

2m11.2710.4

Université de Montréal

*Le Rien comme voie d'accès au thème métaphysique de l'Être
chez Heidegger*

par

Tania Basque

Département de philosophie

Faculté des arts et des sciences

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

avril 1999

© Tania Basque, 1999



B
29
U54
1999
v.011

Université de Montréal

La Bibliothèque de l'Université de Montréal
à Montréal

1

2

Tous droits

Département de l'éducation

Faculté des sciences de l'éducation

Mémoire présenté à la Faculté des sciences de l'éducation
en vue de l'obtention du grade de
Maîtrise en éducation
en éducation

1999

© Tous droits réservés



Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Le Rien comme voie d'accès au thème métaphysique de l'Être
chez Heidegger

présenté par :

Tania Basque

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Jean Grondin
Claude Fiché
dukes K. Soole

Mémoire accepté le : 99.06.23

Sommaire

La question de l'Être, vieille de plus de deux millénaires et aujourd'hui tombée dans l'oubli, oriente et donne le ton à l'ensemble de l'œuvre de Martin Heidegger. C'est en prolongement de celle-ci qu'apparaît chez lui le thème du Rien, alors qu'il tente de pénétrer dans la question comme telle. Qu'est-ce qu'interroger ontologiquement ? Ce projet fait l'objet de la conférence « Qu'est-ce que la métaphysique ? », prononcée en 1929. Le Rien s'y révèle central à l'accomplissement du questionnement à éclairer. La garantie en est l'accès à l'Être qu'il ouvre. Du même coup, la spécificité de la philosophie à l'égard des sciences est définie. Ce mémoire traite du Rien, comme voie d'accès au thème métaphysique de l'Être chez Heidegger.

L'ouverture sur le thème de la question la plus fondamentale passe par la saisie du Rien. Pour mener à bien cette entreprise, il apparaît nécessaire de récuser la logique. En tant qu'elle est régulatrice d'une pensée représentative, celle-ci se montre incapable de cerner le sujet recherché, puisqu'elle ne peut dire que l'étant. L'objet de la philosophie n'est pas d'emblée disponible, contrairement à celui de la science.

La saisie du Rien dépend de l'apparition d'une *affection* : l'angoisse. Coupant tout rapport à l'étant, elle laisse l'homme devant la plus totale indétermination. En extirpant ce dernier de son état d'accaparement par les choses, elle lui permet de s'élever au-delà de l'ensemble des étants pour prendre contact avec

son être le plus propre, et rencontrer originellement le monde. C'est ainsi que pour son accomplissement, la métaphysique repose sur l'existence.

La saisie du Rien grâce à l'angoisse, c'est aussi la rencontre de l'Être. Car l'Être est le « Pas » (*Nicht*) des étants. Le Rien n'est en fait qu'un autre nom pour l'Être, et tire sa pertinence du point de départ ontique du questionnement ontologique. Parce que la question de l'Être prend son origine d'un étant parmi les étants, l'Être, qui n'est jamais l'étant, ne pourra se manifester que comme un Rien, c'est-à-dire rien d'étant.

Questionner ontologiquement, c'est essentiellement endurer l'angoisse, qui extrait l'individu du monde. Or l'homme, par sa nature propre, est en constant commerce avec l'étant. D'ailleurs, il se dérobe d'abord et le plus souvent devant l'angoisse en se perdant parmi les choses. C'est dire que la voie d'accès à l'Être passe par un changement de l'essence de l'homme. Le Rien, comme voie d'accès à l'Être, implique la métamorphose de l'homme en son *Dasein*.

Table des matières

Introduction : De la question de l'Être à la question métaphysique	1
I – De la question métaphysique à la question du Rien	14
- <i>Le concept existentiel de science</i>	14
II – L'élaboration de la question du Rien	19
- <i>La critique de la logique</i>	19
- <i>Le moment existentiel</i>	24
- <i>L'ouverture affective</i>	24
- <i>L'angoisse</i>	33
III – La réponse à la question	52
- <i>Le néantissement</i>	52
- <i>La transcendance</i>	57
- <i>La métaphysique</i>	61
- <i>Le nihilisme</i>	66
IV – L'accès à l'Être	80
Conclusion : Pour une authentique question	86
Bibliographie	v

À ma mère,
qui a su éveiller en moi l'étonnement.

Introduction : De la question de l'Être à la question métaphysique

« L'étant est ! » s'écria un jour Parménide. Cette formidable exclamation, issue de l'étonnement le plus radical, marqua l'inauguration de la métaphysique, en déclenchant une réflexion sur l'Être. À partir de ce moment, les philosophes tentèrent tour à tour de percer les mystères de cet Être à l'horizon de tout étant. C'est la question de l'Être que reprend à son tour Martin Heidegger pour en faire l'interrogation qui oriente et donne le ton à l'ensemble de son œuvre. Quel est le sens de l'Être ? La pensée de Heidegger, sur laquelle porte ce mémoire, est de part en part pensée de l'Être.

Cette reprise de la question maintes et maintes fois examinée depuis l'aube de la pensée ne peut pourtant être assimilée à une simple répétition. À la différence de ce qui peut être constaté chez ses prédécesseurs, l'interrogation du sens de l'Être chez Heidegger est caractérisée par une certaine urgence. Cette urgence marquera toute la spécificité de la recherche. Le projet *doit* être entrepris, car la question de l'Être, pourtant la question de principe par excellence, a, depuis Aristote, été oubliée. À sa place, des préjugés au sujet de l'Être ont vu le jour, comme le souligne le tout premier paragraphe de Être et Temps.

L'Être est le plus universel et le plus vide des concepts, affirme la métaphysique. « Une compréhension de l'Être est toujours déjà comprise dans tout ce que l'on saisit de l'étant » écrit Thomas d'Aquin.¹ De cette universalité, on conclut que l'Être est indéfinissable. En effet, toute définition nécessite selon la logique l'inclusion dans un genre plus étendu et la délimitation par rapport aux autres espèces. L'Être ne peut non

¹ Être et Temps, §1, p. 3. Tiré de : Thomas d'Aquin, Summa theol., I-II, q. 94, a.2.

plus être exposé à partir de concepts inférieurs. Cela reviendrait à le concevoir comme un étant. En somme et par-dessus tout, le concept de l'Être tombe au rang de la plus banale évidence. Que ce soit dans la connaissance, dans l'énoncé, dans le comportement par rapport à l'étant en général ou à soi-même, l'Être est pensé comme l'objet d'une entente immédiate. L'expérience quotidienne appuie d'ailleurs cette pensée : que l'on dise « le ciel est bleu » ou « je suis joyeux », chacun comprend.

Universalité, impossibilité d'une définition, évidence : avec ces préjugés, le questionnement sur l'Être s'est tu. Ceux-ci, prétendant enserrer leur thème, ont rendu caduque la question à son sujet. Ce qui pour les Anciens était d'une énigme telle qu'ils philosophaient sans répit est devenu un lieu commun, d'une soit disant clarté si grande que celui qui l'interroge encore est accusé d'une erreur de méthode, comme le fait remarquer Heidegger. Pourtant, que l'on dise que l'Être est le plus universel des concepts ne revient pas à affirmer qu'il en est aussi le plus clair. Il demeure bien plutôt le concept le plus obscur. Aussi, l'impossibilité d'attribuer une définition à l'Être ne dispense nullement d'une recherche sur son sens ; elle ne fait qu'exiger celle-ci d'une façon plus pressante. De la même façon, cette soi-disant compréhension du sens de l'Être sur la base d'une quelconque évidence du concept d'Être ne révèle en fait qu'une incompréhension. L'intelligence se voit dépourvue lorsque la question de l'Être est posée avec insistance. Les trois préjugés de la tradition révèlent le caractère inadéquat de la réponse à la question de l'Être. Mais plus fondamentalement, ils montrent que *la question elle-même reste à être formulée d'une façon claire et correctement orientée.*

C'est Être et Temps (1927), comme on le sait, qui est le plus explicitement animé du projet d'éclaircissement et de réponse à la question du sens de l'Être. Le retour à l'origine commandé par la méthode heideggerienne découvre que l'Être était dans l'Antiquité saisi comme présence constante et être présent. Ceci conduit Heidegger à la supposition que le temps appartient par essence au sens de l'Être. Le philosophe cherche alors à penser la temporalité du sens de l'Être à partir du caractère temporel de l'existence facticielle du *Dasein*, vers qui le questionnement a été reconduit. Cependant, sur cette piste, l'entreprise n'aboutit pas, laissant l'ouvrage le plus important de Heidegger essentiellement inachevé.

Puisque cette entreprise d'élaboration de la problématique du caractère temporel du sens de l'Être n'atteint à proprement parler aucun résultat, le philosophe modifie par la suite sa visée et tente pour une fois au moins de pénétrer dans la question du sens de l'Être indépendamment du problème de la temporalité.² Il demande ainsi : qu'est-ce qui se cache derrière la compréhension vague de l'Être que l'homme a toujours de façon innée ? L'Être n'est pas l'étant, sait-on déjà ; il ne peut donc se comprendre qu'en un dépassement de celui-ci. Or, qu'est-ce que le dépassement de l'étant dans son ensemble, la transcendance, qu'est-ce que le « méta » de la métaphysique ? Qu'est-ce enfin que la métaphysique ? Cette question, le philosophe en fait l'objet d'une conférence, intitulée « Qu'est-ce que la métaphysique ? », prononcée en 1929. C'est à cette dernière que s'intéresse principalement le présent travail.

C'est donc en tant que reprise à nouveaux frais du questionnement n'ayant pas abouti dans Être et Temps que peut être considéré le court texte de la conférence étudiée

² Problème qu'il n'abandonne toutefois pas, est-il important de le préciser. En effet, celui-ci ressurgit dès Kant et le problème de la métaphysique, en 1929.

ici. « Qu'est-ce que la métaphysique ? » se situe dans le prolongement de l'ouvrage principal de Heidegger et se pose en explicitation décisive du questionnement qui s'y fait jour. On peut affirmer avec Jean-François Courtine et selon lui avec la plupart des commentateurs, que celle-ci constitue une étape importante dans le développement de la question de l'Être³. Ce qui à la fois détermine son statut et donne la mesure de son importance dans l'ensemble de l'œuvre heideggerienne. C'est bien dans la question comme telle qu'il essaie de pénétrer, toujours dans son long travail préparatoire à la découverte du sens de l'Être. Dans sa tentative de sonder l'horizon transcendantal de toute compréhension de l'Être, c'est en fait une question sur la question qu'il pose, et en même temps, une question sur la possibilité de toute question. Cette interrogation est l'occasion du développement d'un thème auquel il n'avait été fait jusque là que de brèves allusions : le Rien.

Ce mémoire porte sur le Rien, tel qu'il se présente dans la première philosophie de Heidegger. C'est ainsi que, en suivant de près les développements de la Conférence « Qu'est-ce que la métaphysique ? », le travail se déploiera en une étude du *Rien, en tant qu'il est voie d'accès au thème métaphysique de l'Être chez Heidegger*.

En tant que marqué du projet de formulation et de réponse à la question oubliée de l'Être, le travail de Heidegger acquiert une originalité tout à fait propre. Originalité qui passe par la méthode adoptée par celui-ci, en conformité avec son singulier thème de recherche. Exposée dans *Être et Temps*, cette méthode reste valable pour la conférence à laquelle nous nous intéressons. De plus et surtout, elle en éclaire le chemin de pensée. Une compréhension adéquate des développements qui vont suivre

³ Courtine, Jean-François. « Phénoménologie et science de l'être », dans *Cahiers de l'Herne*, p. 211.

demande que l'on s'arrête à cette méthode pour l'explicitier. Comment se présente la méthode de recherche heideggérienne ?

Heidegger utilise la méthode phénoménologique. Ayant profité pour sa formation de l'enseignement de Husserl, il adopte son procédé. En concordance avec le projet d'une question renouvelée de l'Être, c'est cependant à une refonte complète qu'il soumet celui-ci. Heidegger ira même jusqu'à évoquer une fois la sécession pour caractériser son rapport à la phénoménologie husserlienne. C'est que cette dernière est nettement insuffisante, et pour tout dire, inadéquate au projet que se propose Heidegger. Selon le philosophe, le procédé ne revient qu'à donner au sujet une fausse assurance de soi-même et de son absoluité, à travers la représentation et son ordonnancement, celui-ci y prenant place en tant que *fundamentum*. Heidegger écrit en effet que la méthode au sens moderne, qu'il est permis de souligner d'un même trait que la phénoménologie husserlienne,

« tient son poids métaphysique de l'essence de la subjectivité [...]. [La méthode] nomme désormais le pro-céder garantissant, assurant, conquérant à l'égard de l'étant, afin de le poser avec sûreté en tant qu'étant pour le sujet. »⁴

Il est en somme question, pour la phénoménologie, de « mettre en lumière la subjectivité de la conscience dans son absoluité et son inébranlable certitude à titre de présence à soi. »⁵ La phénoménologie de Husserl ne parvient donc pas à répondre de façon satisfaisante au *leitmotiv* censé à la fois la résumer et la gouverner : « droit aux choses elles-mêmes ! » („*Zu den Sachen selbst !*”). La subjectivité n'a été que présupposée comme l'affaire véritable de la philosophie – on connaît bien la faiblesse du « je pense, je suis » de Descartes. Le principe de l'évidence qui soutient la méthode

⁴ Courtine, Jean-François. « La cause de la phénoménologie », dans Heidegger et la phénoménologie, p. 165.

peut par conséquent être dit dérivé, et ne permettant que d'atteindre une chose en fait elle aussi dérivée.

« Pour Husserl, écrit Heidegger, la question primordiale n'est pas la question du caractère ontologique de la conscience, ce qui le guide, c'est plutôt cette réflexion : *comment la conscience peut-elle devenir en général l'objet possible d'une science absolue ?* Cette idée que *la conscience doit être la région d'une science absolue* n'est pas une découverte, mais c'est l'idée qui tient en haleine la philosophie *moderne* depuis Descartes. La mise au jour et l'élaboration de la conscience pure comme champ thématique de la phénoménologie *ne* sont pas conquises phénoménologiquement en revenant aux choses elles-mêmes, mais en référence à une idée traditionnelle de la philosophie. »⁶

En somme et fondamentalement, la phénoménologie de Husserl ne fait pour Heidegger que témoigner elle aussi de l'oubli de la question primordiale de l'Être.

Adaptée par Heidegger en conformité avec le projet de renouvellement de la question de l'Être, la phénoménologie en vient à se fondre dans celle-ci. Méthode et question directrice de la philosophie ne font plus qu'une, comme le soutient Courtine. Ce dernier se place ainsi à contresens de plusieurs commentateurs : A. de Waelens, James C. Morrison autant que O. Pöggeler. Ainsi de Waelens :

« Déjà il apparaît ... que la phénoménologie est, non la source de toute philosophie, mais plus modestement, l'instrument d'une doctrine préalablement existante quoique encore implicite. »⁷

De l'avis de Courtine, l'erreur de ces commentateurs serait de voir dans la phénoménologie heideggérienne justement une question secondaire, subordonnée à une problématique autonome et préexistante. Bien entendu, elle ne caractérise pas la quiddité « réelle » des objets de la recherche, le *Was*, mais le *Wie*, c'est-à-dire le comment de cette recherche. Toutefois, ce serait se méprendre que de croire que la

⁵ Courtine, Jean-François. « Phénoménologie et science de l'être », dans *Cahiers de l'Herne*, p. 212.

⁶ Courtine, Jean-François. « Phénoménologie et science de l'être », dans *Cahiers de l'Herne*, note 9, p. 220. Tiré de : *Gesamtausgabe*, t. XX, p. 147.

⁷ Courtine, Jean-François. « La cause de la phénoménologie », dans *Heidegger et la phénoménologie*, p. 169. Tiré de : A. de Waelens. *La philosophie de Martin Heidegger*. Louvain, 1955, p. 18.

phénoménologie n'a pas d'affaire qui lui soit propre, qu'elle est essentiellement ouverte, pouvant s'appliquer tant aux sciences qu'au socialisme par exemple ou à la phénoménologie elle-même. La phénoménologie est *en premier lieu, de prime abord*, un concept de méthode. Mais même en faisant abstraction de la nuance sémantique que comporte l'adverbe *primär* utilisé par Heidegger pour exprimer ce qui vient d'être dit, on peut déjà dire que la phénoménologie doit être interprétée tout autrement que comme un concept de méthode au sens moderne, c'est-à-dire comme un concept formel, donc vide. Cette phénoménologie n'est pas à confondre avec une quelconque procédure technique, visant à ordonner un matériau préexistant mais inintelligible. Pour autant que dans le concept authentique de méthode de la phénoménologie est impliquée la problématique de l'*accès*, - accès aux choses mêmes ou ici, à la chose même – c'est à partir *des exigences de la question* sous examen que la phénoménologie peut se constituer. La détermination même de la méthode répond à la détermination de « l'affaire ». La méthode elle-même se constitue dans le débat avec les choses, et en se pliant à leurs exigences. La visée du *Wie* qu'elle met de l'avant en premier lieu ne fait que répondre rigoureusement à la détermination fondamentale de la phénoménologie, à savoir l'atteinte des choses elles-mêmes : la modalité de l'être-donné des objets de la recherche, la manière dont ils viennent à l'encontre. Heidegger écrit :

« [...]c'est à partir des nécessités internes de questions déterminées et à partir du mode de traitement requis par les « choses elles-mêmes » qu'une discipline peut seulement s'élaborer. »⁸

« Phénoménologie veut donc dire : *apophainesthai ta phainoména*, faire voir à partir de lui-même ce qui se montre tel qu'il se montre à partir de lui-même. Tel est le sens formel de la recherche qui se donne le nom de phénoménologie. Mais ce n'est alors rien d'autre qui vient à l'expression que la maxime formulée plus haut : 'Aux choses mêmes !'. »⁹

⁸ Être et Temps, §7, p. 27.

⁹ Être et Temps, §7, p. 34.

En somme, la phénoménologie pratiquée par Heidegger se présente comme un combat pour le principe de cette méthode et la radicalisation de celle-ci.

Faire voir à partir de soi-même ce qui se montre tel qu'il se montre à partir de soi-même. Cette conception de la phénoménologie fera prendre un tour bien particulier à la question de l'Être. Comment l'Être se montre-t-il ? C'est par l'intermédiaire de *l'homme* qu'il s'annonce. Par l'intermédiaire de l'homme, en tant précisément qu'il pose la question de l'Être, et lui seul, en tant précisément qu'il est le seul à pouvoir questionner.

Un tel questionnement révèle en outre chez le questionnant une pré-entente de l'Être. Le sens de Être doit toujours déjà d'une certaine manière être à notre disposition. Car il n'y a pas de pur chercher, souligne Heidegger. Le questionnement qui cherche tire sa direction de ce qu'il recherche, qui précède et guide sa démarche. Toute question possède ainsi une dimension d'anticipation : poser une question, c'est projeter un horizon d'intelligence de la chose demandée. Nous nous mouvons toujours déjà dans une certaine entente de l'Être. C'est d'ailleurs par rapport à celle-ci que peut être expliquée l'apparition des préjugés au sujet de l'Être évoqués ci-dessus. Sans que nous puissions le fixer conceptuellement, toujours le sens de l'Être est-il en quelque façon à notre disposition. « *Cette compréhension moyenne et vague de l'être est un fait* », écrit Heidegger.¹⁰

Au paragraphe 2 de Être et Temps, il est affirmé :

« Or voir, comprendre et concevoir, choisir, accéder sont des comportements constitutifs du questionner, et ainsi eux-mêmes des modes d'être d'un étant

¹⁰ Être et Temps, §2, p. 5.

déterminé, de l'étant que nous, qui questionnons, nous sommes à chaque fois nous-mêmes. »¹¹

Puisque l'Être se montre à partir du questionnement de l'homme, *c'est l'homme qu'il s'agira d'interroger pour tenter de percer les mystères de l'Être. L'objectif devient de sonder l'homme, l'homme dans son comportement questionnant*, pour mettre à jour cette pré-compréhension de l'Être que nous avons toujours déjà. L'interrogation par excellence, la question de l'Être, engage un retournement du questionnement sur celui qui l'initie. L'homme est impliqué dans la question, plus encore, littéralement pris dans celle-ci. L'homme interrogé sera cependant ramené à ce qu'il y a en lui d'essentiel, ce qui est porté par sa capacité à questionner. C'est cet homme capable de question, l'étant que nous sommes à chaque fois nous-mêmes, que Heidegger désignera du nom de *Dasein*.

