même. Une fois ce sol conquis, il s'avèrera par la suite inévitable de s'enquérir du statut de l'enquête ontologico-historique et du caractère historique de l'ontologie, comme si *Sein und Zeit*, dans l'effort radical de transparence qui le caractérise, devait effectuer un retour sur soi. Ce n'est qu'ainsi, enfin, que la répétition et la destruction pourront être mises en lumière en tant que moments du comprendre, d'un comprendre fondamentalement historial; ce n'est que sous l'éclairage d'un tel comprendre que la portée résolument actuelle de *SuZ* se laissera jauger.

Table des matières

Sommaire.....	iii
Table des matières.....	v
Remerciements.....	vi
Avant-propos.....	vii
Introduction.....	1
<u>I- L'historialité dans <i>Sein und Zeit</i>.....</u>	<u>6</u>
I.1- La temporalité du <i>Dasein</i>	10
I.2- L'historialité du <i>Dasein</i>	18
I.3- Le statut de l'enquête historico-ontologique.....	27
I.4- Le caractère historique de l'ontologie.....	33
I.5- La tradition.....	37
<u>II- La destruction de d'histoire de l'ontologie.....</u>	<u>43</u>
II.1- La destruction de la logique.....	50
II.2- La destruction de la métaphysique.....	63
a- Kant.....	69
b- Descartes.....	74
c- Aristote.....	81
<u>III- La répétition.....</u>	<u>91</u>
Conclusion.....	99
Bibliographie.....	102

Remerciements

Überall lernt man nur von dem, den man liebt

Goethe

Gepräche mit Eckermann, 12. Mai 1825

Initialement, c'est pour avoir amené à la parole un préjugé que je portais à l'endroit de Heidegger et pour une disponibilité et un support qui n'a d'égal que mon regret à n'avoir pu tout au long de l'année écoulée y recourir davantage que trouve ici monsieur Claude Piché l'expression de ma reconnaissance. Les pages qui suivent ne constituent en outre qu'une réponse partielle, sans doute toujours à venir, à la bienveillance que me témoigna si généreusement monsieur Jean Grondin. Je tiens également à remercier le *DAAD* pour la bourse qu'il m'a accordé pour l'apprentissage de la langue allemande. Enfin, à Annie: c'est dans l'esprit qui nous lie qu'il serait heureux que quelques lignes du présent travail aient été écrites .

Avant-propos

“Neues zu sagen, ist nicht die Absicht, die Philosophie haben kann, und das auch dann und gerade dann nicht, wenn sie sich als radikale Forschung versteht. Das Alte (Historische) ist in seinem eigentlichen Sinn anzueignen und zu verstehen, sonst nichts.”¹

La théorie de l’historialité développée dans *SuZ* permet de faire voir fondamentalement que la libre et nécessaire appropriation de son histoire n’est pas l’apanage d’un seul qui se nommerait Heidegger, mais qu’elle constitue l’affaire d’une tradition et le terrain sur lequel la philosophie peut s’exercer; le terrain aussi sur lequel la philosophie en tant que telle peut se questionner elle-même, se poser comme historique. En effet, il devient pour la première fois clair avec Heidegger que la philosophie doit aller au devant des possibilités qui étaient siennes et lui ont donné son coup d’envoi. La tradition les perpétue inévitablement et constitue en ce sens un passage obligé pour l’entreprise philosophique, que celle-ci ait des révélations à nous faire ou pas, des “résultats” à annoncer ou pas. Avec Heidegger, il s’agit de suivre la tradition à la trace et *l’interroger de si près que l’espoir que la philosophie nous réponde de loin y trouve sa chance*. Lire Heidegger à nouveau, c’est se donner cette chance à travers lui de cette double façon: d’abord réaliser, par l’étude de sa théorie de l’historialité, qu’il s’agit véritablement d’une chance pour la philosophie de cerner ses propres limites et ensuite faire participer

¹GA 61, p.193. Nous utilisons deux abréviations dans cette étude: “GA” pour la “Gesamtausgabe” suivi du tome et “SuZ” pour *Sein und Zeit*.

Heidegger en retour de cette chance.

C'est donc Heidegger lui-même qui nous invite à considérer ainsi son propre effort et la philosophie. En effet, avec sa théorie de l'historialité, Heidegger nous révèle qu'il n'y a nul comprendre sans répétition. En exigeant un retour questionnant à la tradition sclérosée, Heidegger nous invite à lire et relire ses textes, voie qu'il a lui-même choisie et qui fit en sorte qu'il restituât comme à neuf les auteurs classiques tels que Platon, Aristote, Kant, Nietzsche ou Hegel. Le sens fondamental d'une telle restitution a été éclaircie comme relevant d'une appropriation. Mais cette appropriation, en regard de l'historialité, n'est pas l'extraction neutre depuis un passé à jamais révolu. Elle critique même précisément "*die herrschende Behandlungsart der Geschichte der Ontologie, mag sie doxographisch, geistesgeschichtlich oder problemgeschichtlich angelegt sein*"². Cette appropriation cherche davantage à délimiter le champ d'une problématique héritée de manière à ce qu'il soit *aujourd'hui* possible d'en élargir l'horizon qui, d'ailleurs, tant qu'il n'aura pas été mis à jour nous portera inconsciemment. Pour le dire avec Gadamer, "*(...) erst langsam wurde den Jüngeren sichtbar, wieviel Kritik in der Aneignung, wieviel Aneignung in der Kritik steckte.*"¹

Lire Heidegger à nouveau, ce n'est donc pas tenter de cerner un point de vue. Le sens d'une telle lecture a été remarquablement exprimé par Courtine:

"(...) peu nous importe que tel ou tel lise ou relise aujourd'hui Heidegger, si cette (re)lecture n'a d'autre objet que d'y trouver matière à développement thématique, à exploitation idéologique et/ou polémique,

²SuZ, p. 23.

¹H.G. Gadamer, GW3, "Heidegger und die Sprache der Metaphysik", p.212.

quand elle n'est pas simplement destinée à alimenter quelque pathos suranné. Ce dont il s'agit en réalité, ce n'est point de redonner vie à une prétendue Weltanschauung heideggerienne ou heideggerianisée qui aurait simplement fait les frais d'une critique hâtive, sommaire ou partisane, mais, à la lettre, de répéter l'entreprise amorcée avec Sein und Zeit et le Kantbuch, et pouvant se définir rigoureusement elle-même comme répétition-destruction, déplacement de la question (...)."¹

Nous ne pouvons que nous rallier à une telle position et espérer que la présente étude se soit laissée guider par elle. Ce n'est pas là réduire la philosophie à son histoire et faire d'elle une recherche historique. C'est l'enraciner de manière à ce que s'ouvre pour elle la question de l'être. Car pour Heidegger, éviter de reléguer la philosophie au rang de recherche historique, c'est précisément poser la question de l'être. C'est-à-dire la répéter en détruisant ce qui la confinait à l'oubli.

¹J.-F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, p.95 (nous soulignons). D. Couzens Hoy l'exprime également de façon éclairante ("Heidegger and the hermeneutic turn", *The Cambridge Companion to Heidegger*, p. 193): "A good interpretation, on Heidegger's model, will show something about the possibilities of interpretation as such. An interpretation presupposes a self-understanding, and bringing crucial features of this implicit self-understanding to light will make the interpretation insightful in Heidegger's special sense of sight, which is not simply the perception of present-at-hand objects, but the disclosure of the total background or context."

Introduction

“In der Philosophie kein Kompromiß. Eines gewiß: nicht zu Ende; also anfangen, echt anfangen, auf den Anfang zu gehen, wenn er selbst allererst gesucht werden muß, d.h. wenn der Zugang zu ihm in Verlust geraten ist. Radikale Bemühung um Zugangsmöglichkeit, dann verschiebt sich das echte Anfangen hierher. Bekümmern um andere überflüssig. Anfangen hat seine »Zeit«. Für eine andere Zeit anfangen, ist sinnlos. Echter Anfang in seiner Zeit gibt die Möglichkeit echter Besinnung. Für das In-Verlust-geraten gesorgt, es ist mit der Bemühung selbst da (in einem Zugang); jede solche zeitigt ein Verlieren”¹

Pouvons-nous interroger radicalement?

N'est-ce pas seule une telle interrogation qui puisse, portée par la seule volonté de courir sa chance, risquer la philosophie à la rencontre d'elle-même? N'est-ce pas l'insolence d'un questionnement et sa visée de l'irréductible qui permettent véritablement de se frayer un chemin dans la tradition ou alors, qui aient la force d'un *“breaking loose the ice that tradition has frozen around the ideas of these thinkers”*²? Et d'ailleurs, les “choses mêmes” en ce que leur phénoménalité contraint à l'évidence, ne nous poussent-elles pas à les interroger sans relâche et du plus loin qu'il nous est possible? Heidegger en conviendrait assurément. Que l'on mesure l'insistance avec laquelle il martèle régulièrement de cette question le chemin de pensée qu'est *SuZ*: la problématique jusqu'ici développée a-t-elle été élaborée assez fondamentalement? La radicalité exigée du

¹GA61, p.186.

²M. Gelven, *A Commentary of Heidegger's Being and Time*, p. 36.

questionnement est celle-là seule qui se presse vers la possibilité de conquérir un horizon qui soit plus originaire et plus universel. Seule la radicalité, dans le (dé)saisissement et le dénuement qui la caractérisent, perce sans façon les brumes qui enveloppent (nécessairement, sans quoi, pourquoi questionner?) le questionné. Or, il s'avère que les brumes qui enveloppent la question que re-pose *SuZ* sont les plus épaisses qui soient et que par conséquent la radicalité requise est la plus violente; elle assure l'acheminement même de l'oeuvre vers ses limites, de la philosophie vers ses limites, c'est-à-dire là où elle commence: "*Die Grenze (πέρας), griechisch gedacht, ist aber nicht das, wobei etwas aufhört, sondern das, worein es entsteht, indem es darinnensteht als demjenigen, was das Entstrandene so und so »gestaltet«, d.h. in einer Gestalt stehen und das Ständige anwesen läßt*"¹.

La philosophie commence avec la **répétition**. Pourquoi, depuis la détermination originaire des possibilités d'être par excellence du questionner s'enquérant de l'être de l'étant chez les Grecs, ne s'est-elle pas effectuée? Pourquoi *SuZ* a-t-il à se charger de la radicalisation de la question de l'être? La tradition, puisqu'elle esquivé les enjeux de la question, exige que nous allions à sa rencontre de manière radicale. Cette radicalité pointe enfin le sol, celui de son originarité², dans lequel doit s'enraciner la question. En effet, avec Heidegger, toute radicalité est répétitive en ce sens qu'elle seule peut *donner* comme manière de poser à neuf en exerçant la force de subversion nécessaire à toute radicalité.

En outre, la radicalité du questionnement va de pair avec la radicalité de la méthode envisagée pour obtenir une réponse. La seule évocation du terme "**destruction**" suffit à suggérer une telle radicalité. En effet, la destruction vise proprement un irréductible,

¹GA7, p.155.

²GA66, p.67: "*Der »Radikalismus«, der in jedem Anfang liegt und zu seiner innersten Selbstbedrohung - zur Entwurzelung - neigt, ist dann echten Wesens, wenn es sich als Bewahrung des Ursprungs weiß*".

comme la caléfaction la gangue. L'irréductible ici, c'est la *concrétion de la question de l'être* et ce n'est qu'en amenant au jour les transformations qu'elle a subies depuis son coup d'envoi dans l'Antiquité grecque, bref, ce n'est qu'en explorant son histoire et les limites de la problématique à l'intérieur de laquelle elle s'est mue que la possibilité de faire éclater ces limites, c'est-à-dire de dé-limiter, et de la reposer plus originairement se présente¹. D'où l'actualité d'une destruction qui elle aussi s'articule depuis l'historialité.

Il apparaît à ce point que l'**historialité** constitue la base sur laquelle la question de l'être peut être posée. C'est ainsi que poser la question de l'être en tenant compte de l'historialité fondamentale, c'est vite s'apercevoir qu'on ne saurait que détruire afin de répéter, répéter afin de détruire.

Or, cette historialité peut faire l'objet d'une compréhension de la part du *Dasein*, elle peut être un **comprendre** tout comme le questionner qui en est une modalité. Poser la question de l'être est l'affaire de l'ontologie qui en tant que telle est une possibilité du *Dasein*. Or, selon le mode de la déchéance propre au *Dasein*, son historialité peut lui demeurer voilée. Dès lors, la tradition prend le relais de la charge de questionner, qui pourtant revient au *Dasein*, et concentre en elle ses préjugés. Il est entendu, avec Heidegger, que la compréhension s'effectue de prime abord depuis nos projets anticipants de compréhension et qu'elle consiste bien plus en un regard et une prise en compte de ces projets anticipants qu'en une impossible saisie neutre et directe de ce qui est à comprendre. En effet, selon le cercle herméneutique de la compréhension, les choses sont toujours déjà interprétées, considérées d'avance comme telles ou telles, en vue de ceci ou cela selon la manière dont nous (nous) projetons en elles. Pour le dire autrement, le *Dasein* projette l'être instantanément vers le temps.

¹Avec D. Janicaud, *La Métaphysique à la limite*, p. 15: "Transgresser pour délimiter, ne serait-ce pas aussi la leçon du dépassement?"

Mais si le comprendre anticipe, aussi participe-t-il; s'il en va avec lui d'abord d'une précipitation (le *Dasein* projette toujours déjà), une certaine retenue est aussi possible. Cette rétention, Heidegger la nomme **répétition**. Elle déploie l'interprétation de cette situation pré-donnée que le *Dasein* a toujours comprise. En ce qui concerne *SuZ*, cette interprétation, celle qui concerne la question de l'être, consiste en un démantèlement par Heidegger de la tradition, en une **destruction** de l'histoire de l'ontologie à partir de laquelle le *Dasein* s'est toujours déjà implicitement compris. Du point de vue historial, sa tâche essentielle en vue d'une émancipation ne consiste pas à tenter de sortir du cercle, ce qui depuis le tournant herméneutique de la pensée de Heidegger ne se laisse pas penser¹. Il s'agit bien plutôt d'élucider ses structures d'anticipation historique, de s'aviser de son ancrage historial dans une tradition qui le porte toujours déjà, qu'il en soit ou non conscient. Cette tâche s'élève face à la déchéance propre au *Dasein*, confère à l'Analytique existentielle "*den Charakter einer Gewaltsamkeit*"² et la radicalité de l'entreprise apparaît comme telle. C'est à ce point limite que la répétition et la destruction se conjuguent: dans leur visée interprétative. L'interprétation permet au *Dasein* de s'expliquer de son enracinement, de naître à nouveau à lui-même en en venant inlassablement aux mots qui portent cette situation. Comme si la compréhension antérieure à toute parole cherchait par l'interprétation à se faire confirmer, autant de fois re-confirmer qu'il est de manière de dire la même chose. L'interprétation, issue de la détresse de l'être-jeté, est cette répétition d'où sourd l'espoir d'y comprendre enfin quelque chose, **autre chose**, bref, qu'une différence s'affirme. Le cercle herméneutique porte donc la possibilité de son dépassement. Ainsi, le cercle est, pour une part déconstructeur et la répétition sur laquelle s'élève l'interprétation

¹C.f. D. Couzens Hoy, "Heidegger and the hermeneutic turn", *The Cambridge Companion to Heidegger*, p. 170 et suivantes.

²*SuZ*, p. 311.

ouvre au *Dasein* et à la philosophie leur seule issue possible pour éviter une mécompréhension, une issue commune, herméneutique.

Pour en venir à considérer cette “issue” et à voir en quoi la répétition et la destruction sont des concepts centraux dans *SuZ*, nous devons commencer par déployer celui de l’historialité dans toute son ampleur. Celui-ci requiert une juste compréhension de la temporalité, que *SuZ* n’a éclairée que dans son lien à l’être particulier qu’est le *Dasein*. En effet, l’être ne peut être saisi que par cet étant dont l’être recèle la possibilité de le découvrir. Du coup, la méthodologie de *SuZ* se trouve fixée et nous commencerons par la suivre suffisamment pour que la question de l’être fasse office de levier pour l’historialité. Une fois mise en relief, l’historialité nous permettra de déployer le projet qu’est *SuZ* selon sa portée. Pour y parvenir, il faudra considérer le statut de l’enquête historique et en quoi l’ontologie possède un tel caractère historique. Il s’avérera par ailleurs capital de s’enquérir de ce que Heidegger entend par le terme de “tradition” puisque la destruction et la répétition, en tant qu’elles articulent le projet d’ontologie fondamentale, la viseront précisément. Une fois cette élaboration achevée, ces concepts pourront se mettre en oeuvre et laisser apercevoir, pour la philosophie, leur importance capitale. Par ailleurs, nous ne chercherons pas dans ces développements à reproduire à la lettre la structure de *SuZ*, mais nous tenterons de montrer comment les leçons de Fribourg et de Marbourg d’avant 1927 anticipent les propos de Heidegger. Sans pour autant faire une génétique de l’oeuvre, nous voulons considérer ces cours dans la mesure où ils donnent à réfléchir et enrichissent de façon significative la perspective de *SuZ*. C’est dans le même esprit que les vues des commentateurs seront mises à contribution.

I.1- L'historialité dans *Sein und Zeit*

“Also für die Aufgabe der destruktiven Interpretation zuerst Ontologie aufsuchen, -und umgekehrt, bzw. eine mehrfache Möglichkeit. Das heißt aber, ursprünglich ist die Faktizität, und in ihr schon gleichursprünglich eine Mehrfachheit von Bewegtheit und Auslegungen und Gegenständlichen. Die Einheit dieses Ursprünglichen gerade gewinnen und seinen historisch geschichtlichen Charakter verstehen.”¹

Ce que se propose *Sein und Zeit*, c'est de redécouvrir le sens de l'être. En tant que projet d'ontologie fondamentale, *SuZ* se met en quête de la simplicité de l'être, de son aptitude à incarner un fondement unique. Or, fonder une ontologie, c'est conférer à l'être ce caractère de représentabilité comme identique en tant qu'il comprend la différence. En clair, c'est chercher en lui son aptitude à rendre la représentation infinie de manière à y intégrer, par avance, tout ce qui en différencierait. En ce sens, fonder une ontologie, c'est toujours forcer l'être dans la représentation, se rendre présent le présent. De toute évidence, l'inachèvement de *SuZ* indique que l'être déborde cette tentative de détermination et que c'est par la répétition (et la destruction qu'elle implique) que Heidegger marque déjà ce débordement, cette différence. Que Heidegger le marque déjà dans *SuZ*, c'est ce que seul le titre de l'ouvrage suggère par la conjonction “et”, puisque c'est la temporalité qui rend compte et justifie ce débordement de l'être, cet excédent toujours sien. Pourquoi? Parce que Heidegger a vu, pour reprendre les paroles justes de Deleuze:

¹GA63, pp108-109.

“ (...) la forme du déterminable: non pas une spécificité, non pas une forme spécifique informant une matière, non pas une mémoire informant un présent, mais la forme pure et vide du temps. C'est la forme vide du temps qui introduit, qui constitue la Différence dans la pensée, à partir de laquelle elle pense, comme différence de l'indéterminé et de la détermination. (...) C'est elle qui engendre penser dans la pensée, car la pensée ne pense qu'avec la différence, autour de ce point d'effondement.”¹

L'être peut-il être conçu de telle sorte qu'il prenne sur lui la différence? Oui, en faisant du temps le principe de différenciation des modes de l'être de même que ce qui lui assure son intégralité. Pour y parvenir, Heidegger détermine deux tâches avec *SuZ*: interpréter le *Dasein* dans l'horizon de la temporalité et le temps comme horizon transcendantal de la question de l'être pour ensuite procéder à une destruction phénoménologique de l'histoire de l'ontologie sur la base de ce qui aura été mis au jour dans l'accomplissement de la première tâche. *SuZ* consiste donc en une Analytique du *Dasein* et une destruction critique. La première nous mènera à l'autre. Mais pourquoi une Analytique du *Dasein*?

Dès l'Introduction, il appert que le *Dasein* que nous sommes est celui qui peut comprendre l'être, et ce d'une manière si constitutive que ce comprendre le haussera au rang de clé de voûte de la problématique de l'être. Pour reprendre la formule consacrée, il est l'étant pour lequel il y va en son être de l'être même. Détour/retour obligé et qui n'en finit pas, donc, par le *Dasein*, seul mode d'accès à l'être par sa faculté de questionner et seule base de thématization véritablement radicale car il se la rend à lui-même transparente. Ce n'est pas là faire un “choix”, il n'est pas à choisir de fil directeur. Tout choix, du point de vue d'une ontologie fondamentale, est nécessairement aveugle. Ce n'est

¹G. Deleuze, *Différence et répétition*, p. 354.

pas non plus se limiter à un étant exemplaire car tout le sens d'une "herméneutique" s'y trouve mis en relief dans la mesure où le *Dasein*, s'il porte l'espoir de déterminer l'être, fait face en réalité à sa propre incompréhensibilité. En fait, s'il peut sembler le centre de cette entreprise qu'est *SuZ*, il faut bien considérer qu'en son fond, le *Dasein* est excentrique et ne saurait par conséquent constituer le sol immuable de quoi que ce soit. Par conséquent, il faut comprendre avec Courtine, en ce qui concerne le statut soi-disant préliminaire de l'Analytique, que : " (...) le "préalable" ne cède pas ensuite la place à une considération "seconde", il s'ouvre à ce qui est déjà préalable en lui"¹. S'il en est ainsi, c'est que le rapport entre l'être du *Dasein* et l'être général est des plus étroits: c'est parce qu'il en va de l'être même qu'il peut y avoir la possibilité d'un rapport à soi. Parce que le *Dasein* se laisse concerner par les choses dans leur "teneur" d'être, il tourne vers soi cette interrogation de manière à ce que, les choses l'ayant interpellé, il soit lui-même co-originellement appelé à relever sa propre "teneur d'être". Ainsi, disons-nous simplement avec Heidegger que le *Dasein* est "entente de l'être"², entente temporelle, ajoutons-nous. Et que s'il y a nécessité d'une Analytique du *Dasein*, c'est non par impossibilité de sortir d'un cercle vicieux mais précisément parce que l'être du *Dasein* et l'être général s'historialisent, se révèlent l'un par l'autre historiquement dans leur entente. L'interrogation qu'il est lui-même en son être fait ainsi écho à l'interrogation que pose l'être. Ce n'est donc qu'en posant la question de la constitution d'être du *Dasein* que se trouvera, peut-être, enfin éclairée la constitution de l'être général. De même, concevoir l'Analytique comme strictement provisoire rend extérieur le rapport de l'être du *Dasein* à l'être général et

¹J.-F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, p. 82.

²GA3, p. 206.

masque le mouvement par lequel cette Analytique du *Dasein* donne son sens à l'ontologie fondamentale. Comme le dit Courtine:

*“Entrer plus avant dans la question du sens de l'être, ce n'est point quitter le terrain seulement provisoire de l'analytique du Dasein, mais c'est entrer plus avant dans l'interprétation de la constitution ontologique de l'étant qui est entente de l'être. Ouvrir originellement le Dasein à l'être et à l'entente de l'être, ce n'est pas accentuer un processus d'analogisation, mettre en relief un étant particulier destiné à porter à son comble le caractère d'être de l'étant en général, mais c'est rapporter ce dernier à ce à quoi lui-même appartient, à ce qui le transit et qui est événement fondamental en lui: le Seinsverständnis n'est pas une propriété du Dasein - fût-elle insigne - mais le Grundgeschehen au sein duquel le Dasein est, c'est-à-dire ek-siste”.*¹

Il semble désormais inévitable de se poser cette question: quelle est cette constitution d'être du *Dasein*, laquelle ouvre à sa mise en question fondamentale? Sa temporalité. De là, si le *Dasein* comprend l'être et que sa constitution est temporelle, ce qui autorise cette compréhension et constitue précisément le fondement de l'être, c'est le temps. C'est ce que nous nous efforcerons d'explicitier dans les développements qui suivront.

¹J.-F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, p.81.

I.1- La temporalité du Dasein

“(…) Leben kommt im Sorgenvollzug vor (...). Dieses Vorkommen ist nach allem bisher Explizierten nicht gemeint als objektives, gescheshaftes Auftreten, Auftauchen, sondern ein Wie des Sorgenvollzugs selbst. (Formal-anzeigend sprechen wir so.) Als solches hat nun jede Vorkommensweise ihren bestimmten (faktischen) kairologischen Charakter (καιρός- Zeit), ihre bestimmte Beziehung zur Zeit, d.h. zu ihrer Zeit, die im Sinne des Vollzugszusammenhangs der Faktizität liegt.”¹

Pour aller à la rencontre de ce à quoi ces paroles feront écho quelques années plus tard dans *SuZ*, il importe d'en suivre la méthodologie et de questionner le *Dasein* en son être. Car rappelons-le, il n'est que lui qui puisse, en ayant préalablement déterminé son être, élaborer le sens de l'être général. Mais est-il possible de rendre essentiellement compte de l'homme de façon “non-métaphysique” (non-anthropologique), c'est-à-dire de le mettre radicalement en question dans son être? C'est le pari d'une Analytique du *Dasein* et on peut distinguer dans *SuZ* quelques étapes dont l'élaboration doit suffire à le tenir.

A) Le Dasein est essentiel dans l'existence authentique

Le *Dasein* est pour autant qu'il existe; son être se réalise dans l'existence. C'est ce que suggère de lui-même le terme “Dasein”: l'être-là dont l'être s'accomplit dans un là; son là propre, particulier, son existence particulière. Affirmation ontologique primaire, s'il en est une. Le deuxième moment de cette affirmation concerne le mode spécifique de cette

¹GA61, p.137.

existence propre au *Dasein*: l'authenticité, à défaut de quoi le *Dasein* n'est pas essentiellement. C'est dire que le *Dasein* peut exister selon un mode inauthentique, où son être, en ce qu'il porte d'essentiel, lui est dissimulé.

Ce que le questionner initial vers l'être du *Dasein* cherche à englober, c'est la totalité du *Dasein*, totalité qui ne peut être cernée qu'au niveau ontologique: le *Dasein* comme être-tout. Mais comme cet être s'accomplit dans l'existence, cet être-tout a le caractère de possibilité puisque l'existence en possède le caractère de jet. Si le *Dasein* est essentiel dans l'existence authentique, c'est qu'il n'est qu'en tant qu'il est pouvoir-être:

*"(...) cela ne veut pas dire, bien entendu, qu'il n'est pas réel, ni même qu'il est simplement possible, mais cela signifie plutôt que, en existant réellement, il est certaines possibilités et doit en négliger certaines autres. Il est toujours en train de choisir ses possibilités et par cette option même, il écarte d'autres possibilités"*¹

B) L'existence authentique est résolution devançante

L'existence trouve son accomplissement authentique dans la résolution devançante. Terme-clé dans la compréhension du *Dasein* comme pouvoir-être-tout authentique et l'acheminement de cette compréhension sous l'éclairage temporel, la résolution est à entendre comme: *"(...) Sich-Angst-zumutende, verschwiegene Sichertwerfen auf das eigenste Schuldigsein"*². La résolution est donc un projeter par le *Dasein* vers le *Dasein* dont l'être est en dette; et ce, sur fond d'angoisse, affection fondamentale qui a en propre de révéler. Ce que vise ce projeter sous le terme d'être-en-dette, c'est le caractère constant de cet être-en-dette fondamental pour le *Dasein*: sa fin. En d'autres mots, le *Dasein* se projette, par la résolution, vers son être-pour-la-fin.

