



HAL
open science

Métaphysique et facticité : penser la présence à partir de Martin Heidegger

Wawrzyn Warkocki

► To cite this version:

Wawrzyn Warkocki. Métaphysique et facticité : penser la présence à partir de Martin Heidegger. Philosophie. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II; Universität-Gesamthochschule (Wuppertal, Allemagne), 2019. Français. NNT : 2019TOU20003 . tel-03117943

HAL Id: tel-03117943

<https://theses.hal.science/tel-03117943>

Submitted on 21 Jan 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



THÈSE

En vue de l'obtention du DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

Délivré par l'Université Toulouse 2 - Jean Jaurès
Cotutelle internationale : Bergische Universität Wuppertal

Présentée et soutenue par
Wawrzyn WARKOCKI

Le 24 janvier 2019

**Métaphysique et facticité. Penser la présence à partir de
Martin Heidegger**

Ecole doctorale : **ALLPHA - Art, Lettres, Langues, Philosophie, Communication**

Spécialité : **Philosophie**

Unité de recherche :

**ERRAPHIS - Équipe de Recherches sur les Rationalités Philosophiques et les
Savoirs**

Thèse dirigée par
Pierre MONTEBELLO et Peter TRAWNY

Jury

M. Arnaud François, Rapporteur
M. Didier Debaise, Rapporteur
M. Alexander Schnell, Examineur
Mme Claudia Serban, Examineur
M. Grégori Jean, Examineur
M. Pierre Montebello, Directeur de thèse
M. Peter Trawny, Co-directeur de thèse

Metaphysik und Faktizität
Zu einem Denken der Anwesenheit im Ausgang von
Martin Heidegger

Inauguraldissertation
zur Erlangung des Doktorgrades der *Philosophie*
im Fachbereich A
Geistes- und Kulturwissenschaften
der Bergischen Universität Wuppertal

vorgelegt von
Wawrzyn WARKOCKI
aus Gniezno, Polen

Wuppertal, im Dezember 2018

Μοῦνη Οἰκη
μελετῶντι τὸ πᾶν

Remerciements

Je tiens à remercier en premier lieu mes directeurs de recherche, Messieurs Pierre Montebello et Peter Trawny, qui m'ont chaleureusement accueilli en tant que leur doctorant il y a cinq ans et qui m'ont accordé leur confiance alors que mon projet de thèse était alors juste naissant. Leur soutien et leur ouverture m'ont permis de mener mes recherches avec la liberté nécessaire à tout projet philosophique.

Mes remerciements vont aussi à M. Alexander Schnell, Mme Claudia Serban, M. Gégori Jean, M. Didier Debaise et M. Arnaud François pour avoir accepté de participer au jury de thèse. Je suis surtout redevable à ce dernier, directeur de mon mémoire de Master 2, ainsi qu'à M. Jean-Christophe Goddard qui m'ont cordialement accueilli au programme Erasmus Mundus Europhilosophie en 2011. Ainsi a commencé pour moi une grande aventure philosophique internationale dont le fruit se trouve dans les pages qui suivent.

La même aventure m'a permis de rencontrer ceux qui allaient m'accompagner et m'offrir leur amitié sans laquelle, entre autres, l'écriture d'une thèse aurait été impossible. Je voudrais remercier de tout mon cœur:

Mon équipe de Toulouse : Ilias Voiron, Louise Tapia, Stéphane Lacombe et Théo Soula.

Mon équipe de Wuppertal : Mădălina Guzun (l'ange gardien de cette thèse), Angel Alvarado Cabellos, Iván Galán Hompanera, Rebecca Reichenberg, Serdar Kenc et Hye Jeoung Shin.

Mon équipe de Tokyo et Kyoto : Thomas Winants, Marie Butler, Anshul Chauhan, Evgeny Blinov, Masumi Nagasaka et Kentaro Otagiri.

Mon équipe de Prague et d'autres lieux : Jonathan Soskin (l'âme sœur de cette thèse), Ellen Moysan et Michael Stadler.

Ce chemin prend son départ en Pologne. Une telle expérience n'aurait pas pu avoir lieu sans mes chers amis: Marta Biała, Dorota Biela, Marta Sukiennicka, Krzysztof Śliwa, Jarek Ziółkowski, Julita Wilczek, Grzegorz Lorek (la force motrice de cette thèse) et ma famille que je remercie pour leur constant soutien.

Les remerciements spéciaux vont à ceux, en partie déjà mentionnés, qui m'ont fait amitié de lire des parties de mon travail, et dont les suggestions m'ont permis d'améliorer cette thèse : Louise, Ilias, Thomas, Marie, Ovidiu Stanciu, Rebecca et Jonathan.

Enfin, j'aimerais exprimer ma reconnaissance aux institutions qui ont soutenu financièrement mes recherches : Toepfer Stiftung F. V. S., l'Université franco-allemande, Zentrum für Graduirtenstudien de l'université de Wuppertal, Deutscher Akademischer Austauschdienst et l'École des Docteurs de l'Université Fédérale Toulouse Midi-Pyrénées.

Table des matières

Introduction	8
I. Destruktion : la destruction phénoménologique de l'histoire de l'ontologie chez le premier Heidegger	18
1. Le projet inachevé de <i>Sein und Zeit</i>	18
§ 1. L'historicité de la métaphysique et l'historialité du Dasein	18
§ 2. La méthode de la phénoménologie herméneutique	24
2. L'idée de facticité.....	29
§ 3. La mobilité.....	29
§ 4. La spatialité.....	39
§ 5. La temporalité	52
3. La destruction de la logique.....	67
§ 6. La logique et la grammaire	67
§ 7. Les différents modes d'être vrai	78
II. Überwindung : le dépassement de la métaphysique et la constitution ontothéologique de la métaphysique	86
1. Qu'est-ce que la métaphysique ?.....	86
§ 8. Méontologie	86
§ 9. Méontologie	99
§ 10. L'histoire de l'être.....	110
2. La constitution ontothéologique de la métaphysique	123
§ 11. L'aporie aristotélicienne	124
§ 12. La réponse heideggérienne	133
3. Le dépassement de la métaphysique.....	142
§ 13. De la destruction au dépassement.....	142
§ 14. Du dépassement à l'appropriation	146
III. Da : la facticité de la présence	149
1. Temps et Être – Λόγος	149
§ 15. Il y a	149

§ 16. La tautologie de l'être.....	160
2. Lieu et Être – Ἀλήθεια	170
§ 17. Le tournant spatial	170
§ 18. La libre clairière de l'ouvert.....	177
3. Mouvement et Être – Φύσις	183
§ 19. Le statut du mouvement chez Aristote.....	183
§ 20. La mobilité de la φύσις	187
§ 21. La facticité comme parfait apriorique.....	202
Conclusion	214
Zusammenfassung.....	222
Bibliographie.....	228

οὐ γάρ πώ τις ἐὸν γόνον αὐτὸς ἀνέγνω (Homère, *Odys.*, I, 215)

γέννοι' οἷος ἐσσι μαθῶν (Pindare, *Pyth.*, II, 71)

ἀνάγκη δὴ στήναι (Aristote, *Mét.*, Λ, 2, 1070 a 4)

Introduction

« Du mußt bedenken, daß das Sprachspiel sozusagen etwas Unvorhersehbares ist. Ich meine: Es ist nicht begründet. Nicht vernünftig (oder unvernünftig). / Es steht da – wie unser Leben. »¹