Le *Dasein* est l'étant à interroger en priorité. Or, le *Dasein* est *étant*. En conséquence, l'ontologie a un fondement qui n'est pas ontologique. « L'ontologie a un *fundamentum* ontique » écrit Heidegger.¹² L'Être tel qu'il se montre à partir de lui-même ne peut être saisi qu'en partant d'un étant. La recherche phénoménologique pointe donc d'abord en direction de l'étant. Mais plus encore, conformément à la visée de la phénoménologie qui veut faire voir ce qui se montre, tel qu'il se montre, il s'agit de fournir une explication du *Dasein* à partir de sa quotidienneté. Avant même la recherche ontologique, c'est tout d'abord dans les discussions les plus anodines qu'est prononcé l'Être. Il s'agit donc de fournir une explication du *Dasein* à partir du mode d'être sous lequel il se présente d'abord et le plus souvent.

¹¹ *Être et Temps*, §2, p. 7.

¹² Heidegger. *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Introduction, p. 27.

La spécificité de la phénoménologie de Heidegger se signale encore davantage par rapport à la phénoménologie husserlienne. La méthode devient en effet phénoménologie *herméneutique*. Elle tire sa spécificité de ce qu'elle laisse la parole aux faits, tout en affirmant l'inexistence de faits non interprétés à l'intérieur du champ de sa possible application. Laisser la parole aux faits, aller droit à la chose même, tout en la soumettant à interprétation ? Malgré les apparences, nous sommes loin de nous retrouver devant une impossibilité ou une contradiction : une phénoménologie qui soit herméneutique est en fait la seule méthode appropriée à un questionnement qui s'adresse à l'existence. En effet, dans ce cas précis, sens et faits sont inséparables. Cet objet de recherche n'est en aucun point comparable à ceux auxquels s'appliquent les sciences. En physique, par exemple, l'apparition du feu se produit tout à fait indépendamment des théories qui expliquent le phénomène. Dans le cas de l'existence, cependant, il en est tout autrement. C'est par exemple le cas de la peur. Lorsque la peur se manifeste, son sens complet et explicite ne peut jamais être réalisé pour la personne qui l'expérimente. Il n'empêche que le fait d'avoir peur a un sens pour l'individu concerné : si en fait, cela n'était pas le cas, la peur ne serait pas ressentie. Il est même impossible de penser au fait d'avoir peur sans aussi penser qu'avoir peur a un sens pour la personne concernée ; par contraste, il est fort aisé et même plutôt naturel de penser au feu sans aussi penser aux théories qui l'accompagnent. La phénoménologie herméneutique est appropriée et nécessaire pour la recherche ontologique entreprise ici par Heidegger.

Ceci revient à dire que la méthode phénoménologique ne fait pas que se laisser déterminer par l'affaire : elle vient aussi affecter celle-ci d'une légitimation, la rendant

ainsi possible. Il est un domaine de recherche auquel seule la phénoménologie herméneutique peut faire accéder : l'ontologie.

« La phénoménologie est le mode d'accès à et le mode légitimant de détermination de ce qui doit devenir le thème de l'ontologie. L'ontologie n'est possible que comme phénoménologie »¹³

La méthode phénoménologique utilisée par Heidegger se distingue essentiellement de celle mise de l'avant par Husserl. Au lieu d'un concept formel et vide, donc sans objet propre, Heidegger en fait une méthode qui, à partir des exigences de la question même, est inséparable de celle-ci. La phénoménologie consiste donc à faire voir à partir de lui-même ce qui se montre tel qu'il se montre à partir de lui-même. Du coup, la question de l'Être rebondit sur le questionnant, en tant qu'il questionne.

Comme nous allons le voir, Heidegger dans « Qu'est-ce que la métaphysique ? » reste fidèle à la méthode phénoménologique exposée ci-dessus. Cette méthode explicitée, nous sommes maintenant prêts à entrer dans le vif du sujet. Qu'est-ce donc que la métaphysique ? Comment le Rien est-il voie d'accès au thème métaphysique de l'Être ?

En un premier chapitre sera envisagé le surgissement du Rien comme objet de l'interrogation métaphysique. Le questionnement ayant été reconduit sur le questionnant, c'est le concept existentiel de science qui sera mis à jour dans le processus.

En un second temps, l'attention sera portée sur l'élaboration de la question du Rien. Cette étude, portion la plus importante du travail, mènera à la plus ferme critique de la logique jamais osée. Ainsi sera atteinte l'étape décisive de la recherche : le

recours à l'existence. Il sera mis en évidence que l'interrogation du Rien s'en remet à l'ouverture affective, et plus spécifiquement à une affection insigne – l'angoisse – pour sa possibilité.

Le troisième chapitre sera consacré à la réponse à la question du Rien. Qu'en est-il du Rien ? Essence de ce dernier, le néantissement sera examiné. Ce dynamisme se manifestera comme l'occasion d'une transcendance et, du même coup, fera la lumière sur la nature propre de la métaphysique. Le Rien, bien qu'au cœur de la philosophie, n'entraîne pourtant pas la pensée heideggérienne dans le vide d'un nihilisme. Telles sont les implications qui pourront être tirées des précédents développements, et qui présenteront aussi l'opportunité de définir la place du nihilisme dans la réflexion du philosophe.

Enfin, il sera traité proprement de l'accès à l'Être qu'offre le Rien. En quoi la saisie du Rien est-elle accès au thème métaphysique par excellence ? Ainsi sera refermée la boucle dessinée par notre recherche, sur les traces de Heidegger.

Au préalable, quelques précisions techniques.

Les références à « Qu'est-ce que la métaphysique ? » seront faites à partir de trois éditions différentes du texte. À partir des Éditions de l'Herne (édition originale, 1983), pour les citations, en raison de la fidélité de la traduction de Munier ; à partir des Éditions Nathan, en raison des notes et commentaires souvent éclairants de Marc Froment-Meurice ; et à partir des Éditions Gallimard, pour leur présentation complémentaire de l'« Introduction » et de la « Postface » à la Conférence. De plus,

¹³ Être et Temps, §6, p. 35.

des références seront faites au texte original allemand à quelques reprises. Les sources seront à chaque fois précisées.

Par ailleurs, il a été choisi de faire porter la majuscule au mot « rien » entendu comme substantif. Ce signe veut suggérer l'appartenance de cet objet d'étude à l'Être, lui aussi écrit avec majuscule, en tant que thème central de la philosophie heideggérienne.

Enfin, soulignons que les emprunts à Être et Temps ne seront pas ménagés, particulièrement au chapitre II. « Qu'est-ce que la métaphysique ? » s'inscrivant en prolongement de la position de la question de l'Être, dont ce dernier ouvrage traite principalement, ces références sont permises, mais aussi nécessaires à une compréhension satisfaisante de la Conférence, compte tenu des développements souvent très sommaires de l'allocution.

I – De la question métaphysique à la question du Rien

- Le concept existentiel de science

Qu'est-ce que la métaphysique ?

Conformément au principe méthodologique défini au paragraphe 2 de Être et Temps,¹⁴ la recherche phénoménologique prend son point de départ dans l'existence du questionnant. « Nous questionnons pour nous, ici et maintenant » écrit Heidegger.¹⁵ Or, « Qu'est-ce que la métaphysique ? » est la leçon inaugurale de Heidegger à l'Université de Fribourg, où il a été nommé l'année précédente professeur titulaire, succédant à Husserl. Comme il est d'usage à cette occasion, c'est devant toutes les Facultés, devant l'ensemble de la communauté scientifique représentée à travers l'institution universitaire que parle Heidegger. En tant que ce sont des scientifiques à qui il s'adresse, c'est l'existence du chercheur, du professeur, de l'étudiant qu'interroge le philosophe.

L'existence du scientifique est d'une façon générale déterminée par la connaissance (*Wissenschaft*). Comment se déploie l'essentiel de cette existence, en tant que le scientifique fait de la connaissance sa passion ? Heidegger discerne trois aspects : relation au monde, attitude et irruption, qui dès leur origine forment une unité.

Tout scientifique établit une relation au monde, c'est-à-dire avec l'ensemble de ce qui vient là en présence, avec l'étant. Cette relation consiste dans un premier temps à transformer cet étant qui se présente en un objet de représentation ; ensuite, à l'objectiver à la fois selon son contenu – ce qu'il est – et son mode d'être – comment il

¹⁴ Voir pp. 8-9 de ce mémoire.

est (naturel ou historique, animé ou inanimé...) ; enfin, à explorer le champ ainsi ouvert et délimité, et à rendre raison de tout ce qui a été objectivé à l'intérieur de ce champ.¹⁶ C'est ainsi que, en somme, « dans les sciences s'accomplit – selon l'idée - un mouvement de venue en la proximité vers l'essentiel de toutes choses ».¹⁷

Le second aspect, l'attitude, est déjà inclus dans le premier, mais en privilégie le pôle opposé, c'est-à-dire celui qui soutient cette relation au monde : le *Dasein*. Le rapport au monde est marqué par une soumission à l'étant librement choisie. Le *Dasein* ne forge pas de toutes pièces des hypothèses, mais laisse être l'étant tel qu'il se propose à la représentation scientifique. Cela cependant toujours sous la considération qu'il n'y a pas de purs « faits », notons-le : ce n'est qu'à la lumière d'une compréhension préalable que les choses commencent à être significatives.

Ces deux premiers aspects ne sont en fait parfaitement conçus qu'à la considération de ce qui se produit, ce qui a lieu dans un tel rapport avec le monde. Dans la relation scientifique au monde, un étant fait irruption, nommément l'homme, de telle façon que les choses, dans et par cette irruption, sont sorties de leur réserve, portées à l'éclosion. L'homme scientifique vient à lui-même, en même temps qu'il fait venir à lui-même l'étant. Avec la relation au monde, l'étant homme autant que l'étant chose font irruption.

Relation au monde, attitude, irruption : les trois aspects de l'existence du scientifique concernent l'étant. Le scientifique n'a en vue que l'étant, et l'étant seul. Il ne laisse guider sa démarche que par l'étant, visant un maximum d'objectivité. C'est

¹⁵ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », p. 47.

¹⁶ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », Éditions Nathan, note 10, p. 43.

¹⁷ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », p. 48.

par conséquent l'étant seul qui vient à éclore dans sa détermination. Voilà donc en somme comment peut être défini le concept existentiel de science :

« Ce à quoi va la relation mondaine est l'étant lui-même – et rien d'autre.
Ce dont toute attitude reçoit sa direction est l'étant lui-même – et rien d'autre.
Ce avec quoi advient, dans l'irruption, l'analyse investigatrice est l'étant lui-même –
et au-delà rien. »¹⁸

L'existence du scientifique renvoie toujours à l'étant. En dehors de lui, elle ne renvoie à *rien*. Qu'en est-il de ce Rien ? N'est-ce là qu'une simple façon de parler ? Pour sa part, la science ne veut rien savoir à propos du Rien ; elle le relègue et le repousse du revers de la main en tant que pur négatif, comme ce qui n'a pas lieu d'être, en tant que chimère. Du même coup cependant, comme on vient de le voir, elle y fait appel pour exprimer sa propre essence. Elle ne s'intéresse pourtant qu'à l'étant, et ne veut rien savoir de ce Rien. Dans la façon même dont le scientifique s'assure de ce qui est absolument sien, il parle d'un autre. Refusant de parler d'autre chose que de l'étant, la science en parle quand même. Reléguer n'est-il pas, en un certain sens, alléguer ? Il n'est possible de reléguer que ce qui a déjà été légué, donné. Voilà en somme sérieuse discordance : le Rien est à la fois rejeté et appelé à l'aide par la science. *Le Rien se présente ainsi comme problème.*

Voilà donc que surgit une question : Qu'en est-il du Rien ? Résultant de l'interrogation du questionnant motivé par la question « qu'est-ce que la métaphysique ? », celle-ci porte en elle la promesse de la révélation de la métaphysique en son essence. « Toute question métaphysique embrasse toujours l'ensemble de la

¹⁸ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », p. 48.

problématique de la métaphysique » dit Heidegger¹⁹ : on ne peut la saisir partiellement. Ainsi est porté au premier plan de la Conférence le thème du Rien.

Le Rien, porteur de la promesse du dévoilement de la nature propre de la métaphysique, apparaît à l'interrogation de l'existence du scientifique. La question de la métaphysique appartient-elle pour autant au cercle des sciences comme à son point de départ obligé ? Cette interrogation, devant laquelle Heidegger a pourtant senti le besoin de s'expliquer,²⁰ trouve déjà sa réponse dans les seuls développements qui précèdent. La question de la métaphysique, plutôt que de mettre en question le scientifique en tant que tel, concerne celui-ci dans sa dimension de pur être-là ; c'est le pur *Dasein* en lui qui est visé. La question de la métaphysique met avant tout en question le *Dasein*, en tant qu'il est, de façon toute générale, capable de questionner, et en tant qu'il se pose effectivement la question. Parce que le scientifique y est impliqué en tant que *Dasein*, la question de la métaphysique ne saurait en aucun cas trouver exclusivement son départ derrière les portes de l'Université.

La question sur la métaphysique ne dépend pas du contexte universitaire pour son déploiement, rendant celui-ci non pertinent pour l'enjeu fondamental de la Conférence. Non pertinent quant à la visée de fond de l'allocution, mais d'un rôle moteur quant à son enjeu immédiat : *déterminer la spécificité de la philosophie à l'égard des autres sciences*. Et d'une pertinence particulière aussi, pour ce qui nous

¹⁹ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », p. 47.

²⁰ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », Postface, p. 73 : « La conjoncture particulière dans laquelle est débattue la question portant sur l'essence de la métaphysique ne saurait conduire à l'opinion que ce questionner est tenu de prendre son départ dans les sciences. »

intéresse précisément, en ce qui concerne la détermination de la voie empruntée par la recherche : celle du Rien. Nous aurons l'occasion d'y revenir.

II – L'élaboration de la question du Rien

La question du Rien porte en elle la promesse de la révélation de la métaphysique en son essence. Encore faut-il arriver à la bien poser, c'est-à-dire la poser en accord avec les exigences propres à son objet, selon la pré-compréhension que nous en avons toujours déjà. Réussir ce projet équivaut à porter à l'explicitation cette pré-compréhension, et signifie donc d'emblée apporter une réponse à la question. Bien poser la question métaphysique, c'est déjà y répondre. La recherche de l'essence de la métaphysique s'en remet entièrement à la mise en question adéquate du Rien.

Comment donc interroger au sujet du Rien ?

- La critique de la logique

Avec Heidegger, commençons par demander : « Qu'est-ce que le Rien ? »²¹ La question sous cette forme aura vite fait d'être invalidée. Une discordance majeure apparaît dès le premier abord : l'interrogation « qu'est-ce que le Rien ? » s'enquiert du Rien en en faisant un étant. Mais le Rien est bien le radicalement autre de ce qui est. Avec la question ainsi posée, nous assistons pourtant à un renversement de l'objet en son contraire. Le Rien est évacué de la question, et par la question elle-même. Corrélativement, toute réponse à cette question est impossible. En effet, elle ne pourrait se présenter que sous la forme : « le Rien est ceci ou cela ». Question et

²¹ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », p. 49.

réponse au sujet du Rien impliquent toutes deux le même non-sens. Le Rien est évacué par la seule question à son sujet, en ce qu'elle dit l'étant. Peut-on arriver à interroger au sujet du Rien sans en faire un étant ? Existe-t-il une formulation qui puisse se passer d'une affirmation ontique ? Peut-on, en définitive, penser le Rien ? Une seconde discordance apparaît, plus fondamentale que la première.

La tradition métaphysique nous enseigne que la pensée est essentiellement pensée de quelque chose, pensée *représentative*. C'est ce qu'a établi Platon le premier dans son dialogue Sophiste.²² Caractérisation qui a par la suite été reprise par Aristote. Selon ce dernier, la pensée est *determinatio*, une détermination de quelque chose en tant que quelque chose²³. Elle se concrétise dans des propositions telles que : « le corps est lourd », « le triangle est équilatéral », « Kant est mort en 1804 », affirmant à la fois l'existence d'une chose, d'abord et tout simplement, mais aussi la relation de ce quelque chose à un prédicat. Cette conception fait autorité depuis. Heidegger écrit :

« Le penser est un penser à propos de quelque chose. Tout penser réel a son thème, et ainsi se rapporte à un objet défini, c'est-à-dire, à un étant défini qui dans chaque cas nous confronte, une chose matérielle, un objet géométrique, un événement historique, un 'phénomène linguistique'. »²⁴

Cette prédication que forme le langage en général a été déterminée et est toujours considérée comme le champ de réalisation du *logos*. La science qui traite du *logos* est la logique. Conséquemment, la logique, en tant que science du *logos* qui se réalise dans

²² Platon. Parménide, Théétète, le Sophiste. Sophiste, 237 e : « Ne faut-il pas retirer même cette concession, que ce soit là dire, à savoir rien dire ? Ne faut-il pas affirmer au contraire, que ce n'est même pas dire que s'évertuer à énoncer le non-être. »

²³ Heidegger, Martin. The Metaphysical Foundations of Logic, p. 1.

²⁴ « Thinking is a thinking about something. All real thinking has its theme, and thus relates itself to a definite object, i.e., to a definite being which in each case confronts us, a physical thing, a geometrical object, a historical event, a 'linguistic phenomenon'. » Heidegger, Martin. The Metaphysical Foundations of Logic, p. 3.

la prédication, laquelle constitue elle-même le penser, est la science du penser²⁵. La pensée s'en remet entièrement à la logique quant à ses règles d'opération. La logique, qui fait autorité dans le domaine de la pensée, est exclusivement orientée vers l'objet, le quelque chose, vers ce sur quoi il pourrait y avoir quelque chose à dire.

C'est donc dire qu'interroger le Rien, en nous contraignant à une formulation qui puisse se passer d'une affirmation ontique, reviendrait à contrevenir à l'essence même de la pensée. En tant que pensée du Rien, la pensée devrait agir à l'encontre de sa nature propre. Le questionnement du Rien est donc impossible. En tant qu'elle est pensée de quelque chose, la pensée et sa logique étouffent la question du Rien. Point est-il donc nécessaire que la science rejette le Rien. La question même à son sujet est étouffée par la logique qui la dirige. *La logique interdit l'accès au Rien.*

La question du Rien doit bien pouvoir être posée de façon adéquate, puisqu'elle l'est déjà, bien que confusément. Cette interrogation inappropriée suffit à trahir une pré-compréhension du Rien. Nous entendons déjà le Rien, indistinctement mais sûrement, puisque nous questionnons à son sujet. Le Rien étant déjà donné, une question convenable à son sujet doit être possible. La difficulté apparaît être de saisir le Rien comme tel, en tant que Rien authentique. De la question de la métaphysique à la question du Rien, la recherche dès lors prend pour but l'atteinte du Rien en son essence. Comment amener le Rien à se présenter ? *C'est l'autorité de la logique* qui est ici en jeu. La domination millénaire de la logique est audacieusement mise en question par Heidegger.

²⁵ Heidegger, Martin. The Metaphysical Foundations of Logic, p. 1.

La logique est-elle l'instance suprême dans le domaine de notre recherche ? La question « qu'est-ce que le Rien ? » devant être invalidée sous la domination de la logique, c'est la valeur de cette dernière qui est mise en question. En fait, plus qu'une mise en question, force est de constater que c'est la logique elle-même qui doit être invalidée avec la persistance dans la question : elle se révèle tout à fait impropre à saisir le Rien, par son orientation exclusive vers l'étant. Peut-on, en définitive, se permettre une telle critique ?

Lorsque nous portons à la pensée la compréhension vague que nous avons du Rien, celui-ci apparaît comme ce qui est absolument non-étant, caractérisation qui se présente avec l'aide de l'entendement et de sa logique comme « la négation de la totalité de l'étant ». ²⁶ Le Rien en vient à être compris comme la négation de l'étant dans son ensemble. Or, ceci ne démontre-t-il pas que le Rien trouve dans la négativité une détermination supérieure ? Le Rien comme non-étant est l'étant qui est nié, affecté d'un signe négatif, d'un « non ». Le Rien se voit ainsi comme dérivé de cette opération de l'entendement qu'est la négation. Le Rien aurait en fait son origine dans le « non » de la négation. Comment pourrait-il être permis dès lors de mettre la logique en vacance pour l'élaboration de la question du Rien ? Toute interrogation sur le Rien serait donc effectivement impossible, rejetée. Le Rien ne pourrait nous être donné et serait définitivement récusé en tant que chimère. La négation, ce n'est pas Rien : c'est précisément une opération de l'entendement.