Dire que le *Dasein* existe authentiquement par la résolution, que le se-projeter

¹W. Biemel, *Le Concept de monde chez Heidegger*, p. 104. Qu'il soit en outre seulement indiqué pour l'instant que le "choix" chez Heidegger n'est pas qu'un processus conscient de décision.

²*SuZ*, p.305.

caractérise fondamentalement l'existentialité, c'est par conséquent comprendre qu'il trouve en elle sa possibilité d'être authentique. Dans cette mesure, le *Dasein* se caractérise comme pouvoir-être-pour-la-fin. Pour reprendre une affirmation précédente et lui greffer ces découvertes, le *Dasein* n'est qu'en tant qu'il est pouvoir-être-pour-la-fin. Cette possibilité pour la fin, absolue et indépassable, aux confins de laquelle l'existence elle-même n'est plus qu'impossibilité, c'est la mort. Cette possibilité de l'impossibilité, la fin de tout rapport, comme à la fin des temps, cette possibilité donc qui accompagne le *Dasein* toujours en âge de mourir le fonde. Plus précisément: "*Der Tod wird dem Dasein nicht bei seinem »Ende« angestückt, sondern als Sorge ist das Dasein der geworfene (das heißt nichtige) Grund seines Todes.*"¹ La résolution est donc un se-projeter vers l'être-pour-la-mort. Si elle a le caractère du devancement, c'est que la résolution implique d'aller au devant de ce à quoi elle se résout, en l'occurrence l'être-pour-la-mort. Pour préciser le sens du se-projeter, Heidegger écrira: "*Entschlossenheit besagt: "Sich vorrufenlassen auf das eigenste Schuldigsein.*"². "Se laisser provoquer" indique qu'il s'agit avant tout que le *Dasein* se laisse interpeller par sa possibilité ultime, malgré toute la charge d'angoisse qu'implique fondamentalement le fait de se laisser concerner par ce qui nie son être. La résolution devançante dévoile le *Dasein* dans un comprendre authentique. Elle est ce comprendre "*(...)das dem Tod die Möglichkeit freigibt, der Existenz des Daseins mächtig zu werden (...)*"³. Par conséquent, il est permis d'interpréter ce comprendre fondamental comme un se-laisser-concerner. Si la résolution est un se-laisser-concerner, elle se donne enfin comme libération interprétative du *Dasein* pour sa possibilité extrême d'existence.

¹*Ibid.* p.306.

²*Ibid.* p.305.

³*Ibid.* p. 310.

C) *La résolution devançante est mode de l'authenticité du souci*

La résolution devançante relève, pour son accomplissement, de l'authenticité du souci. C'est-à-dire que la possibilité pour le *Dasein* de se projeter vers sa fin nécessite qu'il soit déterminé fondamentalement et authentiquement par le souci. En remontant les étapes précédentes, on peut dire que la résolution devançante, en faisant exister authentiquement le *Dasein* et en relevant elle-même originairement du souci, élève au rang de constituant d'être du *Dasein* le souci lui-même puisque le *Dasein* trouve le sens de son être dans l'existence. Pour simplifier: le *Dasein* qui se projette vers sa fin, en se souciant ainsi de cet être possible dans son impossibilité, existe authentiquement et, s'accomplissant de la sorte essentiellement, laisse entendre le souci comme structure fondamentale de son être.

Le souci est défini par Heidegger comme: "*Sich-vorweg-schon-sein-in (einer Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden).*"¹ Mais avant d'en venir à l'explicitation de cette formule comme telle, il convient de mettre en lumière ce qui se laisse déjà deviner dans la mesure où la résolution devançante est un mode du souci et que par conséquent, ce qui a été dit de l'un ne saurait être étranger à l'autre. Le souci constitue l'être du *Dasein* dans la mesure où il le convoque à son pouvoir-être le plus propre. L'advocation est à comprendre originairement comme résolution devançante. Pour que le pouvoir-être propre du *Dasein* s'ouvre par la résolution devançante, il faut que le *Dasein* advienne à lui-même en sa possibilité ultime, la mort. N'est-ce pas là dire que le souci, en ce qu'il convoque, pointe le phénomène de l'avenir? En d'autres termes, ce n'est qu'avenant que le *Dasein* correspond à son être et existe authentiquement, c'est-à-dire de manière finie, puisque le projeter vise la possibilité extrême d'être, la mort. Elle la vise de manière à ce qu'en retour, le *Dasein* s'éprouve existant, à ce que le temps lui-même se

¹*Ibid.* p.317.

trouve possibilisé et de là, tout rapport à soi.

La résolution devançante se fait en outre entendre comme la reconnaissance et l'acceptation de l'être-en-dette. Il faut y comprendre que le souci, visant ce qu'il y aurait de plus propre en soi, pousse le *Dasein* à se devancer en manière d'ouvrir la totalité de ses possibilités d'être. Cette résolution pro-jette le *Dasein* vers son être-pour-la-fin et le révèle par là à lui-même comme être-jeté. Or, être-jeté, c'est être comme déjà jeté là, dans l'existence, livré par son passé; la facticité détermine le *Dasein* fondamentalement. Et le souci, lui, invite au dépassement de cet être-jeté en considérant que cet être-jeté n'est rien d'autre, dans *SuZ*, que l'être-été. Si le *Dasein* peut, se projetant, re-venir (et on ne saurait re-venir qu'à l'être-été) et prendre conscience de cet être-jeté, c'est dans la mesure où il s'est d'abord lui-même anticipé, où il cherche à advenir à lui-même. Ainsi: "*Die Gewesenheit entspringt in gewisser Weise der Zukunft.*"¹ D'où sa primauté et le caractère fondamentalement prospectif du *Dasein*.

Mais s'il y a primauté du futur, c'est aussi parce que la résolution devançante, et par là le souci, ne s'avèrent le plus souvent possibles que dans la mesure où l'étant, dont se préoccupe l'existence dans son "agir", se présentifie. En effet, en s'effectuant depuis la déchéance, la résolution s'empare d'un à-portée-de-la-main qui est présent et maniable: seule une résolution prenant son élan du futur peut intimer au *Dasein* le désir de s'en extraire.

Résumant les implications du souci, Heidegger écrit: "*Zukünftig auf sich zurückkommend, bringt sich die Entschlossenheit gegenwärtigend in die Situation.*"² Mais n'est-ce pas là ouvrir la temporalité? Et si ce n'est que par la résolution devançante que le *Dasein* peut accéder à l'intégralité (de son être) et que le souci pluralise³ le temps, le

¹*Ibid.* p. 326.

² *Idem.*

³P. Ricoeur, *Temps et récit 3.*, p.126.

Dasein ne se trouve-t-il pas du coup défini en ce pouvoir-être-tout de manière temporelle? Autrement dit, le sens du souci, en tant que projeté du projet compréhensif du *Dasein*, se laisse entendre comme temporalité; le souci authentique pousse le *Dasein* à la résolution devançante, laquelle le détermine en son être comme temporalité. Enfin, des innombrables manières d'exprimer la même chose, disons simplement en trois moments: le souci détermine d'abord le *Dasein* comme être-au-devant-de-soi et l'oriente ainsi principalement depuis le futur, c'est-à-dire que le *Dasein* se comprend toujours déjà selon des possibilités d'être qu'il projette depuis le futur. D'autre part, le souci, en son retour, contraint le *Dasein* à prendre sur soi son être-jeté et à assumer les expériences passées où des possibilités d'être s'étaient faites siennes. Ce qui nous amène enfin à voir que l'avoir-à-être (comme projet à venir) et l'être-été (comme possibilité passée) ouvrent, par leur conjonction, l'instant et dessinent l'horizon du possible. Le présent du *Dasein* est le court-circuit créé par le passé qu'il est et le projet d'existence vers lequel il (se) tend. Le souci est précisément ce qui possibilise l'expérience. En somme, "*Die Gewesenheit entspringt der Zukunft, so zwar, daß die gewesene (besser gewesende) Zukunft die Gegenwart aus sich entläßt.*"¹

La définition, présentée plus tôt (p.13), du *Dasein* soucieux comme "*être-en-avant-de-soi-dans (un monde) comme être-auprès-de (l'étant rencontré à l'intérieur du monde)*" se laisse à présent mieux comprendre et rend évidente sa constitution temporelle. "En-avant-de-soi" pointe l'avenir, "être-déjà-dans" l'être-été et "être-auprès" le présentifier. L'inter-liaison de ces trois modes d'être constitue le phénomène originaire de la temporalité. En ce sens, nous pouvons parler d'une simultanéité de ces modes, qui en indique l'unité. "*Dies dergestalt als gewesend-gegenwärtigende Zukunft einheitliche Phänomenen nennen wir die Zeitlichkeit.*"²

¹SuZ, p. 326.

²Idem..

Comme on le devine à présent, la temporalité n'est pas à concevoir comme une suite chronologique de moments passés, présents et futurs; la temporalité ne se laisse pas ramener à un étant, n'est pas le cadre présidant au tranquille défilé d'une suite de maintenant. Le passé n'est pas strictement figé non plus que l'avenir l'absolument ouvert. Si la temporalité n'est pas un étant et qu'en ce sens elle n'a pas à être, elle doit trouver, depuis le souci qui en est le sens, son mode d'être propre. Le souci nous indique trois orientations fondamentales du temps, relevant de la constitution de la temporalité: un advenir-vers-soi, un retour sur... et un séjourner-auprès-de. Avec Heidegger:

“Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart zeigen die phänomenalen Charaktere des »Auf-sich-zu«, des »Zurück auf«, des »Begegnenlassens von«. Die Phänomene des zu..., auf..., bei... offenbaren die Zeitlichkeit als das ἐχστατιχόν schlechthin. Zeitlichkeit ist das ursprüngliche »Außer sich« an und für sich selbst.”¹

Ce mouvement extatique, par lequel la temporalité unitaire se triple et possibilise les modes d'être du *Dasein*, se nomme temporalisation. Par elle, le temps s'irradie en trois rayons qui ne sont qu'un seul et même temps et détermine le *Dasein* comme siège d'une tension temporelle fondamentale, du moment qu'il est sur le mode du souci authentique: soucieux dans l'instant mais déjà par cela dans le futur que lui dessine ses possibilités passées. Le présent se dévoile en étant-été de façon avenante. La temporalisation de la temporalité indique par le déploiement du temps chez le *Dasein* un processus constant au sein duquel le pouvoir-être du *Dasein* est fondamentalement toujours à venir. Il est “déjà” et “pas encore”. Pour reprendre le mot de Nietzsche² et en faire plus qu'une exhortation morale ou alors la seule exhortation morale possible, le *Dasein*, parce que pouvoir-être, ne peut que tendre à devenir ce qu'il est selon l'écho de sa conscience morale (*Gewissen*)³;

¹*Ibid.* p.328.

²Et de Heidegger, *SuZ*, p.145.

³*SuZ*, p. 234.

son être étant essentiellement dans l'existence, son existence ne s'accomplissant authentiquement que par la résolution devançante, asseyant ainsi la primauté ontologique du futur, par conséquent, son être est toujours à venir et ce n'est qu'avenant (rappelons-le, à son être fini) que le *Dasein* rencontre son être. Ainsi donc, la temporalité n'est pas, car seul un étant est. Heidegger écrit précisément: "*Sie (die Zeitlichkeit) ist nicht, sondern zeitigt sich*"¹. Cette expression est à comprendre comme on dirait que, pour le *Dasein*, l'être n'est pas mais s'existentialise: la temporalité n'est pas mais se temporalise dans l'existence. Elle s'effectue plutôt à travers le *Dasein* en se temporalisant extatiquement depuis le futur. La temporalisation de la temporalité accomplit le *Dasein* dans son être par l'existence au sens où l'existence du *Dasein* n'est autre que son temps vécu, temporalité temporalisée: une vie? Le *Dasein* n'a d'expérience de la temporalité que dans sa maturation où il se triple en futur, présent et être-été, déjà extatique donc. Cette temporalisation de la temporalité est si intime à l'existence, elle en détermine à ce point son caractère de pouvoir-être, qu'elle en constitue le sens fondamental. Le temps est condition de possibilité de l'être du *Dasein*.

Résumons à ce point les acquis en disant que le souci constitue l'être du *Dasein* et se comprend comme temporalité originaire se temporalisant extatiquement depuis l'avenir par l'intermédiaire de la résolution devançante, elle-même existence authentique qui relève en son projeter de l'être du *Dasein*. Le souci marque la complétude du *Dasein* en le transportant vers sa fin, la mort, et ramène l'être au **sursis**: être comme temporalité.

¹*Ibid.* p.328.

I.2- L'historicité du *Dasein*

En gardant bien en vue la relation privilégiée de la temporalité à l'être du *Dasein*, qu'il suffise de rappeler que cette temporalité se temporalise, c'est-à-dire qu'elle s'extériorise selon les extases et qu'elle constitue la **concrétion du *Dasein***. S'il y a du temps, c'est parce qu'il se "produit" à travers lui depuis le levier qu'est la mort. Peut-on assurer à la question visant l'élaboration de l'être du *Dasein* dans sa totalité un sol plus originaire en demandant selon quels modes le *Dasein* est son fondement temporel et quels modes d'être la temporalisation possibilise? C'est la question à laquelle nous tenterons de répondre dès à présent avec *SuZ* et les leçons qui l'on précédé dans la mesure où elles s'avèreront éclairantes.

Heidegger indique au début du chapitre sur l'historicité: "*Die Frage selbst mag sogar mit Rücksicht auf das Sein zum Ende ihre Antwort gefunden haben.*"¹ Et qu'apprend-on? Que s'ouvrir à la totalité du *Dasein* équivaut à cesser d'être au sens où la totalité inclut cet être-pour-la-mort qu'on ne saurait possibiliser non sous peine de n'en plus revenir, mais tout simplement parce qu'on ne peut constamment se maintenir vis-à-vis de cette fin. La **constance** est à gagner comme une habitude s'enracine.

Comme nous l'avons plus tôt aperçu, cet être-pour-la-fin est l'être-pour-la-mort. Du point de vue de la "cohésion de la vie" et de son enchaînement, la mort constitue une des deux fins du *Dasein*, l'autre étant la naissance. Cet étant se trouve par cette orientation interrogé dans son extension entre ces deux phénomènes. Cette interrogation met en jeu non seulement ce concept d'extension mais aussi ceux de mobilité et de constance du *Dasein*. Éclaircir ces déterminations requiert un éclairage temporel puisque c'est le *Dasein*

¹*Ibid.* p.373.

qui s'y détermine. Or, selon la conception courante, on entend par cet entre-deux l'effectivité du *Dasein* dans ou hors de cet entre-deux; mais, le *Dasein*, en s'y étendant, est bien plutôt cet entre-deux, soucieux parce que jeté là. Il ne faut pas, par exemple, faire de la mobilité un simple mouvement dans l'horizon du changement et de la permanence; elle est plutôt à comprendre comme devenir-historial¹ (*Geschehen*) du *Dasein*. La question que pose l'entre-deux en tant qu'être du *Dasein*, c'est la question du provenir² du *Dasein*. La réponse à cette question doit fournir la compréhension ontologique de l'historialité.

Or, afin de voir à quel point l'être du *Dasein* est constitué par cette historialité, il faut poser la question d'un provenir déterminant l'existence comme historique sur la base de la temporalité puisque l'être du *Dasein* a été déterminé comme soucieux et que désormais, toute tentative totalisante visant l'élaboration de l'être du *Dasein* ne pourra se passer de l'éclairage temporel. C'est déjà indiquer que dans la mesure où le *Dasein* existe de telle façon qu'en lui se temporalise le temps, son provenir essentiel se déploie triplement selon les extases. Mais demandons d'abord: dans quelle mesure provenir et temporalité vont-ils de pair?

Rappelons-nous que le *Dasein* assume son être-jeté en se projetant devant la mort, possibilité ultime de l'existence. Ce n'est, nous dit Heidegger, qu'un tel se-projeter qui assure à la résolution son caractère authentique et total. Or, ce à quoi la résolution ouvre ne relève pas à proprement dire de la mort en tant que telle mais d'un retour au Là factice. Mais qu'est-ce que ce retour? Heidegger répond: "*Das entschlossene Zurückkommen auf die Geworfenheit birgt ein Sichüberliefern überkommener Möglichkeiten in sich, obzwar nicht notwendig als überkommener.*"³ Ce retour est donc à entendre en premier lieu comme

¹Traduction de J.-F. Courtine.

²Traduction de E. Martineau.

³*SuZ*, p. 383.

re-jet au Là factice. Puis, en un second temps, il ouvre le *Dasein*, au sens d'une délivrance ou d'une reconnaissance, à son héritage propre, à une possibilité d'assumer son être-été. Heidegger parle d'un "se-délivrer", c'est-à-dire une auto-transmission, des possibilités ayant-été-là pour le *Dasein*. Le transport vers la mort (résolution devançante) qui caractérise le *Dasein* authentique (soucieux), lui fait saisir la finitude de l'existence et en ce retour, libre par et pour la mort, sa possibilité propre lui apparaît enfin comme héritée et choisie. Le dévoilement de cet héritage unique au *Dasein* avenant et la saisie de sa possibilité propre d'existence constitue son destin. Heidegger le désigne également comme provenir originaire du *Dasein*. En clair, le *Dasein* est destin dans la mesure où, résolu, il est fondamentalement ouvert aux événements. Or, exister destinalement, c'est être historial. Précisément, dans la mesure où les possibilités d'advenir à moi comme projet ouvert sont des possibilités héritées du *Dasein* ayant-été-là, la temporalisation du retour à soi advenant a précisément le sens de l'historialité. Heidegger écrit: "*Nur eigentliche Zeitlichkeit, die zugleich endlich ist, macht so etwas wie Schicksal d.h. eigentliche Geschichtlichkeit möglich.*"¹ Quant à la part de liberté qui échoit au *Dasein* existant destinalement, elle consiste à **adhérer au possible** et assumer l'impuissance à laquelle le réduit la facticité. Heidegger s'explique ainsi dans *SuZ*:

*"Wenn das Dasein vorlaufend den Tod in sich mächtig werden läßt, versteht es sich, frei für ihn, in der eigenen Übermacht seiner endlichen Freiheit, um dieser, die je nur "ist" im Gewälthaben der Wahl, die Ohnmacht der Überlassenheit an es selbst zu übernehmen für die Zufälle der erschlossenen Situation hellsichtig zu werden."*²

¹*Ibid.* p.386.

²*SuZ*, p. 384. Dans la "Lettre sur l'humanisme" (GA9, p.316), Heidegger suggère que l'adhésion au possible ne serait rien d'autre que le "pouvoir d'aimer". En ce qui concerne cette articulation entre le destin, le possible et la liberté, Heidegger nous semble ici particulièrement proche de Nietzsche quand ce dernier parle d'«amor fati», d'amour du destin. Qu'on le mesure à ces deux extraits: "*Ma formule pour ce qu'il y a de grand dans l'homme est amor fati: ne rien vouloir d'autre que ce qui est, ni devant soi, ni derrière soi, ni dans les siècles des siècles. Ne pas se contenter de supporter l'inéluctable, et encore moins se le dissimuler - tout idéalisme est une manière de se mentir devant l'inéluctable - mais l'aimer*" (*Ecce homo*, 10, NRF, t. VIII, p. 370); "*Tout ce qui est nécessaire, vu d'en haut*

En outre, dans la mesure où le *Dasein* est être-avec-autrui, ce destin est à comprendre comme co-destin et parallèlement, son provenir comme co-provenir, c'est-à-dire provenir d'une communauté. En effet, si le *Dasein* s'éprouve ontologiquement en communauté avec d'autres *Dasein*, le concept d'héritage rend manifeste que l'être-été inclut l'être-été-là de l'autre et des générations. Cet autre *Dasein* ayant-été-là s'actualise dans mon propre être-été en tant que possibilités d'existence héritées. Avoir une "conscience historique", c'est précisément saisir la différence des générations, comprendre que la sienne précise suit celle d'avant de façon inédite et surtout voir que l'avenir se constitue à sa mesure¹. Aussi, le co-destin n'est pas à comprendre comme addition de destins individuels dont la somme constituerait une génération et qui d'eux-mêmes surviendraient mais bien plutôt, c'est le co-destin qui survient. Heidegger précise dans *SuZ*: "*In der Mitteilung und im Kampf wird die Macht des Geschickes erst frei*"². En d'autres mots, cette appartenance à une génération a en propre de surprendre au sens où notre destin, bien que nous puissions le pressentir se préciser, ne se révèle que par l'action ("communication" ou "combat") en s'accomplissant dans l'instant.

Afin de faire voir en quoi le fondement temporel de l'être du *Dasein* comme souci est condition de possibilité du destin, qu'il suffise de rappeler que le souci implique la conscience de la mort, de la dette et de la liberté, et que ce n'est que dans une perspective extatique que le *Dasein* existe destinalement:

"Nur Seiendes, das wesenhaft in seinem Sein zukünftig ist, so daß es frei für seinen Tod an ihm zerschellend auf sein faktisches Da

et dans l'optique d'une vaste économie d'ensemble, est également l'utile en soi: il ne faut pas seulement le supporter, il faut l'aimer... Amor fati, voilà le fond de ma nature" (Nietzsche contre Wagner, Épilogue 1, NRF, t. VIII, p. 370).

¹Voir GA61, p.74.

²*SuZ*, p.384.

*sich zurückwerfen lassen kann, das heißt nur Seiendes, das als zukünftiges gleichursprünglich gewesen ist, kann, sich selbst die ererbte Möglichkeit überliefernd, die eigene Geworfenheit übernehmen und augenblicklich sein für »seine Zeit.«*¹

Comme il a été anticipé quelques pages plus tôt (p.16), l'élaboration de l'historialité, en tant que temporalisation de la temporalité, a déployé sa structure triple: l'advenir à soi, le se-délivrer et le présentifier. Le se-délivrer s'est accompli par un retour à soi en ce que l'historialité est l'accomplissement de la temporalité (temporalisation) du *Dasein* au sein de laquelle il se trace une histoire en existant. Un pas plus loin, Heidegger ajuste le tir: "*Die Analyse der Geschichtlichkeit des Daseins versucht zu zeigen, daß dieses Seiende nicht "zeitlich" ist, weil es "in der Geschichte steht", sondern daß es umgekehrt geschichtlich nur existiert und existieren kann, weil es im Grunde seines Seins zeitlich ist.*"²

Si l'historialité du *Dasein* est comprise comme destin, l'histoire quant à elle se constitue du provenir de l'existence, donc de l'avenir du *Dasein*. De prime abord, cette affirmation peut sembler paradoxale tant la notion d'histoire se trouve le plus souvent indissociée du passé et de la sphère publique. Or, il ne faut pas oublier que le *Dasein* ne peut être son passé, ouvert à son être-été qu'au sens où il existe sur le mode du se-délivrer des possibilités héritées. Un tel dé-livrer n'est pas la résurgence, issue d'une volonté de rétrospection, d'un passé ayant été derrière soi, ni une célébration de la fatalité puisque la temporalité fondamentale du *Dasein*, celle-là même qui permet de nommer l'histoire, l'accomplit spécifiquement depuis son futur. En effet, advenant, il retourne à son être-été et se délivre des possibilités ayant-été-là. C'est son futur existentiel qui l'ouvre à son passé existentiel. Ainsi, l'histoire du monde et l'appartenance à cette histoire ne trouvent leur sens ontologique et leur possibilité que dans l'historialité et son provenir propre, lequel se

¹*Ibid.* p.385.

²*Ibid.* p.376.

fait jour dans le se-délivrer des possibilités ayant-été-là du *Dasein*. Pour le dire avec Heidegger:

“Die Geschichte hat als Seinsweise des Daseins ihre Wurzel so wesentlich in der Zukunft, daß der Tod als die charakterisierte Möglichkeit des Daseins die vorlaufende Existenz auf ihre faktische Geworfenheit zurückwirft und so erst der Gewesenheit ihren eigentümlichen Vorrang im Geschichtlichen verleiht.”¹

Ce n’est qu’ainsi historial que le *Dasein* peut assumer ses possibilités propres et se rendre manifeste son histoire; que recherchant ses possibles, il trace son histoire propre.

Si l’historialité du *Dasein* est perçue comme base de l’histoire, il importe à ce point de considérer que si l’histoire nous apparaît comme histoire du monde², c’est dans la mesure où le *Dasein*, historial puis co-historial, est préoccupé par le monde. L’historialité lie l’être-pour-la-mort en sa solitude et le temps du monde. L’étant intramondain dont l’être est précisément “au monde”, fait encontre au *Dasein* factice. Heidegger explique dans *SuZ*: “*Mit der Existenz des geschichtlichen In-der-Welt-seins ist Zuhandenes und Vorhandenes je schon in die Geschichte der Welt einbezogen.*”³ C’est ainsi que les étants intramondains sont historiques, mondo-historiaux. Heidegger résume: “*Geschehen der Geschichte ist Geschehen des In-der-Welt-seins.*”⁴ Dans cette mesure, le provenir du monde n’est pas à dissocier du provenir du *Dasein*. Leur unité forme l’histoire du monde. En effet, si le *Dasein* n’est plus Là, le monde est du coup ayant-été-là. Autrement dit, il n’y a d’être ayant-été-là qu’au sein du monde. Tant que de l’étant intramondain se découvre au monde existant facticement, cette histoire inclut aussi le provenir de l’intramondain. Ce qui

¹*Ibid.* p.386.

²Sur les difficultés du passage de l’avoir-été au passé historique, voir P. Ricoeur, *Temps et récit 3*, pp. 143-145.

³*SuZ*, p.388.

⁴*Idem.*

cherche ici à se dire, c'est que le provenir de l'être-au-monde inclut, sans être pour autant compris historiquement, du "mondo-historial", de l'étant intramondain. Dans la mesure où le *Dasein* factice peut être sur un mode déchéant, les possibilités, ouvertes originellement par l'être-pour-la-mort, lequel re-jette l'existence vers sa finitude essentielle, sont constamment à conquérir face à ce qui se présente comme le plus facile. Car le destin n'est pas simplement ces possibilités qui se présentent spontanément comme d'elles-mêmes. Une attitude complaisante à l'égard de ce qui survient découle d'une compréhension superficielle de l'histoire comme mondo-historiale. Le *Dasein* cherche dès lors à unifier l'enchaînement de ses vécus qu'il se rend préalablement disponibles, bref, il peut se raconter une histoire. Heidegger questionne ce point crucial: "(...) *in welcher Seinsart seiner selbst verliert es sich so, daß es sich gleichsam erst nachträglich aus der Zerstreung zusammenholen und für das Zusammen eine umgreifende Einheit sich erdenken muß?*"¹

C'est à ce point irréductible de la concrétion du *Dasein*, l'historialité, que l'inauthenticité est mise en évidence selon son caractère "naturel". Ce caractère consiste en ce qu'elle se fonde sur un mode d'être essentiel du *Dasein*: la déchéance. Cette "tendance naturelle" à s'y perdre constitue une "*Grundbewegtheit*"². En ce sens, l'historialité prend appui sur l'intra-temporalité, la compréhension quotidienne du *Dasein*, qui "compte avec le temps", pour qui l'histoire, laps de temps public, se déroule *dans* le temps. Le temps n'est plus que réceptacle de données neutres, qui ainsi reçues, informées, se datent.