La « chose » de la pensée de Martin Heidegger a souvent été appelée l'être. Il y a, en effet, de bonnes raisons pour l'affirmer. Heidegger n'est-il pas celui qui a réintroduit avec son chef-d'œuvre de 1927 l'investigation ontologique au cœur des recherches phénoménologiques en faisant le constat que l'être est tombé dans l'oubli ? Le mot « être », au sens du participe nominalisé, avec ses différentes modalités et déclinaisons, n'occupe-t-il pas un espace privilégié dans le vocabulaire heideggérien ?² Et finalement ne l'a-t-il pas affirmé lui-même à certains moments en voyant même rétrospectivement dans ce vocable son point d'entrée dans la philosophie ?³ Il est devenu commun aujourd'hui dans le monde philosophique d'affirmer que Heidegger est un philosophe de l'être, tout comme il existe les philosophes du devenir, de l'altérité, de la différence. Ce type de taxinomie facile a pour corollaire le reproche tout aussi facile qui est adressé à un philosophe pour ne pas avoir pensé une telle chose ou une autre. Il est d'usage par exemple d'imputer à Heidegger un manque de réflexion sur la corporéité ou sur l'altérité, comme si la philosophie devait toujours être une philosophie de quelque chose. Plus encore, d'un côté, être « ontologue » dans certains milieux philosophiques est de mauvais goût, l'être étant trop « hégémonique », trop abstrait, vide ou évident. De l'autre côté, au moment du regain des métaphysiques, Heidegger est rangé dans le camp des métaphysiciens continentaux. Il semble en effet que la tentative heideggérienne d'une « répétition » de la question de l'être n'a pas eu de succès. Selon Heidegger la « question est aujourd'hui tombée dans l'oubli, quand bien même notre temps considère comme un progrès de réaffirmer la "métaphysique". »⁴ La première phrase du premier paragraphe d'*Être et temps* semble s'appliquer aussi bien au début du 20ème siècle qu'au début du 21ème. « Avons-nous aujourd'hui une réponse à la question de savoir ce que nous entendons à proprement parler par le mot "étant" (*seiend*) ? Nullement. »⁵

¹ Ludwig Wittgenstein, *Über Gewißheit*, Berlin, Suhrkamp, 1970, § 559.

² Cf. F. Jaran, C. Perrin, *Heidegger Concordance*, London - New York, Bloomsbury, 2013.

³ Cf. GA 14, p. 93 ; Q III-IV, p. 326.

⁴ GA 2, p. 3 ; ET, p. 25.

⁵ GA 2, p. 1 ; ET, p. 21.

Or, l'être veut dire la présence, nous dit Heidegger. Mais constater ceci, ce n'est presque rien dire, aussi longtemps que sous la présence on entend une existence et par cette dernière une réalité, soit-elle une réalité objective (les corps physiques), subjective (la conscience), historique (les lois, les institutions), fictionnelle (les œuvres d'art, les objets intentionnels). On substitue ici un terme englobant aux autres non moins englobants, en étant d'accord qu'un tel partage de la réalité présuppose justement *la* réalité – « l'étant en tant que tel et en totalité ». La science qui s'enquerrait d'un tel étant, et à la recherche de laquelle nous a incité pour la première fois Aristote dans sa *Métaphysique*, n'a probablement jamais été retrouvée. Ou peut-être qu'il vaut mieux dire qu'elle s'est « réellement » constituée sous le nom de métaphysique ou d'ontologie, mais qu'elle manque continuellement d'objet. Car l'être n'est pas un objet, c'est-à-dire un étant. C'est la première thèse heideggérienne. L'être n'est un objet en aucun sens (réel, intentionnel etc.), c'est-à-dire qu'à strictement parler, l'être n'est pas. L'être = rien, c'est la deuxième thèse heideggérienne. Dire à côté de ces deux thèses négatives que l'être veut dire la présence, c'est, cette fois, beaucoup dire. Par là, on fait d'emblée un choix méthodologique précis et on se place dans une perspective critique par rapport à la tradition métaphysique. « Présent » veut toujours dire « présent à » – on choisit ainsi dans notre recherche une approche phénoménologique et grammaticale. « Présent » a aussi un sens essentiellement temporel, ce qui permet à Heidegger d'entamer la tâche d'une déconstruction de la tradition métaphysique « au fil conducteur de l'être-temporal ». L'être veut dire le temps. C'est la troisième thèse de Heidegger. Mais le temps, en tant que « présent à », est toujours mon temps, notre temps, le temps propre, le « me voici maintenant », le *Da-sein*. L'être veut dire la facticité. C'est moins une thèse explicite de Heidegger que notre thèse à développer ici à partir de la philosophie heideggérienne.

Heidegger constate tout au début d'*Être et temps* que les « préjugés » concernant l'être – énumérés ci-dessus – appellent justement « la nécessité d'une répétition de la question du sens de l'être »¹. Le concept d'être, étant le plus universel n'est pas le plus clair, mais justement le plus obscur. Le fait que ce concept ne soit pas définissable « ne dispense point de la question de son sens, mais précisément elle l'exige. »² Le caractère vide et par conséquent évident de l'être « manifeste, c'est qu'il y a *a priori*, dans tout comportement, dans tout être par rapport à l'étant comme étant, une énigme. »³ Mais, en même temps, dans l'énigme de l'être il n'y a rien d'énigmatique et c'est précisément ce que nous nous donnons comme tâche à

¹ GA 2, p. 4 ; ET, p. 25.

² GA 2, p. 6 ; ET, p. 26.

³ GA 2, p. 6 ; ET, p. 26.

exposer, probablement contre l'intention de Heidegger lui-même. Ce caractère non énigmatique de l'énigme de l'être, nous le nommons aussi la facticité. On a trop souvent l'habitude de présenter la philosophie de Heidegger comme l'exploration d'un mystère, et cela en hypostasiant, soit-il en mode non substantiel, ses termes clés comme Être (*Seyn*), Événement (*Ereignis*), clairière (*Lichtung*), l'ouvert (*das Offene*). Or les préjugés concernant l'être n'ont pas juste leurs racines dans l'ontologie antique, mais elles appartiennent à la chose même. Ils ne sont pas en fait des préjugés. L'être « est » effectivement le plus abstrait, le plus évident et le plus vide ; pour cette raison précisément il désigne à chaque fois (*jeweils*) ce qu'il y a de plus concret. L'être est la concrétude même. Ce mot, aussi paradoxal que celui d'haecceité, recèle une tentative de penser la « formalité de l'immédiateté »¹, c'est-à-dire la facticité.

Notre projet consiste à lire la philosophie heideggérienne selon sa « chose de la pensée (*die Sache des Denkens*) », selon ce qui est à penser (*das zu Denkende*). Elle est unique, non seulement dans la lecture rétrospective de Heidegger de sa propre philosophie. Elle est avant tout formellement singulière, un *singulare tantum* qui prend différents noms et se laisse indiquer de multiples façons. Pourtant, nous ne prétendons pas à une lecture unificatrice de sa philosophie, qui s'étend sur plus de soixante ans, ni à une lecture heideggérienne de Heidegger qui consisterait à révéler son impensé. Il s'agit plutôt de développer une « logique » de la facticité en ce qu'elle est étroitement liée à ses tentatives réitérées de définir ce qu'est la philosophie, l'ontologie et la métaphysique. Une telle définition veut s'aventurer dans l'essence de ces dernières et, par là, les dépasser ou encore se les approprier par une mise en lumière de leur infondé. Par conséquent, ce n'est pas dans notre intention de substituer à une chose de la pensée (l'être, l'*Ereignis*, la clairière) une autre, mais de s'en tenir au *fait* qu'il y a bien *une chose*.