La considération du Rien comme résultat d'une négation pousse à sa limite l'emprise que peut avoir la logique sur lui. Non seulement interdit-elle toute question à son sujet, en tant que règle d'une pensée représentative, mais encore se pose-t-elle

comme la matrice de laquelle il se détache. Une question doit pourtant bien pouvoir être posée au sujet du Rien. Avec cette résolue persistance, l'examen de la négation se révèle comme un pas tout à fait décisif et primordial dans l'élaboration de la question sur le Rien, précisément en ce qu'il oblige la seule alternative possible à se présenter :

« Le ne-pas, l'être-nié et ainsi la négation représentent-ils la détermination plus haute sous laquelle le rien, comme une espèce particulière de ce qui est nié, vient se ranger ? N'y a-t-il le rien que parce qu'il y a le ne-pas, c'est-à-dire la négation ? Ou est-ce à l'inverse ? N'y a-t-il la négation et le ne-pas que parce qu'il y a le rien ? »²⁷

Il en va de la possibilité même d'interroger le Rien. Et si l'entendement n'était pas l'instance suprême en ce domaine de recherche, la négation et lui-même dépendant du Rien ? Si l'entendement et sa logique, selon lesquelles le Rien est une pure chimère, étaient autre chose que l'étalon suprême de toute pensée ? S'il existait une « pensée » plus originaire que la pensée logique, et que cette « pensée » arrivait à cerner le Rien et à tenir un discours signifiant à son sujet ? Avec la persistance dans la question sur le Rien, Heidegger est poussé à émettre l'hypothèse suivante : *le Rien est plus originel que le ne-pas et la négation.*²⁸ Ce que le philosophe présente comme une hypothèse en est-elle vraiment une ? Sous la considération de la pré-entente vague mais certaine du Rien, adjointe à celle de l'interdiction radicale de toute question sur le Rien par la logique, elle apparaît plutôt déjà comme une affirmation. C'est le statut dominant de la logique qui est entraîné avec elle. Par la démonstration de cette affirmation sera accomplie la plus profonde critique de la logique jamais osée.

La question « qu'est-ce que le Rien ? » évacue elle-même son objet puisqu'elle le transforme en son contraire, le considérant comme un étant, comme un étant nié. De

²⁶ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », p. 49.

plus, en faisant sienne cette question, la pensée représentative va à l'encontre de son essence même, étant toujours pensée de quelque chose. La logique interdit toute question sur le Rien. L'examen de l'opération logique de négation allié à la persistance dans la question fait surgir la seule alternative encore possible, nommément, que le Rien soit antérieur à la négation. Comment faire du Rien le thème du questionner ? Il est nécessaire de dépasser la logique. La logique doit être repoussée hors du terrain d'investigation sur le Rien. *La question du Rien, pour autant qu'elle reste posée, dissout la logique et brise la puissance de l'entendement.*

Enjeu immédiat de la Conférence, la spécificité de la philosophie comme métaphysique commence déjà à se dessiner : l'objet de celle-ci n'est pas d'emblée disponible tel que l'est celui de la science. Le Rien, qu'elle prend ici pour objet, n'est pas accessible comme l'est l'étant. La science ne peut avoir accès à ce qui intéresse la philosophie, ne se préoccupant que de l'objet.

- *Le moment existentiel*

- L'ouverture affective

Pour que puisse être posée une question adéquate au sujet du Rien, la logique doit carrément être récusée. Tourmons-nous de nouveau vers notre pré-entente du Rien, seule direction d'où il pourra encore nous rencontrer, pour tenter de faire ressortir les

²⁷ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », p. 49.

²⁸ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », p. 49.

autres exigences de sa mise en question. Le Rien est la négation intégrale de la totalité de l'étant, sommes-nous arrivés à formuler ci-dessus, avec Heidegger.

Si le Rien est communément la négation de l'ensemble de l'étant, il faut pour sa présentation que l'ensemble de l'étant nous soit préalablement donné. Une telle détermination du Rien fait apparaître la nécessité de considérer la possibilité de penser d'abord l'étant dans son intégralité. Or, l'opération qui permettrait d'appréhender la totalité de l'étant ne saurait être qu'une opération « absolue », c'est-à-dire une opération qui puisse se faire indépendamment de toute condition ou de tout rapport avec une chose en particulier. Comment y arriverons-nous, du fond de notre finitude ? Même en faisant abstraction des problèmes que pose la négation, il semble que la saisie de l'objet de notre recherche soit hors de notre portée.

« [...] comment pourrions-nous – comme êtres finis – rendre accessible en soi en même temps qu'à nous-mêmes l'ensemble de l'étant dans sa totalité ? »²⁹

C'est la formulation kantienne du problème du « monde » qui est ici reprise par Heidegger. L'homme est un être fini en ce qu'il ne lui est possible de connaître les choses que par le biais de son intuition, n'appréhendant donc que des phénomènes, et non des choses-en-soi. Pour nous, il ne peut y avoir que des phénomènes. C'est donc que le monde, en tant que totalité inconditionnée et absolue, ne peut être pour nous davantage qu'une « Idée » transcendantale, avec la définition qu'on lui connaît. La totalité de l'étant ne peut nous être accessible qu'en tant qu'Idée. Dès lors, la seule opération qui soit à notre portée et d'où pourrait émerger le Rien est la suivante : tout d'abord, penser l'ensemble de l'étant dans son Idée, appliquer ensuite la négation à ce qui est imaginé de la sorte, puis penser cet objet d'imagination comme nié. On le voit,

²⁹ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », p. 50.

le Rien qui ressort de l'opération de négation de la totalité de l'étant n'est pas davantage qu'un Rien imaginé. De cette façon, nous n'atteignons pas le Rien « réel », le Rien lui-même, écrit Heidegger, mais seulement ce qui en est le concept formel. Nous nous heurtons au même non-sens que précédemment, avec la position de la question « qu'est-ce que le Rien ? » : il est impossible de saisir le Rien en lui-même, toujours sommes-nous reconduits à l'étant.

Cependant, par-delà ce que conçoit Kant, le *Dasein* selon Heidegger peut avoir accès à l'étant autrement que par le biais de l'exercice conjugué de l'entendement, de l'imagination et de la Raison. C'est cet accès à l'étant qu'il faut approfondir. C'est alors qu'a lieu le tournant décisif et salvateur de la recherche, alors que Heidegger s'engage dans un chemin que personne d'autre avant lui n'a proprement déjà foulé. Au point tournant de la Conférence, il écrit :

« S'il est sûr que jamais nous n'appréhendons absolument en soi l'ensemble de l'étant, il est non moins certain que nous nous trouvons pourtant placés au cœur de l'étant dévoilé en quelque façon dans son ensemble. Finalement subsiste une différence essentielle entre appréhender l'ensemble de l'étant en soi et se trouver au cœur de l'étant dans son ensemble. Cela est par principe impossible. Ceci advient constamment dans notre être-là. »³⁰

C'est à l'être-au-monde que fait ici allusion Heidegger, tel qu'il l'avait découvert dans Être et Temps.³¹ Parce que ce concept se situe au point tournant de la recherche, et parce que le philosophe s'appuie lui-même sur les développements de Être et Temps pour se permettre dans la Conférence de se dispenser d'explications élaborées à son sujet, la référence à ce dernier ouvrage est permise et indispensable pour bien comprendre « Qu'est-ce que la métaphysique ? ». Approprions-nous donc une partie de l'analytique existentielle du *Dasein* à son stade préparatoire.

³⁰ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », p. 50.

L'analytique existentielle met en évidence l'être du *Dasein* comme être-*au-monde*. C'est sur la base de cette fondamentale manière d'être que doivent se comprendre toutes ses autres déterminations d'être.³² La constitution d'être du *Dasein* est d'entretenir un rapport avec le monde. Justement, comment s'explique ce « rapport », cet « au » de son être-*au-monde* ?

L'être-*au-monde* n'est pas à entendre au sens d'un être *dans* le monde. Le *Dasein* n'est pas au monde de la même manière que l'eau est dans le verre ou le vêtement est dans l'armoire. En d'autres mots, le *Dasein* n'est pas au monde au sens où deux étants entretiennent un rapport déterminé de place dans l'espace. Pas question de le comprendre au sens spatial, où le corps humain serait « à l'intérieur » du monde envisagé comme l'ensemble des étants là-devant. L'être-*au-monde* n'est pas à entendre non plus comme un être « après » le monde, au sens de la juxtaposition d'un étant nommé « *Dasein* » avec un autre étant nommé « monde ». La constitution existentielle du *Dasein* en tant qu'être-*au-monde* ne tire pas son origine du simple fait que là devant lui il y ait un étant. Il y a bien un être-*après* propre au *Dasein*, c'est-à-dire l'établissement pour le *Dasein* d'un contact avec le monde, mais jamais en tant que réunion d'étants là-devant comme on dit souvent que la chaise touche le mur, pour reprendre l'exemple donné par Heidegger.³³ D'ailleurs, à strictement parler, il ne nous est en aucun cas permis de dire que la chaise touche le mur. Car alors faudrait-il que pour la chaise le mur puisse se rencontrer. De rencontre, il n'en est de possible que pour l'étant pour qui est déjà dévoilé le monde. Cette mise en lumière seule fait en

³¹ Au chapitre 2 de la première section : « L'être-*au-monde* en général comme constitution fondamentale du *Dasein*. »

³² *Être et Temps*, §12, p.53.

³³ *Être et Temps*, §12, p. 55.

sorte que puisse se manifester un étant dans le contact. Pour l'étant qui n'a pas de monde, point de rencontre. C'est de lui-même, et non par l'intervention d'un autre étant, que le *Dasein* est être-au-monde.

Dans le rapport au monde du *Dasein*, l'étant est rencontré, l'étant est mis en lumière. C'est ainsi que l'être-au-monde se rapporte à l'*ouverture*. L'ouverture est, selon la formule de Fernand Couturier, « une percée qui laisse apparaître ».³⁴ C'est cooriginativement avec cette ouverture que le *Dasein* est être-au-monde.

L'ouverture est radicale à l'être du *Dasein*, celui-ci est toujours déjà au monde. L'être-au n'est pas une quelconque « qualité » de laquelle le *Dasein* serait parfois affecté, parfois non, un attribut sans lequel il pourrait tout aussi bien être. L'homme n'« est » pas d'abord en ayant en plus un rapport au monde comme simple possibilité à la disposition de sa volonté. La « relation » au monde a lieu pour aussi peu que le *Dasein* soit : celui-ci n'est jamais sans le monde ou alors il n'est pas du tout. Il est nécessaire de se libérer de la conception de la conscience qui considère celle-ci comme un sujet d'abord clos sur soi, voué au solipsisme. Il faut se débarrasser une fois pour toutes de la métaphore de l'emboîtement à laquelle les philosophes ont trop souvent eu recours. Le monde n'est pas davantage « dans » la conscience que la conscience est « hors d'elle-même ».³⁵ Être-au-monde forme une *unité*. L'être du *Dasein* ne peut être sans le monde. Heidegger écrit en effet : « Cooriginative à l'être du *Dasein* et à son ouverture est l'être-découvert de l'étant. »³⁶ Le *Dasein* est en constante relation avec le monde, c'est-à-dire avec l'étant dans son ensemble.

³⁴ Couturier, Fernand. *Monde et être chez Heidegger*, p. 31.

³⁵ Cf. Husserl. *L'Idée de la phénoménologie*.

³⁶ *Être et Temps*, §44 b, p.221.

L'ouverture est ce qu'il y a de plus originel dans l'être envisagé existentiellement, c'est-à-dire comme être-au-monde.

Comment s'explique le « au » de l'être-au-monde du *Dasein* ? Avant de pouvoir fournir une réponse achevée, le mode sous lequel se réalise l'ouverture cooriginale à l'être-au-monde doit encore être envisagé. L'ouverture se réalise sous le mode de l'*affection*. Ce terme ontologique dénote ce qui du point de vue ontique est on ne peut plus connu et habituel : la tonalité, le fait d'être disposé.³⁷ Vezin traduit tout simplement : l'état d'humeur. L'étant est toujours dévoilé tel qu'il est en ce que nous sommes disposés de telle ou telle façon à son égard. Si l'ouverture n'était pas sous le mode de la disponibilité, jamais quelque chose de tel que du menaçant, par exemple, ne pourrait nous être révélé. Heidegger écrit ainsi : « Seul ce qui est dans l'affection de la peur, ou de l'apavement, peut découvrir de l'à-portée-de-la-main du monde ambiant comme menaçant. »³⁸ Et un peu plus loin : « En fait, nous devons, du point de vue ontologique, confier fondamentalement la découverte primaire du monde à la 'simple tonalité'. »³⁹

Comment s'explique le « au » de l'être-au-monde du *Dasein* ? L'être-au est une percée qui laisse apparaître sur la base de l'affection.

Qu'est-ce enfin que être-au-monde ? Pour comprendre, invoquons tout comme le fait Heidegger⁴⁰ l'étymologie de l'allemand *in*, traduit sous la plume de François Vezin par « au ». Plutôt que de signifier une relation spatiale d'inclusion ou de juxtaposition, *in*, qui vient de *innan-*, *wohnen*, *habitare* – en français : habiter,

³⁷ *Être et Temps*, §29, p. 134.

³⁸ *Être et Temps*, §29, p. 137.

³⁹ *Être et Temps*, §29, p. 138.

⁴⁰ *Être et Temps*, §12, p. 54.

séjourner – a, avec le *an* de son origine *innan*, le sens de « je suis habitué, je suis en familiarité avec, je cultive quelque chose ». « Au » a en vue un séjour en familiarité. Or, cet « au » est le fait de l'être que je suis (*ich bin*) moi-même. Et le *bin* de ce *ich bin* est très près de *bei*, qui signifie « auprès ». Être-au-monde est donc à entendre au sens de « j'habite, je séjourne auprès du... monde en tant que ce qui m'est, de telle ou telle façon, familier ». ⁴¹

En tant que toujours déjà rencontré, le monde se présente au *Dasein* dans une grande familiarité, il se présente à lui comme un chez-soi. Ce qui offre l'opportunité de développer le phénomène de l'échéance. Attardons-nous brièvement à ce mode d'être du *Dasein*, pour les échos qu'il aura ultérieurement dans notre recherche.

L'échéance est le mode d'être quotidien de l'ouverture affective. Le plus souvent, elle a le caractère de la perte du *Dasein* dans la publicité du On. Qu'est-ce que ce On ?

Expliquons d'abord que, par l'ouverture affective se présentent au *Dasein* de multiples étants, dont cet étant particulier qui, à l'exemple de celui qui lui est ouvert, a lui-même son monde. Dans le monde d'un premier être-au-monde est rencontré un étant qui a lui-même son monde : c'est dire que le monde du second s'ouvre dans celui du premier. Ce qui fait en sorte que le monde est un monde commun, que l'être-au est aussi un être-avec, qu'il coexiste.

Or, l'être-l'un-avec-l'autre se caractérise par un souci de la distance. ⁴² Dans la préoccupation, il est toujours question d'un distancement : soit que le *Dasein* s'efforce

⁴¹ *Être et Temps*, §12, p. 54.

⁴² *Être et Temps*, §27, p. 126.

de s'élever au même rang que les autres, qu'il essaie de les dépasser ou encore qu'il tente de les éloigner pour les maintenir dans une position d'infériorité. L'être-l'un-avec-l'autre est littéralement tourmenté par le souci de cette distance. De ce fait, il se tient sous l'emprise d'autrui. Et dès lors, ces autres sombrent dans la plus complète indifférenciation. Les caractéristiques propres à chacun perdent toute pertinence ; seule importe cette domination d'autrui. Le « qui » n'est donc pas ce *Dasein*-ci, ni non plus la somme de tous ceux rencontrés. Il est un neutre, le nivelé impersonnel auquel se soumet le *Dasein*. Le qui, c'est le On. Et les diverses manières d'être de ce On sont ce qui constitue l'opinion publique.

Sous la domination du On, le *Dasein* cède son pouvoir d'être lui-même. Il échoit auprès du monde, et ne s'appartient plus. D'abord et le plus souvent, il comprend son être à partir de l'opinion publique. Avec l'échéance, l'être-au-monde existe sous un mode inauthentique.

Pour l'intérêt qu'elle a en regard des développements à venir, envisageons l'une des caractéristiques de l'échéance : la tranquillisation.⁴³ L'échéance auprès du monde tranquillise. En effet, le On dans lequel elle s'accomplit prend la charge de l'être du *Dasein*, lequel, selon son essence, il a à être. C'est-à-dire que le On impersonnel porte la responsabilité des jugements et des prises de position que le *Dasein*, selon son être propre, a à assumer, mais qui lui est difficile à porter, puisque engageant son être. Ces choix inhérents à l'être du *Dasein* constituent ce que Heidegger nomme le « poids existentiel ». Jugements et décisions dont le On semble disposer pour toutes les situations. Devant la lourdeur de l'existence, le On ne se fait que plus sûr de lui et

⁴³ Pour une explication complète du phénomène de l'échéance, voir le §38, p. 175 : « L'échéance et l'être-jeté ».

d'autant plus ferme sur ses positions. Il entretient le *Dasein* dans la croyance que, en lui, la sécurité et l'authenticité de toutes les possibilités de son être sont garanties. Persuadé de mener une existence pleine et accomplie, le *Dasein* est tranquille.

L'entente vague du Rien dont nous disposons nous amène à déduire que, pour qu'une question adéquate puisse être posée au sujet de ce dernier, la totalité de l'étant doit d'abord être donnée. La pensée, à laquelle vient d'être soumise la recherche sur le Rien, oublie un élément primordial en prétendant déduire cette totalité comme une totalité objective. Le philosophe nous l'annonce en fait d'emblée : l'accès à la totalité de l'étant est *donation*. Plutôt que d'être construit, cet ensemble doit nous être donné. Dans son approche, la pensée oublie la donation et sa concomitante : *l'ouverture* sous le mode de *l'affection*. L'étant dans son ensemble est donné au *Dasein* en vertu de sa constitution fondamentale d'être-au-monde : le *Dasein* est toujours ouvert affectivement au monde.

La donation de la totalité de l'étant, tâche impossible à accomplir pour la pensée, est un fait continuel en notre existence, en tant que nous sommes être-au-monde. L'« ouverture affective » nous pourvoit d'un accès à l'étant dans son ensemble. C'est d'ailleurs ce qui advient avec les affections particulières de l'ennui véritable et de la joie, comme en fait état Heidegger dans « Qu'est-ce que la métaphysique ? ».

L'ennui révèle l'étant dans son ensemble. Non l'ennui qui résulte simplement par exemple de la lecture d'un livre dépourvu d'intérêt, mais l'ennui profond, celui qui prend naissance dans les abîmes de notre être, lorsque l'« on s'ennuie ». « On » : ni

moi en tant que moi, ni toi en tant que toi ; nom, âge, métier, tout devient caduc.

L'ennui véritable jette les hommes, les choses et nous-mêmes avec eux dans une étonnante indifférenciation, les rapprochant jusqu'à la confusion, faisant apparaître l'ensemble du monde. De même dans la joie débordante ressentie à la présence d'un être aimé, par exemple. En ces instants privilégiés, toutes choses sont métamorphosées et comme présentées à nous pour la première fois.⁴⁴

L'ennui et la joie manifestent originairement l'étant dans son ensemble. Mais alors précisément font-ils en sorte que le Rien, encore et toujours, nous échappe. Après les développements de ce second chapitre, encore moins qu'auparavant pouvons-nous être d'avis que le Rien peut être dévoilé comme tel par la simple négation de la totalité de l'étant. Une origine plus profonde a été découverte. La « saisie » affective est antérieure à la saisie conceptuelle. La découverte du Rien en tant qu'authentiquement Rien nécessite donc une affection d'un genre tout à fait particulier, selon son « sens dévoilant » le plus propre. Il s'agit de voir s'il existe une affection qui soit en mesure de dévoiler originairement le Rien.

- L'angoisse

La possibilité de dévoiler originairement le Rien, Heidegger l'attribue à l'angoisse. Comment se caractérise cette affection tout à fait particulière que Heidegger qualifie d'affection « fondamentale » ? L'angoisse se présente d'abord chez le philosophe en ce qu'elle se distingue radicalement de la peur. L'examen de celle-ci

⁴⁴ Heidegger, Martin. Introduction à la métaphysique, p. 14.

nous fera avancer dans la recherche sur l'angoisse, premièrement en complétant les acquis sur l'affection, tout en nous révélant ce que l'angoisse n'est pas, nous la faisant ainsi apparaître en contre-jour. Procédons donc à l'analyse de la peur, en étoffant les brefs développements de la Conférence par l'examen mené au paragraphe 30 de Être et Temps.

L'étude du phénomène de la peur complète les acquis préalables sur l'affection en révélant la structure de celle-ci. En effet, la peur se laisse envisager sous trois points de vue, d'où peut être appréhendée aussi toute disponibilité : ce qui fait peur, l'avoir-peur et le pour-quoi de la peur.

Tout d'abord, qu'en est-il de ce qui fait peur ? Ce devant quoi on ressent la peur est le « redoutable » écrit Heidegger.⁴⁵ Comment le redoutable se détermine-t-il phénoménalement dans sa redoutabilité, c'est-à-dire dans son être-redoutable ?