¹ *Ibid.* p.390 (nous soulignons).

² GA20, p. 378: "*Der Terminus >Verfallen< bezeichnet eine Seinsbewegtheit des Daseinsgeschehens und darf wiederum nicht als eine Bewertung genommen werden, als markierte dieser Terminus so etwas wie eine zeitweilig auftretende schlechte Eigenschaft des Daseins, die zu beklagen und in fortgeschrittenen Zeiten der Menschlichkeitskultur gerade das, was die handfeste Alltäglichkeit des Daseins ausmacht eine Weise des Verfallens, worin sich das Dasein selbst verliert*".

L'avenir authentique, avons-nous vu, consiste en une résolution devançante où l'être-pour-la-mort que s'ouvre le *Dasein* est assumé. Le futur est inséparable d'un retour à soi, à sa situation facticielle afin de considérer ce qu'elle se réserve de potentialité, afin de considérer son héritage propre. Il en va, nous dit Heidegger, d'une fidélité à soi. Et si le provenir de cette résolution a été déterminé comme l'historialité et que ce n'est que comprise inauthentiquement que le *Dasein* questionne son extension, révélant par là sa dispersion et son irrésolution, il est permis d'accorder à la résolution un caractère de stabilité fondamental. Par conséquent, l'avenir inauthentique consiste en un refus de se tenir dans l'imminence de la mort, engagé dans l'être-pour-la-mort. Il s'agit d'une fuite qui ne rend que plus évident le caractère déterminant de la mort. Le seul lieu où le *Dasein* puisse alors trouver refuge, hors de tout souci existentiel, c'est dans ce que Heidegger nommera le "on" et le mondo-historial. Le *Dasein* y "cherche le moderne", la nouveauté mais sur un mode passif, en attendant peut-être, mais en vain, ce qui assurerait la continuité et la cohérence de son existence.

Or, cette cohérence de l'existence, si elle prend son coup d'envoi depuis le futur, elle s'accomplit dans l'instant. La résolution de soi-même contre l'instabilité de la distraction est en elle-même la continuité étendue où le *Dasein* en tant que destin tient les rênes de son existence: la naissance, la mort et leur entre-deux, de telle manière qu'en une telle stabilité il réalise le sens mondo-historial de ce qui lui est à chaque fois situation. Le présent authentique consistait en effet en l'ouverture du *Dasein* à sa situation, à son Là. Heidegger parle ici du "sacrifice" qu'exige une décision mais en insistant sur le fait que, depuis une temporalité authentique, ce sacrifice procède de la liberté dont la résolution est mère. Il s'ensuit que le présent inauthentique, par l'absorption du *Dasein* dans l'intramondanéité qui le dispense d'avoir à décider de son être-possible à venir, consiste

en un présentifier. Le présent ne se détermine plus à partir du futur, de même que le futur n'est plus que réitération d'un présent. Le *Dasein*, dispersé dans la masse de ce qu'il se présentifie, ne saisit plus l'être-étendu de son destin, c'est-à-dire la continuité de son existence: elle lui apparaît comme une juxtaposition irréversible d'instantanés pouvant faire l'objet de calculs. En somme, le *Dasein* se préoccupe de ce qu'il se présentifie et se raconte son aujourd'hui.

Si le futur se comprend inauthentiquement depuis le présent il en va de même du passé inauthentique. Et si le moderne est convoité et le présent retenu dans la curiosité, c'est bien parce que le passé est porté aveuglément, au sens où des réalités passées ne se conçoivent pas comme ayant dû être d'abord possibles, puis comme pouvant être à **nouveau possibles**. Porter son passé ne signifie pas être en mesure de le réitérer fidèlement mais être en mesure, aujourd'hui, de considérer la possibilité d'être insigne qu'il représentait alors au point d'**en décider de notre être**. Ne pas le comprendre conduit à oublier le passé et du coup, ce qu'il porte de possibilité pour le *Dasein* à venir. En revanche, le passé authentique consistera en un retour du *Dasein* à son être-été, c'est-à-dire au devant de ses possibilités ayant-été là, de manière à pouvoir les intégrer au projet futur qu'il est, à tout instant, appelé à former; de manière à se les rendre transparentes en vue d'une décision. Le se-délivrer de son héritage propre, impliquant à la fois l'anticipation, le retour à la facticité et le "coup d'oeil", se concentre en une répétition. Comprendre l'historialité telle qu'elle a été ici élaborée doit conduire à saisir la répétition et la destruction selon leurs visées, c'est-à-dire procurer à *SuZ* sa profondeur.

I.3- Le statut de l'enquête historico-ontologique

"(...) Alles phenomenologische Verstehen sich sein Material aus dem vollen historischen Leben vorgeben lassen muß. Das wirkliche Leben und die Geschichte ist der Leitfaden oder besser die Leiterfahrung für die phänomenologische Forschung. Geschichte ist hier nicht verstanden als historische Wissenschaft, sondern als lebendiges Miterleben, als Vertrautsein des Lebens mit sich selbst seiner Fülle."¹

Il a été vu que le *Dasein* était fondamentalement historial au sens précis d'une temporalisation de la temporalité. De là, il va de soi que tout mode d'être du *Dasein* s'en trouve déterminé. La science est un de ces modes et la science historique de façon plus particulière encore. En effet: *"(...)die historische Erschließung von Geschichte ist an ihr selbst, mag sie faktisch vollzogen werden oder nicht, ihrer ontologischen Struktur nach in der Geschichtlichkeit des Daseins verwurzelt"*². Nous tenterons à présent de déterminer comment l'accès au passé, objet de la science historique, n'est ménagé que dans la mesure où le *Dasein* est historial. Cette étape tire sa nécessité en ce qu'il importe d'enraciner le projet qu'est *SuZ* le plus profondément possible afin que se déploie ce dont il y est question.

Mais commençons par poser que d'admettre qu'il y a nécessité à ce que le *Dasein* soit ainsi déjà ouvert pour qu'un accès au passé soit pratiqué, c'est déjà signifier que l'enquête historique ne peut avoir lieu que sur fond d'ouverture extatico-horizontale. Heidegger explique en ce sens que le mode d'être des sciences ne représente qu'une modification existentielle du mode d'être pré-scientifique du *Dasein* comme être-dans-le-

¹GA58, p. 252.

²*SuZ*, p.392.

monde. Celles-ci thématissent par conséquent ce qui était découverte pré-scientifique de l'étant et ouverture pré-scientifique du *Dasein*. Ainsi, pour une science dont le but est l'ouverture de l'étant historique, il est à comprendre que l'histoire comme passé précède la thématisation historique. Une telle thématisation est conçue comme un retour et il faut bien, nous dit Heidegger, qu'un chemin soit déjà ouvert vers le passé pour qu'un tel retour historique soit possible; il faut bien que le *Dasein* soit temporal, qu'existe quelque chose comme "son temps" et qu'il soit à la recherche de lui-même, pour poser un regard historique.

Comment une telle thématisation s'avère-t-elle possible? Commençons par rappeler le sens de l'historialité pré-historique du *Dasein*. À partir d'un retour advenant à son être-été, le *Dasein* est ouvert extatiquement à son passé (existential): il est à son être-été. Sur la base de cette ouverture, le *Dasein* peut choisir le mode d'être d'une thématisation ou recherche historique. En ce sens précis, l'enquête historique prend appui sur l'historialité de l'existence de celui qui la mène. Pour qu'un étant devienne matériau historique, il faut donc d'abord qu'il soit saisi dans son intramondanéité, interprété. Autrement, "*Une étude qui croit faire l'économie d'une herméneutique de l'historialité se voit naïvement imposer l'approche courante et vulgaire*"¹. Mais quel est l'objet de cette étude et selon quel mode y accède-t-elle?

SuZ nous donne la réponse: l'objet de l'enquête historique est le possible et elle y accède par la répétition. Mais l'enquête historique ne se targue-t-elle pas de ne s'occuper que des "faits" ou alors de lois, et non du possible?

"Die Frage, ob die Historie nur die Reihung der einmaligen, »individuellen« Begebenheiten oder auch »Gesetze« zum Gegenstand habe, ist in der Wurzel schon verfehlt. Weder das nur einmalig Geschehene noch ein darüber schwebendes Allgemeines ist ihr Thema, sondern die faktisch existent gewesene Möglichkeit. Diese wird nicht als solche wiederholt, das heißt eigentlich historisch verstanden,

¹D. Janicaud, *La métaphysique à la limite*, p. 13.

*wenn sie in die Blässe eines überzeitlichen Musters verkehrt wird*¹

Mais qu'est-ce que cette factualité du *Dasein*? Qu'il suffise de rappeler que si, comme il a été vu plus tôt, l'existence accomplit le *Dasein* dans son être, le réalise, le rend effectif, enfin, le "factualise", et que l'existence elle-même est déterminée essentiellement comme résolution devançante vers un pouvoir-être choisi, la "factualité" du *Dasein* se trouve ainsi tout aussi fondamentalement déterminée comme destin. Heidegger relève que le *Dasein* "choisit ses héros"² pour mettre en évidence le fait que l'existence est pro-jet répétitif depuis une possibilité d'existence ayant-été-là et que ce n'est qu'à la lumière de nos projets, désirs, intérêts et de tout l'horizon de notre futur que nous lisons le passé (ainsi, nous accentuons certains événements et désignons des héros, nous en passons d'autres sous silence, etc). Or, tout pro-jet, devenir par exemple à l'image d'un héros, émerge fondamentalement de la facticité du *Dasein*. Dans la mesure où le *Dasein* se laisse concerner par elle, il peut en retour questionner cette possibilité choisie. Ce retour historique est l'enquête historique proprement dite. Heidegger explique dans *SuZ*: "*Weil die Existenz je nur als faktisch geworfene ist, wird die Historie die stille Kraft des Möglichen um so eindringlicher erschließen, je einfacher und konkreter sie das In-der-Welt-gewesensein aus seiner Möglichkeit her versteht und »nur« darstellt.*"³ Si la recherche historique peut se concentrer sur des "faits", c'est parce que le *Dasein*, jeté dans l'existence, aux prises donc avec sa facticité, se projettera résolument vers des possibilités d'existence ayant-été-là. Ce n'est en effet qu'en interprétant un "fait" passé selon la possibilité qu'il fut, qu'il acquiert sa profondeur: une possibilité d'être pour le *Dasein* qui le questionne aujourd'hui⁴.

¹*SuZ*, p. 395.

²*Ibid.* p. 385.

³*Ibid.* p. 394.

⁴*Ibid.* p38: "*Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit?*".

C'est dire que l'histoire, comme enquête portant sur l'étant intramondain, se meut toujours dans une pré-compréhension historique d'elle-même. L'historialité, quant à elle, se passe bien de toute enquête historique: les cultures qui l'ignorent n'en sont pas moins historiquement déterminées. Comme il a été vu plus tôt, on peut exister historiquement de manière non-explicite ou explicite sans avoir pour autant mis à profit le mode d'être de la recherche historique. C'est ainsi que l'historicité peut faire défaut, mais l'historialité jamais, puisqu'il en va avec elle de l'être du *Dasein*. Herrmann¹ distingue trois modes de relation au passé par lesquels les possibilités sont circonscrites: 1- un se-délivrer des possibilités ayant-été-là mais en ignorant leur provenance essentielle. 2- la répétition des possibilités héritées comme un se-délivrer explicite mais encore pré-historique. 3- la thématization et l'explicitation historico-scientifique de ces possibilités. Dans le passage de la seconde à la troisième étape, la répétition se trouve modifiée, passant de pré-historique à scientifique. Il est par conséquent clair que l'enquête historique prend sa source dans la répétition pré-historique où le *Dasein* "passé" est ouvert dans son historialité; de là, il peut se constituer en objet historique. Pour comprendre un objet historiquement, il ne suffit donc pas de le circonscire à son époque mais encore faut-il le rendre explicitement à son historialité, le ramener à ses sources. La répétition, essentiellement compréhensive, par laquelle s'exprime l'enquête historique, ouvre les possibilités et est avant tout possibilité de thématization de ces possibilités. Ainsi, une thématization historique, pro-jetant en répétant, renvoie le *Dasein* ayant-été-là à ses possibilités d'existence. Or, le plus souvent, l'historialité fondamentale demeure voilée au *Dasein*, son être lui demeure inexplicite, bref, il ignore l'origine de ses possibilités héritées. Pire, il ignore cette ignorance, tout héritage est dénié. L'histoire n'est plus qu'une collection de "points de vue" et un accès à la tradition n'est pas pratiqué en la répétant. De la sorte, on ne peut plus apercevoir ce qui se transmet et comment cela se transmet.

¹F.W.v. Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, p.210.

Inversement, le *Dasein* qui se tient sur le mode de l'interrogation se saisit de cette possibilité ontique qu'est la recherche historique et advient à soi en répétant les possibilités héritées. Avisé ainsi fondamentalement de l'historialité, le *Dasein* ne peut qu'être fondamentalement questionnant; toute enquête questionnant en retour le passé ne peut que procéder de cette historialité.

Après une telle caractérisation de la temporalisation de l'enquête historique et de celui qui l'accomplit, il doit maintenant être distinctement aperçu que le processus de la recherche historique ne débute pas dans un présent pour ainsi dire neutre pour s'acheminer laborieusement vers un passé à creuser petit à petit. Non, tout autant que l'historialité du *Dasein*, l'enquête historique procède de l'avenir car la résolution renferme déjà le choix de l'objet de ce qui sera considéré historiquement. En somme,

“Nur faktische eigentliche Geschichtlichkeit vermag als entschlossenes Schicksal die dagewesene Geschichte so zu erschließen, daß in der Wiederholung die “Kraft” des Möglichen in die faktische Existenz hereinschlägt, das heißt in deren Zukünftigkeit auf sie zukommt.”¹

Ainsi, l'enquête historique se déploie dans *SuZ* en une triple structure suivant les extases de la temporalité authentique et elle y trouve son unité. Il semble que Heidegger ait trouvé chez Nietzsche l'intuition d'une origine temporelle de l'enquête historique:

“In dreierlei Hinsicht gehört die Historie dem Lebendigen: sie gehört ihm als dem Tätigen und Strebenden, ihm als dem Bewahrenden und Verehrenden, ihm als dem Leidenden und der Befreiung Bedürftigen. Dieser Dreiheit von Beziehungen entspricht eine Dreiheit von Arten der Historie sofern es erlaubt ist, eine monumentalische, eine antiquarische und eine kritische Art der Historie zu unterscheiden.”²

Heidegger en donne l'interprétation suivante: dans la mesure où le *Dasein* est en tant qu'avenant, résolu, il s'ouvre à une possibilité d'être choisie, il s'ouvre en ce retour à soi

¹*SuZ*, p.395.

²F. Nietzsche, *Übermäßige Betrachtungen*, p.189.

à une possibilité dite monumentale; en d'autres mots, l'histoire monumentale est celle qui cherche à s'aviser de la possible charge d'avenir que porte le passé, à comprendre comment une réalité passée peut possibiliser l'existence à venir. Nietzsche explique simplement: "(...) *daß das Große, das einmal da war, jedenfalls einmal möglich und deshalb auch wohl wieder einmal möglich sein wird.*"¹ Dans la mesure où le *Dasein* est en tant qu'étant-été et toujours déjà jeté dans l'existence d'une façon particulière, il retourne à son être-jeté et peut le considérer révolu comme tel dans un esprit de conservation et de vénération; de la sorte, l'histoire dite antiquaire assure un maintien de la "vie" telle qu'elle a été. Nietzsche écrit à cet égard: "*Indem er das von alters her Bestehende mit behutsamer Hand pflegt, will er die Bedingungen, unter denen er entstanden ist, für solche bewahren, welche nach ihm entstehen sollen -- und so dient er dem Leben.*"² Enfin, dans la mesure où le *Dasein* se temporalise en tant que présent, il ouvre l'aujourd'hui mais en regard de sa compréhension de ce qui fut et ce qui est à venir, de telle sorte que l'histoire monumentale et antiquaire critique le présent; d'où la possibilité d'un aujourd'hui "intempestif". Ainsi, "*Die Dreifachheit der Historie ist in der Geschichtlichkeit des Daseins vorgezeichnet.*"³

Ces propos de Nietzsche visaient l'utilité de l'histoire pour la vie. La reprise qu'en fait Heidegger, avec sa profusion de guillemets, n'est pas sans rappeler l'extrait du GA58 placée en tête de ce chapitre. En effet, l'histoire est plus que ce que l'on entend par "science historique": "*Vertrautsein des Lebens mit sich selbst seiner Fülle*". En reliant dans *SuZ* l'histoire à ses racines extatiques, elles-mêmes déployées plus tôt dans le but de cerner en totalité la concrétion du *Dasein*, Heidegger est sans doute plus près qu'il n'y paraît d'une telle visée "utilitaire", d'une "utilité" et d'une "vie" à renommer, à reconquérir. Et c'est ce qu'un aperçu du caractère historique de l'ontologie devrait en partie éclairer.

¹*Ibid.* II,2, p.114.

²*Ibid.* II,2, p.119.

³*SuZ*, p. 396.

I.4- *Le caractère historique de l'ontologie*

“Weil Philosophieren leben ist, darum - erschrecken Sie nicht - gibt es nach meiner Meinung eine Philosophie der Geschichte - wer sie schreiben könnte! - Gewiß nicht so wie sie bisher aufgefaßt und versucht worden ist (...) Darum weiter gibt es kein wirkliches Philosophieren, welches nicht historischer wäre.”¹

Après avoir établi l'historialité comme déterminant cardinal du *Dasein* et avoir fait reposer l'enquête historique sur cette historialité, il ne semble pas y avoir un pas énorme à faire pour que nous en venions à présent à apercevoir en quoi l'ontologie, en tant qu'enquête historique particulière, repose à son tour sur l'historialité du *Dasein*. Cette vue devra ultimement éclairer le sens d'une destruction “historiographique” de l'histoire de la philosophie.

Déjà, le §4 de *SuZ* souligne que l'interrogation philosophique est une possibilité d'être du *Dasein*. Or, pour Heidegger, du moins dans *SuZ*, la tâche de la philosophie se résume à une analytique fondamentale-ontologique de l'existence en vue de la mise à découvert du sens de l'être qu'elle recèle. La philosophie est cette possibilité remarquable entre toutes du *Dasein* de se rendre transparente, c'est-à-dire explicite, sa pré-compréhension de l'être et de l'étant à partir de son existence. Selon l'historialité, en effet, la vérité est toujours fonction du rapport authentique ou non de l'interprète à sa facticité. S'emparer de cette possibilité d'éclaircissement des structures de l'existence (1ère section),

¹Comte Yorck, *SuZ* p.402

interroger le sens ontologique de cette existentialité (2ème section), engager la question du *Dasein* dans celle du sens de l'être comme temps (*Temporalität*), saisir l'historialité du *Dasein* ainsi questionnant, c'est déjà rendre manifeste l'historialité fondamentale de la question de l'être. L'historialité du *Dasein* est en effet fondamentale au point où toute approche de l'être s'en trouve déterminée; le mode philosophique n'y échappe pas puisque celui qui questionne ainsi le fait depuis "son" temps.

En quel sens la question de l'être est-elle donc historique et confère à l'ontologie son caractère historique? Au sens où l'être de celui qui pose la question est temporel, c'est-à-dire qu'il temporalise tout ce qui le traverse, comme Midas transformait en or tout ce qu'il touchait. En effet, au tout début de *SuZ*, la question de l'être apparaît comme une possibilité ayant-été-là, une possibilité héritée du *Dasein* philosophant et qu'il importe de répéter. Et ce n'est pas là célébrer le subjectivisme¹. La compréhension de l'historialité de la question invite à questionner sa propre histoire, à rendre la question elle-même historique. En d'autres mots, l'historialité de la question de l'être s'enquiert du mode de questionnement hérité de la question: répéter la question afin d'apercevoir comment la question a été posée. Ce retour questionnant historique n'est pas un intérêt occasionnel mais l'origine même de la question de l'être répétée. Il importe ici de voir à quel point la

¹Gadamer le souligne admirablement bien (*Wahrheit und Methode*, p. 105): "*Interpretation des Seins aus dem Horizont der Zeit bedeutet nicht wie man immer wieder mißversteht, daß das Dasein derart radikal verzeitlicht würde, daß es nichts mehr als Immerseiendes oder Ewiges gelten lassen könne, sondern sich ganz auf seine eigene Zeit und Zukunft hin verstünde. (...) Die Frage der Philosophie fragt, was das Sein des Sichverstehens ist. Mit dieser Frage übersteigt sie grundsätzlich den Horizont dieses Sichverstehens. Indem sie als seinen ihm verborgenen Grund die Zeit aufdeckt, predigt sie nicht ein blindes Engagement aus nihilistischer Verzweiflung, sondern öffnet sich einer bislang verschlossenen, das Denken aus der Subjektivität überstergenden Erfahrung, die Heidegger das Sein nennt.*"

possibilité même de questionner se tient dans l'ombre d'une ouverture historique fondamentale. Ainsi, poser originairement la question de l'être, c'est se saisir historiquement, donc explicitement, de ses propres possibilités questionnantes ayant-été-là. Cette saisie est la tâche de l'ontologie.

En somme, élaborée depuis l'historialité du *Dasein*, la question de l'être se comprend elle-même comme historique: son avoir-été-là possède sa propre histoire. Elle s'est temporalisée et les modulations de cette temporalisation constituent une tradition.

Qu'il soit à ce point permis d'entrevoir *SuZ* lui-même à la lumière de la détermination nietzschéenne des trois histoires monumentale, antique et critique. Il vient d'être souligné que l'ontologie possède un caractère historique car la question qu'elle pose est fondamentalement historique. Or, *SuZ*, en reposant cette question à son tour, en l'acculant à son historicité, triple sa visée. Qu'il soit premièrement aperçu que *SuZ* cherche à faire voir que la question de l'être s'est déjà posée dans l'Antiquité grecque et qu'il importe de la reposer; qu'elle est une possibilité monumentale en elle-même dans la mesure où la tirer de l'oubli vise toujours un à venir; ayant été possible une fois, peut-être le sera-t-elle à nouveau. Pour le dire avec Nietzsche: "*Der Spruch der Vergangenheit ist immer ein Orakelspruch.*"¹ Ensuite, qu'il soit aperçu que *SuZ* constitue un effort afin de restituer avec la plus grande vigilance possible ce qu'il en fut de la question de l'être. Il cherche à s'appropriier son histoire non en manière de la clore, mais pour mettre en relief ce qui, conservé, pourra être transgressé. Que soit enfin vue la portée critique de *SuZ*. La

¹F. Nietzsche, *Übermäßige Betrachtungen*, II,6, p.152.

première phrase de l'ouvrage relève cette dimension fondamentale: "*Die gennante Frage ist heute in Vergessenheit gekommen, obzwar unsere Zeit sich als Fortschritt anrechnet, die "Metaphysik" wieder zu bejahen*". Heidegger pense sans doute ici aux tentatives de réhabilitation de la métaphysique auxquelles le *Kantbuch* fait référence et dont Hartmann et Heimsoeth sont des représentants¹. Ceci considéré, il n'est pas à négliger que Heidegger insiste, par l'accent qu'il met sur l'extase du futur, sur ce qui est en devenir dans tout regard historique². Bref, de la même façon que Nietzsche déploie triplement l'histoire, *SuZ*, en tant qu'enquête historique, constitue une ouverture une mais triplement déployée. C'est précisément en l'envisageant selon son effet triple que le terme de destruction acquiert sa profondeur.

¹GA3, "Zur Geschichte des philosophischen Lehrstuhles seit 1866", p. 310. Barash souligne en outre que la critique de Heidegger et sa réflexion sur l'appropriation juste du passé s'inscrivent après la première guerre mondiale, contre les philosophies de la "culture" (Windelband, Rickert, Weber) et les philosophies de la "vie" et de l'"esprit" (Dilthey et Jaspers). (*Heidegger et son siècle*, p. 13.)

²En ce qui concerne sa conception de l'histoire, la primauté du futur chez Heidegger n'est pas sans rappeler le fait que Nietzsche célèbre avec enthousiasme l'histoire "monumentale" parce qu'elle éveille notre audace en direction de l'avenir, de ce qui pourrait être fait si nous l'osions. En effet, selon Nietzsche, l'histoire, en tant qu'elle s'acharne sur le passé, est fondamentalement nuisible car elle paralyse les forces de vie qui peuvent nous animer. D'où son appel à l'oubli.

I.5- Le statut de la tradition

“(…) Mit diesem Zurückgreifen und Anschluß suchen in der Tradition ist aber die Aufnahme bestimmter Fragezusammenhänge, bestimmter Begriffe mitgegeben, die dann allerdings phänomenologisch wiederum relativ geklärt, mehr oder weniger streng gefaßt werden. Wir wollen dagegen nicht nur verstehen, daß dieser Anschluß an die Tradition Vorurteile mit sich bringt, sondern wollen zugleich einen echten Anschluß an die Tradition gewinnen; denn der Gegenweg wäre ebenso phantastisch, die Meinung, man könnte gewissermaßen eine Philosophie in die Luft bauen, so wie es oft schon Philosophen geglaubt haben, man könne mit Nichts beginnen”.¹

S’il a été reconnu que la question de l’être avait une histoire, il convient dès à présent de se demander comment Heidegger fait parler notre héritage spirituel. À partir de quel principe, demanderons-nous avec Barash², le met-il en lumière? Poser cette question, c’est aussi questionner l’objectivité de la démarche de *SuZ*: selon quels critères *SuZ* assure-t-il une cohésion autonome aux faits du passé, que vient justifier la façon dont il entend la tradition? D’après l’existence du *Dasein* en son historialité. En effet, nous avons vu que l’histoire prenait sens dès lors que le *Dasein* s’appropriait l’ayant-été répétitivement/soucieusement, c’est-à-dire en vue du futur. Or, Heidegger nous dit dans *SuZ*:

“Die in der schicksalhaften Wiederholung gründende historische Erschließung der »Vergangenheit« ist so wenig »subjektiv« daß sie allein die »Objektivität« der Historie gewährleistet. Denn die Objektivität einer Wissenschaft regelt sich primär daraus, ob sie das ihr zugehörige thematische Seiende in der Ursprünglichkeit seines Seins dem Verstehen unverdeckt entgegenbringen kann.”³

¹GA20, p. 187.

²J.A. Barash, *Heidegger et son temps*, p.21.

³*SuZ*, p.47.

Mais, surtout, poser cette question, ce n'est pas chercher à cerner la validité du discours proprement heideggerien parmi tous les autres. C'est plutôt chercher à mettre en relief qu'il est justement celui qui *fait parler* la tradition au moyen de la destruction. En effet, il importe de voir qu'une conception déchéante de la temporalité réduit la tradition au passé et ne la fait plus parler pour l'aujourd'hui. S'il avait été souligné jusqu'à présent qu'il s'avérait nécessaire, pour celui qui s'était avisé de son historicité et partant, de l'historicité de toute enquête ontologique, de parcourir la tradition, il reste à éclairer comment on entend la tradition si elle est précisément ce qui contraint à la parcourir. L'extrait placé au début du chapitre et tiré des "*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*", indiquait que la philosophie ne saurait se construire "dans les airs". Mais qu'y a-t-il à entendre par cette expression?