La facticité est un concept clé du jeune Heidegger qui disparaît dans les années 1930. Peut-être ne serait-il pas inopportun de se poser la question, autant historico-philologique que philosophique, de savoir pourquoi. Certains chercheurs, comme Theodore Kisiel que nous suivons à maintes égards dans la présente étude, seraient peut-être en mesure d'y répondre. Nous n'avons pas de réponse. Dans ce qui suit, nous gardons le concept de facticité – qui, nous allons voir, subit aussi un changement de sens – pour des raisons structurelles. S'il est vrai – comme nous essayons de le montrer dans la première partie – que la facticité

¹ Cf. Theodore Kisiel, « L'indication formelle de la facticité : sa genèse et sa transformation », in J.-F. Courtine (éd.), *Heidegger 1919-1929 : De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996, p. 217.

formellement indiquée joue un rôle stratégique dans le projet de destruction de l'ontologie traditionnelle, se pose alors la question de savoir si elle ne joue pas aussi un rôle dans la pensée tardive de Heidegger qui se place toute entière sous le signe du dépassement ou de l'appropriation de la métaphysique.

Dans la deuxième partie nous tentons une réponse à la question de savoir ce que veut dire la métaphysique pour Heidegger dans la période décisive, qui s'étend de la publication d'*Être et temps* jusqu'aux années 1930. Nous y accentuons la continuité entre le projet de destruction de l'ontologie et celui du dépassement de la métaphysique. Il faut se demander en outre s'il existe une continuité structurelle entre ce qui rend possible la destruction et le dépassement. Si le rôle de la condition transcendantale ultime est joué chez le premier Heidegger par la temporalisation de la temporalité, qui n'est rien d'autre que la mobilité de la vie facticielle, est-il donc possible de parler d'une condition transcendantale du dépassement ou de l'appropriation de la métaphysique ? Cette analogie structurelle n'est-elle pas poussée trop loin ? Bien qu'il soit accepté généralement que Heidegger ait quitté la perspective transcendantale, il s'exprime souvent dans la forme : ce x sans lequel y n'est pas. Ce x, cet *Es*, cet *Ur-etwas* est nommé après le « tournant » l'*Ereignis*. Alors que le transcendantalisme est inhérent à la métaphysique, Heidegger ne se demande pourtant pas ce qu'est le transcendantal par rapport à l'être mais ce qu'est l'être du transcendantal. La question revient en fin de compte à la question fondamentale : Qu'est-ce que la métaphysique ? De fait, l'opération μετά, c'est-à-dire l'opération de la fondation (*Gründung*), est une opération foncière du questionnement métaphysique. Toutefois, cette question ne se laisse pas poser radicalement à partir de la métaphysique, mais à partir de son impensé. Cet impensé constitue un tournant vers ce que Heidegger appellera la pensée de l'*Ereignis*.

Il y a un parallélisme structurel remarquable entre ce concept et la facticité. Il nous permet de formuler la thèse, selon laquelle l'*Ereignis* – en tant qu'événement d'appropriation – serait une forme de facticité radicalisée, et cela dans un tout autre paysage de la pensée. Nous allons présenter systématiquement les arguments nous permettant de soutenir cette thèse en nous appuyant surtout sur les écrits les plus tardifs. Nous renvoyons moins à la série des écrits élaborés sur une dizaine d'années, dès la moitié des années 1930 jusqu'à la moitié des années 1940, publiés dans les œuvres complètes GA 65-73 et dont le thème principal et explicite est justement l'*Ereignis*. Notre tâche n'est pas de mener une recherche philologique dans le corpus heideggérien sur la naissance et le développement de ce concept. Nous y chercherons plutôt ce qui est le plus explicitement « facticiel ». L'interprétation de l' « il y a » (*Es gibt*), présente dans la conférence « Temps et Être » (1962), nous donnera les moyens d'une telle lecture, tout

comme le sujet de τὸ αὐτό, abordé dans la conférence « Identité et différence » (1957), laquelle élabore tout aussi bien que la première conférence la question de l'*Ereignis*, et même « de la manière la plus nette »¹.

Néanmoins, l'*Ereignis* n'est pas le terme conducteur de notre recherche. Il nous intéresse dans la mesure où il exemplifie, sur le plan temporel, la « logique » de la facticité. Ce que nous viserons dans la troisième partie est une telle « logique » de la facticité s'articulant sur trois axes : le temps, le lieu, le mouvement. On comprend ici par une telle logique d'un côté le moteur conceptuel de la philosophie heideggérienne, de sa chose de la pensée, et de l'autre côté, la logique de la chose même qui va à contre-courant de la tradition métaphysique. La facticité est bien une chose de la pensée mais non pas son objet. D'où résulte une extrême difficulté de l'exprimer dans la langue de la métaphysique et, d'après Heidegger, nous ne possédons pas une autre, car chaque langue est logique. Plus encore, la langue est la logique – c'est une tautologie. Le mieux que l'on puisse faire est d'indiquer la facticité, plutôt que de la généraliser dans un concept le plus englobant (comme celui de l'être dans la tradition métaphysique), puisqu'à strictement parler, la facticité ne se laisse pas énoncer. Ici se fait remarquer une difficulté logique qu'a le mieux exposée Wittgenstein dans son *Tractatus logico-philosophicus*. Il s'agit de la différence entre le dire et le montrer qui traverse une bonne partie de la philosophie heideggérienne. Heidegger indique, aussi bien dans les années 1920 que dans les années 1970 ; il veut laisser voir par ce qui ce montre le « fait » même de la monstration. C'est ce qui devrait être appelé très justement la facticité : le « fait » qu'un fait est un fait.² Mais toute la difficulté dans l'exposition de la facticité consiste à ne pas retomber dans le régime du questionnement métaphysique s'interrogeant de manière transcendantale ou causale sur le fondement. Comment ne pas penser la facticité dans la cadre de la différence entre l'essence et l'existence, dans un cadre aussi théologiquement chargée ? Comment ne pas rabattre la facticité à l'être de l'étant, cette fois ontologiquement chargé ? Comment penser cette facticité au dehors de l'onto-théo-logie caractérisant la métaphysique ? La difficulté de la tâche de « penser la facticité » se montre ici en parallèle avec la pensée de l'*Ereignis* qui exige de sortir de la métaphysique, c'est-à-dire de la philosophie.³ « Die Metaphysik bleibt das Erste der Philosophie. Das Erste des Denkens erreicht sie nicht. »⁴

¹ Cf. GA 14, p. 44 ; Q III-IV, p. 243.

² Cf. Eddy Zemach, « Wittgenstein's Philosophy of the Mystical », in Irving Copi, Robert Beard (éd.), *Essays on Wittgenstein's Tractatus*, New York, The Macmillan Company, 1966, p. 363.

³ Cf. GA 14, p. 69 ; Q III-IV, p. 282.