Le redoutable tire son essence du caractère de menace de l'étant qui en est revêtu. Le devant-quoi de la peur, c'est phénoménalement la menace. On atteint maintenant le cœur de ce dernier en dégagant les divers aspects de la menace elle-même.

Dans un premier temps, la menace menace en tant qu'elle a le caractère de l'importunité. Ensuite, cette importunité de la menace a pour spécificité de s'exercer dans un rayon déterminé, dans l'espace défini qu'elle est capable d'atteindre. La menace provient ainsi d'un coin bien défini. Aussi, ce coin d'où émane l'importun est connu par l'étant qui est menacé comme inquiétant, comme un espace qui n'a rien de rassurant. De plus, l'importun va dans une avancée, une avancée qui est approche. Avec cette approche, l'importun se propage et rayonne. Tant qu'il est éloigné,

l'importun ne se manifeste pas tel qu'il est. Il ne révèle son caractère de menace que dans son rapprochement. Mais en quoi est-il menaçant, à proprement parler ? La menace n'est proprement et pleinement menace qu'en une cinquième caractéristique : l'importun peut frapper ou peut tout aussi bien ne pas le faire. Ce dernier a en d'égal proportions la possibilité de frapper et la possibilité de ne pas frapper. L'importun allant en avançant, l'éventualité de la réalisation de l'une ou l'autre des deux possibilités va croissant, augmentant la menace. Ce « il peut et pourtant ne le fait toujours pas » prend de plus en plus d'importance pour l'étant concerné : la peur devient de plus en plus grande. Nous touchons ainsi à l'entièreté du devant-quoi de la peur, de ce qui fait peur. Ce devant quoi la peur s'apeure, c'est le redoutable qui est frappé de l'importun dans son éventualité, qui provient de ce coin-là et qui va se rapprochant, qui devient près, trop près. Qu'en est-il maintenant de l'avoir-peur ?

Dans l'avoir-peur, l'étant menacé se sent concerné par le menaçant. Cela, non en identifiant au préalable le mal et en le redoutant seulement ensuite, en faisant un mal à venir, ni non plus en commençant par constater ce qui se rapproche dans une peur qui ne serait qu'imminente. C'est immédiatement dans sa redoutabilité que l'avoir-peur découvre l'importun, comme il est caractéristique du dévoilement par toute affection. Faisant le lien avec les précédents développements sur le devant-quoi de la peur, le cœur de l'avoir-peur consiste en un pouvoir d'approche. L'importun menace en ce qu'il fait approche ; de même, l'avoir-peur est tel en tant qu'est libéré un pouvoir d'approche. Ce pouvoir d'approche est tout d'abord libéré par l'ouverture au monde sous l'affect de la peur, comme nous l'avons vu à l'instant. Mais plus fondamentalement, ce pouvoir d'approche tire son origine de la « spatialité

⁴⁵ Être et Temps, §30, p.140.

existenciale » qui est essentielle à l'être-au-monde.⁴⁶ Sur la base de l'ouverture affective originaire qui ménage la rencontre de l'étant, l'homme peut, par rétro-projection sur l'étant découvert, trouver son lieu dans le monde. L'existence du *Dasein* est spatiale. C'est parce que le *Dasein* est existentiellement spatial que quelque chose peut l'approcher. En somme, avoir-peur, c'est l'ouverture du monde en tant que redoutable, en tant que menace de l'importun qui fait approche. Qu'en est-il finalement du pour-quoi de la peur ?

La peur peut avoir pour visée immédiate un étant intra-mondain, par exemple notre maison menacée par les flammes ou un quelconque bien en notre possession. Mais cette visée, si elle est immédiate, elle n'est cependant pas fondamentale. En effet, à travers cet exemple seulement apparaît déjà le pour-quoi originaire de la peur : l'homme lui-même. Pourquoi a-t-on peur que notre maison soit dévorée par les flammes, sinon parce que nous n'aurons plus de quoi nous protéger des intempéries ? Pour quoi a-t-on peur, sinon finalement pour soi-même ? « Seul un étant pour lequel en son être même il y va de cet être même peut prendre peur » écrit d'ailleurs Heidegger.⁴⁷ L'homme apeuré a peur pour lui-même : le pour-quoi de la peur est l'homme. La peur, dans son pouvoir découvrant d'affection, ouvre sur l'homme, le découvre comme le pour-quoi ultime de la peur. L'homme, dans sa seule dimension d'étant, et non dans son pur être-au-monde, doit-on préciser. L'homme a peur pour lui-même en tant qu'étant, c'est-à-dire en tant que possédant tels biens, ayant telle occupation, en tant, en somme, qu'il est placé en des circonstances concrètes qui sont sujettes à changement.

⁴⁶ *Être et Temps*, §30, p. 141.

⁴⁷ *Être et Temps*, §30, p. 141.

Devant-quoi, avoir-peur et pour-quoi de la peur : voyons-en maintenant les principales implications.

L'importun provient d'un coin défini, a un rayon d'action déterminé, et fait approche, a-t-on dit. Ce qui fait peur est toujours spatial. Ce qui fonde l'une des caractéristiques les plus importantes de la peur : la possibilité de la fuir. «[...] l'importun, en tant qu'il fait approche au sein de la proximité, comporte la possibilité de rester à l'écart et de 'passer' [...] ».⁴⁸ Cette possibilité de s'éloigner toujours inhérente à l'importun est loin de supprimer ou même de diminuer la peur. Au contraire, c'est cette possibilité qui lui donne finalement toute sa dimension.

La peur découvre, mais de manière principalement privative, précise Heidegger. Elle met en évidence l'ouverture, en ce que la peur a toujours déjà rencontré le menaçant, mais une ouverture qui est aussitôt fermée par la rencontre de ce menaçant. La peur met en évidence l'ouverture dans sa fermeture : être fermé implique toujours un être-ouvert préalable. La peur n'ouvre que sur le menaçant et ferme le *Dasein* à tout autre chose : la peur gagne ainsi l'ensemble de la situation. La peur devient peur-panique, et le *Dasein* perd toute assurance par rapport à autre chose. Le *Dasein*, dans sa fuite, « perd la tête ».⁴⁹

La peur gagne l'ensemble de la situation. Mais toujours pour des motifs précis. Elle s'apeure devant *ce* menaçant découvert qui a entraîné la fermeture à tout autre chose que lui-même. Elle s'apeure pour *cet* objet particulier qui concerne l'homme qu'elle investit d'une façon définie. Devant-quoi et pour-quoi de la peur sont déterminés. C'est ainsi que l'homme se sent comme enchaîné (*festgehalten*) par la

⁴⁸ *Être et Temps*, §30, p. 141.

⁴⁹ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », p. 51.

peur, tenu solidement par celle-ci. La fuite éperdue s'effectue sous l'impression d'une possession.

Réduisons maintenant ce qui vient d'être dit à l'essentiel du phénomène de la peur. Ce devant quoi la peur s'apeure, c'est le redoutable, qui est frappé de l'importun dans son éventualité, qui provient de ce coin-là et qui va se rapprochant. L'avoir-peur est la découverte du monde en tant que menaçant, dans l'avancée de l'importun. Ce pour quoi la peur prend peur est l'homme en son étantité. Le pour-quoi de la peur, tout comme l'avoir-peur et son devant-quoi, se rapporte à ce qui est *déterminé*. La peur, en l'entièreté de son phénomène, se rapporte à l'effectif, au domaine de l'étant. Comme le fait remarquer Michael Gelven, l'analyse de la peur que mène Heidegger au paragraphe 30 de Être et Temps, analyse qu'il ne fait que reprendre dans la Conférence ajoutons-nous, ne vise qu'à illustrer que cette affection révèle le monde réel de l'« ici ».⁵⁰

La peur se rapporte toujours à l'étant. C'est ainsi qu'elle donne en même temps au *Dasein* la possibilité de la fuir, mais qu'elle lui fait aussi perdre la tête en lui soustrayant toute assurance par rapport à autre chose que son menaçant, et qu'elle se fait sentir à la façon d'une possession.

Q'en est-il maintenant de l'angoisse ? C'est par le contraste en lequel elle se pose en regard de la peur qu'elle se révèle comme une insigne affection. En quoi est-elle révélatrice du Rien dans la Conférence, et par le fait même une disposition tout à fait particulière en regard des affections répertoriées jusque-là par Heidegger ? Comme la peur et comme tout autre affection pourtant, l'angoisse se laisse envisager selon trois points de vue : le devant-quoi de l'angoisse, l'être-angoissé et le pour-quoi de

l'angoisse. C'est en approfondissant ceux-ci qu'elle apparaît cependant dans toute sa spécificité. Pour ce faire, nous aurons recours aux développements d'Être et Temps, qui s'avèrent ici encore fort utiles pour la compréhension de la Conférence. Bien que l'angoisse y fasse l'objet d'un traitement distinct de celui qu'elle subit dans « Qu'est-ce que la métaphysique ? », elle demeure fondamentalement le même phénomène. Nous aurons soin d'en rester à l'essentiel, pour éviter de confondre les développements de la Conférence, où cette affection ouvre sur le Rien, avec ceux d'Être et Temps, où elle ouvre plutôt sur le monde.

Premièrement, devant quoi l'angoisse s'angoisse-t-elle ? L'angoisse, à l'instar de la peur apeurée, s'angoisse devant la menace. Cependant, la menace qui se présente dans cette affection ne tire pas son essence de ce qu'elle revêt le caractère de l'importunité. La menace pèse, mais sans le dévoilement d'un importun déterminé. À l'intérieur de quelles limites s'exerce-t-elle donc ? Aussi, de quel coin provient-elle ? Dans les conditions qui viennent d'être établies, ces questions ne peuvent que rester sans réponse. La menace qui fait approche dans la peur ne peut plus être caractérisée par une avancée dans l'angoisse. Ce qui ne diminue en rien l'intensité avec laquelle elle est ressentie, bien au contraire. Parce qu'elle ne peut s'avancer en un mouvement d'approche, la menace est toujours déjà « là », et partout à la fois. De cette façon, elle dépasse aussi la possibilité de frapper ou non. Dans l'angoisse, la menace est toujours déjà accomplie, elle enveloppe et étroit à en couper le souffle. Toujours déjà « là », mais en un « là » qui, ne se rapportant pas à un importun déterminé, est factivement un nulle part. L'une des caractéristiques par excellence du devant-quoi de l'angoisse, c'est que le menaçant qui se présente est proprement nulle part. Devant quoi l'angoisse

⁵⁰ Gelven, Michael. Être et Temps de Heidegger. Un commentaire littéral, p. 90.

s'angoisse-t-elle ? Cette affection « ne 'sait pas' ce qu'est ce devant quoi elle s'angoisse ». ⁵¹ Cette ignorance serait-elle le résultat d'une quelconque gêne, de quelque obstacle à l'identification d'un étant qui sous-tendrait en fait l'angoisse ? Bien au contraire. L'affection dévoile originairement. Et tout étant est déterminé. La supposée ignorance que nous fait porter l'angoisse est en fait un savoir. Celle-ci révèle que la menace ne relève absolument pas d'un étant intra-mondain, quel qu'il soit. L'angoisse ne s'angoisse aucunement devant un étant. En un parfait contraire du devant-quoi de la peur, le devant-quoi de l'angoisse est complètement indéterminé. Quel est le devant-quoi de l'angoisse ? Il n'est possible que de répondre : le pur menaçant.

Qu'en est-il maintenant de l'être-angoissé ? Sans aucun étant précis auquel attribuer la menace dans l'angoisse, il ne peut s'agir de l'ouverture du monde, en tant que redoutable. L'ouverture est ouverte, mais sans qu'il y ait quoi que ce soit de déterminé à dévoiler. Partant, plus question du rapprochement d'un importun dans l'exécution de la menace, plus question de la libération d'un pouvoir d'approche en vertu de l'ouverture du *Dasein* au monde. L'impossibilité de déterminer le devant-quoi de l'angoisse empêche d'attribuer à celui-ci un quelconque lieu ou quelque champ d'action précis. Toute référence à la spatialité perd sa pertinence. Qu'est-ce que l'être-angoissé ? Aucune réponse ne se présente sinon l'épreuve d'une vague mais profonde impression de malaise. L'angoisse assaille, sans qu'il soit possible d'en dire davantage. Qu'en est-il enfin du pour-quoi de l'angoisse ?

La peur s'apeure pour un étant intra-mondain qui se rapporte à l'homme. Elle s'apeure en dernière instance pour l'homme, en son étantité. Que reste-t-il de cet objet

⁵¹ Être et Temps, §40, p. 186.

dans l'angoisse ? Avec cette dernière, dit-on avec beaucoup de pertinence, « un malaise nous gagne » - *ist es einem unheimlich*, écrit Heidegger. Et Corbin de traduire, en une formulation plus parlante : « on se sent oppressé ». ⁵² Le sujet de l'oppression, effet de l'angoisse, est le « on ». Mais qui est ce « on », ce « *einem* » selon la version originale allemande ? « *Einem* », un neutre, a pour sens propre l'indétermination. C'est ainsi qu'il désigne quelqu'un en général, un homme sans identité, aucun sujet personnel. En effet, la menace étant tout à fait indéterminée, elle ne peut avoir en vue telle ou telle possibilité factive de l'homme. La personne affectée de cette manière ne se voit compromise d'aucune façon définie. « Ce en-vue-de, ce pour-quoi l'angoisse s'angoisse n'est pas un mode d'être déterminé, une possibilité déterminée du *Dasein* » écrit Heidegger. ⁵³ Car dans l'angoisse, *ist es einem unheimlich*. Cela signifie littéralement : on est étranger. Le *Dasein* angoissé se sent étranger. Expression qui reflète l'indétermination où ce dernier se sent plongé : le nulle part. *Unheimlich*, que l'on a tout de suite traduit par « étranger », veut dire précisément « pas chez-soi ». Dans l'angoisse, le *Dasein* ne se sent pas chez-soi. Il se retrouve profondément ébranlé dans le confort de sa familiarité, issue de l'« être-au » de son être-au-monde dont résulte le plus souvent le mode d'être de l'échéance. Tel que Stephan Strasser le fait remarquer en citant Heidegger, « Being-in-the-world changes into the existential mode of not-being-at-home », être-au-monde se transforme en le mode existentiel du ne-pas-être-chez-soi. ⁵⁴ Avec l'angoisse, le *Dasein* est chassé de chez-lui. La familiarité quotidienne est détruite. L'angoisse coupe court à la préoccupation. Elle retire ainsi au *Dasein* l'entente de lui-même qu'il détient le plus souvent à partir du monde. Elle

⁵² « Qu'est-ce que la métaphysique ? », Éditions Nathan, p. 52.

⁵³ *Être et Temps*, §40, p.187.

extrait l'homme de son état quotidien d'échéance. Le *Dasein*, dans l'esseulement le plus total que provoque l'angoisse, est ainsi rendu à soi. Rendu à soi, ou encore à son être mis à nu, son être le plus propre. « Seul est encore là dans l'ébranlement de ce suspens où l'on ne peut se tenir à rien, le pur être 'là'. »⁵⁵ À l'ébranlement incomparable de l'angoisse ne résiste que le plus pur *Da-sein* : voilà qui est désigné par le « on », neutre qui ne doit pas être confondu avec le On de l'échéance. Le « on » dont on parle ici ne correspond pas à un nivellement des caractéristiques individuelles, mais à une radicale tombée en désuétude de toute particularité. Pour quoi l'angoisse s'angoisse-t-elle ? Pour le pur être-là.

Contrairement au phénomène de la peur, l'angoisse n'ouvre aucune possibilité de fuite pour le *Dasein*. La spatialité n'étant pas pertinente pour cette affection, la menace est toujours déjà « là », enveloppant et étreignant à en couper le souffle. Dans l'angoisse, le *Dasein* ne perd pas non plus la tête comme c'est le cas pour celui qui est envahi par la peur. Il n'y a plus d'objets devant lui, par rapport auxquels il puisse perdre toute assurance sous l'effet d'une menace qui gagnerait l'ensemble de la situation. Il n'est plus possible pour lui de fuir en déroute. L'angoisse fait survenir un état de repos qui lui est des plus caractéristique. Sans présentation de l'étant, le *Dasein* ne peut non plus être comme possédé par l'étant menaçant, solidement retenu, littéralement cloué au sol. Inversement, dans l'angoisse, « nous 'sommes en suspens' » dit Heidegger.⁵⁶ Nous nous retrouvons dans un état de flottement sans qu'il soit possible de nous rattacher à quoi que ce soit. Avec l'angoisse survient en somme un

⁵⁴ Strasser, Stephan. « The Concept of Dread in the Philosophy of Heidegger », p. 9.

⁵⁵ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », p. 51.

⁵⁶ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », p. 51.

état de calme parfait, sous-tendu par une profonde mais vague impression de malaise.

L'angoisse « [...] répand un calme singulier ». ⁵⁷

Réduisons à l'essentiel nos acquis sur l'angoisse. Devant quoi l'angoisse s'angoisse-t-elle ? Devant le pur menaçant, avons-nous pu avoir pour seule réponse. Qu'en est-il de l'être-angoissé ? Tout au plus pouvons-nous avancer, d'un point de vue phénoménal, qu'il est cette vague mais profonde impression de malaise qui se traduit par un calme parfait. Et finalement, pour quoi l'angoisse est-elle ce qu'elle est ? Nous ne pouvons que répondre : pour le pur être-là. Dans l'angoisse, seul reste le pur *indéterminé*.

« Sans doute l'angoisse est-elle toujours angoisse devant..., mais non devant ceci ou cela. L'angoisse devant... est toujours angoisse pour..., mais non pour ceci ou cela. » ⁵⁸

L'angoisse se rapporte à l'indéterminé, ce qui se traduit phénoménologiquement par un état de calme parfait.

Cette indétermination tant du devant-quoi et du pour-quoi de l'angoisse que de l'être angoissé lui-même n'est pas un pur et simple manque de détermination. Elle est au contraire l'impossibilité radicale de recevoir une quelconque détermination.

« Le caractère indéterminé de ce devant quoi et pour quoi nous nous angoissons n'est pas toutefois un simple manque de détermination, mais bien l'impossibilité essentielle de recevoir une détermination quelconque. » ⁵⁹

Dans l'angoisse, il ne survient au *Dasein* que cette totale absence de détermination. Il ne lui survient que ce *Rien*. L'angoisse fait surgir le Rien.

L'angoisse fait apparaître le Rien. En est une preuve la remarque du *Dasein*, une fois l'angoisse dissipée : « au fond, ce n'était rien » se dit-il. Mais comment le

⁵⁷ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », p. 51.

⁵⁸ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », p. 51.

fait-elle ? Pourquoi les trois points de vue sur cette affection renvoient-ils toujours à de l'indéterminé ? Pourquoi, en somme, une telle indétermination ?

Devant-quoi et pour quoi de l'angoisse tout comme être-angoissé sont indéterminés parce qu'avec cette affection, l'étant recule, l'étant glisse ; l'étant dérive, traduit Munier : il n'est plus rivé. L'étant glisse dans son ensemble, et nous-mêmes en tant qu'étant avec lui. Il recule, en s'abîmant dans son ensemble dans la plus complète indifférence. Cette indifférence, on l'a déjà rencontrée dans l'ennui. Mais alors que sous cette dernière affection elle se présentait comme une impression d'égalité de valeur de toute chose, sous-tendue par le dévoilement des étants, ici, elle se présente non comme une égalité, mais comme une absence radicale de valeur, dans ce recul de l'ensemble de l'étant. L'étant glisse : la valeur, même celle d'égalité, ne peut simplement plus lui être attribuée.

À quoi doit-on ce glissement ? La réponse à cette question présente à la pensée ce qui constitue le cœur de tous les effets de l'angoisse et la raison ultime de la présentation du Rien : l'étant glisse dans son ensemble devant le *Dasein* angoissé parce que cette affection *fait tomber la significativité du monde*.

Le Rien se présente parce que la significativité du monde tombe. Mais encore faut-il comprendre, pour bien saisir l'effet singulier de l'angoisse, en quoi consiste la significativité. Pour rendre tout à fait explicite le comment de la présentation du Rien par l'angoisse, nous devons maintenant nous attarder de nouveau à une portion de l'analytique existentielle du *Dasein*. Motivés par le souci d'aller au fond des choses,

⁵⁹ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », p. 51.

revenons à l'ouverture du *Dasein* à l'étant, et donc à Être et Temps, auquel il est encore une fois nécessaire de recourir pour étayer les développements de la Conférence.