Pour comprendre en quel sens Heidegger entend la tradition, il nous faut retourner aux structures de la quotidienneté et relever que le *Dasein* est historiquement le plus souvent sur un mode inauthentique: il est disposé à la déchéance. Cette déchéance au monde, dans l'étant intramondain, sur le mode de la préoccupation, détourne le *Dasein* du projet-jeté qu'il est, c'est-à-dire de l'ouverture qu'il doit maintenir à sa possibilité d'être la plus propre. Il en résulte que le *Dasein*, fermé à son être, se comprend depuis l'étant dont il se préoccupe, c'est-à-dire comme être-sous-la-main. Ainsi disposé à la déchéance, le *Dasein* bute sur le monde en s'interprétant. Précisément: "*Das Dasein verfällt in eins damit auch seiner mehr oder minder ausdrücklich ergriffenen Tradition.*"¹ Souvenons-nous que la tradition est à comprendre comme héritage des possibilités d'existence ayant-été-là; plus précisément, elle est la transmission de la question de l'être en tant qu'ontologie. Mais, aux prises avec la déchéance, le *Dasein* qui fait sien ce mode de questionnement, à supposer

¹SuZ, p.21.

qu'il y voit un quelconque intérêt, se transmet des évidences. Plus précisément, la déchéance dans l'étant intramondain et la déchéance dans la tradition ontologique se ferment toutes deux (en fait, elles sont une) aux possibilités héritées de l'être-au-monde pré-ontologique et à la possibilité transmise du questionner fondamental-ontologique qui s'en enquiert. En effet, de génération en génération, le *Dasein* s'est posé la question de l'être à l'intérieur des limites du mode de questionnement propre à sa génération spécifique, limites constitutives de tout ayant-été-là. À chaque fois, le *Dasein* s'est trouvé confronté à la tradition. Sauf qu'au lieu de questionner originairement l'imbrication de la question dans la tradition, bref, au lieu de philosopher en s'avisant de l'historialité de la question, le *Dasein* laisse s'estomper les limites du questionnement en tant que limites: il laisse la tradition choisir pour lui et le dispenser de la charge de questionner qui pourtant lui appartient en propre.

On aurait pu penser à bon droit que ce terme de "tradition" dénotait un sens des plus positifs: ne nous familiarise-t-elle pas d'abord avec ce qu'elle transmet? Il n'en est rien. La tradition comme "culture" recouvre bien plutôt qu'elle ne découvre, nous dit Heidegger. En effet, "*Sie überantwortet das Überkommene der Selbstverständlichkeit und verlegt den Zugang zu den ursprünglichen »Quellen«, daraus die überlieferten Kategorien und Begriffe z. T. in echter Weise geschöpft wurden.*"¹ L'ontologie se comprend ici comme une voie à frayer vers les sources de compréhension de l'être qui ont conduit à l'obtention des déterminations ontologiques courantes. La tradition est ce qui ferme cet accès en recouvrant; elle n'a donc pu prendre en compte ces concepts ontologiques depuis leur source, c'est-à-dire depuis la compréhension d'être qui les a formés. La suprématie de la tradition livre ces concepts ontologiques, sans nul doute; le *Dasein* se les transmet. Mais

¹*Idem.*

comme la compréhension d'être à leur source n'appartient pas à ces déterminations, les comprendre originairement exige la reconquête de cette source. Les comprendre radicalement, avec *SuZ*, exige l'éclairage préliminaire de la réponse à la question de l'être, telle qu'elle s'est formulée dans la première partie de l'oeuvre. Dès le début, cette question s'est parée des allures de l'évidence, et c'est bien là le fait de la tradition. Cela signifie qu'ainsi banalisée, la question n'éveille pas, n'éveille plus de la façon dont elle se pose le *Dasein* à lui-même, dans son lien essentiel à la question. En ce sens, la tradition im-pose. La source des concepts demeure ininterrogée et on l'oublie. Cet oubli n'est pas celui de ce qu'on ne sait pas ou de ce qu'on ne sait plus: l'oubli est une oblitération, un refoulement issu de la déchéance.

En somme, la tradition ontologique qui considère la question de l'être comme une évidence, le recouvrement des sources d'expériences ontologiques originaires, l'oubli de l'origine des concepts et leur conduite hors de tout lien au *Dasein*, ainsi que l'impression de superfluité d'un retour questionnant contribuent à déraciner le *Dasein* et l'enquête historique qu'est l'ontologie en ce qu'ils renferment d'historialité. La déchéance à leur source transmet les concepts ontologiques sans la compréhension d'être qui en est le sol. Il en résulte en philosophie qu'on s'intéresse à des "courants" et "points de vue", qu'on cherche à fonder une philosophie "objective" et que dès lors, le *Dasein* n'aperçoit plus son lien fondamental à la philosophie et son ancrage ontico-ontologique, pour reprendre les termes de *SuZ*. Un retour productif vers le passé n'est alors plus souhaité. Dans la mesure où un tel retour repose sur la répétition de la question de l'être, cette répétition elle-même, par laquelle le *Dasein* trouvait la possibilité par excellence d'échapper à la déchéance, n'est à son tour plus envisagée. Le refus ou l'impossibilité de reposer la question de l'être pour la libérer peut en outre revêtir les allures d'un refus du traditionalisme. En effet, parcourir

son histoire, n'est-ce pas adhérer aveuglément au passé? C'est là se méprendre sur le sens d'une telle répétition critique, c'est là ignorer ce que l'historialité rend impossible: une répétition du même. Comme le soulignait Heidegger déjà en 1925: "*Die Aufnahme der Tradition ist nicht notwendig Traditionalismus und Übernahme der Vorurteile. Die echte Wiederholung einer traditionellen Frage läßt ihren äußerlichen Traditionscharakter gerade verschwinden und geht vor die Vorurteile zurück*"¹.

Est-il enfin besoin de le dire? La tâche de la philosophie consiste à faire émerger l'être de cet oubli en retournant vers le passé, c'est-à-dire en répétant les possibilités d'être ayant-été-là, de sorte que les sources originaires des concepts transmis se laissent approprier depuis leur compréhension d'être. En d'autres mots, la philosophie doit raviver le contexte factico-historique car il témoigne de la concrétion de l'existence d'où les préconceptions sont issues et dont elle fait son affaire; elle tente d'instaurer un rapport de détermination au passé mais toujours à l'ombre de l'indétermination d'un projet futur. En plus des dimensions passée et future impliquées, relevons la portée actuelle d'une telle appropriation. En 1923, dans le contexte des "*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*", Heidegger questionne le sens de cette appropriation: "*Wofür? Für die heutige Universität, für die Bestimmung ihrer selbst in ihrem Heute, was sie ist und vielleicht in Anmessung an große Tradition sein sollte*"². En ce sens, "*Die Tradition soll normierend sein, bzw. nicht.*"³. La tradition doit normaliser au sens où elle constitue notre ancrage au monde et qu'à ce titre, il importe de s'en aviser; elle joue à ce titre un rôle de garde-fou. Mais cette "normalisation" ne doit rien normaliser en un sens étroit. Correctement comprise, la tradition n'engage à aucun traditionalisme car son ancrage historial en

¹GA20, p.187.

²GA61, p.75.

³*Idem.*

indique le perpétuel dépassement. Se pencher sur la tradition est ce qui, libérant la puissance des possibilités ayant-été-là, éclaire. Or, ce qui éclaire le fait toujours dans l'instant. Il semble dès lors à propos de souligner qu'il ne convient pas de considérer la tradition en elle-même comme *strictement* négative, même si *SuZ* tend à suggérer cette lecture. Ce qui importe, c'est son ancrage dans la temporalité, en particulier dans la déchéance, qui la fait parler en manière de se taire. Du coup, l'objectivité possible de l'enquête historique se trouve cernée. Bien que *SuZ* relève et positionne ce problème capital qu'est l'objectivité des sciences "humaines"¹, il explicite somme toute peu ce qu'il en retourne. Cependant, un passage de 1923 fournit quelques précisions éclairantes: "*Dieses geschichtliche Bewußtsein hat in seiner objektiven Distanz zur Vergangenheit ebenso objektiv die Gegenwart des Daseins, d.h. aber, im Sinne des angesetzten Gegenstandscharakters des Geschichtlichen: »schon« seine Zukunft*"².

L'étude préalable de l'historialité, telle que *SuZ* l'explicite et que les leçons précédant la rédaction de cet ouvrage le suggèrent, a permis de comprendre la perspective dans laquelle il faut situer le projet d'une répétition de la question de l'être. C'est sous l'éclairage d'une telle conscience historique qu'il convient de s'engager dans la destruction que réclame *SuZ*.

¹En particulier *SuZ*, p. 395: "*Die in der schicksalhaften Wiederholung gründende historische Erschließung der »Vergangenheit« ist so wenig »subjektiv«, daß sie allein die »Objektivität« der Historie gewährleistet. Denn die Objektivität einer Wissenschaft regelt sich primär daraus, ob sie das ihr zugehörige thematische Seiende in der Ursprünglichkeit seines Seins dem Verstehen unverdeckt entgegenbringen kann*".

²GA63, p. 56.

II- *La destruction de l'histoire de l'ontologie*

“Das eigentliche Fundament der Philosophie ist das radikale existenzielle Ergreifen und die Zeitigung der Fraglichkeit; sich selbst und das Leben und die entscheidenden Vollzüge in die Fraglichkeit zu stellen ist der Grundergriff aller und der radikalsten Erhellung. Der so verstandene Skeptizismus ist Anfang, und er ist als echter Anfang auch das Ende der Philosophie.”¹

Jusqu'à présent, il s'agissait d'explicitier la temporalité assez fondamentalement pour en tirer les conséquences historiques pour la question de l'être. À quoi cela nous a-t-il mené? À contraindre la tradition ontologique à la destruction. Nous nous efforcerons à présent de faire apercevoir comment cette destruction doit permettre un juste positionnement de la question, soit une confrontation avec le temps. Il est à cet égard remarquable que des prédicats de permanence et d'éternité aient été plaqués à l'être tout au long de son histoire et qu'ils soulignent en masquant son lien intime au temps². Comme si la tradition ontologique ne pouvait s'assurer de sa propre continuité qu'ainsi. Pareillement remarquable est le fait que l'enquête historique se soit comprise comme une suite de processus objectifs, comme si elle ne pouvait se légitimer que sur un fond de durabilité. C'est là, ainsi que le suggère l'extrait de 1921 placé en tête de chapitre (et d'autres extraits tirés des leçons de la même époque que nous mettrons à profit en temps et lieux), ce que devrait nous amener à voir la destruction de l'histoire de l'ontologie: la

¹GA61, p.35.

²SuZ, p.229: *“Die Behauptung »ewiger Wahrheiten«, ebenso wie die Vermengung der phänomenalen gegründeten »Idealität« des Daseins mit einem idealisierten absoluten Subjekt gehören zu den längst noch nicht radikal ausgetriebenen Resten von christlicher Theologie innerhalb der philosophischen Problematik.”*

temporalisation de la question ou les modalités de sa dissimulation. Comment cette interrogation sur l'être a-t-elle travaillé l'histoire ou comment a-t-elle été travaillée par l'histoire? La tâche qui nous occupera maintenant sera donc celle de découvrir la sédimentation temporelle des concepts fondamentaux de l'ontologie. C'est également à ce moment précis que seront mises en oeuvre pour la compréhension du §6 de *SuZ*, section intitulée "La tâche d'une destruction de l'histoire de l'ontologie", toutes les explications précédentes issues des dernières sections de l'ouvrage et qu'un des buts de cette étude se trouvera accompli.

Qu'y a-t-il à entendre précisément au §6 par le terme de "destruction"? Il s'agit d'ameublir la tradition durcie afin de délivrer les déterminations originaires de l'être qu'elle a recouvertes. Cela ultimement en vue, rappelons-le, de se rendre transparente la question de l'être ainsi répétée. Pour reprendre Heidegger: "*Diese Frage verstehen wir als die am Leitfaden der Seinsfrage sich vollziehende Destruktion des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie auf die ursprünglichen Erfahrungen, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden.*"¹ Il s'agit donc d'éroder analytiquement, de procéder à une "exérèse" des couches durcies qui, au cours de l'histoire, se sont déposées sur les premières déterminations de l'être et leur expérience originaire. C'est ainsi que la destruction nous fera "remonter le temps", de la modernité aux Grecs; c'est ainsi qu'elle est généalogie.

Aussi, il a été dit en somme que la question de l'être était historique et qu'elle avait par conséquent une histoire. Aussi, nous avons relevé qu'élaborer cette question, c'était tâcher de se rendre transparente cette histoire et cette tâche de transparence passait par une

¹*Ibid.* p. 22.

destruction. Malgré la consonance négative du mot, que ce résumé serve à faire apercevoir la teneur positive d'une telle tâche. Il ne s'agit pas d'anéantir la tradition philosophique comme on ferait table rase; ce serait là faire fi de tous les acquis que l'étude de l'historialité nous a procurés. Dès 1920 dans son cours "*Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*", Heidegger établit plus explicitement que dans *SuZ* le sens fondamental d'une telle destruction:

*"Destruktion ist demnach kein kritisches Zerschlagen und Zerstrümmen, sondern ein gerichteter Abbau; und das nicht in einem abgelösten Bereich von Bedeutungen, sondern sie betrifft - sofern der allerdings noch nicht vollexplizierte Zusammenhang von Bedeutung, Vorzeichnung, Situation, Vorgriff und Grunderfahrung verstanden ist - die faktische Lebenserfahrung und Lebenswelt selbst in ihrer historischen Konkretion. Sie betrifft diese nicht nur, sondern ist auch da ursprünglich motiviert; ihre Notwendigkeit ist von da verständlich. Aus der faktischen Lebenserfahrung - genauer deren existenzieller Ursprünglichkeit - wird die Notwendigkeit, die Tragweite der phänomenologischen Destruktion sowie die Schwierigkeiten ihrer vollzugsmäßig verstehenden Explikation."*¹

Dans la mesure où la destruction concerne de façon originaire l'historialité fondamentale de l'existence du *Dasein*, elle en tire sa nécessité et sa portée et laisse entrevoir la difficulté de l'entreprise. Nécessité en ce qu'il y a urgence pour le *Dasein* de se rencontrer explicitement à travers ses projets de compréhension, ultimement celui que constitue l'être; portée en ce que la destruction sert le comprendre en ouvrant un horizon d'où l'être puisse se reconquérir; et enfin difficulté, qui est la difficulté de toute critique, de toute enquête historique, à savoir celle d'établir la *position* d'une problématique selon un fil conducteur qui soit assez originaire; difficulté également en ce que cette destruction est aussi construction². On le comprend désormais, il ne s'agit pas de tourner le dos à la

¹GA59, p.180-181.

²GA24, p.31: "*Konstruktion der Philosophie ist notwendig Destruktion, d.h. ein im historischen Rückgang auf die Tradition vollzogener Abbau des Überlieferten, was keine Negation und Verurteilung der Tradition zur Nichtigkeit, sondern umgekehrt gerade positive Aneignung: ihrer bedeutet. Weil zur Konstruktion die Destruktion gehört, ist philosophische Erkenntnis ihrem Wesen nach zugleich in einem bestimmten Sinne historische*

tradition: paradoxalement, rien ne prend autant au sérieux la tradition ontologique que sa destruction. Car il s'agit de lui redonner ses possibilités positives. L'historialité fondamentale nous a instruit sur le fait que toute position dans l'histoire de l'ontologie ouvre la possibilité d'un questionnement. Ce que la destruction effectue, c'est en cerner les limites dans un premier temps. Qu'il suffise de rappeler que le questionnement, étant un mode d'être du *Dasein*, lui-même foncièrement déterminé par sa finitude, possédera ce même caractère fini. Son contenu positif et son champ de recherche, ce qu'une question passée recelait de possibilité (finie), ce à quoi elle ouvrait, peut être révélé par une telle destruction. C'est ce que Heidegger entend par établir "l'acte de naissance" des concepts ontologiques fondamentaux. Il s'agit d'abord d'éclairer l'expérience originaire à leur source à partir de l'Analytique du *Dasein*. Par la suite, il s'avère possible d'effectuer: "(...) [die] »Freilegung« des Anfangs, um ihm seine erste Anfänglichkeit in der unausgeschöpften Fülle und der noch kaum erfahrenen Befremdung zurückgeben"¹. Cette Analytique nous dit: le *Dasein* est, existant, un être fini. Son questionnement lui-même se temporalise et s'il prend assise dans la facticité, il ouvre aussi le *Dasein*, en répétant, à ses possibilités ayant-été-là. Toute la force du questionner et du coup la "force tranquille" du possible, pour reprendre l'expression de Heidegger, se trouve déployée. Un destin peut se tramer, le *Dasein* peut advenir à lui-même. C'est là ce que porte la destruction en fait de promesse d'accomplissement et d'engagement de l'être, en l'être. Démontrer comment se tient ouverte au cours de l'histoire une question telle que celle de l'être est ce qu'accomplit la destruction. La radicalité à laquelle Heidegger en appelle avec cette destruction pointe cette

Erkenntnis."

¹GA66, p.66.

finitude et commande de cerner les limites immanentes du questionnement.

S'il y avait un faible sens négatif à la destruction, il serait plutôt à chercher du côté de la "critique de l'aujourd'hui" qu'elle implique. C'est ce que le terme de tradition suggère de lui-même: "*What we (...) may need to criticize is the present, or more specifically, the present's interpretation of how it has to come to be what it is, which is what "tradition" is*"¹. Cette critique porte sur le rapport à l'histoire comme telle et le cours de 1923 sur l'herméneutique de la facticité est à cet égard particulièrement éloquent:

*"Diese [die historische Kritik] ist nicht bloß Aufgabe als bequeme Illustration, sondern Grundaufgabe der Philosophie selbst. Wie bequem man sich es macht, zeigt die Geschichtlosigkeit der Phänomenologie: man glaubt, die Sache sei durch beliebige Blickstellung in naiver Evidenz zu gewinnen. Weiter ist charakteristisch der Dilettantismus, mit dem Meinungen aus der Geschichte aufgegriffen und weitergebildet werden. Man macht aus der Geschichte einen Roman"*²

La critique concerne donc le "mode dominant de traitement de l'histoire de l'ontologie", c'est-à-dire la doxographie, l'histoire de l'esprit et des problèmes: l'historicisme. Cette attitude est celle du "scientifique" de la philosophie qui ne cherche guère à s'approprier activement son histoire au moyen de la répétition de la question de l'être et qui cherche à s'orienter depuis une "validité universelle". Mais pour le dire autrement avec Marion³, il s'agit moins de découvrir une tradition négative que d'effectuer une lecture en négatif de son enjeu: l'être en tant qu'être, tel qu'il se révèle invariablement en s'oubliant par la temporalisation de la question qui s'en enquiert. Cette critique qui touche à l'aujourd'hui a le mérite de laisser entrevoir que la destruction est d'une part une tâche philosophique de notre temps: si elle est *Rückblick*, elle est aussi *Einblick*, comme

¹D. Couzens Hoy, "Heidegger and the hermeneutic turn", *The Cambridge companion to Heidegger*, p. 191.

²GA63, p75 (nous soulignons).

³J.-L. Marion, "Du pareil au même", *Cahier de l'Herne*, p. 183.

le dit justement Courtine¹. En outre, le même auteur fait tomber une opposition capitale entre “ l'exercice phénoménologique (analytique du Dasein, par ex.), et l'herméneutique de la tradition, l'exégèse magistrale de l'histoire de la philosophie. La destruction ne vise pas le passé, mais bien l'aujourd'hui, et elle appartient essentiellement, comme le souligne clairement SuZ, à l'élucidation du présent”². D'autre part, elle est un impératif qu'il incombe à chacun de rencontrer: “impératif” car, et le souffle qui traverse SuZ en fait sentir l'urgence, cette tâche de destruction pèse sur le présent.

En outre, s'il n'est pas à propos de parler de négativité de la tâche, c'est qu'avec elle, tout est à gagner dans la mesure où l'omission de la question nous dérobe déjà depuis des siècles ce qui permettrait d'assurer une cohésion au comprendre. Mais plus profondément encore, il n'est pas à propos de parler de négativité de la tâche. Si SuZ le mentionne, la leçon du semestre d'hiver de 1919-1920 le relève remarquablement: “Sowenig wie “Negatives” gibt es hier Positives. Es regt sich immer wieder die versteckte Sachbetrachtung und Objektivität, die gerade schon mit dem Sinn und Ansatz der Destruktion ausgeschaltet ist.”³

Bien entendu, et c'est là le sens premier que SuZ donne à la “destruction de l'histoire de l'ontologie”, il y a lieu d'y entendre une opération de déblaiement couche par couche. De sorte que cette destruction vise des moments précis de l'histoire. Mais avant d'y venir, qu'il soit permis de voir que cette destruction, si elle vise l'histoire de l'ontologie dans son étendue et y prélève les moments significatifs pour l'explicitation de la question de l'être, peut tout aussi bien viser la naissance de cette histoire, non en tant qu'histoire

¹J.-F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, p. 30.

²*Idem.*

³GA59, p.184.

mais en tant que discipline scolaire. Et que cette destruction spécifique n'est sans doute pas étrangère à *SuZ*. En effet, nous pouvons saisir la visée totalisante de Heidegger dans *SuZ* et son effort de retour aux sources qui ont déclenché les premières expériences philosophiques, comme une critique de la tripartition par disciplines issue tardivement de la philosophie grecque. De fait, à cette époque, la philosophie se "scolarise" (se sclérose) en trois "matières": physique, logique et éthique¹. La destruction, en cherchant à gagner une unité fondamentale peut donc également être comprise comme une entreprise de déscolarisation et viser plus spécifiquement ces trois embranchements tardifs. Nous émettons l'hypothèse que si *SuZ* se concentre sur la destruction de la métaphysique, en cherchant comment le temps a été mis en relation avec l'être, il contient également de façon plus ou moins explicite une destruction de la logique et une destruction de l'éthique qui ne sont pas sans liens entre elles. *SuZ* a donc pour tâche explicite la destruction de la métaphysique et il contient plusieurs éléments invitant à une destruction de la logique, entre autres dans le §6 portant sur la destruction. Mais l'ouvrage ne porte pas suffisamment de marques d'une destruction de l'éthique qui, de toute évidence le déborde, pour que la présente étude puisse se risquer dans cette voie. En effet, le présent travail cherche à se limiter à *SuZ* et l'éclairer au besoin à l'aide de ce que les leçons d'avant 1927 portent en germe.

¹J.-F. Courtine, "Les Recherches logiques de Heidegger", *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la facticité du Dasein*, p.19. Voir aussi *Die Frage nach dem Ding*, p.3; GA3, p.7; Ga9 "Brief über den »Humanismus«", p. 317.

II.1- *La destruction de la logique*

“Es besteht aber die Aufgabe, die Logik einmal viel radikaler zu fassen, als es den Griechen gelang, und auf demselben Wege zugleich ein radikaleres Verständnis der Sprache selbst und damit auch der Sprachwissenschaften auszuarbeiten.(...) Das Verständnis (...) liegt in der sachlichen Untersuchung des Bodens der Fragestellung nach den λόγος, innerhalb der griechischen Philosophie.”¹

La destruction de la métaphysique est la plus manifeste dans *SuZ* dans la mesure où la problématique de la temporalité représente l’axe autour duquel la question de l’être doit gagner sa détermination. La destruction de la logique, quant à elle, n’est pas de toute évidence la préoccupation première et apparente de *SuZ*. Mais elle est non seulement sous-entendue dans sa méthode même, phénoménologique², mais exigée en ce que *le λόγος est le terrain sur lequel s’effectue la philosophie elle-même*. Nous tenterons à ce point de mettre en relief en quoi le projet d’une destruction de la métaphysique nécessite un travail de réappropriation du sens du λόγος. Pour ce faire, il faudra relever comment *SuZ* trace ce chemin et comment les leçons le précédant viennent enrichir le sens d’une telle réappropriation pour la destruction de la métaphysique.

C’est en 1924, dans le cadre de son cours sur le *Sophiste*, que Heidegger relève

¹GA19, p.253.

²J.-F. Courtine, “Les Recherches logiques de Heidegger”, *Heidegger 1919-1929...*, p.26: “La destruction phénoménologique ou fondamental-ontologique doit aller jusque là: jusqu’à mettre en évidence la temporalité originelle du “se mouvoir compréhensif”, ou la temporalité comme structure profonde de cette articulation de l’*en-tant-que* que la détermination “logique” de l’*ἀπόφανσις* ou de la proposition comme “*λέγειν τι κατά τινος*” ne laisse émerger que sous une figure réduite ou nivelée.”

l'importance capitale d'un tel travail de mise en lumière:

Die Frage nach dem Sinn von Sein (...) ist nicht etwa die Endfrage der Ontologie, und diese Frage kann nicht durch Summation ontologischer Resultate beantwortet werden. Sondern dem Sinn von Sein steht am Anfang, weil sie jeder konkreten Frage nach der bestimmten Seinstruktur eines Seienden die mögliche sinnmäßige Führung geben muß. Andererseits reicht es nicht zu, formal die Frage nach dem Sein zu stellen bzw. sie ebenso formal beantworten zu wollen. Sondern es gilt des Seins selbst einer Ausarbeitung bedarf, einer Ausarbeitung des Bodens, auf dem das Befragen des Seienden auf das Sein überhaupt möglich ist. Das Milieu muß entdeckt und ausgearbeitet werden, in dem sich ontologische Forschung überhaupt bewegen kann und soll. Ohne Entdeckung und strenge Ausarbeitung dieses Milieus bleibt Ontologie nicht besser als die Erkenntnistheorie des vergangenen Neukantismus. Die Frage nach dem Sinn von Sein stellen, besagt nichts anderes als die Fragestellung der Philosophie überhaupt ausarbeiten”¹

Si *SuZ* n'évoque pas précisément ce terme de “Milieu”, le §6 le suggère néanmoins et nous met sur la piste d'une compréhension d'une destruction de la logique. En effet, il y est dit que toute ontologie tirait ses déterminations du *Dasein*, lequel est pour la philosophie antique pouvoir-parler; le *λέγειν*, ainsi “fil conducteur de l'obtention des structures de l'être”², élève chez Platon la philosophie au rang de dialectique. Cependant, Aristote, en procédant à une “herméneutique du *λόγος*”, pose le problème de l'être sur un sol plus originaire. Il rejette la dialectique car le *λέγειν* est conçu autrement. Il est désormais: “(...) *das schlichte Vernehmen von etwas Vorhandenem in seiner puren Vorhandenheit*”³. Il a par conséquent comme structure temporelle le présentifier. De quelle conception du *λόγος* Aristote s'est-il donc affranchi, selon Heidegger? Le §7 nous instruit: selon Aristote, la vérité ne trouve pas son lieu unique et premier dans l'acte de jugement. Le jugement est l'action de ramener une donnée à une autre et, dans un effort synthétique, de la faire apparaître comme quelque chose. Cette fonction est celle du *λόγος*

¹GA19, pp. 447-448.

²*SuZ*, p.25.