⁴ GA 9, p. 367 ; Q I-II, p. 26 : « La métaphysique demeure l'élément premier de la philosophie. Elle n'atteint pas l'élément premier de la pensée. »

Notre tâche ne sera pas autre que d'essayer d'indiquer avec Heidegger ce « premier », au sens du πρότερον pour la pensée, ainsi que de lui donner quelques noms. Il ne s'agit pas pourtant de dire ce qui est premier – c'est la métaphysique qui ne cesse pas de nous donner des réponses –, mais de réfléchir sur le foncteur πρότερον même, ainsi que sur un autre étroitement lié à celui-ci : le « dans » (ἐν) caractéristique de la définition fondamentale de la facticité, du *Da-sein*, l'être-dans-le-monde. Ces deux foncteurs dans leur unité indiquent le fait que l'opération transcendantale est incontournable. Nous nous tiendrons au concept de facticité plutôt qu'à celui d'*Ereignis* – que Heidegger désigne parfois comme la parole ultime de sa philosophie – dans la mesure où ce concept est, à strictement parler, un pronom (*Da* = facticité) et non pas un nom comme l'*Ereignis*. En outre il est plus compréhensible intuitivement en dehors du cadre de la philosophie heideggérienne et il traduit globalement mieux notre intention. Cependant les deux concepts disent la même chose : « Both *Ereignis* and *Faktizität* bespeak the same thing: the "fate" of human being as necessary for maintaining (holding open) the meaning-giving process. »¹ Par le « meaning-giving process » Thomas Sheehan comprend la notion de l'être chez Heidegger : *Sein*.² Par cette traduction, il entend effectuer une réduction phénoménologique du vocabulaire ontologique à la donation du sens. Néanmoins, nous gardons ce vocabulaire, puisque Heidegger n'y renonce jamais, bien qu'il essaie vers la fin de sa carrière philosophique de raturer le mot *Sein*, ainsi que de marquer le caractère passager de ce concept.³ Le privilège du mot « être » et de tous ses dérivés (*Sein*, *Seinendheit*, *das Seiende* etc.) par rapport au vocabulaire pragmatique et phénoménologique de Sheehan consiste en fait à rester plus strictement phénoménologique. Parler de « meaning-giving process » dans le monde de l'affairement humain ou de la « meaningful presence » (*Anwesenheit*) rend effectivement la pensée heideggérienne plus accessible, mais risque en même temps de mener aux malentendus subjectivistes et constructivistes. Le caractère strictement phénoménologique de la notion de l'être chez Heidegger est plus riche que la notion de donation du sens. Le vocabulaire ontologique est compris traditionnellement de manière réaliste, à juste titre puisqu'il s'agit ici toujours du réel, de ce qui est présent, de ce qui tout simplement est. Parler tout aussi bien du sens de l'être que de l'être avec sens ne peut être

¹ Thomas Sheehan, « Facticity and *Ereignis* », in D. O. Dahlstrom (éd.), *Interpreting Heidegger*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 68.

² Cf. *Ibid.*, p. 42.

³ Cf. GA 6.2, p. 320. GA 9, p. 411.

que réaliste.¹ Mais le sens de l'être et de la présence n'est pas simple. L'ontologie n'explique pas, elle est à être expliquée. C'est la leçon que nous tirons d'*Être et temps*.

Avec certaines réserves par rapport à la traduction, on est pourtant d'accord avec l'intuition de Thomas Sheehan déclarant que Heidegger « n'est jamais allé au-delà de la facticité »² et que la chose même (*die Sache selbst*) de Heidegger est indiquée par une suite de termes qui sont presque synonymes : *Ereignis*, *Geworfenheit*, *der geworfene Entwurf*, *Existenz*, *Da-sein*, *die Lichtung*, *das Offene*.³ Cette chose même, indiquée formellement dès les années 1920 jusqu'aux années 1970, reste la même et peut être « pro-nommée » la facticité. C'est bien *la* chose de la pensée, la seule, l'unique (*einzig*) et la première. C'est peut-être la différence majeure avec la phénoménologie de Husserl dont la tâche était les choses mêmes, toujours au pluriel. La chose même de la pensée, ce singulier dépassant la métaphysique, reste chez Heidegger pourtant plurivoque. À l'instar de l'être chez Aristote, elle se dit de multiples façons ou plutôt elle se laisse indiquer formellement de multiples façons. C'est une chose « paradoxale » comme, s'il nous est permis une telle analogie, le plan d'immanence de Deleuze qui est « à la fois ce qui doit être pensé, et ce qui ne peut pas être pensé. Ce serait lui, le non-pensé dans la pensée. [...] Il est le plus intime dans la pensée, et pourtant le dehors absolu. Un dehors plus lointain que tout monde extérieur, parce qu'il est un dedans plus profond que tout monde intérieur... »⁴ La facticité constitue un tel plan d'immanence qui sort du cadre ontothéologique de la métaphysique et que nous allons caractériser selon une double perspective, à partir du dehors et du dedans. La facticité abolit cette perspective et trace un plan d'indistinction, à la grande différence avec Deleuze dans la pensée heideggérienne un tel plan de facticité n'est pas construit. Il « est » toujours et déjà (*immer schon*) là (*Da*), il est « [dieses] Voraus-wesende, die *Offenheit für Wesung* als solche, d. h. die *Wahrheit*. »⁵ Il est l'Être (*Sein*) ou l'être même (*Sein selbst*). L'usage du mot « être » chez Heidegger prête à confusion, parce qu'il relève du vocabulaire ontologique traditionnel et peut signifier ce que toute la métaphysique a cherché, ce qui rend compte d'un étant en tant qu'étant, c'est-à-dire l'être ou substance (*Seiendheit*) comme *ἰδέα*, *ἐνέργεια*, *actualitas* etc. Mais l'être peut signifier

¹ Cf. Jocelyn Benoist, *L'adresse du réel*, Paris, Vrin, 2017, p. 51 : « Certes, il n'y a pas d'autre façon de déterminer ce qu'il y a que de le cerner par un discours et, en ce sens tautologique, il y a ce qu'on dit (avec raison) qu'il y a ; cependant, faut-il ajouter : dans la mesure où on dit *ce qu'il y a un sens de dire qu'il y a*. »

² Cf. Thomas Sheehan, « Heidegger Never Got Beyond the Facticity », https://www.academia.edu/34091597/heidegger_never_got_beyond_facticity, p. 1 : « My thesis is that over the half-century stretching from the final draft of *Being and Time* in 1926 up to his death in 1976, Heidegger never got beyond the issue of facticity. Nor did he want to. Nor could he have gotten beyond it, had he wanted to. »

³ Cf. Thomas Sheehan, *Making Sense of Heidegger : A Paradigm Shift*, London - New York, Rowman & Littlefield International Ltd., 2015, p. XV.

⁴ Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2005, p. 59.

⁵ GA 65, p. 76.

chez Heidegger également la vérité de l'être ou l'essence de l'être comme déploiement de l'éclaircie (*Lichtung*) où les différentes caractérisations de l'être peuvent arriver. Dans ce deuxième cas Heidegger a privilégié surtout dans les années 1930 l'ancienne graphie du mot être : *Seyn*.

L'être se dit d'une façon plurivoque et la recherche de Heidegger a été initiée par le problème de son éventuelle unité.¹ Ce questionnement a changé de forme par la suite dans le cadre de l'histoire de l'être, mais la structure reste au fond similaire. Les envois destinaux de l'Être (ou de l'*Ereignis*) sont multiples et caractérisent à chaque fois une époque de l'être, mais ce qui envoie, ou – pour ne pas l'hypostasier – l'envoi même en tant qu'*Ereignis* est unique. « *Ereignis* ne signifie plus ici un événement, une chose qui arrive. Nous employons maintenant ce mot comme *singulare tantum*. Ce, qu'il désigne ne se manifeste qu'au singulier, dans le nombre de l'unité, ou plutôt même pas dans un nombre, mais d'une manière unique. »² Ainsi, la facticité n'est formellement qu'une, mais elle se laisse indiquer de multiples façons. Dans l'indication formelle de la facticité il ne s'agit pas du contenu matériel, c'est-à-dire de la réponse « quoi » (*das Was*) de la relation (*Verhältnis*) entre l'homme et l'être, de leur coappartenance (*Zugehörigkeit*) essentielle, mais du « comment » (*das Wie*) de la réalisation concrète de l'intentionnalité, laquelle est appelée différemment par Heidegger selon la période de sa création philosophique. La question concernant le « quoi » de cette intentionnalité, posée par Heidegger explicitement vers la fin de sa carrière, cherche la réponse dans ce qui rend possible cette intentionnalité. Elle s'avère alors être la facticité de l'intentionnalité même. C'est une facticité de la corrélation dont rien d'autre ne peut rendre compte, puisque toute intelligibilité la présuppose.³ Dans ce sens, c'est une facticité abyssale. Nous sommes ainsi également d'accord avec la perspective de Theodore Kisiel qui voit dans la notion de la facticité une continuité du projet heideggérien.