La rencontre de l'étant est ménagée par l'affection, a-t-on expliqué ci-dessus. Sans affection, point de découverte de quelque chose de tel que du menaçant, par exemple. À partir de ces explications, constatons maintenant que l'affection découvre l'étant en tant qu'il *est*, dans toute sa compacité. La peur découvre le menaçant comme menaçant et ne peut rien y changer. Mais il existe un second mode d'ouverture à l'étant, aussi originaire que l'affection : le comprendre. La significativité révélera son essence à l'examen du comprendre.

L'ouverture propre au *Dasein* ne fait pas que découvrir le monde dans son épaisseur, mais le révèle aussi en tant que pouvant être autre que ce qu'il n'est, en tant que, pour ainsi dire, il est troué d'interstices. Troué d'interstices, c'est-à-dire d'espaces où peut s'insérer l'action du *Dasein*. Si le comprendre découvre le monde d'une telle façon, c'est parce qu'il découvre corrélativement le *Dasein* comme « pouvoir-être ». L'existence s'offre au *Dasein*, marquée par la possibilité : non seulement l'homme est-il, mais le pouvoir-être fait partie de son mode d'être. C'est que, à la différence de l'étant qu'il n'est pas, l'être-là est « conscient » qu'il est. La réflexion sur soi, telle qu'elle est à la portée du *Dasein* seul, veut dire bien plus que la simple reconnaissance de la possibilité logique de son être telle qu'elle est impliquée dans sa réalité effective. Comprendre son existence signifie la libération des possibles. De multiples possibilités s'offrent au *Dasein*. Le *Dasein* est possible, est « pouvoir-être » en tant qu'il comprend ses possibles. Cette dernière formulation met en évidence une donnée d'importance : le comprendre ne crée pas les possibles, il ne fait qu'ouvrir des possibles que le *Dasein*

a d'emblée. Le *Dasein* comprend ses possibles parce qu'il en a ; on ne peut connaître les possibles sans les avoir.

Le *Dasein* porte en lui des possibles. L'entendre découvre ces possibles. Mais une telle découverte ne saurait être un pur dévoilement : découvrir un possible signifie déjà projeter celui-ci en avant, en vue de la réalisation du *Dasein*. La fonction du comprendre est ainsi de projeter. Précisons que ce projet n'a rien d'un plan prémédité selon lequel le *Dasein* organiserait son être. Pas plus que les possibilités sur lesquelles projette le comprendre ne sont conçues de manière thématique. La planification et la thématisation réduisent la possibilité à un donné envisagé mentalement, dépouillant la possibilité de son essence. Au contraire, écrit Heidegger, la projection lance loin en avant la possibilité comme possibilité, pour la faire être telle. « Le comprendre est, en tant que projeter, le mode d'être du *Dasein* où il est ses possibilités comme possibilités ». ⁶⁰

Le *Dasein* est porteur de possibles. Si maintenant l'analyse phénoménologique est poussée jusqu'à l'être de ce possible être-au-monde, celui-ci se révèle en tant que préoccupation. Le *Dasein* est toujours soucieux de l'étant là-devant, rencontré auprès du monde. Le projet fait signe vers le monde, sur lequel il prend appui. Sur lequel il prend forcément appui, peut-on préciser, sur la base des précédents développements reprenant l'analytique existentielle. Le *Dasein* est fondamentalement être-au-monde, en relation avec l'étant par la constitution de son être même. De plus et procédant de cela, ce dernier doit, pour son existence, composer avec les circonstances concrètes de sa situation, du « là » déterminé dans lequel il se trouve toujours déjà. Le comprendre doit

⁶⁰ *Être et Temps*, §31, p. 145.

prendre appui sur le monde pour son projet. C'est en examinant en quoi consiste cet appui que se révélera la significativité.

Cet appui sur le monde qu'est la préoccupation est non thématique. La saisie du phénomène de la préoccupation exige la répression de la tendance à expliciter, qui nous en détourne tout à fait en dissimulant l'étant tel qu'il s'y rencontre de lui-même. L'étant visé par la préoccupation n'est pas l'objet d'une connaissance théorique. La préoccupation est un existentiel, un rapport au monde qui implique le *Dasein* dans sa constitution fondamentale d'existant, un primordial rapport à l'étant. Dans ce qui se veut une précision, il convient ici de porter une attention spéciale au mot « rapport », en regard de ce qui a été dit plus haut. Le rapport primordial au monde dont on fait ici état est à ne pas confondre avec l'ouverture originaire qui, comme on l'a vu, ne peut être comprise en son sens propre qu'en tant qu'unité, et non comme relation entre deux instances distinctes. À la différence de l'ouverture originaire, le rapport dont il est question ici est justement une telle relation, c'est-à-dire la rencontre physique du *Dasein* et de l'étant intra-mondain, et présuppose toujours la première.

Le rapport originel du *Dasein* à la poignée de porte, selon l'exemple que donne Heidegger, est d'en faire *usage* pour ouvrir la porte.⁶¹ Lors de sa première approche de l'objet « marteau », l'être-là l'envisagera dans sa possibilité de donner des coups, selon le second et fameux exemple du philosophe.

«...moins la chose-marteau est simplement « regardée », plus elle est utilisée efficacement et plus originel est le rapport à elle, plus manifestement elle fait encontre comme ce qu'elle est – comme outil. »⁶²

⁶¹ *Être et Temps*, §15, p. 67.

⁶² *Être et Temps*, §15, p. 69.

Le rapport primordial du *Dasein* au monde est l'utilisation : l'étant est originellement pour la préoccupation un étant-à-portée-de-la-main, un outil. Le comprendre projette les possibles du *Dasein* sur le monde, dans un rapport d'outil.

L'attitude qui se borne à envisager l'étant sous un point de vue théorique écarte toute possibilité de le saisir en tant qu'utilisable. Cependant, la préoccupation n'est pas pour autant aveugle. Elle a son regard bien à elle : la circon-spection. Celle-ci découvre l'outil en tant que « quelque chose pour... ». ⁶³ Quelque chose destiné à être ustensile, destiné à un emploi donné, destiné à être manié. C'est ainsi que l'outil est découvert en son essence comme faisant toujours signe vers autre chose. Il ne se rencontre jamais seul. Pour être ce qu'il est, il appartient toujours à un complexe d'outils, à un ensemble d'outils qui appartiennent l'un à l'autre conformément à leur usualité. Reprenons l'exemple que donne le philosophe lui-même : la plume fait signe vers l'encre, qui elle-même demande le papier, qui à son tour s'appuie sur le sous-main et sur la table, qui renvoie à la lampe, au mobilier et ainsi de suite jusqu'à la considération de la pièce entière où se trouvent ces objets.

L'outil fait toujours signe vers un semblable. Ainsi par une structure de renvois est dévoilé un ensemble d'outils. Mais cet ensemble fait lui-même signe vers autre chose : l'ouvrage. Le réseau entier des renvois à l'intérieur duquel l'outil se présente est lui-même compris par ce qui est chaque fois à produire. L'ouvrage se révèle à son tour antérieur à l'outillage, mobilisant encore plus immédiatement la préoccupation.

Cet ouvrage à produire a de son côté lui aussi le genre d'être de l'outil. Par exemple, la chaussure fabriquée est un outil pour chausser, tandis que l'horloge est outil

⁶³ Être et Temps, §15, p. 68.

pour lire l'heure. L'ouvrage renvoie aussi à ce pour quoi il trouvera son emploi, ce en vertu de quoi il est effectivement outil.

Mais la production ne fait pas que renvoyer à tel ou tel emploi : elle est chaque fois elle-même utilisation de quelque chose à quelque chose. Elle renvoie ainsi à des matériaux. Dans la fabrication des chaussures, l'ouvrage renvoie à du cuir, du fil, des clous, etc., qui eux-mêmes viennent d'animaux, de minerais. Ces derniers constituent à leur tour la nature, en son sens d'utilisable. Ce que Heidegger appelle la mondanité du monde apparaît ainsi.

De proche en proche donc, un ensemble d'outils fait signe vers l'ouvrage, qui, lui, renvoie à ce pour quoi il trouvera son emploi, mais aussi à des matériaux et finalement au monde. En somme, le « quelque chose pour » qu'est l'outil implique un *renvoi* de quelque chose à quelque chose. L'être de l'utilisable a la structure du renvoi : il a le caractère de la *référence*.⁶⁴

Provoquer cette dynamique de renvois par la projection d'un pouvoir-être est ce que Heidegger appelle « animer d'une signification ». Et l'ensemble de tous ces rapports, il le nomme *significativité*.⁶⁵ La significativité est cette totalité de rapports qui constituent le monde en sa mondanité, et qui tirent leur origine du *Dasein* en tant que pouvoir-être.

L'angoisse a pour effet remarquable de couper les rapports de renvois dont est le plus souvent animé le monde. Cette affection enlève ainsi au monde sa significativité primordiale. Dès lors, tout rapport d'outil à l'étant est retiré au Dasein.

⁶⁴ Être et Temps, §18, pp. 83-84.

⁶⁵ Être et Temps, §18, p. 87.

L'angoisse fait en sorte que tout étant, littéralement, glisse des mains du *Dasein*, sombre, le laissant devant l'indétermination la plus totale, devant le Rien. *En ce qu'elle fait tomber la significativité du monde, l'angoisse révèle le Rien.*

La persistance dans la question du Rien a fait apparaître l'*affection* comme l'instance propre à faire avancer le projet, ce aux dépens de la logique. Et l'angoisse s'est révélée être une affection tout à fait insigne, en faisant surgir le Rien, objectif vers lequel avait été orientée l'enquête. L'angoisse révèle le Rien, en ce qu'elle fait tomber la significativité du monde.

Il s'agit donc, pour interroger métaphysiquement, de se tourner vers l'affection. C'est dire que *la métaphysique s'en remet à l'existence pour son déploiement*. Or, l'existence, en un certain sens, nous dépasse. Il n'est pas du ressort de notre liberté que d'en contrôler les moindres aspects. L'apparition de l'angoisse est de ce domaine qui échappe à un tel contrôle. Celle-ci n'est pas prévisible : l'occurrence de l'angoisse est soumise au hasard.

« L'angoisse originelle peut, à tout instant se réveiller dans l'être-là. Elle n'a nul besoin, pour cela, qu'un événement insolite lui donne l'éveil. À la profondeur de son règne correspond l'insignifiance de son possible prétexte. »⁶⁶

Le philosophe doit compter sur son existence concrète pour son questionnement.

L'ascèse qu'en général on croit nécessaire à l'atteinte de la vérité ne donne pas accès à l'essentiel. *Seule l'existence concrète, dans tout ce qu'elle comporte d'aléatoire et de divertissement pour la recherche, peut faire accéder au questionnement de la philosophie. La philosophie s'en remet à l'existence pour sa recherche. L'existence a la primauté sur la pensée.*

L'angoisse, en donnant le Rien, permet à la question de ce dernier d'être résolument posée. La question telle qu'elle se présente dans sa forme grammaticale ne tient lieu que d'outil, dirigeant l'esprit vers plus originel qu'elle-même et, en tant que mise de l'avant par la parole dans le cadre de la Conférence, invite et montre la voie d'un éventuel questionnement commun, qui se veut *expérience*. Qu'en est-il du Rien ?

⁶⁶ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », p. 54.

III - La réponse à la question

Pour peu que la question du Rien soit réellement posée, la réponse en est déjà donnée. Pour poser la question, il s'agit pour le *Dasein* de se tenir dans l'affection de l'angoisse.

Quelle est l'essence de ce Rien qui se présente dans l'angoisse ? En tâchant de demeurer sous l'influence de cette affection en notre condition essentielle d'être-là, en éprouvant celle-ci et avec elle ce qui s'y dénonce, il est maintenant possible de répondre à la question directrice de la Conférence.

- Le néantissement

Si la réponse à la question est déjà donnée, sa mise au jour ne demande qu'un retour sur ce qui a été dit pour en tirer les implications.

Rappelons l'effet tout à fait particulier que provoque l'angoisse. Cette affection cause la suspension de la significabilité de l'étant. Sous l'influence de cette affection, l'ensemble de l'étant nous échappe, l'étant glisse en sa totalité. C'est de cette façon que se révèle à nous le Rien. Première caractéristique du Rien, l'angoisse nous le révèle tel qu'il n'est ni un objet, ni en général un étant quelconque. En tant que Rien authentique, il est d'ailleurs tout à fait impossible qu'il soit un étant. Nous l'avons vu, la saisie du Rien en tant que ce qui n'est pas un étant est ce qui pose le plus grand problème dans la recherche sur le Rien, difficulté que seule l'angoisse permet de

dépasser. Le Rien est l'autre de tout étant. « Le rien se dévoile dans l'angoisse – mais non comme étant. Il est tout aussi peu donné comme objet. »⁶⁷

En faisant glisser l'ensemble des choses, l'angoisse révèle le Rien comme le non-étant. En fait, la réflexion à partir de ce glissement même peut nous en apprendre davantage au sujet du Rien. Ce recul est dû à la suspension de la significativité de l'étant. Or, cette tombée de la significativité, qui est attribuée à l'angoisse et qui fait apparaître le Rien, est justement le fait de l'étant. Le Rien apparaît donc avec l'étant. « [...] le rien fait face dans l'angoisse en n'étant qu'un avec l'étant dans son ensemble », dit Heidegger.⁶⁸ Symptôme de la critique de la logique qui y est inhérente, le projet heideggérien tente de franchir le cadre de l'opposition Rien / étant mise en avant ici par les sciences, et héritée de toute la métaphysique traditionnelle. Le Rien n'est donc pas l'étant, mais en même temps y a-t-il indivision entre Rien et étant. La coupure habituellement conçue entre « ce qui est » et « ce qui n'est pas » est éliminée.

Le Rien n'est pas un étant, mais « adhère » à celui-ci, selon la traduction de Corbin. Une analyse plus poussée de ces caractéristiques du Rien nous fait plonger jusqu'à l'essence même du Rien comme tel. Le Rien n'est qu'un avec l'étant, qui glisse dans son ensemble. Cette adhérence met en évidence que, au-delà de l'action de l'angoisse sur la significativité du monde, c'est l'apparition du Rien qui provoque lui-même le glissement. On peut comprendre que le Rien et l'angoisse se présentent ensemble : l'angoisse fait surgir le Rien, mais c'est aussi parce qu'il y a le Rien que peut être ressentie l'angoisse. Dans le passage central sur le Rien, voici ce que dit Heidegger :

⁶⁷ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », p. 52.

⁶⁸ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », p. 53.

« Il y a, dans l'angoisse, un mouvement de retraite devant... qui, assurément, n'est plus une fuite, mais un repos fasciné. Ce retrait devant... prend son issue du rien. Celui-ci n'attire pas à soi ; il est, au contraire, essentiellement répulsif. Mais la répulsion qui écarte de soi est comme tel le renvoi, provoquant la dérive, à l'étant qui s'abîme dans son ensemble. *Ce renvoi répulsif dans son ensemble, à l'étant dérivant dans son ensemble, selon quoi le rien investit l'être-là dans l'angoisse, est l'essence du rien : le néantissement* [nous soulignons]. [...] Le rien lui-même néantit. »⁶⁹

Toute l'essence du Rien tient en ces quelques phrases. L'essence du Rien, c'est le *néantissement*. De façon à mieux comprendre cette essence, analysons le vocabulaire de l'extrait, comme le fait Marc Froment-Meurice dans sa note 8 à la Conférence.⁷⁰

Dans la version originale allemande, Heidegger joue sur deux mots qui partagent le même radical : *weisen*, que l'on peut traduire par le français « montrer ». Le premier est *abweisen*, traduit tant par Munier que par Corbin par « répulser », en d'autres mots et très exactement repousser, opposer une fin de non-recevoir. Ce verbe est lié à un autre verbe, à double sens celui-là : *verweisen*, qui signifie renvoyer, c'est-à-dire bannir, expulser, mais en même temps, renvoyer au sens de référer à, tel que l'on peut renvoyer à tel ou tel passage d'un livre. *Verweisen* est employé ici en ce second sens, proche de celui-là même du radical *weisen*. *Abweisen, verweisen* : on a ainsi un double mouvement qu'il est possible de décomposer de la façon suivante, analyse qui doit cependant demeurer dans l'abstraction, faisons-le remarquer. Se présenterait tout d'abord la répulsion. Le Rien, plutôt que d'attirer vers soi, repousse ; il est

⁶⁹ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », p. 52. Pour comprendre ce passage très chargé que la traduction a du mal à rendre dans toute sa clarté et ses finesses, il peut être des plus utiles de se référer à sa version originale allemande : „In der Angst liegt ein Zurückweichen vor..., das freilich kein Fliehen mehr ist, sondern eine gebannte Ruhe. Dieses Zurück vor... nimmt seinen Ausgang vom Nichts. Dieses zieht nicht auf sich, sondern ist wesenhaft abweisend. Die Abweisung von sich ist aber als solche das entgleitenlassende Verweisen auf das versinkende Seiende im Ganzen. Diese im Ganzen abweisende Verweisung auf das engleitende Seiende im Ganzen, als welche das Nichts in der Angst das Dasein umdrängt, ist das Wesen des Nichts : die Nichtung. Sie ist weder eine Vernichtung des Seienden, noch entspricht sie einer Verneinung. Die Nichtung läßt sich auch nicht in Vernichtung aufrechnen. Das Nichts selbst nichtet.”

⁷⁰ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », Éditions Nathan, note 8, p. 55.

essentiellement répulsif (*abweisend*). Ce premier mouvement annonce déjà le second en ce qu'il le porte en lui. Se présenterait ensuite le renvoi. Si le Rien repousse, à quoi renvoie-t-il ? Le Rien renvoie à ce dont il a lui-même détruit la stabilité : l'étant dans son ensemble, qui glisse, sombre. C'est ce double mouvement que nomme le verbe « néantir », en allemand, *nichten*. Un double mouvement de répulsion et de renvoi qui tend à former une unité, un « renvoi-répulsif » (*abweisende Verneinung*) comme le dit le philosophe, deux mouvements qui s'interpellent et s'incluent mutuellement. L'étant sombre parce que le Rien se présente avec lui, parce qu'une brèche est ouverte dans l'épaisseur compacte du monde. Mais le Rien rencontré dans cette dérive de l'étant repousse de lui-même. En repoussant, il initie un renvoi à l'étant, qui glisse en sa totalité. Cette dynamique se présente comme un rapide mouvement de va-et-vient, une vibration (*schweben*) du *Dasein*, entre l'étant et le Rien. Le Rien néantit : le Rien refoule vers ce qui s'échappe totalement, et ainsi ne laisse rien qui tienne. Ce qui advient par et dans le Rien, c'est la répulsion et le renvoi en question, c'est la néantisation.

Il apparaît finalement que le Rien est synonyme de dynamisme. En concordance avec le projet heideggérien qui vise à libérer la philosophie de la tradition métaphysique, le mot « essence » choisi ici pour exprimer ce qui constitue la nature la plus intime du Rien, objet de notre recherche, dépasse sa signification antique de quiddité. Pour exprimer la nature la plus intime du Rien, Heidegger utilise le terme *Wesen*, verbe substantivé que l'on traduit le plus souvent par « être », mot qui, par-delà le contresens logique qu'il instaure, demeure inapproprié pour rendre le sens actif du vocable allemand. Ce néologisme tend en fait à exprimer ce que fait essentiellement le

Rien, en d'autres mots, ce qui arrive ou advient par et dans le Rien. Ainsi l'expression de l'essence du Rien devient l'évocation d'une activité.

Le Rien néantit. Nous tenons ici à l'essence du Rien, à son « *Wesen* ». Cette affirmation se tient au centre de la Conférence et du même coup au point de convergence de tous les développements de ce travail.

Le Rien *lui-même* néantit, dit Heidegger. L'angoisse n'est pas l'acte de concevoir le Rien. Il n'est donc pas question de mettre son action au compte d'une opération logique de négation. D'ailleurs : la négation s'exprime par l'énoncé d'un « non » au sujet d'un étant en particulier, elle s'y prononce comme sur « ce qu'il n'y a pas ». Mais comment la négation pourrait-elle introduire par elle-même le « non », alors que ce qui est nié par elle doit au préalable être niable, demande le philosophe ? « [...] comment quelque chose de niable et qui soit à nier pourrait-il entrer en vue comme se prêtant au ne-pas, si toute pensée comme telle n'avait pas d'avance déjà vue sur le ne-pas ? »⁷¹ Il est apparu une origine plus profonde. Le non a son origine dans le néantir du Rien. Et c'est bien avant tout traitement par l'entendement que se produit cette activité. Surgissant dans l'angoisse, c'est à partir de notre existence concrète qu'il se manifeste, du fond de l'être-là de l'homme, c'est-à-dire de sa condition fondamentale d'être-au-monde jeté mais projetant. Ainsi Heidegger peut-il prononcer ces paroles empreintes de poésie :

« Plus abyssales que le simple ajustement de la négation pensante sont la dureté de la transgression et le saisissement de l'horreur. Plus déterminantes sont la douleur du refus et le tranchant de l'interdiction. Plus lourde est l'amertume de la privation. »⁷²

⁷¹ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », p. 53.