³*Idem.*

apophantique. En effet, Heidegger le définit ainsi: “(...) *etwas in seinem Beisammen mit etwas, etwas als etwas sehen lassen.*”¹. D’où la possibilité pour l’énoncé apophantique d’offrir du vrai (découvrir) tout autant que du faux (occulter): “(...) *etwas vor etwas stellen (in der Weise des Sehenlassen) und es damit ausgeben als etwas, was es nicht ist.*”². Aristote avait bien vu en déterminant que tout *λόγος* est co-originairement *σύνθεσις* et *διαίρεσις*, que tout *λόγος* a pour structure le “comme” apophantique. Or, ce n’est pas là le lieu originel de la vérité pour la pensée grecque. La vérité est pour elle l’affaire de *l’αἴσθησις* et du *νοεῖν*³, l’ouverture à l’étant donné, et ce qu’elle vise, étant à sa mesure car intuitionné comme tel, est toujours vrai.

Que s’est-il produit avec l’instauration de la logique comme discipline? On a cru que le *λόγος* apophantique était le siège de la vérité, que toute vérité s’avérait prédicative. Le *λόγος* s’est vu du coup établi dans des propositions, ne renvoyant plus désormais qu’au domaine sous-la-main, étant lui-même un étant sous-la-main. La leçon sur le *Sophiste* s’est particulièrement occupé de cette question:

*“Sofern nämlich die Lehre von λόγος, bei den Griechen letztlich in einem theoretischen Sinne ausgebildet wurde, war das primäre Phänomen des λόγος der Satz, die theoretische Aussage über etwas. Sofern der λόγος primär von daher bestimmt wird, ist die ganze künftige Logik, wie sie sich in der abendländischen Philosophie entwickelt hat, Satzlogik geworden.”*⁴

Et l’étude de ces propositions, la logique, en ce qu’elle porte depuis lors en elle l’espoir du vrai, est devenue la clé ouvrant les déterminations ontologiques⁵. Toute recherche

¹Ibid. p.33.

²Idem. Ajoutons: “*Es ist also sowohl eine Revision des λόγος end seines Sinnes erforderlich als auch eine Revision des Sinnes von Nicht.*”

³SuZ, p. 33: “(...) *das schlichte, sinnliche Vernehmen von etwas*”

⁴GA19, p.252.

⁵Ibid. p.253: “*Sofern die so orientierte Satzlogik, die als exemplarische Grundlage den theoretischen Satz nimmt, zugleich alle Besinnungen leitete, die sich auf die Explikation des Logos im weiteren Sinne als Sprache richteten, weiterem Sinne auch die Sprachphilosophie von dieser Satzlogik her orientiert.*”

philosophique portant sur l'être aura comme fil conducteur le *λόγος*, d'où la nécessité d'effectuer une destruction de la logique afin d'apercevoir la non-originarité de son sol comme méthodologie servant l'ontologie. Cette destruction nous dira que la tradition s'est construite sur un concept trop étroit de vérité, puisque selon Heidegger la proposition n'est pas le lieu de la vérité mais précisément l'inverse, c'est la vérité qui est le lieu de l'énoncé prédicatif. Elle nous dira aussi que la tradition qui s'est constituée après Aristote ignore le sens phénoménologique du *λόγος*¹, soit le rendre-manifeste. Ce que Heidegger vise, avec sa destruction, ce n'est pas le *λόγος* apophantique, le fait d'énoncer quelque chose sur, "comme quelque chose (comment pourrions-nous vivre sans cela, sans parler, sans dire le monde comme monde?), mais l'idée que la vérité réside primitivement dans l'énoncé prédicatif conçu comme jugement qui doit être en adéquation avec la réalité. *SuZ* le dénonce: "*Bleibt das Phänomen des "Als" verdeckt und vor allem in seinem existenzialem Ursprung aus dem hermeneutischen "Als" verhüllt, dann zerfällt der phänomenologische Ansatz des Aristoteles zur Analyse des λόγος in eine äußerliche »Urteilstheorie« (...)*"². Or, qu'est-ce donc que ce "comme herméneutique" qu'aurait eu le mérite de dégager une "herméneutique du *λόγος*" aristotélicienne? Il s'agit, nous dit Heidegger, du "comme" originaire de l'explicitation cir-conspecte"³. C'est-à-dire que toute énonciation, visant l'explicitation, a en propre une "tournure" déterminée, première et présupposée. Ce que le "comme herméneutique" pointe, c'est précisément cette pré-compréhension toujours déjà à l'oeuvre lorsqu'un jugement est porté. Ce "comme" herméneutique subit par la prédication un nivellement. De plus: "*Es [das »Als«] ist bezüglich seiner Möglichkeiten der Artikulation von Verweisungsbezügen von der Bedeutsamkeit, als welche die*

¹Dès les Sophistes qui en faisaient un outil (GA19, p.30).

²*SuZ*, p.159.

³*Ibid.* p. 158

Umweltlichkeit konstituiert, abgeschnitten"¹. Le "comme" herméneutique, ainsi "coupé de la significativité où se constitue la mondanéité ambiante", laisse place au "comme" apophantique, toujours dérivé. L'analyse heideggerienne reconduit le "comme" apophantique à son origine existentielle-herméneutique et en cerne les limites. Heidegger explique au §33 de *SuZ* la tâche précise de ce "comme": "*Nur so gewinnt sie [die Aussage] die Möglichkeit puren hinsehenden Aufweisens.*"²

Mais avant d'en venir précisément à cet a-viser qu'est le *λόγος* apophantique, qu'il soit permis de considérer, en faisant un pas en arrière, que la destruction est ce qui permet d'assurer une cohésion au comprendre, étant elle-même une étape sur la voie (du comprendre). Déjà en 1919 dans les "*Grundprobleme der Phänomenologie*", Heidegger cherche à cerner les "*echte "Stufen" des reinen Verstehens*" et aboutira à ce résultat: "*Methode (alles unter einer nicht expliziten, lebendigen Grundintuition): 1.Destruktion und die möglichen Schritte, 2.reines Verstehen, 3.Interpretation, 4.Rekonstruktion.*"³ La méthode est le chemin du comprendre. Cette méthode est phénoménologique et la destruction en est un stade. En effet, le comprendre vise toujours l'explicitation de l'existence du *Dasein* en sa facticité⁴. Or, cette existence se donne d'une façon telle que son explicitation ne peut être univoque. Au cours de la même leçon de 1919, Heidegger s'exprimait ainsi: "*Das faktische Leben gibt sich in einer bestimmten Deformation*"⁵. Cette "déformation", qui a partie liée avec l'historialité, engendre une prolifération du sens. La phénoménologie cherche, à l'aide de la destruction, à déterminer comment cette

¹*Idem.*

²*Idem.*

³GA58, p. 139.

⁴GA59, p.174: "*Die Philosophie hat die Aufgabe, die Faktizität des Lebens zu erhalten und die Faktizität des Daseins zu stärken.*", au sens où pour Heidegger, l'existence en sa facticité appartient fondamentalement à la problématique philosophique. C'est une autre manière de signifier la nécessité d'une Analytique du *Dasein*.

⁵GA58, p. 240.

multiplicité de significations possibles se lie à une unité de sens à travers des pré-esquisses elles-mêmes exposées dans et déterminées par des anticipations (de sens). Elle cherche aussi à voir comment, enfin, cette multiplicité et cette unité sont compréhensibles depuis l'existence.

De quelle façon, demandons-nous? D'abord par une explicitation des concepts courants en vue d'extraire les concepts fondamentaux. Ainsi, les significations qui s'enchevêtraient alors, le mot invitant fondamentalement à plusieurs sens car historial lui aussi, s'éclairciront. En effet, la multiplicité des significations tient les concepts toujours plus que moins dans l'ombre et elle cache en elle un éventail d'orientations qui réfère à autant de domaines de l'étant. L'éclaircissement qu'accomplit véritablement la destruction veut révéler l'unité des orientations de sens.

Mais quel est son guide sur le chemin de l'explicitation? Autrement demandé: comment entendre le *λόγος*, seul guide possible? Heidegger détermine dans le cours sur le *Sophiste*¹ quatre fonctions du *λόγος*. 1- Nommer mais, doit-on ajouter aussitôt: "*Im Nennen, im nenenden Ansprechen der Sachen, wird über die Sache selbst nichts sichtbar*"; 2- Souligner l'intentionnalité, le fait que quelqu'un s'occupe de quelque chose: "*Es ist nur scheinbar eine Selbstverständlichkeit*"; 3- Relever la structure logique de ce dont il est question, le fait que l'objet du discours soit toujours montré "*als etwas*"; 4- finalement, le *λόγος* peut se faire entendre comme rendre-manifeste, ce qui pose toujours la question du *Wie?*, ce qui renvoie à la facticité: "*Wenn ein Seiendes so, wie es an ihm selbst ist, aufgedeckt ist, dann ist dieses Aufdecken ein ἀληθεύειν, ein unverstelltes Geben des Seienden an ihm selbst: der λόγος als ἀληθής*". Il semble donc possible de comprendre le *λόγος* autrement qu'au sens étroit d'un "déterminer". Il apparaît dès lors possible de

¹GA19, pp.598-604.

renouer avec le *λόγος* comme a-viser¹. En ce sens parle-t-il de “*formale Anzeige*”: toute signification comprise porte en elle l’orientation vers son originarité et invite ainsi concrètement à ranimer son contexte originaire. Dès 1920, Heidegger la comprend ainsi: “(...) *mithin die Möglichkeit besteht, dieser Vorzeichnung nachzugehen und sie zu heben.*”². Un peu plus tard, dans le cours intitulé “*Phänomenologie des religiösen Lebens*”, il en souligne le sens fondamental: “*die Bedeutung des Ansetzens der phänomenologischen Explikation*”³. Mais avant d’en arriver à une telle détermination générale, commençons simplement par dire avec Derrida⁴ que le concept fait signe et qu’il importe de lui porter secours; c’est-à-dire qu’il invite à se tenir derrière son signe, de ne pas le prendre au mot, d’en percer la façade. Cette façade, qui témoigne de son caractère dissimulant, est celle qu’il impose en tant que proposition objective, en tant qu’il correspond à un état de fait. Prendre le concept comme une “indication” ou “annonce” formelle, c’est signifier qu’il faut aller au-devant de lui, s’en saisir, se l’approprier depuis le sol de son existence. Comme comprendre, c’est s’emparer d’une pré-compréhension, de ce “lieu” vers et depuis lequel nous nous projetons, s’approprier la conceptualité transmise, cela signifie également l’élucidation de mes attentes de sens, de mon anticipation. Car enfin, pour qu’un énoncé voit le jour, encore faut-il que quelqu’un le prononce. Que cette motivation témoigne ultimement du souci ontologique du *Dasein*, nous n’y insisterons pas. Mais qu’il soit ici aperçu que le souci est fondamentalement, en son mouvement, destruction⁵ et qu’il en va avec l’énoncé et sa conceptualité propre d’un rapport herméneutique au monde dans lequel

¹Voir *SuZ*, p. 158.

²GA59, p. 179.

³GA60, p.164.

⁴J. Derrida, *L’Écriture et la différence*, p. 199.

⁵GA59, p.184: “»Bekümmern« ist kein leerlaufendes Um-sich-selbst-drehen, sondern es macht gerade den Sinn der Konkretion mit aus, daß in ihr Destruktion ist.”

l'énoncé s'enracine. Pour reprendre les termes du §33¹, il s'agit par la destruction de la logique de reconduire le *λόγος* apophantique au *λόγος* herméneutique. En d'autres mots, il ne s'agit pas de se complaire dans l'abstraction que le concept en sa fixité impose mais de le saisir comme levier, comme une invitation à "goûter et s'emplier". En accord avec une juste compréhension de son historicité, le *Dasein* face au concept n'a d'autre choix que de s'engager à y chercher une compréhension possible, toujours sienne, à se laisser concerner. C'est ce que suggère déjà de façon plus explicite que *SuZ* les "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles" de 1921-1922:

"(...) Es wird in ihr [der formalen Anzeige] gesagt, daß ich an der und einer ganz bestimmten Ansatzrichtung stehe, daß es, soll es zum Eigentlichen kommen, nur den Weg gibt, das uneigentlich Angezeigte auszukosten und zu erfüllen, der Anzeige zu folgen. Ein Auskosten, aus ihm Herausheben: gerade ein solches, daß es, je mehr es zugreift, nicht umso weniger (abnehmend) gewinnt, sondern umgekehrt, je radikaler das Verstehen des Leeren als so formalen, desto reicher wird es, weil es so ist, daß es ins Konkrete führt." ²

Quand Heidegger dit au §6 de *SuZ* que le but de la destruction est de faire acquérir à la question de l'être sa "concrétion véritable", voilà sans doute, à la lumière de la leçon du semestre d'hiver de 1921-22, ce qu'il y faut entendre: dans le contexte d'un accomplissement de soi. Cet accomplissement de soi n'est rien d'autre qu'un accomplissement du sens dans la mesure où réaliser la totalité du *Dasein* doit mener dans *SuZ* à la détermination du sens de l'être. La destruction de la logique, en tant qu'étape de la réalisation du comprendre ne peut faire gagner sa plénitude de sens à un mot dont la signification est vague et multiple, que sur ce terrain concret de l'existence qui n'est en fait rien d'autre que ces "sources originaires" dont parle Heidegger. Cette "source originarie",

¹*SuZ*, p. 160.

²GA61, p.33.

loin de suggérer un retour nostalgique à une origine qui n'est de toute façon déjà plus la même et pourtant identique, se loge dans une anticipation de sens qui recèle et introduit enfin dans cette sphère d'originarité l'expérience philosophique véritable. Autrement dit, l'indication formelle pointe dans la direction de ce qui doit être amené à la parole et la distance qu'implique tout indiquer souligne ce vide qui invite chacun à la prise de parole. Ainsi, le concept est à prendre comme avertissement (ou encore "*Abwehr*" et "*Sicherung*") du fait que le remplissement du sens d'un phénomène ne s'est pas encore accompli, qu'il est toujours à venir.

Pourquoi en est-il ainsi? Heidegger a pu s'expliquer de multiples façons. Dans *Suz*, il met en relief le piège que représente l'énoncé et tout rapport aux mots pour l'activité exégétique en philosophie. En effet, au §44, il est souligné que la répétition ouvre l'être par la parole mais que le *Dasein* se tient dispensé de le réaffirmer originellement dans son découvrir. De la perspective de l'oubli des sources originaires des concepts d'être, qui n'est ni perte de mémoire ou d'intérêt, Heidegger parlait en 1920-1921 de "*Verblässen der Bedeutung*"¹. Il précise qu'il ne s'agit pas là de disparition mais d'un affaiblissement ou d'un dépérissement continu des significations à la suite de leur naissance, c'est-à-dire de leur passage inévitable du côté de l'inauthenticité où leur effectivité, leur pleine puissance sémantique n'arrive pas à se renouveler. En d'autres mots, l'historialité de l'existence factice ne peut restituer d'elle-même à chaque instant la force d'une expression, force qu'elle tire du réseau de référence qui la composait à sa naissance, cette force même qui ouvrait au *Dasein* un horizon de possibilité. Cette force s'affaiblissant, "avec le temps" dirons-nous, l'intérêt ne rencontre plus en un mot qu'un contenu vidé de son originarité. Cette atténuation progressive de ce qu'un mot comportait d'expérience véritable, retire son

¹GA59, p.37.

lien à l'existence et le rend disponible, c'est-à-dire le dispose à se faire entendre selon des "points de vue" et dans le cadre d'une histoire des problèmes.

Un peu plus tard, soit avec la "*Phänomenologie des religiösen Lebens*", Heidegger s'exprime autrement:

*"Ein Phänomen muß so vorgegeben sein, daß sein Bezugssinn in der Schweben gehalten wird.(...) Die Notwendigkeit dieser Vorsichtsmaßregel ergibt sich aus der abfallenden Tendenz der faktischen Lebenserfahrung, die stets ins Objektmäßige abzugleiten droht und aus der wir doch die Phänomene herausheben müssen."*¹

Ce que Heidegger relève ici, c'est la tendance au recouvrement qui meut le phénomène, tendance qui constitue la phénoménalité même. En effet, doit-il apparaître et s'énoncer, qu'il se coupe de sa provenance, qu'il se "dénature". Nous disons avec Courtine: "*Pour nous, l'originalité du phénomène est ainsi perpétuellement à reconquérir contre sa dégradation ou sa dégénérescence quasi nécessaire puisqu'elle n'est que l'ombre portée du Verfallen, comme trait constitutif de notre mode d'être*".²

Mais insistons sur la parole de Heidegger: "*(...)wir doch die Phänomene herausheben müssen.*" Ailleurs:

*"Phänomen als thematische Kategorie für die Zugangshaltung und die Bereitschaft des Umgangs heißt ständige Bereitung des Weges. Diese thematische Kategorie hat die Funktion einer kritisch-warnenden Leitung des Sehens im Rückgang auf dem Wege des Abbaus kritisch festgestellter Verdeckungen. Sie ist monitorisch, d.h. verstanden nur in ihrer warnenden Funktion, mißverstanden als Begrenzung"*³.

N'est-ce pas là signifier que l'ontologie traditionnelle à détruire n'est pas qu'un langage? Il va de soi que les structures grammaticales des langues au sein desquelles l'ontologie s'est déterminée en ses catégories ont eu sur elle une incidence qui n'est pas à négliger. Mais

¹GA60, p. 63-64.

²J.-F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, p. 264.

³GA63, p. 76.

toute ontologie est-elle nécessairement emprisonnante parce que construite dans les limites d'un langage, parce qu'ayant affaire à la phénoménalité dont le propre est de pouvoir se réserver? Quel sens peut trouver cette folle "audace qu'il y a pour un Dasein projeté pour un temps dans l'être à cerner en un projet ultime de compréhension ou d'intelligibilité "quelque chose" (...) de tel que l'être, par quoi il faut entendre la totalité de ce à quoi nous sommes exposés de par notre existence"¹? Il en va ici du sens de la pratique philosophique et il ne semble pas qu'avec Heidegger il faille baisser les bras devant une telle "faillite" quand il insiste sur la tâche d'une "Aufhebung" des phénomènes de la tendance objectivante que leur procure le "passage" dans le langage et du concept comme "Bereitung des Weges". Heidegger pointe par ces termes l'illimité du langage. Gadamer l'a remarquablement exprimé quand il demande: "(...) soll man wirklich meinen, daß es in einem anderen Sinne Sprache gibt als eh und je im Vollzuge solcher [hermeneutischer] Bewegung?"² Cette destruction de la logique qu'appelle Heidegger a le sens d'une *Aufhebung* et si "(...) Aufheben aber heißt: in Brauch nehmen"³, cette destruction est résolument l'affaire de chacun et de tout instant. Par elle, le langage s'éprouve et se dépasse en se différenciant⁴. Par elle, la philosophie advient. En soulignant le fait que l'explicitation est tout autant indication formelle que ce dont elle se préoccupe de déployer, la tâche qui nous incombe est infinie⁵. Gadamer reste fidèle à Heidegger et à sa conception d'une destruction comme

¹J. Grondin, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, p. 64.

²H.G. Gadamer, GW3, "Heidegger und die Sprache der Metaphysik", p.220.

³*Idem.*

⁴N'est ce pas ce que suggère Heidegger, autrement, quand il écrit (GA19, p. 530): "Der Ausdruck λέγειν ist also gebraucht sowohl für ontisches wie für ontologisches sprechen"? N'est-ce pas là rendre caduque la question qui s'enquérirait de la possibilité de réellement exprimer l'Être? Aussi: "(...) der λόγος die Zugangsart zum Seienden ist und [...] der λόγος einzig die Möglichkeiten umgrenzt, innerhalb deren etwas über das Seiende und sein Sein zu erfahren ist."(p.529).

⁵H.G. Gadamer, GW3, "Der eine Weg Martin Heideggers", p. 430: "(...) die Erfüllung des Angezeigten Vollzug eines jeden von uns ist".

appropriation du sens. Certes, à la fin, reste-t-on dans un langage et une tradition et tout dépassement est-il infiniment re-questionnable, appelle en soi les guillemets. La répétition elle-même exprime principalement la puissance du langage. Mais il s'agit moins ici, par la destruction de la logique, d'en sortir que de porter les concepts un peu plus qu'ils ne nous portent, de les marteler encore et encore et forcer la pensée à se retourner sur elle-même. Se risquer dans cette voie qu'est la destruction de la logique en vue de l'histoire de l'ontologie, c'est signer son engagement personnel à réactiver le coeur de ces concepts. C'est d'abord se laisser toucher.

Pour résumer, il ne s'agit donc pas ici, avec la destruction de la logique, de s'emparer aveuglément de concepts pour en expliquer d'autres selon une technique qui n'éluciderait en rien la structure à laquelle participent déjà ces concepts. Il ne s'agit pas avec la méthode phénoménologique de désarticuler un mot, encore moins de l'articuler selon des "points de vue", ce qui revient au même¹. Non, il s'agit bien plutôt de relever, en explicitant, les anticipations de sens. Ce relever répétitif s'accomplit en tant qu'expérience originaire de la philosophie. Il s'agit encore, depuis l'a-vis ou l'indication qu'il est, de l'intégrer pleinement à son contexte et à la situation qui l'a mis au monde. Bref, de retourner à son contenu originaire, de sorte que son sens d'accomplissement et la référence fondamentale qu'il est, en s'insérant dans un réseau de significations, émergent. Il s'agit de **remettre le mot au monde** et par là, d'effectuer ce saut qui fait **entrer dans le monde pour la première fois**.

¹GA59, p. 185: "Es besteht die Gefahr, die Destruktion lediglich im Dienste des Theoretischen, der »Bedeutungen« als »theoretische Begriffen« zu sehen oder primär in dieser abgeleiteten Weise in theoretische umgedeuteten Phänomenen. »Bedeutung« muß hier existenziell (vollzugsmäßig) gefaßt werden als Moment der existenziellen Explikation, in faktischer Erfahrung."

Mais ne nous sommes-nous pas à ce point éloignés de ce qu'Heidegger entendait par "destruction de l'histoire de l'ontologie" dans *SuZ*? Si la destruction de la logique est le processus premier de la méthode phénoménologique et que cette méthode est celle de *SuZ*, c'est qu'elle doit, en fin de parcours, révéler la structure temporelle du comprendre. Heidegger en était conscient en 1924:

*"Dieser Einbruch des λόγος, des Logischen in diesem streng griechischen Sinn, in diese Fragestellung nach dem ὄν ist dadurch motiviert, daß das ὄν, das Sein dieses Seienden selbst primär als Anwesenheit interpretiert ist, und der λόγος die Art ist, in der ich mir etwas, nämlich das, worüber ich spreche, primär vergegenwärtige."*¹

En effet, en relevant le sens du *λόγος*, on relève aussi la structure temporelle d'une interprétation qui s'en prévaut. L'analyse aristotélicienne du *λόγος* apophantique témoigne de la restriction temporelle et le privilège accordés au présent. *SuZ* conclut d'ailleurs au §33 sur cette insuffisance de l'interprétation courante du *λόγος*. Tant qu'il est manipulé, nous dit Heidegger, comme sous-la-main, ce qu'il exprime sera considéré comme être-sous-la-main, dont la structure temporelle est le présentifier. Tout s'est passé jusqu'à *SuZ* comme si on s'était, dans l'histoire de la philosophie, borné à reprendre le concept d'être sans en interroger la source puisque on entendait le concept comme lieu de la vérité. Or, si l'on avait compris justement le *λόγος* comme invitant à faire sien, les tâches de répétition et de destruction se seraient imposées d'elles-mêmes. Autrement dit, tant que le *λόγος* ne sera pas entendu selon son historicité, il s'avérera impossible de donner son sens véritable à la tâche de destruction de la métaphysique. À l'inverse, bien comprendre que le *λόγος* commande son appropriation à tout instant mène à en percer la façade et accomplir une destruction de la métaphysique au sens heideggerien. En ce sens précis, la destruction de la logique laisse apercevoir son lien intime à la destruction de la métaphysique. Quoi qu'il en soit, la complicité traditionnelle *λόγος-οὐσία* reparaitra nécessairement au terme de cette destruction dans la section sur Aristote.

¹GA19, p.22.

II.2- La destruction de la métaphysique

“Die alte Ontologie (und die aus ihr erwachsenden Kategorienstrukturen) muß von Grund aus neugebildet werden - soll Ernst damit gemacht werden, eigenes-gegenwärtiges Leben in seinen Grundintentionen zu fassen und zu leiten. (...) d.h. aber nicht Plato oder Aristoteles erneuern, oder für das klassische Altertum begeistert sein und predigen, daß die Griechen schon alles Wichtige gewußt hätten. Es bedarf einer Kritik der bisherigen Ontologie an ihrer Wurzel (schon dieser Begriff paßt nicht) in Kant und gar Hegel ebenso stark lebendig ist wie bei einem mittelalterlichen Scholastiker.”¹

Il a été souligné que la destruction de la métaphysique était l'affaire expresse de *SuZ* étant donné que la question de l'être, puisque l'être de celui qui la pose est fondamentalement temporel, doit s'explicitier aussi depuis son horizon temporel. Pour effectuer cette destruction de l'histoire de l'ontologie, Heidegger commencera par interroger cette histoire, c'est-à-dire répéter la question qui l'occupe pour tenter de la reconquérir. Cette répétition s'avère nécessaire car la question est tombée dans l'oubli: on n'a su la poser assez originairement pour qu'une réponse fuse. Cette incapacité origine elle-même de la déchéance du *Dasein*, de sa tendance à se comprendre depuis le monde des étants et par conséquent à s'échouer sur la tradition. Il va de soi que tout mode d'être du *Dasein*, en particulier le questionner philosophique, buteront à leur tour sur la tradition. Pour Heidegger, que l'ontologie dès ses débuts grecs rate la question de l'être prouve en effet que le *Dasein* est bel et bien aux prises avec la déchéance. Pour qu'il en fut autrement,

¹ *Briefwechsel (Jaspers-Heidegger)*, 27 juin 1922, p.27.

il aurait fallu que l'ontologie grecque pose la question de l'être sur un sol assez originaire, celui du *Dasein* s'auto-interprétant et se rendant à lui-même transparent depuis l'ouverture extatico-horizontale de l'être et non depuis le monde des étants. Pour qu'il en fut autrement, il aurait fallu en *décider* autrement.

Ainsi, le fondement de l'ontologie grecque est une fermeture à l'être puisque le *Dasein* qui l'a constituée y était absorbé dans l'étant intramondain. La descendance de cette ontologie en sera marquée essentiellement. D'où la tradition conçue essentiellement comme déclin. Autrement dit, c'est à ce moment précis de l'auto-fermeture du *Dasein* échéant qu'une tradition au sens heideggerien se constitue. S'il se dispense de poser à nouveaux frais, radicalement, la question de l'être sous la forme que lui ont donnée Platon et Aristote, qu'a le *Dasein* philosopant à (se) transmettre? Une évidence. Ou plutôt des concepts devenus évidents qui entreront dans l'histoire de l'ontologie, qui se modifieront même superficiellement au sein de cette histoire de sorte qu'une apparence de progrès éblouira les esprits. Le comble de l'oubli apparaît précisément avec cette illusion. Heidegger en rend compte de manière concise dès 1925:

“Kurz, was besagt »Sein«? Diese Frage ist so lebendig gestellt, seit Aristoteles aber ist sie verstummt, und zwar so verstummt, daß man nicht mehr darum weiß, daß sie verstummt ist, weil man hinfort ständig über das Sein in den von den Griechen überkommenen Bestimmungen und Perspektiven handelt. So verstummt ist diese Frage, daß man meint, sie ständig zu stellen, ohne faktisch überhaupt in ihre Reichweite zu kommen, ohne zu sehen, daß man mit bloßer Verwendung der alten Begriffe, der ausdrücklich bewußten, traditionellsten oder noch häufigeren unbewußten, selbstverständlichen noch nicht und gerade nicht die Frage nach dem Sein hat, d.h. sich untersuchend in diesem Bezirk verhält.”¹

Cette stagnation est le fait de la déchéance du *Dasein* et tant que les déterminations ontologiques s'élèveront depuis ce sol nous ne nous rapprocherons pas des fondements de

¹GA20, p. 179.

la question. Ces déterminations pourront certes se modifier et faire histoire mais elles demeureront déracinées tant qu'elles ne seront pas réactivées par une expérience ontologique nouvelle qui les relieront à leur source originelle, celle qui les a possibilisées. Expérience ontologique "nouvelle", mais qui n'est que la plus ancienne qui soit.