« After the phenomenological decade outlined above and with his entry into the "turn" of emphasis from Da-sein to its ever more archaic be-ing (*Seyn*), Heidegger in fact continues to supplement the above series of formal indications [la structuration de l'intentionnalité par *Bezugssinn, Inhaltssinn, Vollzugssinn* (1920), *Dasein* (1923), *In-der-Welt-sein* (1924), *Zu-sein* (1925), *Existenz* (1926), *Transzendenz* (1927-29)] of an ever more factically embedded

¹ Cf. GA 14, p. 93 ; Q III-IV, p. 326 : « Dans sa trop grande imprécision, voici la question qui me mit en chemin: si l'étant est dit dans une signification multiple, quelle est alors la signification directrice et fondamentale ? Que veut dire être? »

² GA 11, p. 45 ; Q I-II, p. 270.

³ Cf. Frank Schalow, Alfred Denker, *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*, Lanham, Scarecrow Press, 2010, p. 111 : « We can understand everything in life except the fact that life itself is understandable. »

"intentionality" between Da-sein and be-ing, first by the displacement of ex-static ex-sistence into its "in-stanciation" (*Inständigkeit*: first in 1931) in the truth of be-ing, followed shortly by the "usage" (*Brauch*: 1936-38) of the tradition of be-ing (called the *ethos* in 1948), the hold of a relational bearing (*Ver-hältnis*: 1946) of be-ing, be-longing (*Zugehörigkeit*: 1952), the tractional draw (*Be-zug*: 1954) of be-ing's withdrawal, etc. But in each instantiation, what continues to be formally indicated is the abyssal facticity of the unique time of the propriative event of be-ing, whether the instantiation be that of the one-time-only time of Da-sein proper, of a unique historical people thrown into its heritage rooted in a native language, or of the epochal age in which we now find ourselves. »¹

Nous n'allons pas suppléer cette suite de termes heideggériens par d'autres indications formelles, mais nous essayerons plutôt de donner au pronom de la facticité (*Da*) les noms propres s'articulant sur les trois axes cités ci-dessus. Par le nom propre nous entendons une indication « matérielle » du contenu, le « quoi », à la différence de l'indication formelle révélant le « comment » de la relation intentionnelle. Le nom propre nomme justement le propre de la facticité qui n'est autre que le mouvement de l'appropriation (*Ereignis*). En outre, ce partage correspond à la double stratégie « linguistique » de Heidegger : l'approche syntaxique – « le premier Heidegger » – qui montre l'infondé de la syntaxe (la logique) même et l'approche parataxique – « le deuxième Heidegger » – qui tente de nommer l'infondé de la facticité abyssale par les mots originaires. Dans ce qui suit, nous allons distinguer trois noms propres de la facticité : λόγος, ἀλήθεια et φύσις – qui correspondent à ce que nous avons appelés les axes de la présence : temps, lieu, mouvement. En fait, ces axes sont aussi les noms, mais suffisamment « formels » pour pouvoir ordonner d'autres noms. Ils sont pensés par Heidegger tantôt implicitement et tantôt explicitement. Ainsi certains termes heideggériens indiquant la facticité le font-ils plutôt selon l'axe du temps (la temporalité, la tautologie de l'appropriation), d'autres suivant l'axe de la spatialité (le monde, la clairière, l'ἀλήθεια) et enfin certains sur l'axe du mouvement (la mobilité facticielle, la φύσις). Cette correspondance n'est pas pourtant exclusive. Chaque nom s'articule sur tous les trois axes, mais avec une différente inflexion. Nous allons privilégier ce dernier, puisqu'il constitue le point d'entrée du jeune Heidegger dans la philosophie, sous le nom de vie facticielle et le terme pensé comme présencement de l'absencement (*Anwesen von Abwesen*). Ces axes ont aussi une valeur heuristique dans l'articulation de la facticité. L'exposition dans la première partie du concept de facticité propre à Heidegger, en relation avec le projet de destruction de l'ontologie

¹ Theodore Kisiel, « On the Genesis of Heidegger's Formally Indicative Hermeneutics of Facticity », in F. Raffoul, E. S. Nelson (éd.), *Rethinking Facticity*, New York, State University of New York Press, 2008, p. 60-61.

traditionnelle, sera répétée dans la troisième partie après l'analyse de ce que veut dire pour Heidegger la métaphysique et son dépassement. Ainsi, on aboutit au terme de l'analyse au concept élargi ou radicalisé de la facticité – expliqué dans le dernier chapitre suivant fil conducteur de la mobilité de la φύσις – qui n'est pas explicitement énoncé par Heidegger, mais, selon nous, bien présupposé. Cette logique de la facticité que nous visons *à partir* de la philosophie de Heidegger nous permet de faire à la fin une hypothèse spéculative sur le développement de la phénoménologie heideggérienne de la facticité.¹

¹ Cf. F. Schalow, A. Denker, *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*, *op. cit.*, p. 111 : « As a formal indicator, facticity is understanding as the matter itself of phenomenology. »

I. Destruktion : la destruction phénoménologique de l'histoire de l'ontologie chez le premier Heidegger

1. Le projet inachevé de *Sein und Zeit*

« "Sein" spricht je und je geschicklich und deshalb durchwaltet von Überlieferung. »¹

§ 1. L'historicité de la métaphysique et l'historialité du Dasein

Martin Heidegger dans l'introduction à son *opus magnum* de 1927 esquisse un projet de travail qu'il n'a pu réaliser que partiellement. La deuxième partie d'*Être et temps* ainsi que la troisième section de la première partie n'ont jamais été publiées. C'est un fait de l'histoire de la philosophie qui a fait couler beaucoup d'encre chez les spécialistes de la philosophie heideggérienne. Aussi Heidegger lui-même a-t-il interprété à maintes reprises jusqu'à ses derniers écrits l'inachèvement de son œuvre principale. Le titre qu'a dû porter la deuxième partie est : « Traits fondamentaux d'une destruction phénoménologique de l'histoire de l'ontologie au fil conducteur de la problématique de l'être-temporal ».² Ce fait seul témoigne de l'importance et de la complexité du projet de la destruction pour la pensée heideggérienne. Nous ne risquerions pas trop peut-être en supposant que la totalité de l'œuvre de Heidegger, suivant la publication de *Sein und Zeit*, constitue d'une certaine façon la troisième section de la première partie et la deuxième partie³ et vise à détruire ou déconstruire⁴ l'histoire de la métaphysique pour en tracer les limites et réfléchir sur ce que la rend possible.

Dans le § 6 du même ouvrage Heidegger précise ce qu'il entend par « la destruction de l'histoire de l'ontologie » et quelle est sa motivation :

« Mais si la question de l'être requiert elle-même que soit reconquise la transparence de sa propre histoire, alors il est besoin de ranimer la tradition durcie et de débarrasser les alluvions déposées par elle. Cette tâche, nous la comprenons comme la destruction, s'accomplissant *au*

¹ GA 11, p. 60 ; Q I-II, p. 286. Traduction modifiée.