⁷² « Qu'est-ce que la métaphysique ? », p. 54.

Le Rien est à l'origine la plus originaire.

L'angoisse permet au Rien de se présenter tel quel, sans faire un étant.

L'essence du Rien, c'est le néantissement : une dynamique de répulsion du Rien – renvoi à l'étant qui s'échappe en entier.

Dans le cadre de cette recherche sur l'essence de la métaphysique, nous sommes appelés à approfondir cette dynamique pour en tirer les conséquences qui doivent satisfaire notre projet.

- *La transcendance*

Le Rien néantit : il initie un renvoi à l'étant, étant auquel il adhère, lequel est de ce fait entraîné dans un mouvement de glissement. Examinons d'abord d'un peu plus près la composante de répulsion de ce phénomène de renvoi-répulsion. Le Rien qui se présente avec l'étant repousse de lui-même, ce qui résulte en un glissement de l'étant. Si un tel mouvement de répulsion peut avoir lieu, c'est en fait parce que le Rien ouvre un « *espace de jeu* » (*Spielraum*), une aire ouverte pour le *Dasein*, espace qui lui permet d'effectuer le pas en arrière qui le fera se retrouver devant un Rien de significativité. « Ce retrait devant... prend son issue du Rien » écrivait-on ci-dessus, citant un extrait de la Conférence en rapport avec les effets de l'angoisse. Or, ce recul ne saurait prendre place devant seulement une partie de l'étant. Le Rien touche la totalité de l'étant, comme l'angoisse fait apparaître absolument tout dans la grisaille de l'absence de significativité, y compris le « moi » qui la supporte. Le *Dasein* se tient

alors comme en suspens dans le vide de significativité du Rien, sans rien à quoi il puisse se retenir. Endurant l'angoisse, il se tient *instant dans le Rien* (*sich hineinhalten in das Nichts*), écrit notre philosophe.⁷³

Avec ce mouvement de recul est atteint le phénomène de la *transcendance* chez Heidegger. Pour son explicitation, celui-ci revient à l'usage pré-philosophique du mot. Il congédie les concepts traditionnels de la transcendance, tant ceux issus de l'épistémologie que celui de la théologie. Il écrit :

« La transcendance n'est ni une relation entre une sphère interne et une sphère externe, de telle sorte que ce qui y serait transcendé, serait une limite appartenant au sujet qui le séparerait de la sphère externe. Mais la transcendance n'est pas non plus principalement la relation cognitive d'un sujet à un objet, qui appartiendrait au sujet en sus de sa subjectivité. À plus forte raison, la transcendance n'est pas simplement le titre pour désigner l'Excès, qui est inaccessible à la connaissance finie. »⁷⁴

La transcendance prend tout simplement le sens d'un dépassement. Transcender, c'est « aller au-delà, franchir, traverser et aussi surpasser » écrit le philosophe.⁷⁵ Aller au-delà de l'étant singulier, franchir la barrière qui nous sépare du gouffre, en nous libérant de la domination exercée par l'étant, traverser vers le Rien, en endurant l'angoisse, et surpasser la totalité de l'étant, peut-on comprendre. En tant que cette angoisse présentatrice du Rien conditionnel à la transcendance ne survient qu'en un arrachement de l'homme à son échéance, condition qui prévaut la plupart du temps, on peut entendre la transcendance aussi comme un surpassement de soi-même, en tant qu'étant parmi les étants. Surpassement de soi-même qui est toujours déjà accompli avec tout autre dépassement, peut-on affirmer en tirant les implications de la possibilisation de l'apparition du Rien par l'angoisse. Transcender, c'est se dépasser soi-même et dépasser l'étant dans son ensemble.

⁷³ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », p. 53.

⁷⁴ Greisch, Jean. *Ontologie et temporalité*, p. 462. Tiré de : *Gesamtausgabe* 26, 210-211.

Le Rien ne fait pas que repousser de lui-même dans son adhérence à l'étant : il initie de plus et uniment avec ce premier mouvement un renvoi à l'étant. Ce renvoi s'effectue grâce au recul permis au *Dasein* par le Rien dans l'espace de jeu qu'il offre. Par le recul dans cet espace, un horizon est ouvert, où il est dorénavant possible pour l'objet de se tenir *en face* – plutôt que d'adhérer à l'homme. Le Rien défait l'adhérence pure et simple à l'objet par l'espace qu'il instaure entre celui-ci et l'homme. La tenue dans le Rien rend possible un en face de... . Est ainsi rencontrée la condition de possibilité du manifesté de la manifestation de l'étant pour le *Dasein*. Dans le recul, l'étant en son ensemble se tourne vers nous. Le Rien permet la manifestation de l'étant en ce qu'il fait apparaître la « conscience », peut-on avancer en reprenant la terminologie de la métaphysique traditionnelle. Grâce à lui, l'homme « prend conscience » des étants qui l'entourent. Le *Dasein* s'affirme comme être-au-monde peut-on ajouter, renvoyant le lecteur à l'analyse du chapitre II.

Dans le mouvement de recul qu'il initie, le Rien est en somme « [...] *ce qui rend possible la manifestation de l'étant comme tel pour l'être-là humain* [nous soulignons] ». ⁷⁶ Le Rien doit être compris comme la condition de possibilité, comme ce qui rend *a priori* possible la rencontre de l'étant – langage très kantien, faisons-le remarquer, équivalent des « conditions de possibilité de l'expérience ». « Ce n'est que sur le fond de la manifestation originelle du Rien que l'être-là de l'homme peut aller à l'étant et pénétrer en lui », dit Heidegger. ⁷⁷

⁷⁵ Greisch, Jean. *Ontologie et Temporalité*, p. 462. Tiré de : Gesamtausgabe 24, 423 [358].

⁷⁶ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », p. 53.

⁷⁷ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », p. 53.

Le Rien permet la manifestation de l'étant pour le *Dasein*. Et il fonde par la même occasion son ipséité. Dans l'espace instauré par la transcendance entre le *Dasein* et la chose, une seconde possibilité se présente au *Dasein* : celle de se distinguer de l'objet qu'il transcende. Sitôt appréhendé, l'étant est situé en un là-bas, lieu par rapport auquel se fixe aussi d'emblée un « ici ». Cet « ici » établi par le « là-bas » d'un étant rencontré par la compréhension est en fait le « là » de l'être de l'homme. On retrouve au paragraphe 28 de Être et Temps : « Le « ici » d'un « Moi-ici » se comprend toujours à partir d'un « là-bas » à-portée-de-la-main, au sens de l'être é-loignant-orientant-préoccupé par ce là-bas. »⁷⁸ Dans le dépassement et par lui, en ce qu'il y est rendu possible la rencontre de l'étant, le soi-même peut se distinguer de ce qui n'est pas soi, peut faire la différence entre lui et l'autre. « Sans manifestation originelle du Rien, pas d'être-soi [...] » dit Heidegger dans le cadre de la Conférence.⁷⁹

La transcendance est dépassement, dépassement de l'étant dans sa totalité. Rendant possible le dépassement de l'étant, puis la rencontre de ce dernier en plus de la constitution de l'ipséité, le Rien permet ainsi l'existence, l'« ek-sistance » peut-on écrire à l'exemple de Heidegger, traduit par Munier. Il permet à l'homme de prendre en charge son être même, d'être *Da-sein*. « 'Être-là' signifie : instance dans le rien ». ⁸⁰ Or, prendre en charge son être équivaut à découvrir et actualiser ses possibles dans la mesure permise par la situation concrète dans laquelle se trouve le *Dasein*, et qui font son être-jeté. Le Rien conditionne le pro-jet, la lancée en avant des possibles du *Dasein*.

⁷⁸ Être et Temps, §28, p. 132. Préoccupation, orientation et éloignement : ces thèmes sont des moments du phénomène de la compréhension.

⁷⁹ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », p. 53.

En instaurant un espace qui permet au *Dasein* de reculer d'un pas pour voir apparaître l'étant, le Rien rend possible la liberté. « Sans manifestation originelle du Rien, pas [...] de liberté » dit le philosophe. La liberté est existence. L'existence est liberté.

En somme, le Rien fait du *Dasein* ce qu'il est.

La manifestation du Rien est la condition préalable au dévoilement d'un étant quel qu'il soit. Partant, la transcendance comme résultante de la dynamique unitaire du Rien ne peut se réduire à un simple dépassement. Elle ne prend son sens et n'atteint son accomplissement que dans l'accès à l'étant. La transcendance apparaît à la fois comme un dépassement-de, retour-à l'étant. Dépassement de soi et de l'étant dans son ensemble pour en permettre la manifestation originelle.

- *La métaphysique*

L'examen approfondi de l'essence du Rien met en évidence le phénomène de la transcendance. Le Rien, dans son néantissement, fait s'accomplir un dépassement de l'étant, dépassement qui rend possible la manifestation de celui-ci. Portons maintenant jusqu'à leur plein déploiement les implications de cette découverte. Nous y procéderons en deux temps.

⁸⁰ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », p. 53.

D'abord : Le Rien, dans son néantissement, fait s'accomplir un dépassement de l'étant. Dépassement de l'étant, et de l'étant dans sa totalité, le Rien recouvrant tout de la grisaille de la non-significativité. La transcendance est le dépassement de l'ensemble de l'étant. C'est donc dire qu'*avec la transcendance, la métaphysique trouve son authentique « méta »*. La réponse à la question directrice de la Conférence commence à se profiler : *la métaphysique est le dépassement de l'étant dans son ensemble, porté par l'angoisse*. « [...] ce passage au-delà est la métaphysique elle-même. »⁸¹

En second lieu : Il a été dit que le Rien, par la transcendance qu'il instaure, est la condition préalable à la manifestation de l'étant. L'apparition du Rien, grâce à l'espace de jeu qu'il offre pour un recul qui évite l'adhérence de l'homme à l'objet, rend possible l'apparition d'un étant quel qu'il soit. C'est donc dire qu'avec le Rien se dévoile originellement l'étant. L'essence de la métaphysique peut être précisée : *la métaphysique est le dépassement de l'étant dans son ensemble, qui manifeste originellement l'étant*.

Or, le *Dasein* est en continuelle relation avec l'étant, en son essence et au quotidien. Le *Dasein* est fondamentalement être-au-monde, en rapport avec les choses dans la projection de son pouvoir-être. Qu'il soit sous le mode de l'échéance plutôt que sous son mode d'être le plus propre, il n'en résulte qu'un rapport plus intensif avec l'étant. Il apparaît ainsi que, dans le fond de notre réalité humaine jusqu'où porte rarement notre connaissance, le Rien néantit constamment, sur la base d'une angoisse toujours présente mais le plus souvent dissimulée par l'échéance. Le *Dasein* se révèle la sentinelle du Rien. Mais il s'affirme aussi et en même temps porteur de la

⁸¹ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », p. 56.

métaphysique. *La métaphysique est de la nature de l'homme.*⁸² Il est donc vain de la chercher à l'intérieur des murs de l'Université où l'on voudrait qu'elle prenne place comme une branche de la philosophie qui y est enseignée. Elle n'est pas non plus un champ ouvert, où plus ou moins tout pourrait être dit. La métaphysique réside en le fond de l'existence humaine. En de profondes paroles, Heidegger dit : « *La métaphysique est l'advenir fondamental dans l'être-là. Elle est l'être-là lui-même [nous soulignons].* »⁸³

Qu'est-ce enfin que la métaphysique ? C'est *le dépassement de l'étant dans son ensemble pour sa manifestation originelle, rendue possible par le Rien et conditionnée par l'angoisse, qui advient avec l'essence de l'homme.*

Avec cette révélation de l'essence de la métaphysique, c'est en même temps la spécificité de celle-ci à l'égard de la science qui nous est dévoilée, enjeu immédiat et à peine dissimulé de la Conférence. Voyons brièvement en quoi la métaphysique se distingue de la science.

La métaphysique dépend pour son accomplissement du surgissement du Rien. Et ce dernier est lui-même conditionné par l'apparition de l'angoisse. Seule l'affection, et une affection particulière, permet de saisir un Rien authentique, celui que la pensée et sa logique ne peuvent atteindre. La question du Rien est rendue possible, non par une saisie conceptuelle de son objet, mais du fait de l'être-au-monde du *Dasein*, de son ouverture essentielle. C'est dire que *la philosophie s'en remet à l'existence concrète pour son déploiement. L'objet de la philosophie n'est pas d'emblée disponible, comme*

⁸² « Qu'est-ce que la métaphysique ? », p. 56.

⁸³ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », p. 56.

l'est celui des sciences particulières : *pour accéder à son domaine d'investigation, la métaphysique est soumise à l'apparition imprévisible d'une affection.*

C'est un accès à l'originaire que conditionne l'existence concrète. Elle seule permet la transcendance, et avec celle-ci, la manifestation première de tout étant. Or, l'existence des scientifiques à qui s'adresse Heidegger a été caractérisée par un intérêt exclusif pour l'étant. Et le Rien est la condition de possibilité de la manifestation de l'étant, par l'horizon qu'il ouvre. Avec ce qui vient d'être rappelé, il devient évident que les sciences n'ont la possibilité de ne s'intéresser qu'à l'étant *que si* elles se tiennent déjà à l'intérieur du Rien. Ce n'est que parce que le Rien est au préalable révélé que le scientifique peut faire de l'étant lui-même l'objet de sa recherche. Dans ces conditions, la Conférence apparaît comme une opération de reconduction des sciences vers leur origine. Il en est de même aussi pour la logique, discipline dominant la pensée depuis des siècles et dont la portée apparaît ici limitée. C'est bien d'une simple limitation qu'il est ici question, conformément à l'étape de « destruction » de la méthode phénoménologique. Il ne s'agit pas, pour le penseur de l'Être, de détruire la logique et de rendre les sciences invalides. L'objectif est plutôt de mettre en exergue qu'elles ne peuvent avoir le dernier mot en tous les domaines. Ce qui met en évidence l'illégitimité de leur actuelle domination. *La métaphysique est à l'origine de la science.* Résumant nos propos, Heidegger dit avec fermeté :

« Ce n'est que si la science *existe à partir de la métaphysique* [nous soulignons] qu'elle est en mesure de mener toujours à neuf sa tâche essentielle, laquelle ne consiste pas à accumuler et mettre en ordre des connaissances, mais à soumettre à une ouverture qui est toujours à reprendre, l'espace entier de la vérité de la nature et de l'histoire. »⁸⁴

⁸⁴ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », p. 56.

Les sciences sont issues de la métaphysique. Et la métaphysique est l'être-là lui-même. Il en résulte une conséquence critique pour la métaphysique, et pour sa spécificité.

L'être-là est marqué par la finitude. En effet, ce n'est jamais par son propre décret que le *Dasein* peut se mettre en la présence du Rien, pour transcender authentiquement dans l'actualisation de la métaphysique. Heidegger disait d'ailleurs, au sujet de l'angoisse présentatrice du Rien :

« L'angoisse originelle peut, à tout instant, se réveiller dans l'être-là. Elle n'a nul besoin, pour cela, qu'un événement insolite lui donne l'éveil. À la profondeur de son règne correspond l'insignifiance de son possible prétexte. »⁸⁵

Le *Dasein* est essentiellement fini.

La métaphysique étant de l'essence de l'homme, et l'homme étant fondamentalement fini, tout près d'elle se tient, toujours prête à se montrer, la possibilité de l'erreur la plus profonde. Se croire en métaphysique et être encore accaparé par l'étant, voilà l'erreur dont il s'agit. « C'est pourquoi, dit Heidegger, la rigueur d'aucune science n'atteint le sérieux de la métaphysique ».⁸⁶ Jamais la précision de simples opérations de pensée ne peut se mesurer à l'essentialité d'un événement de l'existence. La science, dont la rigueur sert de critère d'évaluation de la valeur des divers champs de la connaissance, ne saurait se poser en référence pour la métaphysique. La philosophie comme métaphysique n'est comparable à rien d'autre, et se soustrait à l'emprise de tout autre approche que la sienne propre : elle n'est déterminable que par elle-même. « Jamais la philosophie ne saurait être mesurée à

⁸⁵ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », p. 54.

⁸⁶ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », p. 56.

l'étalon de l'idée de la science. »⁸⁷ Elle est quelque chose de singulier, de propre, d'ultime.

La métaphysique est de l'essence même du *Dasein*. Elle est ainsi plus fondamentale que les sciences, se tenant en fait à leur origine. Elle a donc un sérieux qui ne peut être mesuré à la rigueur de la science.

Prenons maintenant un peu de recul. Le Rien lui-même néantit, a-t-on expliqué. Exprimant l'essence du Rien, qui résulte en une transcendance, qui elle-même accomplit la métaphysique, cette proposition se révèle être au centre de la métaphysique. Ainsi le Rien vient-il prendre lui-même place en plein cœur de celle-ci. Or, la philosophie de Heidegger, étant toute entière traversée par la question de l'Être, est essentiellement réflexion métaphysique. Le Rien peut être dit occuper la place centrale de toute la pensée heideggérienne. Pensée du Rien, la philosophie de Heidegger serait-elle donc de part en part nihiliste ?

- *Le nihilisme*

Il est clair que Heidegger lui-même accorde une grande importance à la Conférence de 1929. Pour preuve, nous tenons la « Postface », qu'il prend la peine d'ajouter à l'allocution en 1943, et l'« Introduction », qu'il surajoute en 1949. Même

⁸⁷ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », p. 56.

après le tournant dans sa pensée, « Qu'est-ce que la métaphysique ? » conserve sa pertinence.

La rédaction de la « Postface », ajout qui nous intéresse ici, fait suite avant tout à des accusations de nihilisme, prononcées contre lui après la présentation de la Conférence. Accusations d'autant mieux motivées, on peut l'imaginer, étant donné que Heidegger, à partir de 1936, enseigne la philosophie de Nietzsche. On avait d'ailleurs assimilé sa pensée à celle de ce dernier philosophe. Heidegger réagit violemment à ces attaques, tant en 1929 qu'après coup. Dans la « Postface » à la Conférence, il y répond en les confondant en une « explication simpliste », les prononçant aussi le résultat d'une « précipitation d'une perspicacité vide » :

« Nous renonçons trop précipitamment à la pensée lorsque, dans une explication simpliste, nous donnons le rien pour le seul nul et l'équivalons à ce qui est dépourvu d'essence. Au lieu de céder à pareille précipitation d'une perspicacité vide et d'abandonner l'énigmatique ambivalence du rien, il faut nous équiper pour l'unique disponibilité qui est d'éprouver dans le rien la vaste dimension ouverte de ce qui donne à tout étant la garantie d'être. »⁸⁸

La réflexion de Heidegger, bien qu'elle ménage une place centrale au Rien, ne peut être assimilée à un quelconque nihilisme. Voyons, d'abord à partir des seuls développements ci-dessus, comment cette affirmation peut être supportée.

Si l'on comprend bien le double mouvement de renvoi-répulsif qu'est le néantissement, on comprend déjà qu'il n'y a pas lieu d'évoquer le nihilisme pour caractériser la philosophie qui le met de l'avant. Le Rien renvoie à l'étant qui sombre. Or, ce glissement n'est pas anéantissement : l'étant résiste au glissement. L'étant endure, soulignons-le, ce qui n'est *qu'un* glissement : le terme est choisi. D'ailleurs, ce glissement se fonde sur la subsistance même de l'étant. L'étant doit précisément être

⁸⁸ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », Postface, pp. 76-77.

rencontré, pour apparaître comme dépourvu de toute destination pour le projet du *Dasein* vers son pouvoir-être, et glisser de la sorte. Le glissement conditionne en fait l'apparition de l'étant, comme l'a montré l'analyse de l'angoisse. Le Rien est ouverture. Le néantissement n'équivaut nullement à un anéantissement de l'étant.

De la même façon peut-on résoudre le malentendu qui pourrait résulter de la lecture du paragraphe 40 de Être et Temps sur l'angoisse, où Heidegger écrit : « [...] le rien, c'est-à-dire le monde comme tel [...] »⁸⁹ De la même façon, dans la mesure où les développements de la Conférence sur et autour du Rien ne sont qu'une explicitation et une élaboration de ce qui avait déjà été établi dans ses lignes directrices par le premier grand ouvrage du philosophe. Bien que le monde y soit assimilé au Rien, les étants qui le sous-tendent demeurent. Il s'agit de comprendre le monde comme un monde *possible*, et non comme un monde effectif. Rappelons-nous que le monde est constitué de significativité, qui elle-même tire son origine du comprendre et de la projection par le *Dasein* de ses *possibles*. Le monde est monde possible, et il peut seulement être dit équivaloir à rien dans la mesure où il n'est que possible, c'est-à-dire non effectif. Le néantissement n'équivaut pas à un anéantissement. À ce sujet, Heidegger lance d'ailleurs en toute candeur : « Comment cela se pourrait-il, quand l'angoisse justement se situe dans l'impuissance totale vis-à-vis de l'étant dans son ensemble ? »⁹⁰

Malgré l'adhérence du Rien à l'étant et l'adéquation entre Rien et monde affirmée par Être et Temps, la philosophie de Heidegger ne saurait être dite nihiliste. Sa réflexion ne peut être assimilée à celle de Nietzsche, comme le veulent les accusations

⁸⁹ Être et Temps, §40, p. 187.