Cette ontologie grecque déracinée se transmettra à la philosophie médiévale, qui la fixera dans un "capital doctrinal fixe". La scolastique médiévale, même si elle gagnerait à être plus profondément explorée, se résume en effet dans *SuZ* à une reprise dogmatique du contenu ontologique grec, et historicité oblige, à une extension des déterminations grecques qui subiront à cette occasion une refonte scolastique. Mais cette poursuite n'engage pas la question de l'être sur le chemin de son originarité. Cette originarité de l'expérience grecque initiale se voilera donc. Et la destruction vise à établir la lignée conceptuelle issue de cette dissimulation.

À l'époque moderne, dans la métaphysique (Leibniz, Spinoza et Descartes) et la philosophie transcendantale (Kant, Fichte et Schelling), ces déterminations grecques, puis scolastiques, subiront de nouvelles transformations. Heidegger considère l'oeuvre de Suarez "*Disputationes metaphysicae*" comme le point tournant de la scolastique médiévale à la philosophie moderne, en ce qu'elle reprend cette scolastique de laquelle émergeront chacune à leur manière les philosophies modernes, jusqu'à Hegel. La domination des déterminations ontologiques grecques repose, à travers tout ces filtres scolastiques et modernes, sur ce fondement qu'est le *Dasein* sur le mode de la déchéance. Au début de l'ère philosophique moderne, en dépit chez Descartes de l'axe qu'est *l'ego cogito* dans la fondation de sa philosophie universelle et chez d'autres philosophes du sujet (Leibniz), du Soit absolu (Fichte), des raisons théorique et pratique (Kant), de la raison dialectique

(Hegel), de l'esprit subjectif, objectif et absolu ou de la personne (Scheler et Husserl), la question du *Dasein* en sa déchéance et de la compréhension qui en découle, question primaire entre toutes, ne sera pas examinée. On aurait pu croire pourtant, en posant la conscience absolue comme fondement d'une philosophie réunissant métaphysique et science, que le *Dasein* était enfin considéré à juste titre. Or, parallèlement à l'omission de la question de l'être, l'homme en son être reste ici, avec l'*ego cogito* et toutes les autres déterminations subséquentes qui ne sont que des modifications de la conscience de soi absolue, ininterrogé en son être. Si le doute méthodique maintient son regard sur un étant, l'être, apparenté lui-même à l'étant, lui échappe. En effet, l'ipséité de la conscience de soi n'est que la façon dont je suis à moi-même mon propre accomplissement comme identique, conscient de cette relation à moi-même; de sorte que je me saisis thématiquement, en tant que conscience, dans cette relation à moi-même de façon objectivante, c'est-à-dire je me donne à moi-même comme étant. Se définir comme conscience de soi et se comporter en conséquence, c'est se fermer à la dimension extatique fondamentale de l'existence du *Dasein*. C'est aussi par là s'empêcher de poser la question de l'être.

Ainsi, l'omission de la question de l'être débute avec le fondement originaire de la question posée par les Grecs et traverse sous diverses formes l'histoire de l'ontologie. Cette omission signifie l'insuffisance du sol sur lequel on pose la question. Car on s'est bel et bien posé la question, mais pas assez radicalement. Cette omission relève principalement de la déchéance dans la tradition de sorte que celle-ci devient le caractère fondamental de l'histoire de la philosophie. Ce que l'exploration de cette histoire permet d'apercevoir, c'est que l'omission de la question de l'être va de pair avec l'omission de la question de l'être de l'homme. Ne pas interroger l'un ferme à l'autre. En ce sens, la tradition sclérose les

sources originaires d'expérience dont émergent les déterminations grecques de l'être et temporalise cette fermeture. De ce point de vue, il apparaît que le positionnement aristotélien de la question est celui qui, en dépit de son orientation depuis la déchéance, a permis l'élaboration la plus profonde, la plus véritable. Si *SuZ* n'est pas explicite quant à cette dette, la leçon de 1920-1921 sur la "*Phänomenologie des religiösen Lebens*", ne laisse planer aucun doute et tempère de façon heureuse le sens courant de "destruction": "*Die aristotelische Metaphysik ist vielleicht schon weiter als wir selbst heute in der Philosophie sind.*"¹

À cette étape, puisque la destruction se comprend comme le démantèlement du fonds antique transmis et transformé au sein duquel les déterminations de l'être se sont à l'origine gagnées, depuis leur source, la destruction doit s'effectuer comme un retour dont les haltes que sont Kant, Descartes et Aristote seront indiquées par Heidegger comme décisives.² Nous nous emploierons donc, au cours de cette destruction de la métaphysique, à faire voir en quoi ces trois philosophes représentent une tradition sclérosée.

Mais avant d'y venir explicitement, engageons la destruction de la métaphysique dans la perspective de *SuZ* que l'étude de l'historialité a permis de dégager. L'histoire de l'ontologie nous est apparue sommairement comme la temporalisation de la fermeture à la question de l'être et la destruction doit s'accomplir selon ce fil conducteur. Or, quelle réponse a jusqu'ici apporté *SuZ* à cette question? Le sens de l'être jusqu'à maintenant

¹GA60, p.56.

²Elles ne seront dans *SuZ* qu'indiquées et par conséquent dans cette étude aussi. Il est par ailleurs à noter, comme le font justement F. Dastur et F.W.v. Herrmann, que la destruction inachevée dans *SuZ* a été en partie réalisée dans les années précédant et suivant de peu la publication de l'oeuvre, donc non-systématiquement. Quant aux causes de cet inachèvement, c'est une autre question, non sans lien avec celle ici posée, mais pour les développements sur la destruction, qu'on se réfère pour Kant aux tomes 3, 21, 24,25 et 31 de l'édition complète; pour Descartes, aux tomes 17,23 et 24; pour Aristote, aux tomes 18, 19, 22,24 et 31.

aperçu est celui de la connexion entre temporalité extatique (sens de l'être en tant qu'existence) et le temps ouvert horizontalement (sens de l'être de l'étant qui n'est pas le *Dasein*). Comprendre l'être depuis le temps signifie comprendre cette relation entre la temporalité se temporalisant extatiquement et le temps se temporalisant horizontalement. Si la destruction suit le fil conducteur qu'est la question de l'être, il devient alors évident que la destruction de l'histoire de l'ontologie y vise la connexion qui s'y est établie entre l'être et le temps. Il sera ainsi question d'examiner si et dans quelle mesure l'interprétation traditionnelle de l'être s'est liée thématiquement au phénomène du temps. Autrement demandé, ce "et" dont *SuZ* fait son affaire, de quelle façon a-t-il ou non été mis au jour? Il est possible que l'être et le temps aient été mis en rapport thématiquement mais sans pour autant que la question du sens de l'être en général et celle de l'être de l'homme aient été élaborées, c'est-à-dire sans l'éclairage temporel issu d'une Analytique du *Dasein*. Il en résulterait une compréhension du lien entre être et temps dite vulgaire: une compréhension du *Dasein* fermé, déchéant. C'est aussi demander si une telle liaison thématifiée saura relever de façon fondamentale l'importance de la problématique de la temporalité de l'être pour sa compréhension (depuis le temps), si la problématique de la temporalité pourra transporter au devant des "connexions" ("*Zusammenhänge*") décisives. Et la problématique de la temporalité pourra-t-elle ultimement se déployer?

a) Kant

“(…)Dieses aber vermochte Kant selbst nicht mehr zu sagen, wie denn überhaupt in jeder philosophischen Erkenntnis nicht das entscheidend werden muß, was sie in den ausgesprochenen Sätzen sagt, sondern was sie als noch Ungesagtes durch das Gesagte vor Augen liegt.”¹

SuZ commence par répéter (phénoménologiquement entendu) Kant car il est le seul philosophe qui se soit approché de la problématique de la temporalité en mettant en lien l'être et le temps: *“Die Zeit ist die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt.”*² C'est la raison pour laquelle Kant représente un jalon décisif dans l'acheminement de la destruction. Bien qu'il n'ait pas vu explicitement la temporalité et qu'il se maintienne hors de sa dimension authentique, en quel sens a-t-il donc mis en relation l'être et le temps? Kant a lié ces deux termes dans la mesure où il a conçu les objets de l'expérience, en ce qu'ils déterminent catégorialement l'être depuis les concepts purs de l'entendement, comme nécessairement schématisé en tant que catégories du temps. Or, nous dit Heidegger, les structures *a priori* de l'être, pensées depuis les concepts purs de l'entendement, sont ceux de l'étant disponible, de l'objet disponible dans l'expérience, et le temps est ainsi compris comme une suite de maintenant. Plus précisément, c'est dans le chapitre de la *“Critique de la raison pure”* s'intitulant *“Du schématisme des concepts purs de l'entendement”* que Kant met le temps en rapport avec l'être et il nous y indique que les déterminations *a priori* de l'être de l'étant empirique, les “structures pures objectales (*“Gegenstandsstrukturen”*) de l'objet de l'expérience” sont des structures temporelles de

¹GA3, p.201.

²I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, §6 c, p.77.

l'être. Mais si Kant s'avance vers la dimension de la temporalité, il ne parvient pas pour autant à l'ouvrir.

Kant en vient à nous dire: "*Dieser Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele.*"¹ Or cette obscurité est celle qui gît dans la chose même et n'est pas propre à la doctrine kantienne. Pourquoi Kant se maintient-il donc en elle? Parce que, d'une part, Kant a omis de poser la question de l'être. D'autre part, parce qu'il n'a pas élaboré la structure d'être catégoriale de l'objet de l'expérience sur le sol existential-ontologique du *Dasein*. Comme le dit Heidegger en termes kantien, il y a "(...) *das Fehlen einer vorgängigen ontologischen Analytik der Subjektivität des Subjekts*"². Avec elle, il aurait été aperçu que le mode d'être du "sujet" n'est pas la subjectivité mais l'existence comprise extatico-horizontalement. Seule une telle élaboration aurait permis de voir le lien entre la temporalité extatique et le temps horizontal. Selon *SuZ*, la problématique kantienne se meut sur le sol du *Dasein* déchéant dans le monde et fermé à son être. En effet, le *Dasein* se réduit chez Kant au sujet pur doté de la faculté de connaître pure: faculté de pure sensibilité (intuition pure), pur entendement (pensée pure) et faculté intermédiaire de l'imagination transcendante. Dans cette auto-explicitation du *Dasein*, il s'est fermé à sa dimension temporelle de même qu'au temps temporalisé horizontalement, c'est-à-dire qu'il n'est pas compris en sa totalité, mais uniquement depuis sa faculté de connaître. Ainsi, la dimension temporelle fondamentale, fil conducteur de la destruction en tant que réponse provisoire à la question de l'être, lui échappe et par conséquent, il ne peut mettre originairement le temps en relation avec l'être. Autrement dit, ne pas poser la question de l'être pousse à

¹I. Kant, *KRV*, p. 40; *SuZ*, p. 23.

²*SuZ*, p. 24.

l'omission d'une ontologie thématique du *Dasein*: de la question s'enquérant du sens de l'être peut être élaborée une Analytique dont le thème est l'être concerné avant tout par cet être. Également, ne pas élaborer l'Analytique du *Dasein* ne permet pas, avec la réponse provisoire qu'elle donne au sens de l'être du *Dasein* (la temporalité extatique), d'élaborer le sens de l'être général, ne l'ouvre pas à la temporalité extatico-horizontale. Ainsi, le lien entre l'être et le temps nous échappe.

La conséquence de cette double omission est l'insuffisance de l'analyse kantienne du temps. Heidegger nous dit: "(...) *Sodann aber bleibt seine Analyse der Zeit trotz der Rücknahme dieses Phänomens in das Subjekt am überlieferten vulgären Zeitverständnis orientiert (...)*"¹. Qu'est-ce qu'une telle compréhension? La première conceptualisation du temps a été élaborée par Aristote dans sa *Physique* et n'est elle-même que la thématization de la conception pré-philosophique du temps. Cette pré-conception s'est construite, nous dit Heidegger, sur le sol de l'existence déchéante. Il n'y est nullement question de temps extatique mais bien d'une suite de mainteneants, qu'ils soient, déjà plus, ou pas encore. Même si Kant reprend explicitement le temps dans le sujet, il reste enfermé dans cette compréhension vulgaire. En omettant, en plus de la question de l'être général, l'analyse de la subjectivité du *Dasein*, Kant ne peut donc ouvrir le temps originairement, c'est-à-dire en son extase et son horizontalité.

Mais avançons un peu plus dans l'élaboration de cette double omission de la question de l'être et d'une ontologie thématique du *Dasein*. Afin de rester conséquent avec ce que nous avons développé plus tôt au sujet de la tradition, nous devons nous pencher sur ce qui s'est transmis à Kant? Quel horizon s'est-il approprié et quelles sont les limites de cet horizon? Heidegger répond: "*Kant [übernimmt] bei allen wesentlichen Fortbildungen*

¹*Idem.*

*dogmatisch die Position Descartes.*¹ Cette reprise dogmatique indique la façon dont Kant s'échoue dans la tradition. La position cartésienne, qui marque l'entrée de la philosophie dans la modernité, est celle de la conscience connaissant de soi-même comme évidence absolue. La conscience de soi pure et originaire du sujet transcendantal (aperception), en tant qu'être de l'entendement pur, sera chez Kant l'équivalent du *je pense* cartésien. Il est au centre de la déduction transcendentale des catégories. L'autre source de la connaissance, la sensibilité sera aussi fondée dans le sujet cartésien en ce que le temps et l'espace la forment. Si Heidegger parle à ce point d'une "double influence de la tradition", c'est en ce sens précis que le lien entre "temps" et "je pense" ne pose jamais question. Le temps appartient en tant que pure forme de l'intuition à la sensibilité. Le *je pense* en tant qu'être de l'entendement pur a quant à lui une autre source de connaissance. Comment les deux sont-ils liés? La question reste ouverte bien que les unités catégoriales soient pensées dans l'unité synthétique du *je pense* avec le temps, c'est-à-dire du penser et de l'intuition, de l'entendement et de la sensibilité. Comment la totalité du sujet se construit-elle depuis ces deux souches de connaissance? Pour Heidegger, il n'est de réponse à cette question que sur la base de l'ontologie thématifiée du sujet comme *Dasein*, élaboration qui mène à la compréhension originaire de l'être du *Dasein* comme temporalité comprise extatico-horizontalement. Sans ce sol, le sujet kantien demeure écartelé entre ces deux types de connaissance. Néanmoins, la position kantienne apparaît comme une forme de radicalisation de l'*ego cogito* dans la mesure où le *je pense* cartésien s'est transformé en un *je relie*, toujours effectué dans la représentation. Cette radicalisation, qui laisse tomber l'objectivisme rationaliste de Descartes est la marque que Kant imprimera tout de même en propre, marque de l'idéalisme transcendantal, à l'histoire de l'ontologie.

¹*Idem.*

Pour résumer, Kant ne peut développer la problématique de la temporalité car il omet de poser la question de l'être et d'analyser originairement le *Dasein*. Seul un regard sur le temps originaire lui aurait rendu visible la détermination temporelle fondamentale de l'être. Autrement dit, Kant n'a pu élaborer le phénomène de la détermination transcendante du temps qu'à l'intérieur des limites de la démarche de Descartes: il aurait fallu exposer le problème non sur le sol de l'*ego cogito* et du sujet mais du *Dasein*. À la fin, Kant nous renvoie à l'«inconnaisable», ne pouvant dire d'où est issu son *je pense*. Il aurait fallu en outre saisir le temps non comme une suite de maintenant mais plus originairement comme temps temporalisé horizontalement dans la temporalité extatique du *Dasein*. Enfin, il aurait été nécessaire de déterminer comment le temps temporalisé extatico-horizontalement détermine l'être. À ce point, il apparaît que la destruction présente une analogie fondamentale avec la maïeutique socratique: il s'agit par cette méthode de délivrer Kant de son carcan traditionnel et cartésien, de débarasser le "*noyau phénoménologique de sa pensée des dogmes qui la meuvent*"¹. Il s'agit d'une véritable tâche que Heidegger a entrevue dès le cours de 1925-1926 "*Logik. Die Frage nach der Wahrheit*": "*(...) man muß dem Philosophen in der Zwiesprache der Kommunikation entgegenkommen und ihm in gewisser Weise zur rechten Geburt verhelfen. Das ist keine Neuigkeit, sondern die alte Methode der Mäeutik des Sokrates.*"² Ce premier jalon qu'est Kant sur le chemin de la destruction de la métaphysique laisse apercevoir plus clairement qu'elle donne la parole et permet cette entrée en dialogue avec la tradition.

¹F. Dastur, "Le Projet d'une "chronologie phénoménologique", *Heidegger 1919-1929...*, p.128.

²GA21, p. 313.

b)Descartes

“Ist die Region Bewußtsein – reines Bewußtsein – als Grundfeld der Intentionalität in ihrem Sein bestimmt und wie ?!”¹

Que Kant ait négligé de considérer ce que le fondateur de la philosophie moderne avait lui-même négligé, soit une ontologie du *Dasein* pour le dire avec Heidegger, voilà qui nous amène à Descartes. L’entreprise cartésienne de donner un sol “sûr” à la philosophie avec le *cogito sum* aurait pour le moins requis la détermination du mode d’être de ce fondement. Or, Descartes ne rencontre pas cette exigence, ne le pouvait pas malgré la percée qui est sienne: tout au plus fait-il miroiter une voie possible dans laquelle un questionnement plus radical aurait pu se formuler. Marion souligne justement: “(...) l’importance chronologique du débat qu’il suscite découle de la radicalité phénoménologique de la question qu’il pose -- en ne la posant précisément pas”². Pourquoi Descartes ne pouvait-il pas s’avancer vers une Analytique ontologique du *Dasein*? Questionnons avec Heidegger: “(...) warum er zur Meinung kam, mit dem absoluten “Gewissen” des cogito der Frage nach dem Seinssinn dieses Seienden enthoben zu sein”³?. Cette seconde étape qu’est Descartes sur le chemin de la destruction de l’histoire de l’ontologie vise donc: “Die Herausarbeitung der unausdrücklichen ontologischen Fundamente des »cogito sum«”⁴. Il s’agira en somme de montrer comment détruire l’*ego* équivaut à nommer autrement le *Dasein*; mais surtout, il s’agira d’en accuser les

¹GA20, p. 141.

²J.-L., Marion, *Réduction et donation*, p. 130.

³SuZ, p. 24.

⁴*Idem*

insuffisances majeures qui sont, ultimement, l'insuffisance même à déterminer le sens de l'être.

“*Ego cogito, ego sum*”: du moment que je suis conscient, en tant que j'ai conscience de quelque chose, je suis, d'une manière absolument indubitable. Descartes prétend ainsi assurer l'essence et l'existence du *je* tandis que l'effectivité de tout étant corporel se présentant à moi dans mes actes de conscience est, elle, mise en doute. Désormais plus haute certitude qui soit, le *je* est fondement de la philosophie et de lui doivent être extraits les concepts métaphysiques fondamentaux. Or, qu'en est-il du sens d'être du *sum*? Heidegger met en lumière dans *SuZ*: “*Was er aber bei diesem »radikalen« Anfang unbestimmt läßt, ist die Seinsart der res cogitans, genauer der Seinssinn des »sum«*.”¹ En s'appuyant sur la pénétrante analyse de Jean-Luc Marion², cette insuffisance à penser l'être relèverait de ce que Descartes se contente méthodologiquement d'appuyer l'*ego* sur le sol de la certitude de son existence sans en questionner plus avant l'origine. Heidegger en parlait déjà dans les “*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*”³. Or, d'où provient cet appel à la certitude? En quoi le *je* la requièrait-il de lui-même?

La certitude se rencontre dans le domaine de la *res extensa*, de l'objet de la connaissance mathématique que la méthode cartésienne privilégie en raison justement de sa capacité à déterminer objectivement, certainement. Tout se passe comme si Descartes avait transposé cette approche ne s'appliquant de prime abord qu'à l'étant intramondain et objectivé, à l'*ego*. En étendant la certitude mathématique à la certitude de soi, c'est-à-dire

¹Idem.

²J.-L. Marion, *Réduction et donation*, p.119-161.

³GA61, p. 173: “*Daß Descartes in eine erkenntnistheoretische Fragestellung abbiegen bzw. geistesgeschichtlich sie inaugurierten konnte, ist nur der Ausdruck dafür, daß ihn das »sum«, sein Sein und seine kategoriale Struktur, in keiner Weise problematisch wurde, sondern die Bedeutung des Wortes »sum« in einem indifferenten, auf das ego gar nicht genuin bezogen, formal gegenständlichen, unkritischen und ungeklärten Sinn gemeint wurde.*”

en faisant de lui le premier objet certain de connaissance, il réduit l'*ego* à la disponibilité d'une chose corporelle. Dès lors, l'*ego* n'a conscience de son être qu'en tant qu'être-sous-la-main, il n'a qu'une conscience ontique de lui-même; il se confond dans la masse des étants intra-mondains. Plus précisément, la différence pour Descartes entre le moi et la chose corporelle n'est pas conçue comme une différence de mode d'être mais comme une différence dans l'essence qui est, pour le *je*, la *cogitatio*, pour la chose corporelle, l'*extensio*. L'orientation même selon l'essence et l'existence se révèle insuffisante car toujours issue d'une compréhension d'être depuis l'étant disponible et comprend la vérité en fonction du caractère de représentabilité de l'étant pour un sujet. Comment le questionnement sur le sens de l'être aurait-il pu surgir dès lors que Descartes était aux prises avec ces concepts, plus, dès lors que l'exigence de la certitude le guidait? Tout compte fait, on peut penser avec Marion que: "*L'ego cartésien se perd à l'instant même où il se trouve et précisément parce qu'il se trouve sur le mode de la certitude.*"¹

Et quand Descartes se questionne, sur la voie du doute méthodique en se demandant quel étant lui résiste dans sa disponibilité, comment comprendre, en regard de la phénoménalité première et spontanée de l'étant, ce contre quoi il cherche à s'assurer au moyen de la certitude? Autrement demandé: l'étant intra-mondain lui-même n'est-il pas trahi en sa phénoménalité première, en sa manière propre de se donner, quand Descartes cherche à l'assurer indubitablement, quand, en lui imposant la certitude, il l'*immobilise* en substance permanente sous la main? Avançons-nous plus profondément avec Marion: "*Que signifie donner, quoi donc se joue du fait que tout soit donné, comment donc penser que tout ce qui est ne soit qu'autant qu'il est donné?*"² Si l'être se donne, Heidegger est celui qui refusera, marquant sa rupture avec la tradition, de réduire cette donation à la présence.

¹*Ibid.* p. 135.

²*Ibid.* p. 62.

Ou alors, si l'être ne se donne pas, si la tradition le fait sombrer dans l'oubli, c'est pour en avoir masqué le mode de donation, c'est faute d'avoir su le prendre pour ce qu'il se donne: tout autrement (qu'un étant).

Car c'est bien d'interroger qui est ici en question. La résonance d'une interrogation est à la mesure de l'ouverture de l'interrogateur. De toute évidence, l'*ego* cartésien ne peut questionner suffisamment l'être puisqu'il n'est pas à sa mesure. La destruction de l'*ego* par Heidegger cherche à l'élargir en nommant son impensé: le *Dasein*. Et d'abord, comme pour mieux accuser le fossé qui le sépare de son prédécesseur, le *Dasein* est incertitude. En lui, l'être est en jeu: toute prétention à la certitude, hormis celle de la mort, lui est du coup déniée; cela ressort de sa temporalité spécifique. En outre, Heidegger nous rappelle: "*Das Dasein versteht sich selbst immer aus seiner Existenz, einer Möglichkeit seiner selbst oder nicht es selbst zu sein.*"¹. Qu'il soit essentiellement pouvoir-être laisse entrevoir la nécessité de la résolution au sens où elle tire sa force et son urgence du caractère indéterminé du *Dasein*. Non pas une résolution au sens de processus psychique de décision où un étant déterminerait le *Dasein*, ou bien où lui-même se déterminerait comme un étant, mais plutôt une résolution comme élargissement d'une disponibilité intérieure à considérer son ancrage factuel, historique afin que ça se décide en soi et pour soi. L'être-là, est jeté et projeté vers une possibilité qui n'a surtout pas à s'effectuer mais dans laquelle il ne s'agit que de se maintenir pour qu'elle déploie sa "force tranquille". Que Heidegger en appelle moins à la certitude (ontique) qu'à une constance du regard (ontologique) qui déjà porte l'être au-devant de son possible; que le souci trans-porte le *Dasein* en son ipséité autrement qu'en tant que *res*, que par ce souci la mienneté toujours à l'oeuvre du *Dasein* l'ouvre à l'être plutôt qu'elle ne le substantifie; que l'existence achemine le *Dasein*, que le chemin

¹SuZ, p. 12.

l'accomplisse sans qu'il ne vienne enfin ni espère s'y résoudre; et puis, surtout¹, que le terme irréductible de la vie, et en cela unique et insurmontable certitude, demeure indéterminé, voilà qui excède² la sphère d'interrogation cartésienne mais marque précisément et pour l'essentiel la destruction heideggerienne de Descartes, celle qui permet de dire *je suis!*

La destruction de l'histoire de l'ontologie relève ainsi chez Descartes la déchéance à l'oeuvre mais il reste encore à considérer en suivant le §6 de *SuZ*, comment Descartes hérite précisément de la position onto-(théo)logique antérieure sans l'interroger. Comment transpose-t-il l'ontologie médiévale à cet étant, l'*ego*, élevé par lui au rang de "*fundamentum inconcussum*"? La reprise cartésienne de l'ontologie médiévale se rattache spécifiquement à la métaphysique chrétienne selon laquelle tout étant fini est un étant créé par un étant infini, le Dieu créateur. Descartes endosse cette position en déterminant la *res cogitans* comme *ens* dont le sens d'être repose dans le *creatum esse*. Le sens d'être de tout étant créé est l'être créé, lequel renvoie à l'être infini comme être increé. Cet *ens creatum* réfère tout autant à la *res cogitans* qu'à la *res extensa*, l'étant matériel s'étendant dans l'espace. Ces deux genres de substances, pensante et étendue, sont finies, créées et maintenues dans l'être. Ainsi, si en un sens l'être se trouve déterminé depuis le lien entre être créé et être créateur, il n'en reste pas moins indéterminé philosophiquement dans la mesure où une telle détermination se limite à considérer phénoménologiquement

¹Se référer à l'étude de Courtine "Voix de la conscience" dans *Heidegger et la phénoménologie*, p. 305-325, d'où nous ne tirerons qu'un passage éclairant de Heidegger (GA20, p. 437): "*Diese Gewissheit, daß ich es selbst bin in meinem Sterben werden ist die Grundgewissheit des Daseins selbst und ist eine echte Daseinsaussage, während das cogito sum nur der Schein einer solchen ist.*"

²Cela importe peu ou alors c'est tout ce qui importe: "*Im Felde grundsätzlicher Auseinandersetzung darf sich diese nicht nur an doxographisch faßbare Thesen halten, sondern sie muß die sachliche Tendenz der Problematik zur Orientierung nehmen, mag diese auch über eine vulgäre Fassung nicht hinauskommen.*" (*SuZ*, p. 98). C'est ce que Barash souligne (*Heidegger et son temps*, p.117): "*De même la discussion herméneutique n'est plus limitée par le problème de savoir si l'on attribue à un auteur une tâche qui se trouve entièrement en dehors de son horizon*".

l'expérience ontologique sans recours aux valeurs croyantes et théologiques. *SuZ* n'élabore pas cette question mais voici ce qu'en 1925 il en a dit: "*Diese dritte Bestimmung - absolutes Sein - ist wiederum keine, die das Seiende selbst in seinem Sein bestimmt, sondern eine, die die Bewußtseinsregion innerhalb der Ordnung der Konstitution faßt und ihr in dieser Ordnung ein formales Frühersein vor jedem Objektiven zuspricht.*"¹ Par une telle détermination théologique, Descartes abandonne l'explicitation de l'être du *cogito sum*, laquelle prend pied dans le mode d'être de l'existence.