² Cf. GA 2, p. 53 : « Grundzüge einer phänomenologischen De-struktion der Geschichte der Ontologie am Leitfaden der Problematik der Temporalität » ; ET, p. 50.

³ Cf. T. Sheehan, *Making Sense of Heidegger*, *op. cit.*, p. 195.

⁴ Heidegger utilise le mot *Abbau*.

fil conducteur de la question de l'être, du fonds traditionnel de l'ontologie antique, [qui reconduit celle-ci] aux expériences originelles où les premières déterminations de l'être, par la suite régissantes, furent conquises. »¹

D'après la thèse bien connue de *Sein und Zeit* la question de l'être est tombée dans l'oubli. Ce n'est pas que l'on n'a jamais obtenu une réponse satisfaisante à la question de l'être. Nous n'avons jamais su la poser. Avec tout l'intérêt porté à la métaphysique et à l'ontologie de l'antiquité jusqu'à nos jours, on n'est pas arrivé à poser cette question d'une façon originaire, on n'est pas descendu à « l'expérience originelle » qui en est la source. Selon Heidegger l'ontologie grecque et son histoire ne cesse de déterminer tout le déroulement de la métaphysique occidentale, déroulement qui connaît ses crises et ses révolutions, sans pourtant jamais s'être échappé à la conceptualité grecque.² L'histoire de la métaphysique débute avec l'aube grecque, prend son cours à travers la scolastique du Moyen Âge et les Temps modernes avec Descartes et Kant, pour arriver au néokantisme de l'époque de Heidegger. L'élaboration de la question de l'être qu'*Être et temps* se pose comme but, requiert une destruction de l'histoire de l'ontologie pour débarrasser la tradition philosophique des concepts rigidifiés concernant l'être.³ C'est un réquisit pour pouvoir élaborer une analyse de cet étant qui se pose la question de l'être et en fin de compte, pour pouvoir descendre au niveau originaire où la question de l'être se montre dans l'horizon du phénomène du temps. Une ontologie fondamentale doit pouvoir partir de l'existence humaine comprise comme Dasein⁴ et aboutir au phénomène de la temporalité.⁵ Personne n'a réussi à le faire aux yeux de Heidegger. Dans toute l'histoire de la métaphysique l'homme et le temps auraient été considérés comme des étants parmi d'autres étants.

Avant d'aborder le sujet de la destruction de l'histoire de l'ontologie dans les termes heideggériens et le rôle qu'y joue la facticité, il nous faut préalablement se demander ce que veut dire effectivement l'histoire de l'ontologie. Y a-t-il une histoire de la métaphysique ?⁶ Dans l'essai ouvrant le volume portant comme titre la susdite question, Pierre Aubenque se

¹ GA 2, p. 30 ; ET, p. 39.

² Cf. GA 2, p. 30 ; ET, p. 38.

³ François Vezin a traduit *Destruktion* comme « désobstruction » qui désigne bien l'intention de Heidegger s'exprimant dans le mot *Abbau*. *Ab-bau* est une dés-obstruction ou une dé-construction qui vise à démolir ce qui empêche l'accès à l'expérience originaire. Cf. Martin Heidegger, *Être et temps*, trad. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1992.

⁴ Le terme heideggérien Dasein, déjà bien accueilli dans le français philosophique, est utilisé sans italique pour alléger un peu le texte débordant des termes techniques allemands.

⁵ Cf. GA 2, p. 34-35 ; ET, p. 40-41.

⁶ Si nous ne spécifions pas autrement, on entend par la métaphysique la *metaphysica generalis*, c'est-à-dire la science de l'être ou l'ontologie.

prononce en faveur de l'histoire spécifique de cette branche de la philosophie, de l'histoire « distincte dans sa visée et ses méthodes, et déjà dans l'aperception de son objet ». ¹ La métaphysique générale ou l'ontologie se distingue des autres sciences par une historicité radicale. Une telle historicité veut que l'objet de cette science, en l'occurrence l'être, ne préexiste pas au développement même de la science. L'être ne se manifeste qu'en discours qui parle de l'être et si « l'on admet donc que l'être n'est pas autre chose que sa manifestation [...], on se convaincra [...] que l'histoire de l'être n'est pas autre chose que l'être lui-même se manifestant, c'est-à-dire l'être tout court. Le caractère non référentiel de l'être ne lui laisse d'autre réalité que l'historicité des ses apparitions dans les *logoi*. » ² Le passage donne une allure fortement heideggérienne, pourtant il a été écrit par un historien de la métaphysique et spécialiste d'Aristote qui a beaucoup critiqué la célèbre thèse de la constitution ontothéologique de la métaphysique qui caractérise la lecture heideggérienne de la métaphysique, et par cela de toute la philosophie occidentale. Cette thèse sera l'objet d'une investigation dans la deuxième partie de notre travail. Nous ne nous occupons ici que du projet de la destruction de l'histoire de l'ontologie, annoncé dans *Être et temps* et jamais vraiment réalisé, si l'on ne compte pas *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, le cours du semestre d'été de 1927 qui suit directement la publication de *Sein und Zeit* et qui montre concrètement comment la destruction devrait être pensée sur l'exemple de la thèse kantienne, la thèse de l'ontologie médiévale, la thèse de l'ontologie moderne et la thèse de la logique. ³ Nous n'examinerons pas l'analyse heideggérienne de ces thèses particulières, nous allons plutôt essayer de montrer comment la thèse même de l'histoire de la métaphysique, alors de l'historicité de l'ontologie exige le projet de sa propre destruction.

Il faut d'abord discerner l'historicité radicale propre à l'ontologie de l'historialité du Dasein qui se pose la question de l'être. La première approche est caractéristique de l'histoire de la métaphysique qui se veut une science historique de l'être. Elle doit reconnaître la spécificité de son objet, de l'objet qui n'est pas pré-donné à la science. L'ontologie est peut-être la seule science dont l'objet n'a pas de référent. C'est un fait bien établi déjà à l'aube de la pensée occidentale chez Aristote. Il stipule l'existence d'une science examinant l'être en tant qu'être et pourtant il ne l'a jamais trouvée. Elle n'est que « recherchée » ⁴. Mais elle doit exister exister parce que s'il y bien des sciences des étants particuliers (comme la science de ce qui

¹ Pierre Aubenque, « Y a-t-il une histoire spécifique de la métaphysique ? », in Y.-C. Zarka, B. Pinchard (éd.), *Y a-t-il une histoire de la métaphysique ?*, Paris, PUF, 2005, p. 16.

² *Ibid.*, p. 20.

³ Cf. GA 24, p. 32-33 ; PFP, p. 42-43.

⁴ Cf. *Mét.*, Γ, 1.

est sain, la science de ce qui est vivant), alors il doit y avoir une science de ce qui est étant dans l'étant.¹ Les historiens de la métaphysique dans la mouvance heideggérienne – dont ce que l'on pourrait appeler « l'école d'Aubenque »² – ne s'accordent pas seulement sur l'unité du champ des recherches propre à l'ontologie³, mais ils vont plus loin en acceptant l'hypothèse méthodologique de l'oubli de l'être.⁴ Il ne s'agit bien évidemment pas d'une thèse initialement formulée dans *Être et temps* du point de vue de l'ontologie fondamentale, mais d'une grille de lecture qui « voit dans la succession des doctrines métaphysiques une tendance à la réduction de l'être à un concept univoque et donc à l'oubli de son équivocité initialement reconnue, le concept scolastique d'analogie occupant dans cette histoire presque parfaitement continue une place centrale et médiatrice, sommet de la philosophie médiévale sur l'être, mais en même temps dernier rempart contre l'univocisation de l'être qui s'accomplira, à travers Duns Scot et Suarez, dans la philosophie moderne. »⁵ Dans la partie suivante nous verrons de plus près certains représentants de l'école d'Aubenque discuter la thèse heideggérienne sur la constitution ontothéologique de la métaphysique et le rapport de celle-ci à « l'univocisation de l'être ».