⁹⁰ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », p. 52.

portées contre elle à la suite de la présentation de la Conférence. En témoigne le Nietzsche de Heidegger. Quelle est la position du penseur le l'Être face à cette pensée de la négation ? Voyons ce qu'il en dit dans le quatrième volume de l'ouvrage en question.

Heidegger voit en Nietzsche le représentant par excellence du nihilisme. Il articule sa pensée en cinq thèmes : 1 - le nihilisme, 2 - la transvaluation des anciennes valeurs, 3 - la volonté de puissance, 4 - l'éternel retour et 5 - le Surhomme.⁹¹ Nous ferons de chacun un court exposé. Notons à l'instar de Heidegger que ces thèmes, pris individuellement, ne présentent la métaphysique nietzschéenne que d'une seule perspective, malgré le fait que chacune de ces perspectives définisse le tout. La philosophie de Nietzsche n'est pleinement saisie que lorsque ces cinq thèmes sont posés dans leur intime connexion.

1 - La doctrine nietzschéenne s'affirme comme nihiliste. S'il n'est pas le premier à utiliser cette dénomination pour caractériser une pensée, Nietzsche assigne cependant au nihilisme une signification essentiellement nouvelle. Sous sa plume, le nihilisme qualifie le mouvement historique européen général. Pour lui, toute l'histoire de l'Europe est nihilisme, en ce qu'elle concourt à l'accomplissement de celui-ci. L'interprétation nietzschéenne de ce courant se résume en cette sentence, devenue célèbre : « Dieu est mort ». Cette formule s'adresse au dieu du christianisme, qui a perdu son pouvoir autrefois exercé sur le monde et sur la détermination de l'homme. Or, ce dieu représente en général tout ce qui tient lieu de transcendant, qui est placé au-dessus de l'étant, afin de donner au monde une destination, un ordre, une signification :

⁹¹ Heidegger. Nietzsche, vol. IV : Nihilism, p. 9.

les idéaux, les normes, les principes, les règles, les fins, les valeurs.⁹² Le nihilisme chez Nietzsche est ce processus historique avec lequel la domination de la transcendance est progressivement annihilée, de façon à ce que l'étant en sa totalité perde valeur et signification. Pas question de l'envisager comme un point de vue monté de toutes pièces, non plus qu'en tant qu'un donné historique arbitraire. Il est plutôt cet événement de longue durée par lequel la vérité du tout de l'étant est essentiellement transformée et entraînée en direction d'une fin (*an end*), fin elle-même déterminée par une telle vérité.⁹³ Le nihilisme est la loi interne de l'advenir de l'histoire ; il en est la logique. Nietzsche annonce ainsi la fin de la métaphysique. Fin qui n'implique toutefois pas la cessation de l'histoire. Nietzsche voit plutôt dans sa philosophie l'annonce du début d'une ère nouvelle, marquée fondamentalement par l'événement de la mort de Dieu. La disparition des buts et valeurs d'autrefois n'est pas perçue comme une perte déplorable, mais est accueillie comme une libération et comme le plus substantiel des gains.

2 - L'annihilation de la transcendance ouvre la voie à la transvaluation des valeurs anciennes. Avec cette transvaluation s'accomplit le nihilisme. Précisons que pour Nietzsche, « 'transvaluation' des valeurs » signifie d'avantage qu'un simple remplacement des valeurs anciennes par des valeurs modifiées. C'est la « place » même de ces valeurs qui disparaît. Par-dessus tout, c'est le *besoin* de valeurs dans leurs formes précédentes et à leur place initiale qui est déraciné, écrit Heidegger.⁹⁴ Ce qui fait en sorte que la nature et la direction de l'attribution des valeurs, et même la définition de l'essence de la valeur, sont transfigurées. La métaphysique devient pensée

⁹² Heidegger. Nietzsche, vol. IV : Nihilism, p. 4.

⁹³ Heidegger. Nietzsche, vol. IV : Nihilism, pp. 4 – 5.

de la valeur. Cette attribution de valeurs nouvelles, tout en accomplissant le nihilisme, fait en sorte que celui-ci perd, par le fait même, son sens purement nihiliste, qui impliquerait la simple destruction des valeurs précédentes ainsi que la déclaration fataliste de la futilité de l'histoire humaine. Le vœu suprême de Nietzsche est en fait de dépasser le nihilisme.

3 - Cette transvaluation doit être fondée. Elle a donc besoin d'un principe, un principe qui puisse définir l'ensemble de l'étant d'une façon neuve. Or, en conséquence de l'annihilation de la transcendance, ce principe ne doit tirer son origine de nulle part ailleurs que de la réalité des étants eux-mêmes. Quelle est la caractéristique fondamentale des étants, qui puisse servir de principe à l'établissement de valeurs nouvelles ? Nietzsche fait intervenir ce qu'il nomme la « volonté de puissance ». Selon ce concept, tout étant recherche fondamentalement l'état qui lui confère un maximum de puissance. Plus que l'interprétation de l'essence de l'étant, cette formule contient aussi en elle l'interprétation nietzschéenne de l'essence de la puissance. La puissance n'est puissance qu'en tant qu'elle se dépasse continuellement, c'est-à-dire qu'elle est une augmentation de puissance. Elle ne peut demeurer ce qu'elle est, conserver son essence qu'en surpassant toujours l'intensité précédemment atteinte. Ainsi, la volonté de puissance signifie l'augmentation de la puissance par la puissance et, en tant précisément que volonté, augmentation pour sa propre augmentation.⁹⁵ La volonté de puissance fait en sorte qu'elle seule pose les valeurs et les valide. En tant que la puissance est toujours augmentation de puissance, et qu'elle répond à l'essence des étants, elle ne tolère aucune fin extérieure à l'étant dans son ensemble dans sa fonction

⁹⁴ Heidegger. Nietzsche, vol. IV : Nihilism, p. 6.

de principe de transvaluation. Seul l'étant est dit avoir de la valeur. Ce qui conduit au quatrième thème du nihilisme de nietzschéen.

4 - Tout étant, comme volonté de puissance – c'est-à-dire comme incessante augmentation de puissance – est en perpétuel devenir. Or, puisque toute transcendance a été anéantie, ce devenir d'une entité qui s'expand toujours davantage ne peut viser une fin extérieure à son propre accroissement. Tout étant se trouve ainsi contraint à un cycle d'accroissement de la puissance, qui grandit puis n'a d'autre possibilité après sa culmination que de revenir à son intensité initiale. L'ensemble de l'étant, dans son devenir conforme à la puissance, doit donc toujours reparaître et rapporter le même. Voilà l'éternel retour du même dont est marqué le monde.

5 - Avec l'annihilation des anciennes valeurs, l'homme s'est assigné un défi de taille : à partir et au-delà de lui-même, établir de nouvelles normes qui soient appliqués à l'ensemble de l'étant. En conséquence de l'annihilation de toute transcendance, le nouvel ordre doit être « la domination absolue de la pure puissance sur la terre par l'homme ». ⁹⁵ Pas par n'importe quel type d'homme cependant, sûrement pas de toute façon par le même qui a vécu sous les valeurs aujourd'hui écroulées. De quel homme peut-il s'agir alors ? De l'homme qui, en laissant en arrière ses valeurs anciennes, en se déprenant de toutes les déterminations habituelles, s'est dépassé, a assumé ses choix, sa différence, le « gai savoir » qui lui confère la liberté. Celui que Nietzsche appelle le Surhomme, c'est-à-dire l'incarnation de la plus pure volonté de puissance ou, en d'autres mots, celui qui est devenu lui-même. Le Surhomme,

⁹⁵ « ...*accruing of power by power for its own overpowering.* ». Heidegger. Nietzsche, vol. IV : Nihilism, p. 7.

⁹⁶ « [...] *the absolute dominance of pure power over the earth through man* [...] ». Heidegger. Nietzsche, vol. IV : Nihilism, p. 8.

signification de ce qui seul est réel – le monde –, tout en devenant le nouveau but, transfère la justification de toute loi et la détermination de toute valeur dans l'accroissement de la puissance.

Ainsi le nihilisme se présente-t-il chez Nietzsche comme l'histoire de la dévalorisation de toutes les valeurs qui ont fait autorité jusqu'à ce jour, accompagnée du passage au renversement de ces valeurs. Ce renversement prend appui dans la découverte d'un nouveau principe de la position des valeurs : le principe de la volonté de puissance. Or, on peut être porté à penser que c'est en fait à une découverte *préalable* de ce principe que l'on doit pareil renversement des valeurs. En tant que telle, la métaphysique de la volonté de puissance est une prise de position à l'égard de la métaphysique antérieure : la nouvelle métaphysique comprendrait à l'avance le mouvement qui la précède dans le sens d'une pensée de la valeur et de la valorisation. La pensée des valeurs – entendons par là le nihilisme - ne viendrait au jour qu'avec la découverte de la volonté de puissance. Suivant, avec Heidegger, la voie que nous indique cette hypothèse, nous pouvons demander : à quoi peut-on attribuer la conception de la volonté de puissance comme essence des étants ? Partant, pourquoi voit-il la métaphysique antérieure comme un nihilisme ou comme dévalorisation de la valeur, en d'autres mots et plus simplement, sous le signe de la valeur ? Cette interprétation qu'opère Nietzsche serait-elle tout à fait gratuite ? La réponse à cette question nous permettra de sonder en profondeur la philosophie de Nietzsche, tout en présentant le point de vue de Heidegger sur cette dernière. Nous devons, pour ce faire, nous attarder encore quelque peu à la pensée de Nietzsche pour en tirer l'implication qui nous intéresse ici au premier chef.

Selon ce qui peut être tiré de la philosophie de Nietzsche, autant que selon la compréhension que l'on en a généralement, une valeur, c'est ce qui tient le rôle de mesure et de critère. Nous venons de voir que c'est bien ce rôle que tient la volonté de puissance : tout doit être ordonné par rapport à celle-ci. La valeur prend donc à la fois le sens d'un but et d'un fondement. En effet, que l'on tienne telle ou telle maxime pour valable entraîne une modification des attitudes et comportements, implique que l'on s'y ajuste, ou du moins que l'on s'aligne sur elle comme sur un but. Nous venons de voir que le Surhomme, en tant qu'incarnation de la plus pure volonté de puissance, tient lieu de but pour le nouvel ordre. De plus, la valeur tient lieu de référence, continuellement et en tout, et comme telle fonde ce qui la concerne. Nous avons vu aussi que la volonté de puissance comme unique valeur se fonde elle-même, ce qui peut être perçu dans le continuel accroissement dont elle est l'objet. La valeur est ce de quoi tout acquiert consistance et stabilité. La volonté de puissance fonde un ordre bien établi dans le monde, seule réalité. En somme, on peut dire que Nietzsche conçoit les valeurs, et l'unique valeur nouvelle qu'est la volonté de puissance, comme conditions de possibilité, conditions de possibilité du devenir de la vie ou du monde. C'est d'ailleurs l'interprétation qu'en fournit Fernand Couturier.⁹⁷ À quoi peut-on attribuer une telle conception ?

Cette compréhension de la valeur nous renvoie au commencement de la philosophie, c'est-à-dire à la première conception de l'Être. L'Être, dans les débuts de la pensée grecque, était conçu comme φύσις (*phusis*), c'est-à-dire « comme ce qui éclot à partir de soi [...] et se place ainsi essentiellement dans l'éclosion [...], comme le se-

⁹⁷ Couturier, Fernand. Monde et Être chez Heidegger, p. 374.

manifester-dans-l'ouvert ». ⁹⁸ En d'autres mots, l'Être était conçu comme ce qui se montre de soi-même. Bien vite cette compréhension initiale de l'Être s'est-elle cependant transformée ; déjà avec Platon et Aristote est-elle devenue essentiellement autre. De *phusis*, l'Être a pris le sens de οὐσία (*ousia*), c'est-à-dire a été interprété comme « présence du consistant-constant dans le décelé ». ⁹⁹ L'Être a alors été compris comme présence : être, c'était être présent. L'unité de l'Être brisée, ainsi Platon a-t-il été en mesure d'avancer sa théorie des Idées : l'Être était dorénavant interprété à la fois comme εἶδος (apparence) et ἰδέα (idée). L'apparence ici, comme εἶδος, n'est pas encore à entendre au sens péjoratif, en tant que ce qui n'est qu'apparence et qui donc est trompeur. L'apparence est plutôt ce en quoi un étant quelconque vient à se manifester, on pourrait dire encore ce en quoi un étant vient à la présence ou, à l'être. L'apparence et l'idée peuvent être mises en parallèle avec le singulier et le général, l'apparence correspondant au singulier et l'idée au général, au sens où il désigne ce que plusieurs particuliers ont en commun. L'individuel en vient à tirer de l'idée sa présence et sa consistance, c'est-à-dire son être. L'idée est ainsi comprise comme ce qui attribue l'être. L'idée devient ainsi a priori. Et Platon détermine à la fois l'essence de celle-ci comme ἀγαθόν (*agathon*), c'est-à-dire comme ce qui rend approprié à..., ce qui habilite à... . L'idée reçoit aussi et en même temps la détermination de ce qui rend possible : elle devient condition de possibilité. Ainsi naît la métaphysique telle qu'on la connaît. C'est donc dès son commencement que la métaphysique conçoit l'Être comme possibilisation de l'étant. Aux yeux de Heidegger, le pas décisif pour toute la métaphysique traditionnelle a été accompli par Platon.

⁹⁸ Couturier, Fernand. Monde et Être chez Heidegger, p. 373.

⁹⁹ Couturier, Fernand. Monde et Être chez Heidegger, p. 373.

Selon l'analyse de Heidegger, Nietzsche reçoit donc les fondements de sa pensée de Platon. Il pense tout à fait en conformité avec la doctrine de ce dernier lorsqu'il conçoit les valeurs comme conditions de possibilité du stable, du consistant, en un mot de ce qui maintient la vie ou rend possible le devenir de la vie ou du monde. Mais cette pensée de la valeur, en tant que telle, est en fait étrangère à Platon. Le surgissement de cette pensée demande une métamorphose supplémentaire de la conception originale de l'Être : il faut que l'homme en vienne à s'interpréter comme sujet représentant, il faut que l'idée, de sa compréhension initiale de « visibilité » (*Sichtbarkeit*), devienne représentation ou être-représenté pour et par le représentant dans son acte de représentation. Il faut, tel que l'écrit Couturier, poursuivant la description de la transformation,

« ...que le re-présenter (das Vortellen) de l'étant en tant que tel devienne ce re-présenter qui, inconditionnellement, se pose sur soi-même et qui, à partir de soi et pour soi, a à évaluer les conditions de l'être ».¹⁰⁰

Autrement dit, il faut pour que la condition de possibilité devienne spécifiquement valeur, que le sujet devienne absolu. Alors seulement l'estimation des conditions de l'Être peut venir de ce sujet et uniquement de ce sujet, et aussi n'être posée qu'à partir de, par et pour lui-même. Comme on le sait, c'est Descartes qui, le premier, a fait du sujet un absolu.

La conception de l'essence des étants comme volonté de puissance est motivée par la métaphysique qui lui est antérieure. Partant, la compréhension de la métaphysique antérieure comme une dévalorisation des valeurs est-elle gratuite ? Tributaire de la pensée de Platon et de Descartes, l'interprétation nietzschéenne de

¹⁰⁰ Couturier, Fernand. Monde et Être chez Heidegger, p. 379.

l'histoire de la métaphysique sous le signe de la valeur, peut bien être gratuite, mais n'est cependant pas *fortuite*, en toute certitude.

En fait, Heidegger soutient que le nihilisme de Nietzsche est l'aboutissement *nécessaire* de la métaphysique ayant dominé depuis Platon, depuis que la *phusis* est devenue *ousia*, ou, pour reprendre les mots du philosophe, que l'Être a été oublié. Après la transformation de la *phusis* en sa compréhension ambivalente d'idée et d'apparence, après l'oubli de l'Être, il est devenu de l'ordre de la nécessité que soit définies des valeurs suprêmes pour suppléer au manque, que celles-ci en viennent ensuite à être dévaluées en conséquence d'une désillusion face à l'inconsistance d'un étant non appuyé à l'Être authentique, et qu'elles soient remplacées par d'autres, suite à l'absolutisation de la subjectivité, faute de quoi que ce soit d'autre qui tienne comme certain. L'Être non compris en sa vérité laisse toute la place à l'étant, ce qui ne peut qu'aboutir au nihilisme. Nietzsche est partie intégrante de cette histoire, qui doit être comprise non pas comme histoire du nihilisme en tant que celui-ci peut être repéré en son tracé à travers le temps, à côté d'autres doctrines qui iraient en un sens tout à fait contraire, mais en tant que le nihilisme est lui-même histoire, que l'histoire est de part en part marquée par le nihilisme. Selon l'analyse heideggerienne, le projet nietzschéen ne satisfait pas à son objectif de dépassement du nihilisme ; il y retombe au contraire immanquablement.

La philosophie de Nietzsche est redevable à Platon et à Descartes. Elle appartient à la tradition. Et elle en est la suite nécessaire, après l'oubli primordial de l'Être. La métaphysique traditionnelle doit aboutir en un nihilisme. En tant qu'elle procède à la dévaluation et à la transvaluation complète des valeurs anciennes, la

philosophie de Nietzsche se présente comme l'achèvement du nihilisme, et du même coup de la métaphysique.

« En tant qu'accomplissement de la métaphysique moderne, la métaphysique de Nietzsche est en même temps l'accomplissement de la métaphysique occidentale en général et est donc – en un sens bien compris – la fin de la métaphysique occidentale comme telle. »¹⁰¹

L'histoire est de part en part nihiliste, Nietzsche lui-même l'affirmait. Mais Heidegger voit encore plus loin que ce dernier. Si Heidegger pense le nihilisme, ce n'est que pour mieux mettre en évidence sa désuétude et procéder à son dépassement (*Überwindung*). Chez le chercheur de l'Être, le nihilisme veut être littéralement consommé. Car le nihilisme n'est pas tenable. Nietzsche, en affirmant l'identité de la volonté de puissance et de l'étant selon le mode de l'éternel retour du même, ne reconnaît jamais l'Être en tant qu'Être. Bien qu'il pense sans doute le nihilisme, il ne pense cependant jamais l'essence de celui-ci. Un nihilisme authentique ne pourrait apparaître que là où le nihil concernerait l'Être même. Le nihilisme nietzschéen ne peut que se dissoudre dans la pensée heideggérienne de l'Être.

Selon Heidegger, le nihilisme est l'aboutissement nécessaire de la métaphysique traditionnelle, qui témoigne d'un oubli primordial, l'oubli de l'Être. Or, le projet heideggérien est marqué de part en part par la recherche de l'Être. Le nihilisme chez Heidegger ne demande qu'à se perdre en une recherche plus originelle sur l'Être. Le Rien, en tant qu'il s'inscrit dans la démarche de recherche de l'Être, initie un dépassement du nihilisme. Chez Heidegger, il ne saurait être question de nihilisme.

¹⁰¹ “As the fulfillment of modern metaphysics, Nietzsche's metaphysics is at the same time the fulfillment of Western metaphysics in general and is thus – in a correctly understood sense – the end of metaphysics as such.” Heidegger. *Nietzsche*, vol. IV : Nihilism, p. 138.

L'interrogation du questionnant commandée par la question métaphysique a fait surgir le Rien, qui, dans ces circonstances, s'est annoncé comme acteur incarnant un rôle privilégié en ce domaine. L'appréhension de l'essence du Rien, le néantissement, a effectivement amené la métaphysique à se présenter, et à situer son essence en l'homme. Or, si le Rien nous a permis d'accéder à la métaphysique, il représente aussi la voie d'accès à son thème privilégié.