Cette détermination du sens de l'être comme créé a non seulement une source chrétienne mais également une source philosophique qui nous renvoie à l'ontologie antique. Non, bien entendu, au sens où l'ontologie antique aurait usé d'un concept de création comme création du monde par un Dieu créateur qui de rien, tire l'étant. Mais bien plutôt en un sens plus large où l'être-créé renvoie, nous instruit Heidegger, à la "*Hergestelltheit von etwas*"², l'être-produit de quelque chose. Si la création divine est production à partir du néant, la création humaine est elle, production limitée qui ne peut s'effectuer qu'à la mesure d'un matériau pré-donné et pré-formé. Aristote a en effet pensé les deux déterminations ontologiques fondamentales de l'étant à partir des concepts de matériau (*ύλη*) et de forme (*ειδος*), couple que l'ontologie médiévale reprendra comme *materia* et *forma*. Or, ce couple reconduit, selon Heidegger, la compréhension du comportement humain à celui d'un étant car il s'institue selon un schéma causal. C'est ainsi qu'ontologie médiévale et antique se rencontrent: depuis les principes ontologiques généraux que seront la forme et la matière. Quand Descartes détermine le sens de l'être de la *res cogitans* comme être créé, il s'appuie sur le concept antique de production de quelque chose. De sorte que "*Der scheinbare Neuanfang des Philosophierens enthüllt sich als die Pflanzung*

¹GA20, p. 145.

²*SuZ*, p. 20.

*eines verhängnisvollen Vorurteils (...).*¹

Alors, qu'en est-il de la soi-disante radicalité de Descartes si le nouveau départ qu'il croyait instaurer et auquel ont cru ses successeurs n'est qu'un préjugé qui dispensera toute la philosophie moderne d'une analytique ontologique de l'«âme» ou de l'«esprit» suivant la question de l'être? Heidegger le souligne en 1925 dans le contexte des "*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*": "*Die Herausarbeitung des reinen Bewußtseins als thematisches Feld der Phänomenologie ist nicht phänomenologisch im Rückgang auf die Sachen selbst gewonnen, sondern im Rückgang auf eine traditionelle Idee der Philosophie*"². Dans *SuZ*, Heidegger insiste en plus sur le fait que ce soit-disant "nouveau début" dispense d'un débat avec l'ontologie qui l'a précédé, soit l'ontologie antique. Pourtant, le projet de fonder la philosophie sur le sol du sujet aurait pu conduire à questionner le mode d'être propre du sujet; la radicalité positive du projet aurait pu être à la mesure de l'entreprise fondamentale-ontologique. Or, seule une analytique onto-théologique de l'homme, en ouvrant le *Dasein* en son existence extatique et en différenciant le mode d'être de l'*ego* du mode d'être de l'étant ne référant pas à un *je* aurait pu mener à un tel débat critique. S'il est une radicalité possible, que le terme de "destruction" suggère de lui-même, c'en est une qui interroge et critique les différenciations grecques qui se sont maintenues à travers des transformations tardives, cartésiennes et plus encore: toujours à venir.

¹*Ibid.* p. 24-25.

²GA20, p. 147.

c)Aristote

“Von dieser Möglichkeit Geschichte aufzunehmen, kann es dann auch verständlich werden, daß die Aufnahme der Frage nach dem Sinn von Sein nicht einfach eine äußerliche Wiederholung der Frage ist, die die Griechen schon stellten. Vielmehr wird sie, wenn diese Fragestellung nach dem Sein eine echte ist, dazu führen müssen zu verstehen, daß die griechische Fragestellung eine bedingte, vorläufige war und sogar sein mußte”¹

Il a été vu que Descartes reprenait à son compte l'ontologie médiévale, elle-même déterminée par l'ontologie antique. La destruction qui prend le chemin de ce retour ne doit pas cependant être simplement perçue comme une démarche historico-philosophique, ce dont “tout connaisseur du Moyen Âge” peut s'aviser; elle est plutôt une “fondation ontologico-historiale”. Car en définitive, rien n'est gagné pour le philosophe tant que demeure obscure la portée fondamentale de la détermination - ou la non-détermination - ontologique de la *res cogitans* pour les “temps à venir”. L'influence de l'ontologie médiévale est, de ce point de vue, à considérer en ce qu'elle n'a pas vu l'être de cet étant qu'est la *res cogitans* selon son mode propre. Si Heidegger parle d'une “détermination - ou [de] la non-détermination”, c'est que Descartes, rappelons-le, a déterminé la *res cogitans* ontologiquement depuis le couple essence/existence et onto-théologiquement comme *ens creatum*. Si cette détermination n'en est pas une ontologico-historiale, c'est qu'elle omet d'interroger le mode propre de la *res cogitans* tout autant que le sens d'être de l'*ego sum*. Cette influence, Heidegger l'aperçoit comme une transmission traditionnelle au sein de

¹GA20, p.188.

laquelle les possibilités ayant-été-là à la source des déterminations onto-théologiques auraient pu être accessibles. Afin de mesurer la portée de ces déterminations, il s'avère à cette étape nécessaire de déterminer, à partir de la question de l'être, le sens de l'ontologie grecque¹. Comment les Grecs se sont-ils posé pour la première fois cette question de l'être de l'étant? Cerner les limites de l'ontologie antique, cela signifie également voir les raisons pour lesquelles cette question n'a pas été posée assez originairement. Plus précisément, effectuer cette dé-limitation suivant le fil conducteur de la question de l'être équivaut avec *SuZ* à interpréter l'ontologie antique sous l'éclairage de la temporalité.

Il n'est pas dit par là que l'ontologie grecque ne comprenait pas l'être à partir du temps. Mais, comprenant l'être à partir du temps, l'explicita-t-elle pour autant depuis la temporalité? Et d'abord, quelle compréhension du temps la détermine-t-elle? Si le GA20 l'annonçait déjà en tête de ce chapitre, Heidegger nous donne dans *SuZ* une première indication au §6: "*Hierbei wird offenbar, daß die antike Auslegung des Seins des Seienden an der "Welt" bzw. "Natur" im weitesten Sinne ist und daß sie in der Tat das Verständnis des Seins aus der "Zeit" gewinnt.*"² Qu'y a-t-il à comprendre par une orientation sur le "monde" ou la "nature"³? Certes, si la métaphysique grecque s'oriente sur la nature, elle culminera dans une "physique". Mais qu'est-ce à dire? Déjà, les guillemets nous indiquent qu'il s'agit là d'étants intramondains disponibles. Cela signifie que l'explicitation antique de l'être de l'étant est orientée sur la constitution d'être de l'étant sous-la-main, que la physique est précisément ce qui s'occupe du *Vorhandensein*. En effet, l'ontologie antique fait du cosmos un paradigme: "*L'ontologie antique fait fond sur ce qu'il se rencontre à l'intérieur du monde pour interpréter tout ce qui se présente comme étant (...) Celui-ci [le*

¹Voir *SuZ*, p. 25.

²*Idem.*

³Sur l'assimilation de l'un à l'autre: GA20, p.231.

monde] ne désigne rien de mondain, rien de cosmique, mais ce « dans » quoi vit le *Dasein* que nous sommes”¹. Mais qu’est-ce donc que ce *Dasein* pour Aristote et Platon? ζῶον λόγον ἔχον. “(...) das Lebende, dessen Sein wesentlich durch das Redenkönnen bestimmt ist.”² L’intervention du λόγος dans cette détermination de l’être de l’homme fait du λέγειν, le parler-au-sujet-de en tant qu’adresse et discussion de l’étant (voir §7B), le mode conducteur de l’étant en son être. Dans la leçon de 1924-1925 sur le *Sophiste*, Heidegger précise l’orientation du questionnement: “Der λόγος ist nämlich die Zugangsart der griechischen ontologischen Forschung zum Sein des Seienden, Das heißt aber nicht, daß die griechische Ontologie von der »Logik« abhängig sei; man müßte dann erst fragen, was Logik für die Griechen ist”³. Nous avons déjà donné un aperçu au chapitre sur la destruction de la logique de ce qu’il convenait d’entendre par λόγος au §6 de *SuZ* mais qu’il soit ici permis de le suivre à la trace. Selon Heidegger, le λέγειν est le fil conducteur de l’obtention des structures d’être de l’étant et c’est ainsi que Platon en vient à concevoir la philosophie comme dialectique. En comprenant le λέγειν et le λόγος comme enracinés dans le *Dasein*, Heidegger est sur la voie d’une nouvelle interprétation de la dialectique platonicienne qui en fixera ainsi les limites sans pour autant la ravalier au rang d’une technique. Il entreprendra en effet⁴, dans un retour à Aristote, la destruction du concept logico-formel de dialectique platonicienne tel qu’il s’est laissé entendre par la tradition, pour lui restituer son sens originaire: ἀ-ληθεύειν, le dé-couvrir de l’étant. Le cours sur le *Sophiste* révèle plus précisément ce découvrir: “(...) die Aufweisung der Möglichkeiten des Miteinander-Anwesendseins im Seienden, sofern es im λόγος begegnet”⁵. Heidegger fonde

¹R. Brague, *Aristote et la question du monde*, p. 27.

²*Idem.*

³GA19, p. 438.

⁴GA19.

⁵*Ibid.* p. 530.

ainsi son intuition selon laquelle la pensée philosophique avait à son origine grecque une expérience bien réelle de la vérité. Plus tard, Aristote viendra radicaliser le problème de l'être. Heidegger s'explique au §6: *“Mit der fortschreitenden Ausarbeitung des ontologischen Leitfadens selbst, d.h. der »Hermeneutik« des λόγος wächst die Möglichkeit einer radikaleren Fassung des Seinsproblems”*¹. Mais qu'est-ce qu'une herméneutique du λόγος et du λέγειν? Et d'abord, qu'y a-t-il à entendre par ces termes? *“Rede”* et *“reden”*, nous enseigne Heidegger. C'est-à-dire, ainsi que l'explique le §7, le rendre-manifeste de ce dont il est question dans le parler. Aristote aurait compris de façon encore plus marquée que les déterminations fondamentales de l'être ne sont pas l'enjeu de la dialectique mais que l'être-rendant-manifeste du parler est **laisser-voir-indiquant** (*ἀποφαίνεσθαι*) et qu'elles s'obtiennent dans le νοεῖν comme perception simple et découvriante, *“accueil”*. Le λόγος apophantique laisse voir pour ceux qui discutent ensemble ce dont il s'agit dans le discours. Les structures de l'être sont ainsi gagnées dans le comportement discourant, en particulier dans le dialogue² dans la mesure où le λέγειν au sens précis de rendre-manifeste et de laisser-voir-indiquant en est le fil conducteur. Résumant les vues des GA21 et 31, Courtine éclaire³: *“Le λόγος ainsi reconduit à l'ἀληθεύειν, appréhendé dans toute son amplitude et selon ses guises multiples, cesse d'apparaître comme le lieu privilégié et primordial de la vérité, mais il présuppose même (...) une forme plus originelle du découvrir, celle du pur et simple toucher/voir et nommer.”*

Or, c'est là signifier un accès à l'être de l'étant selon sa disponibilité, son caractère d'être-sous-la-main. En effet, la structure temporelle du λέγειν et du νοεῖν est la présentation. SuZ est explicite à ce sujet: *“Für die philosophische Betrachtung ist der*

¹SuZ, p. 25.

²GA19, p.196: *“Das διαλέγεσθαι hat demnach, wie der λόγος, die Funktion des Aufdeckens, und zwar eines Aufdeckens in der Weise des Durchsprechens.”*

³J.-F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, p.261.

*λόγος selbst ein Seiendes und gemäß der Orientierung der antiken Ontologie ein Vorhandenes. Zunächst vorhanden, das heißt vorfindlich wie Dinge sind die Wörter und ist die Wörterfolge, als in welcher er sich ausspricht.*¹ Ce qui est se rend manifeste et se laisse voir de façon indiquante dans le discours se présentifie et l'être lui-même est par conséquent assimilé à la présence². C'est également ce que dénote l'orientation grecque sur le "monde" et la "nature". La thèse centrale de Heidegger dans *SuZ* est la suivante: "*Das äußere Dokumente dafür [daß die antike Ontologie das Verständnis des Seins aus der »Zeit« gewinnt] ist die Bestimmung des Sinnes von Sein als παρουσία, bzw. ουσία, was ontologisch-temporal »Anwesenheit« bedeutet.*"³ *Ουσία*-essence indique en ce qu'elle signifie "présence permanente" que l'interprétation grecque de l'être s'effectue depuis le temps, ici, l'horizon du "présent". Ce terme est conçu comme celui unissant toutes les déterminations particulières de l'être en leur diversité⁴. Or, cette détermination du sens de l'être n'a pas été explicitée et est restée dissimulée à Aristote, quoiqu'opérante, et si celui-ci comprend par son herméneutique du *λόγος* le mode d'apparition de l'être, il laisse complètement dans l'ombre la structure temporelle qu'une telle détermination implique, de sorte que le *λόγος* finira par être assimilé à la "raison", capacité de saisir ce qui se présente. Cette dissimulation est l'auto-fermeture de l'existence dans son être susceptible de comprendre l'être. Aussi longtemps que l'on entend par *ουσία* "essence", cette signification primordiale échappe.

Mais alors, comment convient-il de comprendre l'être de l'étant? Il en va aussi avec

¹*SuZ*, p. 159.

²GA19, p. 579: "*Und das λέγειν, das ansprechende Aufschließen des Seienden ist nichts anderes als das Gegenwärtig-machen der Sichtbarkeit des Seienden selbst und damit dieses in dem, was es ist; es bringt als gegenwärtiges Erschließen die Gegenwart zur Aneignung.*"

³*SuZ*, p. 25. Pour une critique concise et claire de cette thèse centrale, lire E. Tugendhat, *Philosophische Aufsätze*, p. 129.

⁴R. Brague révèle chez Sophocle que "vivre" veut dire "être présent" ("La phénoménologie comme voie d'accès au monde grec", *Phénoménologie et métaphysique*, p. 267).

cette question, de la présentation et l'explicitation de l'ouverture de l'être de l'étant n'existant pas, donc de l'ouverture de l'être total dans sa totalité. Dans la mesure où l'ouverture horizontale de l'être de l'étant qui n'est pas propre au *Dasein* n'est ouverte qu'en tant que vers-où, à l'intérieur de la compréhension de l'être, c'est-à-dire de l'ouverture extatique de l'existence, l'ouverture de l'être de l'étant qui n'est pas propre au *Dasein* implique l'analytique ontologique du *Dasein* dans son existence. L'analytique est le chemin sur lequel l'ouverture totale et avec elle l'ouverture horizontale de l'être se fera apercevoir. L'être n'est pas que la structure d'être de l'étant: l'étant déterminé par son être ne peut être donné que sur la base de l'ouverture de son être. L'étant, sur cette base, nous appelle dans sa donation, son découverte; et cela est un événement ontologique. Cet événement du devenir-manifeste/ouvert de l'étant pour l'étant existant révèle la façon, au coeur de l'ouverture pratiquée avec l'accomplissement de l'existence, dont l'être de l'étant se détermine comme étant. Le *Dasein* qui se comprend comme existence sur le mode extatique, entend le sens de l'être général comme temps temporalisé horizontalement dans la temporalité extatique et il saisit l'être de l'étant qui n'est pas à la mesure du *Dasein* comme disponibilité mais aussi comme mode d'être possible.

*

Il s'agissait de mettre en évidence la structure temporelle des modes d'accès à l'être que sont le *λέγειν* et le *νοεῖν*. Elle a été aperçue comme présence permanente. Cette détermination reste dissimulée à l'ontologie antique. En effet, en thématissant le *λέγειν* et le *νοεῖν* comme modes d'accès à l'étant en son être, les philosophies grecques s'interdisent la voie d'une ontologie de l'étant questionnant qui seule, rappelons-le, peut assurer en totalité ce qui fait ici question, ouvrir totalement le questionner. L'ontologie grecque s'en

tient à une explicitation du *Dasein* “naturel”, c’est-à-dire s’oriente sur l’auto-explicitation du *Dasein* quotidien et reprend ainsi l’être déchéant (naturel et quotidien) dans le monde, se comprenant à partir de lui et l’élevant par conséquent au rang de base pour la question de l’être. Parce que l’explicitation grecque de l’être ignore le fil conducteur propre au *Dasein*, elle ne peut comprendre le temps véritablement. De sorte que: “(...) *die Zeit selbst wird versucht, sie selbst aus dem Horizont des an ihr unausdrücklich-naiv orientierten Seinsverständnisses in ihrer Seinsstruktur zu fassen.*”¹. C’est le fait d’Aristote dans sa *Physique* où le temps est considéré comme une limite entre le passé et le futur et que Heidegger projette d’interpréter afin d’en cerner les limites, à titre de *discrimens* de l’ontologie grecque.

En élaborant avec sa *Physique* la “*première interprétation circonstanciée du phénomène du temps*”, Aristote déterminera toute la tradition à venir dans laquelle une conception du temps aura pu voir le jour, que l’on pense à Kant, Plotin, Augustin, Hegel et Husserl bien sûr mais aussi Bergson nous dit Heidegger. Ils sont déterminés par elle non au sens où leur réflexion sur le temps se réduirait à la pensée d’Aristote mais au sens où ils ont en commun les caractères fondamentaux du temps “vulgaire” comme sol de leur interprétation. Dans le cadre de la destruction de l’ontologie antique, l’analyse du concept aristotélicien de temps a rendu par exemple rétrospectivement manifeste que la compréhension kantienne du temps, première étape sur le chemin de la destruction, reste prisonnière des structures aristotéliciennes. Le sol de la tradition ontologique, en dépit de toutes les différences d’un questionner “nouveau”, demeure grec. C’est ce que démontre une analyse fondamentale-ontologique. La constante qu’elle dégage nous dit que les recherches traditionnelles sur le temps n’ont pu s’acheminer vers la totalité de la

¹SuZ, p. 26.

temporalité extatique et du temps temporalisé horizontalement. Parce qu'Aristote n'a pas su élaborer la base ontologique de l'étant questionnant l'être de l'étant ou plutôt parce qu'il fait relever le mouvement de l'immobile, ce qui contrevient à la facticité du *Dasein*¹; parce que son questionner de l'être reste dans l'orbite du *Dasein* déchéant dans le monde; enfin, parce que l'effort philosophique qui suivra s'appuiera sur ce sol physico-ontologique sans jamais qu'il n'ait été élaboré originairement, la fondation ontologique aristotélicienne aura déterminé l'histoire de l'ontologie jusqu'à présent. Ce que la destruction permet de voir, c'est que la réponse provisoire à la question de l'être telle qu'élaborée dans la première partie de *SuZ* a ouvert un domaine jamais thématiqué dans l'histoire de l'ontologie.

Mais s'il avait déjà été reconnu avant le §6 de *SuZ* qu'il fallait renouveler la question de l'être, que nous a fourni de plus la destruction menée? Une prise en compte de l'historialité de la question, une compréhension de la manière dont s'est temporalisée la question elle-même: cette prise en compte est la voie vers la "concrétion véritable" de la question de l'être. Avec la destruction, nous dit Heidegger à la fin du paragraphe, "(...) *verschafft sie sich den vollen Beweis der Unumgänglichkeit der Frage nach dem Sinn von Sein und demonstriert so den Sinn der Rede von einer "Wiederholung" dieser Frage.*"²

On aura compris, enfin, qu'il s'agit avec la destruction de l'histoire de l'ontologie d'une destruction dont l'unité se laisse démontrer par son orientation générale. En effet, elle cherche à percer vers cette originalité depuis laquelle la question de l'être a émergé, ou

¹R. Brague, "La phénoménologie comme voie d'accès au monde grec", *Phénoménologie et métaphysique*, p. 270: "(...) si nous prenons de l'itinéraire parcouru par la Physique une vue d'ensemble, (...) le mouvement en général reconduit comme à son origine, tandis que le mouvement des réalités fluentes et sans stabilité est reconduit à la permanence des rythmes et des structures du monde, et, avant tout, à ce que le monde a de plus mondain, à savoir les corps célestes et leur moteur. De la sorte, le parcours de la Physique est la déchéance du mouvement du *Dasein* à la *Vorhandenheit*".

²*SuZ*, p. 26.

plutôt à réduire l'histoire de l'ontologie à l'Être **comme question**. Elle vise à déployer la temporalisation de ce questionner et mettre en relief l'orientation dominante de l'histoire de l'ontologie, celle-là même qui pousse à l'oubli de la question de l'être. Plus, cette destruction nous est apparue comme le seul moyen de se maintenir dans la question de l'être et d'entretenir un rapport véritable à la tradition. Fille d'une "méthode", elle est cette méthode-même, phénoménologique, puisqu'elle cherche ultimement à laisser le champ libre aux choses et que la phénoménologie, telle que l'entend Heidegger, c'est-à-dire à sa limite, conduit nécessairement à cette répétition de la tradition philosophique. Les "*Prolegomena zue Geschichte des Zeitbegriffs*" de 1925 sont d'ailleurs éclairants sur ce lien de la destruction, en tant qu'«étape» phénoménologique, à la répétition: "*So ist die Phänomenologie in ihrer eigensten Möglichkeit radikalisiert nichts anderes als das wieder lebendig gewordene Fragen von Plato und Aristoteles: die Wiederholung des wiedererreichendes Anfangs unserer wissenschaftlichen Philosophie*"¹. Dès lors, comme le souligne Courtine², on ne s'étonnera plus que Heidegger ne nous donne pas la réponse à ce qu'est ("*Was*") l'être mais qu'il pose plutôt les questions, en accord avec ce que lui "prescrit" la "méthode" (un "*Wie*"): "*Was heißt Sein? Was besagt das Sein?*". La phénoménologie elle-même est historique en ce que le phénomène peut ou non apparaître. **SuZ est lui-même historique en ce que l'être peut ou non apparaître.**

C'est aussi le dernier mot de Heidegger au §6: cette recherche en est une où "*la chose même est profondément enveloppée*". À la fin, il importe en effet de voir que la destruction, en tant qu'étape d'une méthode ne se réduit pas à un moyen pour arriver à une fin précise: l'authenticité. La leçon de 1920-1921 "*Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*" est à ce sujet foudroyante: "*Das Eigentliche ist sie [die Destruktion]*

¹GA20, p. 184.

²Courtine, J.-F., *Heidegger et la phénoménologie*, p. 172.

*selbst*¹. Elle ne consiste pas en une simple prescription de marche à suivre comme si en projetant de fonder l'ontologie, on avait eu le choix de procéder d'une façon ou d'une autre. Elle n'a pas non plus le sens d'une opération de nettoyage théorique dans le but de constituer un répertoire clos de définitions qu'on aurait construites. Elle est bien plutôt à considérer dans son ancrage, qui est celui aussi de la méthode phénoménologique, dans l'existence factice, l'historialité et la déchéance. Cela correspond à l'exigence de Heidegger concernant un accès possible aux choses: que la méthode soit impliquée par les choses même, au point où l'ontologie sans phénoménologie ne peut s'élaborer, ni la phénoménologie sans herméneutique. Il importe de voir, au terme de la destruction que met en oeuvre *SuZ*, que Heidegger retourne la phénoménologie contre elle-même, la détruit. C'est ainsi que la destruction pousse à sa limite cela même qui la possibilise en incluant, ainsi que le suggère Sallis², une dimension interprétative à la manifestation des choses dans l'intuition. Dès lors que la chose n'est pas donnée simplement mais reprise et remise au monde en soi, perpétuellement détruite en son identité à elle-même, comment entendre cet appel, celui encore de *SuZ*, au retour aux choses mêmes? *SuZ* ne trouve-t-il pas la marque de son pas en ce retournement ou cette manière de clôture où "*l'être convoque la phénoménologie à se laisser réduire elle-même et elle surtout*"³? Pour le demander avec Sallis:

*"La question est celle d'un déplacement différentiel, d'un déplacement qui installerait de façon décisive la différence au sein de ce qu'on aurait appelé avant, mais qu'on ne pourrait plus simplement appeler, la chose elle-même. Mais qu'en serait-il donc de l'injonction «droit aux choses mêmes!»?"*⁴

Suffirait-il alors de répéter?

¹GA59, p. 184.

²J. Sallis, *Délimitations*, p. 133.

³J.-L. Marion, *Phénoménologie et métaphysique*, p. 209.

⁴J. Sallis, *Délimitations*, p. 140.

III- La répétition

«Wiederholung»: an ihrem Sinn hängt alles. Philosophie ist ein Grundwie des Lebens selbst, so daß sie es eigentlich je wieder-holt, aus dem Abfall zurücknimmt, welche Zurücknahme selbst, als radikales Forschen, Leben ist.»¹

Si dès 1921, le concept de répétition apparaît comme une clé de voûte du comprendre, il n'a en rien perdu de sa force dans *SuZ*, du moins a-t-on indirectement tenté d'en donner un aperçu. Il marque de manière capitale l'affranchissement heideggerien de l'ontologie traditionnelle. Celle-ci reconnaissait à la fois la plurivocité de l'être et son univocité mais n'offrait qu'une alternative afin de se fonder rigoureusement: soit l'être est positivité pure indifférenciée, soit il comporte des différences et il y a du non-être. Pour le dire avec *SuZ* (§1), et ce sont là des préjugés que Heidegger identifie à la source de l'oubli de l'être: soit l'être est le concept le plus transcendentalelement universel et évident, soit l'être est plongé dans l'obscurité. Dans un cas comme dans l'autre, ce qui est problématique demeure: comment conserver à l'être son sens collectif, sa plurivocité, penser sa différence toujours mobile car s'individuant dans l'étant *et* son univocité? Dans la mesure où Heidegger refuse dans *SuZ* de subordonner la différence à l'identité du concept ou à l'analogie du jugement (en procédant à une destruction de la logique), de la subordonner au négatif, au sujet pensant ou à la perception (en effectuant une destruction de l'*ego*), bref, dans la mesure où Heidegger s'engage dans cette problématique en exigeant dès le début

¹GA61, p. 80.