L'être n'est que le sens de l'être se manifestant dans le discours qui en parle et ce sens est multiple, parce que l'être se dit d'une façon multiple. Pourtant, si on croit à Aristote, il se dit d'une façon multiple toujours par rapport à un terme unique.⁶ Cette unité focale⁷ dont la référence échappe toujours à la science recherchée fonde pourtant une hypothèse méthodologique pour l'histoire de ladite science. Cette histoire certes n'est pas téléologique, visant le savoir absolu ou un achèvement à l'instar de la métaphysique hégélienne, et elle ne s'approche pas non plus progressivement de la chose même, comme si l'on avait perdu avec les premiers philosophes grecs un sens unique de l'être. L'histoire de l'ontologie vise à dégager les tendances « non seulement dans la succession des doctrines, mais aussi et plus encore dans la transformation des concepts qui structurent l'entreprise métaphysique. De telles transformations, d'abord souvent imperceptibles, peuvent produire en se cumulant et se

¹ *Mét.*, Γ, 2, 1003 b 11-19.

² Cf. Franco Volpi, « Wittgenstein et Heidegger. Le "dépassement" de la métaphysique entre philosophie analytique et philosophie continentale », in J.-M. Narbonne, L. Langlois (éd.), *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris, Les Presses de l'Université Laval - Vrin, 1999, p. 71.

³ Cf. P. Aubenque, « Y a-t-il une histoire spécifique de la métaphysique ? », *op. cit.*, p. 19 : « Il n'y a donc pas plusieurs ontologies, mais une seule, dont l'histoire de l'ontologie, elle-même unique, décrit les manifestations successives, mais unifiées par l'attente de la réponse à une seule et même question. »

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 22-23 : « Je crois que l'oubli, qui joue un si grand rôle chez Heidegger, est, non moins que l'innovation ou la décision, une catégorie historiographique indispensable au travail de l'historien de la métaphysique. »

⁵ *Ibid.*, p. 22.

⁶ Cf. *Mét.*, Γ, 2, 1003 a 33-34 ; 1003 b 5-6.

⁷ Cf. László Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit*, Freiburg - München, Alber, 2014, p. 58-62.

radicalisant des mutations dans le champ de la métaphysique et, à travers elle, dans le champ du savoir en général. »¹ En témoigne, par exemple, la lecture platonisante des commentateurs d'Aristote qui, pendant des siècles, transformaient la paronymie de l'être *πρὸς ἔν* présente chez Aristote en rapport de fondation *ἀπὸ ἐνός* hiérarchique descendant du terme premier.² Par conséquent l'histoire de l'ontologie se donne pour tâche de dégager de délicates mutations des concepts, en découvrir les strates qui couvrent les premières formulations de la doctrine de l'être.

Nous ne sommes pas ici loin de l'idée de la destruction de l'histoire de l'ontologie, telle qu'elle est présente chez Heidegger. Néanmoins il comprend l'histoire (*Geschichte*) d'une toute autre façon. « L'être parle à chaque fois de façon historique, c'est-à-dire régi par une tradition. »³ Cette affirmation est une constante dans la pensée heideggérienne, des années 1920 jusqu'à la fin de sa carrière philosophique. Elle prend une forme de l'histoire de l'être (*Seinsgeschichte*) dans les années 1930 qui essaie de faire parler les monuments de la métaphysique occidentale de leur impensé. Au temps de *Sein und Zeit* la destruction de l'histoire de l'ontologie n'est pas encore pensée de façon historique, mais plutôt comme une entreprise accompagnant nécessairement l'analytique existentielle du Dasein. L'historialité pensée à partir du Dasein n'égale pas l'historicité de l'ontologie. Cette dernière constate la discursivité de l'être qui s'exprime dans les différents systèmes métaphysiques. Elle est autant diachronique que synchronique, parce qu'en examinant la succession des doctrines, elle est aussi une analyse structurale des systèmes et des concepts.⁴ Elle a sa propre méthodologie qui détermine un champ unique des recherches avec des mécanismes propres et une causalité interne expliquant les changements de la discipline. Certains historiens de l'ontologie vont jusqu'à formuler l'hypothèse d'une causalité *ad extra*⁵ : « La métaphysique n'est pas une éponge qui absorberait, si je puis dire, l'esprit du temps ou la culture ambiante pour en extraire une sorte de condensé. C'est l'inverse qui est vrai. [...] La métaphysique n'est pas un effet, mais elle produit des effets. »⁶ Dans ce geste anti-marxien, qui s'apparente en quelque sorte à celui de Heidegger, on renverse l'infrastructure et la superstructure. Nous allons nous poser encore la question de savoir si ce geste constitue un retour à un idéalisme à la Hegel qui explique le monde à partir d'un concept considéré généralement comme le plus vide.

¹ Cf. P. Aubenque, « Y a-t-il une histoire spécifique de la métaphysique ? », *op. cit.*, p. 21.

² Cf. § 11 du présent travail.

³ GA 11, p. 60 ; Q I-II, p. 286. Traduction modifiée.

⁴ Cf. P. Aubenque, « Y a-t-il une histoire spécifique de la métaphysique ? », *op. cit.*, p. 21.

⁵ Cf. Yves Charles Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes*, Paris, Vrin, 2000, p. 12, 14. Cité par P. Aubenque, « Y a-t-il une histoire spécifique de la métaphysique ? », *op. cit.*, p. 23.

⁶ Cf. P. Aubenque, « Y a-t-il une histoire spécifique de la métaphysique ? », *op. cit.*, p. 23.

L'historicité de la philosophie chez Heidegger, il faut toujours l'avoir en vue avec la « situation historique » concrète du Dasein, c'est-à-dire avec la vie facticielle qui ne déploie son auto-compréhension qu'à travers la mise en mouvement de sa propre provenance. La « critique historique » devient une nécessité existentielle du Dasein afin de pouvoir se projeter authentiquement sur ses possibilités les plus propres. Les traditions rigidifiées et les doctrines sédimentées doivent être déconstruites pour que la vie obtienne l'accès à soi-même, à sa véritable problématique. Dès ses premiers cours, Heidegger insiste sur le caractère non seulement propédeutique de l'histoire de la philosophie, mais aussi sur l'importance de celle-ci dans la mise en question de la vie humaine qui se réapproprie par le passé, dans sa situation historique et vers le futur.

« Die Geschichte der Philosophie ist umzugestalten, sie ist nicht bloß aufzufassen als Sinngene der (objektivierenden) Wissenschaft, sondern man muß auch phänomenologisch-kritisch nachforschen, wo es gelingt, Ursprüngliches auszudrücken und wo von da aus wieder Abbiegungen ins Objektivierende stattfinden. Eine derartige Geistesgeschichte ist das wahre Organon des Verstehens des menschlichen Lebens. Darin liegt der tiefere Sinn der *Hegelschen* Philosophie. Es besteht ein prinzipieller Zusammenhang zwischen der Geschichte und dem Ursprungsproblem des Lebens. »¹

C'est pour une historicité « vivante » qui exprime les expériences vécues et les tendances concrètes de la vie dans sa facticité et contre l'historicité de la philosophie qui se veut une science objective des faits historiques arrivés dans le champ philosophique, que Heidegger se prononce de toute force.