IV - L'accès à l'Être

Le Rien conditionne l'accès à l'Être, thème privilégié entre tous par la métaphysique heideggerienne. Sous l'énorme poids de la métaphysique traditionnelle, la façon dont se réalise cet accès surprend. Le Rien conduit à l'Être, en ce qu'il en fait partie. Heidegger dit : « Le rien ne fournit pas d'abord le concept antithétique de l'étant, mais appartient originellement à l'essence elle-même ».¹⁰² Et il ajoute plus loin, dans une formulation encore plus explicite : « Être et rien sont dans une appartenance réciproque [...] ».¹⁰³ Comme il en fait état lui-même, le philosophe rejoint ainsi la pensée de Hegel : « L'être pur et le rien pur, c'est donc le même. »¹⁰⁴

Pourtant, on ne doit pas confondre la philosophie de Hegel avec celle de Heidegger. Pour Hegel, Être et Rien s'équivalent en ce qu'ils partagent tous deux la même immédiateté et la même indéterminité. Que Hegel comprenne l'Être de la sorte vient de ce qu'il porte une vue préalable sur le point culminant de l'histoire selon sa philosophie, c'est-à-dire qu'il le regarde à partir de l'Absolu. L'Être, à la première étape de la dialectique en trois mouvements, a à être dépassé en vue de l'accomplissement de cet Absolu. Hegel le compare ainsi à la pensée de Dieu avant la création ; il le pense dans sa plus complète vacuité et dans sa plus grande universalité. L'Être est Rien en tant qu'est en vue la médiatisation accomplie et la détermination de l'Absolu.

¹⁰² « Qu'est-ce que la métaphysique ? », p. 53.

¹⁰³ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », p. 55.

¹⁰⁴ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », p. 55. Tiré de : Science de la Logique, livre I, WW III p. 74.

Mais, si pour Hegel l'Être est d'abord l'immédiateté indéterminée, il ne l'est jamais exclusivement. En vertu du retour effectué au troisième mouvement de la dialectique, le commencement est toujours spéculativement aussi le résultat. L'Être est donc aussi pensé dans sa plénitude la plus achevée, c'est-à-dire comme un infini, comme l'Absolu. L'Être n'est tout d'abord fini que pour mieux s'acheminer vers son infinitude.

Or, cet Absolu est concept : il est l'Esprit, ou la Pensée. La dialectique hégélienne s'accomplit en un triple mouvement de négation – dépassement – retour du savoir sur lui-même, pour devenir la certitude du savoir qui se sait lui-même, le savoir du savoir, qui est philosophie. De même que chez Fichte, il y a ainsi absolutisation du cogito, à la suite d'une libération des rigueurs kantienne. Il n'y a de conscience d'objet que dans la mesure où, plus radicalement, la conscience est consciente d'elle-même. Il n'y a d'objectivité que dans la subjectivité. L'Être est l'indéterminé à être médiatisé en direction et pour la venue de la Pensée. L'Être est le Rien en regard de la Pensée.

Nous le savons, Heidegger pour sa part s'oppose catégoriquement au cartésianisme. Chez le philosophe de Fribourg, l'identité de l'Être et du Rien est donc à chercher ailleurs que dans leur commune immédiateté et indéterminité, ces caractéristiques apparaissant dans une philosophie de la subjectivité. D'autant plus qu'immédiateté et indéterminité, chez Hegel, s'accomplissent dans l'infini de l'Être, alors que Heidegger conçoit l'Être comme empreint d'une finitude essentielle. Par ailleurs, cette équivalence pourtant admise se présente d'abord comme une co-appartenance.

« Être et Rien sont dans une appartenance réciproque, non toutefois parce que l'un et l'autre — du point de vue du concept hégélien de la pensée — s'accordent dans leur indétermination et leur immédiateté [...]. »¹⁰⁵

La co-appartenance de l'Être et du Rien tire son origine d'un au-delà de la pensée. Ceux-ci ne sont pas des événements de la pensée, mais, à l'inverse, la pensée essentielle est un événement de l'Être, dira le second Heidegger,¹⁰⁶ tirant les conclusions d'une pensée déjà bien formée à l'époque de « Qu'est-ce que la métaphysique ? ».

Si Heidegger rejoint la pensée de Hegel, ce n'est bien que dans sa forme. L'Être et le Rien entretiennent une relation de co-appartenance, non en raison de l'indéterminité et de l'immédiateté de l'Être, envisagé par le concept de la Pensée, mais en vertu de la finitude de ce dernier et de son mode de dévoilement. Pour notre philosophe, Rien et Être appartiennent l'un à l'autre en ce que l'Être est lui-même fini, et qu'il ne se révèle que dans la transcendance du *Dasein*. Il écrit :

« Être et rien sont d'une appartenance réciproque [...] parce que l'être lui-même est fini dans son essence et ne se manifeste que dans la transcendance de l'être-là en instance extatique dans le rien. »¹⁰⁷

Deux propositions qu'il faut entendre conjointement, comme l'indique d'ailleurs l'utilisation de la préposition « et » qui les relie. Voyons d'abord : Être et Rien sont dans une appartenance réciproque en ce que l'Être est lui-même fini dans son essence. Comment comprendre cette affirmation qui, en regard de la métaphysique traditionnelle, est pour le moins étonnante ?

L'Être a son domaine propre, qui n'est pas celui de l'étant. L'Être n'est jamais l'étant. Or, l'étant prend toute la place : celui que nous avons sous la main nous a tout

¹⁰⁵ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », p. 55.

¹⁰⁶ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », Postface, p. 79.

¹⁰⁷ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », p. 55.

l'air de se suffire. Nous constatons ainsi un retrait de l'Être, une sorte d'évanouissement de celui-ci sous nos yeux. L'Être reste *voilé*. Heidegger parlera plus tard du cèlement de l'Être. C'est ce cèlement que montre son histoire, ce qui en fait n'est pas que l'histoire de l'Être, mais l'Être même, dans son voilement. Ce dernier reste caché, à la faveur de l'étant. Il apparaît donc que c'est dans le cœur même de l'Être que se produit le néantir du Rien. C'est d'un néantissement à l'intérieur de l'Être même dont il convient de parler. Comme l'écrit Odette Laffoucrière, c'est à un mouvement dans l'Être auquel nous aboutissons, à un non-être au cœur même de l'Être.¹⁰⁸ L'Être trouve sa finitude en ce qu'il s'efface à la faveur de l'étant. Et avec cette finitude se manifeste l'appartenance réciproque de l'Être et du Rien, en ce que l'Être porte par là en lui-même le néantissement du Rien.

Être et Rien vont de pair aussi en tant que l'Être ne se manifeste que dans la transcendance du *Dasein*. Remontons le cours de notre analyse. La transcendance qui est dépassement de l'ensemble de l'étant s'effectue grâce au Rien, qui se présente dans l'angoisse, une affection imprévisible du *Dasein*. La transcendance se réalise dans le *Dasein*.¹⁰⁹ Et le *Dasein*, être-là, est enraciné dans le domaine de l'ontique, dans l'étant. C'est justement en vertu de ce départ ontique de la transcendance du *Dasein* que l'Être peut être perçu en co-appartenance avec le Rien. En regard de l'étant dans lequel le *Dasein* a toujours pied, l'Être se révèle comme non-être. L'Être apparaît comme *rien d'étant*. Le Rien et l'Être sont perçus en une appartenance réciproque, en ce que la métaphysique se déploie avec le *Dasein*, qui est étant.

¹⁰⁸ Laffoucrière, Odette. *Le Destin de la pensée et « La mort de Dieu » selon Heidegger*, p. 25

¹⁰⁹ Encore ne faut-il pas comprendre, sous peine d'une grave confusion, que l'Être qui se manifeste dans la transcendance est un produit de l'homme. Rappelons, pour s'assurer d'une entente correcte de la pensée de Heidegger en ce passage critique, que l'Être précède l'homme, qui en est seulement porteur.

Toute la question de la co-appartenance de l'Être et du Rien se rapporte en fait au point de départ ontique de la métaphysique. C'est à cause de la prédominance de l'étant que l'Être demeure le plus souvent voilé et que peut être dit prendre place en son cœur le néantissement du Rien. C'est à cause d'une vue préalable sur l'étant que l'Être apparaît avec le Rien, comme rien d'étant. Heidegger écrit : « Le Rien est le Pas des étants, et est donc (la conscience de) l'être expérimentée à partir de l'étant. »¹¹⁰ Si le « là » était enlevé à l'être-là, si le *Dasein* était pur Être, il ne pourrait être question de la transcendance, de la métaphysique et donc non plus du Rien. Cependant, parce que le *Dasein* est étant d'une façon incontournable, le Rien conserve toute son importance.

Pouvons-nous aller jusqu'à affirmer l'identité de l'Être et du Rien ? Heidegger le fait en se réclamant de la parole de Hegel que nous avons explicitée plus haut. « Cette formule de Hegel est juste » dit Heidegger.¹¹¹ Il apparaît maintenant que le Rien est en fait un autre nom pour l'Être. Le vocable « rien » est pertinent dans la seule mesure où nous sommes *Dasein*, un étant parmi les étants. Et il est particulièrement éloquent dans le cadre de cette Conférence, qui s'adresse à des scientifiques ne s'intéressant qu'à l'étant. C'est en conformité avec leur point de vue, qui n'est en fait que la radicalisation de celui de la tradition métaphysique, que l'Être apparaît comme Rien. Dans l'horizon de la représentation scientifique, qui ne s'intéresse qu'à l'étant, ce qui n'est en aucune façon un étant – c'est-à-dire l'Être – ne peut être perçu que comme étant rien. Heidegger adopte la perspective de ses interlocuteurs, pour mieux les conduire vers la découverte ultime.

¹¹⁰ „Das Nichts ist das Nicht des Seienden und so das vom seienden her erfahrene Sein.“ Gelven, Michael. *Être et Temps de Heidegger : un commentaire littéral*, p. 127. Tiré de : Heidegger. *Vom Wesen des Grundes*, Préface.

¹¹¹ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », p. 55

Parce que la transcendance se réalise dans le *Dasein*, qui fait partie du domaine ontique, le Rien acquiert une importance de premier ordre et se trouve en co-appartenance avec l'Être. Mais parce que le *Dasein* entend l'Être, qu'il appartient lui-même à l'Être, il est en mesure de dépasser radicalement l'étant, et d'appréhender l'Être pur. Le Rien se fonde dans l'Être qu'il découvre par la transcendance.

Qu'en est-il du Rien ? Son essence est le néantissement : c'est ainsi qu'il provoque la transcendance, qui réalise la métaphysique, et qu'il permet au *Dasein* d'accéder au questionné de la question métaphysique. Dans le cadre de la Conférence, le Rien se présente comme la voie d'accès au thème métaphysique heideggérien par excellence : l'Être.

Conclusion : Pour une authentique question

Qu'est-ce que questionner ontologiquement selon Heidegger ? Cette interrogation mise de l'avant par la conférence « Qu'est-ce que la métaphysique ? », qui reprend à nouveaux frais le projet dans lequel s'engage Être et Temps, trouve réponse avec le Rien. Dans la question de l'Être, le Rien joue un rôle tout à fait privilégié, se plaçant par la même occasion au centre de la philosophie heideggérienne. Ceci, parce que le Rien ouvre sur l'objet même de la question. Chez le philosophe, *le Rien se révèle comme voie d'accès à l'Être.*

Voie d'accès à l'Être, parce le Rien entretient une relation d'appartenance réciproque avec celui-ci. L'Être se présente dans une étroite co-appartenance avec le Rien, d'abord en ce qu'il vient au jour dans une finitude essentielle, qui est déduite du fait qu'il demeure le plus souvent voilé, l'étant prenant habituellement toute la place. Être et Rien sont dits aller de pair aussi en tant que l'Être ne se manifeste que dans la transcendance du *Dasein* qui, comme telle, a toujours un point de départ ontique. L'Être et le Rien se rapprochent ainsi au point de se confondre : l'Être se fait Rien, c'est-à-dire rien d'étant. En fait, le Rien n'est qu'un autre nom pour l'Être. Le Rien, c'est l'Être. Si une telle affirmation peut être faite, c'est en vertu du point de départ ontique du questionnement ontologique. Parce que la question de l'Être prend son départ avec un étant et parmi les étants, l'Être, qui n'est jamais l'étant, ne pourra se manifester que comme Rien, c'est-à-dire rien d'étant.

Maintenant, s'il est possible pour le *Dasein* d'accéder à l'Être et au Rien, c'est parce que le Rien conditionne la transcendance. Son surgissement met à la portée de ce

dernier la sortie de sa condition d'échéance auprès du monde, et lui offre par le fait même la possibilité de s'élever au-delà de l'ensemble de l'étant, domaine de l'Être. Le *Dasein* transcende, parce qu'en se présentant d'un seul coup avec l'ensemble de l'étant, le Rien entraîne celui-ci en sa totalité dans un mouvement de recul, dans un glissement hors des mains de son utilisateur. Cette dynamique équivaut à l'ouverture d'un espace de jeu, où le *Dasein* peut prendre un recul qui défait l'adhérence pure et simple à l'étant. C'est du fait même de ce glissement que l'étant peut apparaître en sa totalité. Grâce à l'apparition du Rien, le *Dasein* peut reculer pour rencontrer l'ensemble de l'étant. Le double mouvement de répulsion-renvoi : voilà ce que Heidegger appelle le néantissement, essence du Rien. C'est ainsi que le Rien est lumière, qu'il permet la rencontre initiale du monde, préalable à toute relation avec l'étant.

Pour que la transcendance soit effectivement réalisée par le Rien, permettant ainsi l'accès à l'Être, encore faut-il arriver à se mettre en présence de ce Rien. Car le Rien nous est le plus souvent dissimulé et, qui plus est, n'est pas un objet qui se laisse saisir de la même façon que tout autre chose que l'on tenterait de connaître. La pensée avec sa logique, instrument de la science, est impuissante devant une telle tâche. Seule une *affection* est en mesure de réaliser ce dévoilement, et une affection bien particulière. Contre la pensée, *l'angoisse* s'affirme comme l'unique façon, à l'époque de la Conférence, de révéler le Rien. L'angoisse fait surgir le Rien, en ce qu'elle fait tomber la significativité du monde. Elle rend ainsi possible la transcendance, et de là, l'accès à l'Être. La voie d'accès à l'Être ouverte par le Rien est pavée d'angoisse. *Si la philosophie est pensée de l'Être, son objet n'est pas d'emblée disponible, comme*

l'est celui des sciences particulières : pour accéder à son domaine d'investigation, la métaphysique est soumise à l'apparition imprévisible d'une affection.

La rencontre de l'Être ne se produit que dans la transcendance du *Dasein*, transcendance qui entraîne du même coup la rencontre initiale du monde, préalable à tout rapport à l'étant. Or, le *Dasein*, comme être-au-monde, est toujours déjà en relation avec le monde. C'est dire que l'homme, en son essence, est lui-même métaphysique, que le Rien agit constamment en lui. Le *Dasein* a donc toujours aussi, d'une certaine façon, accès à l'Être. La métaphysique advient dans le *Dasein* : interroger l'Être, c'est finalement s'en remettre à l'homme en sa nature propre. Le chemin qui mène à l'Être est de l'essence de l'homme.

Mais le *Dasein* est le plus souvent échu auprès du monde, préoccupé par un étant singulier. Étant donné la difficulté qu'il y a à endurer l'angoisse, l'échéance est des plus intense. C'est dire que l'accès à l'Être demande une véritable métamorphose de l'homme, une transformation de celui-ci en son être propre, en une courageuse tenue au sein de l'essence de toute chose. Ainsi Heidegger écrit-il, dans l'« Introduction » de 1949 à la Conférence :

« [...] si elle [la métaphysique] réussit à retourner au fondement de la métaphysique, la pensée pourrait bien entraîner un changement de l'essence de l'homme [...]. »¹¹²

Pour la rencontre de l'Être, il faut se disposer. Il faut, dit Heidegger dans le passage final de la Conférence, donner d'abord accès à l'étant dans son ensemble ; ensuite, lâcher prise dans le Rien, c'est-à-dire se libérer de l'emprise des idoles que chacun possède, de ces étants auprès desquels chacun cherche le plus souvent refuge ; enfin,

¹¹² « Qu'est-ce que la métaphysique ? », Introduction, p. 26.

laisser cours aux vibrations de cet état de suspens. Il faut, fondamentalement, effectuer un saut à l'intérieur des possibilités fondamentales du *Dasein* en entier. Saut qui s'effectue en fin de compte comme un *laisser-être*.¹¹³ Pour interroger métaphysiquement, le *Dasein* doit se laisser être et laisser être l'étant tel qu'il est, c'est-à-dire essentiellement, tout simplement, étant. Alors seulement, au contact de l'étant dans toute son étrangeté en face du Rien, pourra surgir l'*étonnement* authentique, cet étonnement générateur de véritables questions. Alors pourra-t-on demander : Pourquoi est-il en somme de l'étant, et non pas plutôt rien ?¹¹⁴ À partir de ce moment sera-t-on en mesure d'interroger le Rien, pour accéder à l'Être.

La voie d'accès à l'Être ouverte par le Rien est en fin de compte conditionnée par la position d'une *véritable question*. Dans un complet retournement de la Conférence sur elle-même, demandons résolument, en endurant l'angoisse dans un total laisser-être : *Qu'en est-il du Rien ?*

¹¹³ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », Éditions Nathan, note 94, p. 69. Tiré de : Haar, Michel. « La pensée et le Moi chez Heidegger ».

¹¹⁴ Question métaphysique par excellence, cette interrogation sera reprise en ouverture de Introduction à la métaphysique. Elle prononce ici les dernières paroles de la Conférence.

Bibliographie

- HEIDEGGER, Martin. Être et temps. Paris : Authentica, 1985.
- HEIDEGGER, Martin. Introduction à la métaphysique. Paris : Éditions Gallimard, 1967.
- HEIDEGGER, Martin. Kant et le problème de la métaphysique. Paris : Éditions Gallimard, 1953.
- HEIDEGGER, Martin. Nietzsche, volume IV : Nihilism. San Francisco : Harper & Row, 1982.
- HEIDEGGER, Martin. Problèmes fondamentaux de la phénoménologie. Paris : Éditions Gallimard, 1985.
- HEIDEGGER, Martin. « Qu'est-ce que la métaphysique? », dans Cahiers de l'Herne, no. 45. Paris : Éditions de l'Herne, 1983.
- HEIDEGGER, Martin. « Qu'est-ce que la métaphysique? », dans Questions 1. Paris : Éditions Gallimard, 1968.
- HEIDEGGER, Martin. Qu'est-ce que la métaphysique? Paris : Nathan, 1985.
- HEIDEGGER, Martin. The Metaphysical Foundations of Logic. Bloomington : Indiana University Press, 1984.
- BEAUFRET, Jean. De l'existentialisme à Heidegger. Paris : Vrin, 1986.
- BRIHAT, Denise. De l'Être ou rien : Heidegger et philosophie de l'Être. Paris : Téqui, 1988.
- COURTINE, Jean-François. Heidegger et la phénoménologie. Paris : Vrin, 1990.
- COURTINE, Jean-François. « Phénoménologie et science de l'être », dans Cahiers de l'Herne, no. 45. Paris : Editions de l'Herne, 1983.
- COUTURIER, Fernand. Monde et être chez Heidegger. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 1971.
- FAY, Thomas A. Heidegger : The Critique of Logic. The Hague : Martinus Nijhoff, 1977.

- GELVEN, Micheal. Être et Temps de Heidegger. Un commentaire littéral. Bruxelles : Pierre Mardaga, 1987.
- GREISCH, Jean. Ontologie et temporalité. Paris : P.U.F., 1970.
- HAAR, Michel. « *Stimmung* et pensée », dans Heidegger et l'idée de la phénoménologie. Dordrecht / Boston / London : Kluwer Academic Publishers Group, 1983.
- HUSSERL. L'idée de la phénoménologie. Paris : P.U.F., 1994.
- LAFFOUCRIÈRE, Odette. Le Destin de la pensée et « La mort de Dieu » selon Heidegger. La Haye : Martinus Nijhoff, 1968.
- PLATON. Parménide, Théétète, le Sophiste. Paris : Éditions Gallimard, 1991.
- PÖGGELER, Otto. La pensée de Martin Heidegger. Paris : Aubier-Montaigne, 1967.
- REGVALD, Richard. Heidegger et le problème du néant. Dordrecht / Boston / Lancaster : Kluwer Academic Publishers Group, 1987.
- SMITH, P. Christopher. « Heidegger, Hegel, and the Problem of *das Nichts* », dans International Philosophical Quarterly, volume VIII. New York : Fordham University et Louvain : Berchmans Philosophicum Heverlee, 1968.
- SOUCHES-DAGUES, Denise. Nihilismes. Paris : PUF, 1996
- STRASSER, Stephan. « The Concept of Dread in the Philosophy of Heidegger », dans The Modern Schoolman, vol. XXXV. St-Louis : Georges P. Klubertanz, 1957.

Ce mémoire a été réalisé sous la direction de Monsieur Claude Piché. Nous tenons à le remercier pour ses judicieux conseils.