(§1) la répétition de la question de l'être et qu'il cherche à penser l'être par rapport au temps, il est à considérer qu'il fait une part, sinon juste, du moins implicite, à la différence, c'est-à-dire à la multiplicité de l'être à la fois en sa positivité et en sa négativité.

Nous demanderons à quoi le concept heideggerien de répétition engage *SuZ*. Nous émettons l'hypothèse que ce concept heideggerien de répétition l'engage à sa répétition en un sens tel qu'il signifie son dépassement, c'est-à-dire son retournement. Mais tout d'abord, qu'entend-on généralement par "répétition"? En un sens premier, la répétition répète le même. Elle situe d'emblée dans l'ordre de la représentation en procédant par analogie. Ce type de répétition est l'affaire d'un sujet pensant qui réfère, afin de procéder à une analogie, à de l'identique, à une égalité représentée et qui se pose en observateur. Les prédicats opposés qui subiront l'analogie seront posés par lui en des moments distincts qui s'inscriront dans une conception vulgaire du temps. Car, pour se répéter, des choses identiques doivent être appréhendées dans une discontinuité temporelle puisque ce qui est répété exige la disparition du répétable. De plus, la répétition ne procède pas qu'à une multiplication de copies sous un même concept, comme si elle s'effectuait elle-même hors concept, mais opère plutôt une fragmentation du concept en le divisant en exemplaires. De sorte que la répétition dans l'ordre de la représentation est condamnée à buter contre ses limites et à se désarticuler dès qu'elle s'effectue: à subir l'assaut de la différence. Mais il appartient en propre à l'ordre représentatif de tenter d'intégrer (son mouvement est d'ailleurs fondamentalement intégrateur) la différence en la réduisant à une différence conceptuelle: toute différence en est alors une, au fond, dans l'identité. Pour le dire avec

Deleuze: “*On répète toujours en fonction de ce qu’on n’est pas et n’a pas*”¹. Ainsi, la répétition pointe-t-elle la différence comme son cœur. Sans vouloir illusoirement supprimer l’effectivité de la première répétition: certes de l’identique se répète par la force du concept, sera-t-il permis ici de considérer Heidegger comme le promoteur, sinon l’initiateur d’une répétition ontologique?

Heidegger définit la répétition entre autre comme suit:

*Unter der Wiederholung eines Grundproblems verstehen wir die Erschließung seiner ursprünglichen, bislang verborgenen Möglichkeiten, durch deren Ausarbeitung es verwandelt und so erst in seinem Problemgehalt bewahrt wird. Ein Problem bewahren, heißt aber, es in denjenigen inneren Kräften frei und wach halten, die es als Problem im Grundseines Wesens ermöglichen.*²

Dans *SuZ*, la répétition est celle de l’être-été. Premièrement, elle est répétition pour le *Dasein* des possibilités d’existences ayant-été-là et qui le destinent; il importe de ne pas perdre de vue que la répétition porte cette tension du futur et du passé pour le présent³. Mais si le *Dasein* n’était pas aux prises avec la déchéance et n’avait cette tendance à comprendre son être comme un étant intra-mondain, quel besoin y aurait-il de répéter, c’est-à-dire d’accuser la différence entre l’homme et la chose? Ainsi, la répétition vient-elle prendre le contre-pied de la déchéance en relevant cet acharnement de l’existence humaine à comprendre à partir de l’oubli. La répétition est dès lors à concevoir comme la contrepartie authentique de l’oubli. Qu’on se reporte à *SuZ*:

“Das eigentliche Gewesen-sein nennen wir die Wiederholung. Das uneigentliche Sichentwerfen auf die aus dem Besorgten, es gegenwärtigend, geschöpften

¹G. Deleuze, *Différence et répétition*, p. 347.

²GA3, p. 204.

³P. Ricoeur, *Temps et récit 3.*, p. 140: “*Cette secrète polarisation entre héritage transmis et résolution anticipante fait aussi bien de la répétition une réplique (erwidern), qui peut aller jusqu’à la révocation (Widerruf) de l’emprise du passé sur le présent*”.

*Möglichkeiten ist aber nur so möglich, daß sich das Dasein in seinem eigensten geworfenen Sein-können vergessen hat. Dies Vergessen ist nicht nichts oder nur das Fehlen von Erinnerung, sondern ein eigener, »positiver« ekstatischer Modus der Gewesenheit. Die Ekstase (Entrückung) des Vergessens hat den Charakter des sich selbst verschlossenen Ausrückens vor dem eigensten Gewesen, so zwar, daß dieses Ausrücken vor... ekstatisch das Wovor verschließt und in eins damit sich selbst. Vergessenheit als uneigentliche Gewesenheit bezieht sich hiermit auf das geworfene, eigene Sein; sie ist der zeitliche Sinn der Seinsart, gemäß der ich zunächst und zumeist gewesen - bin.*¹

À quoi cela engage-t-il le *Dasein*? À se re-prendre, à se re-saisir par la résolution. Le lien entre la résolution et la répétition est des plus étroits: **la résolution ne s'effectue que pour la répétition d'elle-même**. En effet, nous avons vu que la résolution ramenait le *Dasein* au pouvoir-être vers lequel il se projetait. Or, cette résolution, continuellement à "prendre", à réaffirmer, en tant qu'elle fait voir au *Dasein* en son retour des possibilités d'existence ayant-été-là est la répétition authentique; frayant ce chemin en son retour, elle invite le *Dasein* à créer cette habitude, à faire de ce parcours un séjour, un mode d'être. La question de l'être se repose en rappel (à l'ordre) à se tenir auprès de soi, des autres. À ce point, il est également à considérer qu'il est question de répétition authentique dans la mesure où il ne saurait être précisément question que de possibilité, d'un projeter du *Dasein* vers son pouvoir-être au sens où le possible dicte lui-même ce chemin répétitif, au sens où la "force" du possible est cela même qui ne peut que se réaffirmer. Et cela, non en vue de reproduire platement le passé ou de calculer pour le présent son effectivité. Heidegger précise dans *SuZ*: "*Die Wiederholung erwidert vielmehr die Möglichkeit der dagewesenen Existenz. Die Erwidern der Möglichkeit im Entschluß ist aber zugleich als augenblickliche der*

¹*SuZ*, p. 339.

Widerruf dessen, was im Heute sich als »Vergangenheit« auswirkt.»¹

Deuxièmement, à partir de cette répétition pour le *Dasein*, peut enfin s'effectuer la répétition de la question de l'être: répétition des sources originaires d'où elle est issue et qui lui ont donné son coup d'envoi. L'être étant question pour le *Dasein*, dès que ce dernier se trouve sur le mode de la déchéance, s'oubliant lui-même, oubliera la question, que l'être puisse même faire question. La répétition de la question de l'être se gagne contre son oubli. Mais dans quel but? Le §3 de *SuZ* légitime la répétition de l'être: "*Bisher wurde die Notwendigkeit einer Wiederholung der Frage einmal aus der Ehrwürdigkeit ihrer Herkunft, vor allem aber aus dem Fehlen einer bestimmten Antwort, sogar aus dem Mangel einer genügenden Fragestellung überhaupt*"². Dès lors, n'y a-t-il pas lieu de soupçonner une nostalgie des origines? En d'autres mots, la répétition est-elle originaire ou Heidegger vise-t-il avec elle quelque chose comme l'être avant qu'il ne fasse question? Une telle idée est pour Heidegger impossible et il semble au §5 y répondre lui-même et donner sens au mot "ancien":

"Weil das Sein je nur aus dem Hinblick auf Zeit faßbar wird, kann die Antwort auf die Seinsfrage nicht in einem isolierten und blinden Satz liegen. Die Antwort ist nicht begriffen im Nachsagen dessen, was sie satzmäßig aussagt, zumal wenn sie als freischwebendes Resultat für eine bloße Kenntnismahme eines von der bisherigen Behandlungsart vielleicht abweichenden »Standpunktes« weitergereicht. Ob die Antwort »neu« ist, hat keinen Belang und bleibt eine Äußerlichkeit. Das Positive an ihr muß darin liegen, daß sie alt genug ist, um die von den »Alten« bereitgestellten Möglichkeiten begreifen zu lernen. Die Antwort gibt ihrem eigensten Sinne nach eine Anweisung für die konkrete ontologische Forschung, innerhalb des freigelegten Horizontes mit dem untersuchenden Fragen zu beginnen - und sie gibt nur das."³

¹*SuZ*, p. 386.

²*Ibid.* p. 8-9.

³*SuZ*, p. 19.

En d'autres mots, libérer la possibilité originelle de la philosophie pour la philosophie, ce n'est pas se transporter en un lieu où la possibilité aurait pu ou non s'actualiser mais, dans la mesure où cette possibilité est "*déjà origine de possibilités, origine possible d'expériences neuves*", cette origine est, compte tenu de l'historialité, la même et pourtant autre¹. Plus loin: "*Le retour aux décisions originaires que commande la destruction de l'oublieuse tradition n'est donc point simple répétition de l'origine, mais ouverture de ce qui est authentiquement Ur-sprung, seul un tel "saut" délivrant décidément ce qui n'était jusque là que détermination avant-courrière*". La répétition vise davantage à ouvrir l'aujourd'hui qu'à retrouver une hypothétique première fois car, soulignons-le, le moment d'émergence de la question de l'être chez les Grecs correspond précisément à celui où elle s'oublie. Et c'est précisément cette correspondance de l'émergence et de la dissimulation qui fait entrevoir la répétition encore plus originairement².

De part et d'autre, la répétition *ren-contre*, pour prendre le terme approprié, l'être-passé. C'est là insister sur la mobilité de la différence en ce qu'elle requiert d'elle-même la répétition. Cette répétition découle directement d'une prise en compte de l'historialité fondamentale de l'être, du *Dasein* et de l'être général. Bien que *SuZ* soit un projet de fondation de l'ontologie, que fonder soit déterminer et que déterminer relève de la

¹ Voir GA63, p. 76. Sur le "dépassement" des Grecs, voir R. Brague, "La phénoménologie comme voie d'accès au monde grec" in *Phénoménologie et métaphysique*, pp. 247-273.

² Il semble, à cause précisément de la simultanéité de l'émergence et de la dissimulation de la question, qu'il faille se garder d'attribuer chez Heidegger un sens étroitement positif à la répétition ou négatif à l'oubli car il en va, au-delà de ces caractérisations, de la possibilité même de la philosophie. Et avec Nietzsche ("*Willst du in Höhen heimisch sein: (...) Göttlich ist des Vergessens Kunst!*"), nous sommes en droit de nous demander, tentant par là d'élargir ces déterminations, ce que serait la vie, la philosophie, sans oubli. En outre, qu'il soit clairement aperçu dans *SuZ* que c'est la déchéance qui relève en répétant l'authenticité de la temporalité. Comme le fait remarquer P. Ricoeur (*Temps et récit 3.*, p. 123): "*Ainsi, le caractère authentique de l'analyse du temps n'est-il attesté que par la capacité de cette analyse à rendre compte des modes dérivés de la temporalité: la dérivation vaut l'attestation.*"

représentation, cette répétition porte à la fois l'univocité de l'être en ce qu'elle est mue par ce projet rassembleur et d'autre part la différence en ce qu'elle exige la destruction. Pour le dire autrement, la théorie de l'historialité chez Heidegger tente le lien, hors représentation, de l'univocité de l'être, à son équivocité, ce dont il se dit, la différence elle-même. *“La répétition, c'est la seule Ontologie réalisée, c'est-à-dire l'univocité de l'Être.”*¹

Il y a dès lors deux questions à considérer. Premièrement, dans quelle mesure la répétition heideggerienne échappe-t-elle à la représentation? Le silence qu'impose l'inachèvement de *SuZ* fait écho à la réponse à cette question et en marque la limite. Contentons-nous, puisque cette question risque la présente étude hors de son champ d'investigation, d'affirmer que Heidegger l'avait lui-même vue (§8):

*“Der Universalität des Begriffes von Sein widerstreitet nicht die »Spezialität« der Untersuchung - d.h. das Vordringen zu ihm auf dem Wege einer speziellen Interpretation eines bestimmten Seienden, des Daseins, darin der Horizont für Verständnis und mögliche Auslegung von Sein gewonnen werden soll. Dieses Seiende selbst aber ist in sich »geschichtlich«, so daß die eigenste ontologische Durchleuchtung dieses Seienden notwendig zu einer »historischen« Interpretation wird.”*²

Les problèmes de la subjectivité et de l'objectivité dans *SuZ* font ici surface³. Mais si c'était justement cette subjectivité qui constituait, étant donné son caractère extatique, le point d'ancrage permettant son dépassement? Contentons-nous d'affirmer avec Courtine que *“La subversion radicale de la subjectivité ne peut être précisément que subversion de la*

¹G. Deleuze, *Répétition et Différence*, p. 387.

²*SuZ*, p. 39 (nous soulignons).

³Problème qui n'en est pas un: *“(…) das Transzendenzproblem ist ebenso universal und radikal wie das Seinsproblem überhaupt zu stellen. Es ist demnach kein Problem, das auf die Beziehung des Subjekts zu den von ihm unabhängigen Dingen eingeschränkt wäre, und nicht eine Frage nach einer bestimmten Region von Seiendem. Man darf aber auch nicht Halt machen bzw. anfangen bei einer irgendwie vom Himmel gefallenen Subjekt-Objekt-Beziehung, sondern wie für das Seinsproblem überhaupt ist für die Transzendenz die Subjektivität des Subjekts selbst die zentrale Frage.”* GA26, p. 194.

*subjectivité elle-même, opérée comme du dedans d'elle-même, si seulement elle vise à se saisir radicalement de soi*¹, et que s'il y a chez Heidegger un "renversement des perspectives" quant à sa conception des rapports de l'homme et de l'être, c'est ici que s'amorce le tournant.

En un second temps, dans quelle mesure la répétition libère-t-elle en détruisant si la structure interrogative de la destruction participe de ce qu'elle démantèle? Comment travaille l'aporie du dépassement? Dès la leçon sur le *Sophiste*, Heidegger lançait comme mot d'ordre: "*Fragen offen lassen und stellen in der Zeitabhandlung*"². Dès lors, quel sens peuvent trouver, depuis *SuZ*, des questions telles que: Heidegger a-t-il complété son projet d'une destruction de l'histoire de l'ontologie? Heidegger a-t-il répété convenablement l'histoire de l'ontologie? Toute question pointant une appropriation de la philosophie selon un critère supposément valide universellement méconnaît le sens de la pratique philosophique. Que ce ne soit pas là un appel au relativisme, c'est ce que la théorie de l'historialité fait voir et elle seule doit servir de garde-fou. Dans quelle mesure la répétition heideggérienne libère-t-elle? Dans la mesure où "*Heidegger ist da. Man kommt an ihm nicht vorbei und ist auch nicht - leider - über ihn in der Richtung seiner Frage hinausgekommen.*"³

¹J.-F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, page 74. Cette question se trouve brillamment traitée dans l'article "Ontothéoanthropologie", pp 55-88.

²GA19, p. 635.

³H.G. Gadamer, GW3, p. 196.

Conclusion

L'étude de l'historialité telle qu'elle s'élabore dans *SuZ* nous a fourni les clés d'une juste compréhension des concepts de répétition et de destruction dans cette oeuvre maîtresse de Heidegger. En effet, après s'être penché sur la temporalité du *Dasein*, l'historialité s'est profilée et a conduit à considérer le statut historial de l'ontologie. Il s'est avéré que le concept de tradition rendait compte de la motivation au projet de *SuZ*, soit l'oubli de la question de l'être. D'où la nécessité d'une répétition de cette question par une destruction de l'histoire de l'ontologie. Ces deux pivots de l'entreprise heideggerienne se sont nécessairement répondu l'un à l'autre: "*(...) la répétition, dans la mesure où elle a pour fonction essentielle de délivrer le possible en le dégageant du problème qui se trouve par là même conservé (...) se caractérise aussi co-originaiement, comme destruction*"¹.

Mais à quoi ont-ils donc conduit? En tant que modalités de la compréhension, elle-même se temporalisant toujours depuis l'avenir, la répétition/destruction est orientée vers le possible et son ouverture. La répétition/destruction vise radicalement une limite, appelle la manifestation d'un excès. Celui que relève toute interprétation, celui que pointe par conséquent *SuZ* en ce qu'il laisse ouverte la question en vue de son excès propre. Cet excès trouve sa source dans la temporalisation de la temporalité, l'historialité. Ce qu'il importe de voir, au terme de la présente étude, c'est que **la question de l'être et l'être de la question sont un** et que leur unité appelle la répétition/destruction.

¹J.-F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, p.114.

Cette question est celle qu'est la philosophie pour elle-même. Que cette question puisse se répondre, enfin, n'est assurément pas l'essentiel; de toute évidence, elle reste question. Mais qu'avec elle, par Heidegger donc, se rassemblent ceux qu'elle porte en un effort de se tenir radicalement auprès d'elle, se trace un héritage par lequel elle ne cesse d'advenir en sa différence, voilà qui annonce la liberté de la question. Pour le dire avec Derrida: "*Communauté de la question sur la possibilité de la question. C'est peu - ce n'est presque rien - mais là se réfugient et se résument aujourd'hui une dignité et un devoir inentamables de décision*"¹.

Les échos à *SuZ* sont innombrables mais celui-ci en particulier touche ce qui nous apparaît concentrer l'essentiel de ce que les concepts de répétition et de destruction ont déployé. Si l'historialité a mis en relief la nécessaire reconnaissance de dette et de responsabilité à l'égard du passé de la part de celui qui tente de comprendre l'existence et le monde, elle a aussi conduit à la nécessité de la **décision**. Dès le § 2, la question de l'être se posait comme un impératif: elle doit être reposée. À la fin, cet appel s'est trouvé explicité: la répétition est indissociable de la résolution². C'est précisément ce retour, cette question en retour sur son histoire qui appelle la décision, "*qu'il faut entendre d'abord comme dé-cision de la métaphysique*"³. Ensuite comme résolution du *Dasein* pour sa liberté. Car dans l'appropriation juste des concepts de répétition et de destruction se joue

¹J. Derrida, *L'Écriture et la différence*, p. 118.

²*SuZ*, p. 385: "*Die eigentliche Wiederholung einer gewesenen Existenzmöglichkeit (...) gründet existenzial in der vorlaufenden Entschlossenheit.*"

³J.-F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, p. 29.

aussi l'enjeu de sa liberté. La question est ce qui se pose soucieusement depuis l'avenir mais en retournant au passé non en ce qu'il "contient" réponse comme un trésor à trouver mais, comme le dit justement C. Piché, parce qu'il offre la chance de "*répondre à ce qui dans le passé, s'est présenté comme une possibilité extraordinaire, à savoir une décision quant au sens de l'être*"¹.

Si la théorie de l'historialité chez Heidegger enjoint à la décision dans l'instant en vue de sa liberté, liberté du *Dasein* par une constance à soi et liberté de la philosophie par une répétition de la question et la destruction de son histoire, il ne faut pas perdre de vue que ce qui fournit appui, comme on reprend souffle, à cette ouverture à soi pour la philosophie est sa limite même. D'où un appel à la patience, coeur de la destruction:

*"Der Abbau nimmt seinen Ausgang bei der Vergegenwärtigen der heutigen Lage. - Wenn sich die philosophische Forschung als etwas Langwieriges ausnimmt, so muß man sich darein finden und warten. Es braucht nicht jede Zeit ein großes System zu haben."*²

Et attendre que vienne l'être au comprendre avec Heidegger, c'est répéter, le répéter.

¹C. Piché, "De Max Weber à Heidegger...", in *Critique* no461, p. 972.

²GA63, p.75.

Bibliographie

A) Ouvrages de Heidegger

Sein und Zeit, 17e éd., Tübingen, Niemeyer,(1927)1993 .(Trad. fr.:E. Martineau, Authentica, 1985).

Briefwechsel 1920-1963 (mit Karl Jaspers), Biemel/Saner (Éd.), Frankfurt, Klostermann, 1990.

De la Gesamtausgabe parue chez Klostermann à Francfort:

Tome 3: *Kant und das Problem der Metaphysik*, (1929)1991

Tome 9: *Wegmarken*, 1976.

Tome 7: *Vorträge und Aufsätze*, (1936-1953) 1977

Tome 17: *Einführung in die phänomenologische Forschung*,(WS1923-24)1994

Tome 19: *Platon: Sophistes*, (WS1924-25)1992

Tome 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*,(SS1925)1994

Tome 21: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*,(WS1925-26)1995

Tome 22: *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*,(SS1926)1993

Tome 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*,(SS1927)1989

Tome 26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*,(SS1928)1990

Tome 41: *Die Frage nach dem Ding* (WS1935-36)1987

Tomes 56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie*, (KNS1919-SS1919)1987

Tome 58: *Grundprobleme der Phänomenologie*, (1919-20)1993

Tome 59: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*,(WS1920-21)

Tome 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens*,(WS1920-21)1994

Tome 61: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*,(WS1921-22)1994

Tome 63: *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*,(SS1923)1995

Tome 65: *Beiträge zur Philosophie*,(1936-39)1994

Tome 66: *Besinnung*, 1997

B) Outils de travail

- BAST, R., DELFOSSE, H., *Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers 'Sein und Zeit'*, Bd1, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1979.
- FEICK, *Index zu Heideggers 'Sein und Zeit'*, Tübingen, Niemeyer, 1968.

C) Études

- AUBENQUE, P., *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1962.
- BARASH, J.A., *Heidegger et son siècle. Temps de l'être. Temps de l'histoire*, Paris, PUF, 1995.
- _____, *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, Dordrecht, Nijhof, 1988.
- BIEMEL, W., *Le concept de monde chez Heidegger*, Paris, Vrin, 1987.
- BIRAULT, H., *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Paris, NRF, 1978.
- BLANCHOT, M., *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969 .
- BRAGUE, R., *Aristote et la question du monde*, Paris, PUF, 1988.
- COURTINE, J.-F., *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990.
- _____, (éd.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1990.
- DASTUR, F., *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, 1990.
- DELEUZE, G., *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1972.
- DERRIDA, J., *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
- _____, *De la Grammatologie*, Paris, Éd. De Minuit, 1967.
- _____, *Marges de la philosophie*, Paris, Éd. De Minuit, 1972.
- _____, *Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987.
- FIGAL, G., *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt, Athenäum, 1988.
- _____, *Heidegger zur Einführung*, Hamburg, Junius, 1993.

- GADAMER, H.G., *Gesammelte Werke*, Bd1 (1986), Bd2 (1986), Bd3 (1987), Bd10 (1995),
Tübingen, Mohr Siebeck.
- GELVEN, M., *A Commentary on Heidegger's Being and Time*, De Kalb, Northern Illinois Un.
Press., 1989.
- GETHMANN, C.F., *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin
Heideggers*, Bonn, Bouvier, 1974.
- GREISCH, J., *Ontologie et temporalité: esquisse d'une interprétation intégrale de Sein
und Zeit*, Paris, PUF, 1994.
- GRONDIN, J., *Le Tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, PUF, 1987.
_____, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, PUF, 1993 .
_____, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993.
_____, (Éd.) *Gadamer Lesebuch*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1997 .
_____, "Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik.
Zur Aktualität der Hermeneutik Heideggers", in D. Papenfuss/O. Pöggeler (Éd.),
Zur philosophischen Aktualität Heideggers, t.II, Klostermann, pp.163-178.
- GUIGNON, Ch., (Éd.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge, Cambridge
Un. Press, 1993.
- HAAR, M., *La fracture de l'histoire*, Paris, Millon, 1994.
_____(éd.), *Martin Heidegger, Cahier de l'Herne no45*, Paris, L'Herne, 1983.
- HEINZ, M., *Zeitlichkeit und Temporalität im Frühwerk Martin Heideggers*, Amsterdam,
Rodopi, 1982.
- HERRMANN, F.W.v., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von Sein
und Zeit*, Bd1, Frankfurt, Klostermann, 1987.
_____, *Subjekt und Dasein*, Frankfurt, Klostermann, 1974.
_____, *Heideggers Philosophie der Kunst*, Frankfurt, Klostermann, 1980.

- JANICAUD, D., MATTEÍ, J.-F., *La métaphysique à la limite. Cinq études sur Heidegger*, Paris, PUF, 1983.
- JANSSEN, P., STRÖKER, E., *Phänomenologische Philosophie*, Freiburg/München, Alber, 1989.
- KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Meiner, 1956.
- KEARNEY, Richard, *Poétique du possible. Phénoménologie herméneutique de la figuration*, Paris, Beauchesne, 1984.
- KETTERING, E., *Nähe. Das Denken Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen, 1987.
- KISIEL, Th., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley, Un. of California Press, 1993.
- _____, *Reading Heidegger from the Start*, Albany, SUNY Press, 1994.
- _____, "The Happening of tradition: the hermeneutics of Gadamer and Heidegger", in *Man and World 2*, 1969, pp 358-385.
- LÖWITH, K., *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit, Sämtliche Schriften, Bd 8*, Stuttgart, Metzler, 1984.
- LUCKNER, A., *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, Paderborn, Schöningh, 1997.
- MARION, J.-L., *Réduction et donation*, Paris, PUF, 1989.
- _____, PLANTY-B., G., (Éd.), *Phénoménologie et métaphysique*, Paris, PUF, 1984.
- MARX, W., *Heidegger und die Tradition*, Stuttgart, Kohlhammer, 1961.
- NIETZSCHE, F., *Unzeitgemäße Betrachtungen*, (Kritische GA3. Ab, 1. Bd), Berlin/New York, W. De Gruyter, 1972.
- PASQUA, H., *Introduction à la lecture de 'Etre et Temps' de Martin Heidegger*, L'Age d'Homme, Lausanne, 1993.
- PICHÉ, C., "De Max Weber à Heidegger. L'historiographie comme liquidation méthodique de l'histoire", *Critique 461*, 1985, pp 954-973.

- PÖGGELER, O., *Der Denkweg Martin Heidegger*, Neske, Pfullingen, 1963.
- _____, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg/München, Alber, 1983.
- _____, *Neue Wege mit Heidegger*, Frankfurt, Alber, 1992.
- _____, (Éd.) *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Weinheim, Athenäum, 1994.
- RICOEUR, P., *Temps et récit*, III, Paris, Seuil, 1985.
- SALLIS, J., *Délimitations*, Paris, Aubier, 1986.
- SCHÜRMAN, R., *Le principe d'anarchie*, Paris, Seuil, 1982.
- TAMINIAUX, J., *Lecture de l'ontologie fondamentale*, Paris, Millon, 1989.
- TUGENDHAT, E., *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992.
- _____, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, de Gruyter, 1966.
- VATTIMO, G., *Introduction à Heidegger*, Paris, Cerf, 1985.
- VEAUTHIER, F. W., (Éd.), *Martin Heidegger. Denker der post-Metaphysik*, Heidelberg, C. Winter-Universitätsverlag, 1992.