Heidegger comprend donc l'historicité de l'ontologie comme une nécessité existentielle de « répéter la question du sens l'être ». ² Cette répétition n'est pas guidée par l'idéal de vérité scientifique ou curiosité personnelle. Ce n'est qu'à partir de la temporalité ekstatische du Dasein que l'histoire est possible et, inversement, ce n'est qu'à partir de la destruction de l'histoire de l'ontologie que l'analytique existentielle, ontologie fondamentale et le sens de l'être comme temps peuvent surgir. « C'est la répétition qui seule rend sa propre histoire manifeste au Dasein. Le provenir lui-même et l'ouverture qui lui appartient, ou encore son appropriation, se fondent existentiellement dans le fait que le Dasein comme temporel est ekstatiquement

¹ GA 58, p. 246. Cf. Servanne Jollivet, « La notion de "destruction" chez le jeune Heidegger : de "la critique historique" à la "destruction de l'histoire de l'ontologie" », *Horizons philosophiques*, t. 14, n° 2, 2004, p. 96.

² GA 2, p. 6 ; ET, p. 26.

ouvert. »¹ Pourquoi la répétition requiert-elle une destruction ? Parce que l'être est régi par la tradition qui, en étant une transmission positive, détourne l'existence humaine de ses propres sources. La tradition peut mener à un « déracinement de l'historialité du *Dasein* »², à un oubli total de la provenance de la question de l'être et l'expose au danger de transformation en un concept le plus général, non définissable, le plus évident ou vide.³ Et pourtant cette question est la plus importante aux yeux de Heidegger. Il reste fidèle à cette conviction tout au long de sa carrière philosophique, même quand il barre ce concept, parle du néant ou le subsume au concept d'*Ereignis*. L'aspect négatif de la destruction ou déconstruction de la conceptualité ontologique ne consiste pas en négation ou en élimination de la tradition mais en « *Auflockerung der verhärteten Tradition und der Ablösung der durch sie gezeitigten Verdeckungen* »⁴. L'aspect positif en revanche veut que cette histoire même soit un moment nécessaire dans l'analyse du *Dasein* en vue d'élaboration d'une réponse à la question directrice du sens de l'être.

« Que la réponse à la question de l'être devienne ainsi l'assignation d'un fil conducteur à la recherche, cela suppose qu'elle n'a été donnée de manière satisfaisante que si, à partir d'elle, le mode d'être spécifique de l'ontologie traditionnelle, les destinées de son questionnement, de ses découvertes ou de ses échecs, se manifestent comme autant de nécessités à la mesure du *Dasein*. »⁵

« Hermeneutik ist Destruktion! »⁶

§ 2. La méthode de la phénoménologique herméneutique

La destruction de l'histoire de « toute ontologie antérieure »⁷ dont le second volet de *Sein und Zeit* aurait dû présenter de grands traits sur l'exemple d'Aristote, Descartes et Kant, a été conçue sous forme d'une destruction phénoménologique. La phénoménologie étant comprise non pas comme un courant de la philosophie débutant avec Edmund Husserl, mais comme une méthode d'investigation philosophique qui vise à retourner « aux choses mêmes », c'est-à-dire à la phénoménalité bien comprise. Dans le § 7 d'*Être et temps* Heidegger explique

¹ GA 2, p. 511 ; ET, p. 291.

² GA 2, p. 29 ; ET, p. 38.

³ Cf. *Ibid.*, § 1.

⁴ GA 2, p. 30 ; ET, p. 39.

⁵ GA 2, p. 26 ; ET, p. 37.

⁶ GA 63, p. 105.

⁷ GA 2, p. 10 ; ET, p. 28. Traduction modifiée.

bien ce qu'il entend par la méthode phénoménologique. Le phénomène compris phénoménologiquement n'est pas une apparition (*Erscheinung*), une apparence, symptôme ou un signe de quelque chose qui n'apparaît pas, mais ce qui se montre de soi-même et ne fait que ça. « Phénomène – le se-montrer-en-soi-même – signifie un mode d'encounter privilégié de quelque chose. »¹ Phénoménologie est une forme d'examiner, de dire (*λέγειν*) ce qui se montre de soi-même, c'est-à-dire ce de quoi on parle. C'est dans l'interprétation du *λόγος ἀποφαντικός* aristotélicien que Heidegger aboutit à une tautologie propre à la phénoménologie. « Phénoménologie veut donc dire : ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα : 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 !" »²

Bien que phénomène ne soit pas une apparition de quelque chose qui ne se montre pas, le phénomène même peut rester inapparent. Cela pourrait donner une impression de *contradictio in adiecto*, mais le rôle de la phénoménologie selon Heidegger consiste justement à faire voir de tels phénomènes dissimulés³, un phénomène qui « par rapport à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent, est *en retrait*, mais qui en même temps appartient essentiellement, en lui procurant sens et fondement, à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent. »⁴ Dans le cas de Heidegger, il s'agit d'abord de faire voir des phénomènes particuliers dissimulés pour une approche caractérisant la philosophie de la conscience ou l'épistémologie tels que, par exemple, l'être-à-portée-de-la-main (*Zuhandenheit*), mais avant tout de trouver un moyen d'accès au phénomène en retrait par excellence qui accompagne chaque étant sans jamais se montrer, c'est-à-dire l'être. « Mais ce qui en un sens privilégié demeure *retiré*, ou bien retombe dans le *recouvrement*, ou bien ne se montre que de manière "dissimulée", ce n'est point tel ou tel étant, mais, ainsi que l'ont montré nos considérations initiales, l'être de l'étant. Il peut être recouvert au point d'être oublié, au point que la question qui s'enquiert de lui et de son sens soit tue. »⁵ Ainsi la méthode de l'ontologie ne peut-elle être que phénoménologique, parce qu'il ne s'agit pas dans l'investigation du sens de l'être de l'appropriation d'une telle thèse ou d'une telle doctrine particulière de l'histoire de la métaphysique. Il s'agit de procéder par la destruction nécessaire à un examen systématique de

¹ GA 2, p. 41 ; ET, p. 44.

² GA 2, p. 46 ; ET, p. 47.

³ Dans un tout autre sens Heidegger tend dans les années 60 vers une « phénoménologie de l'inapparent » dont la « chose même » est essentiellement inapparente, c'est le mouvement du retrait même. Cf. III. 3 du présent travail.

⁴ GA 2, p. 47 ; ET, p. 47.

⁵ GA 2, p. 47 ; ET, p. 47.

ce qui ne se montre guère, mais qui rayonne à travers la tradition occidentale de l'ontologie. C'est l'idée de l'intuition catégoriale, développée dans la sixième partie des *Recherches logiques* de Husserl, qui a fourni à Heidegger une méthode d'approche phénoménologique de ce qui reste oublié, et par là dissimulé.¹

Le problème étant ainsi posé, on pourrait mettre en doute le résultat positif d'une telle recherche. La structure du phénomène de l'être ne s'apparente-t-elle pas à la structure de la substance, d'un soubassement ou fondement de l'apparition de tout phénomène qui n'est pas l'être, alors à une chose en soi qui par définition n'arrive jamais à l'apparition ? Dans ce cas-là Heidegger retomberait dans une position ouvertement métaphysique qui a une longue histoire. Mais la question de Heidegger n'est pas « Qu'est-ce que l'être ? », une question tombant dans la *petitio principii*, mais bien « Que veut dire l'être ? » Heidegger ne considère pas son entreprise comme une science historique de l'être (histoire de l'ontologie) ou une science positive qui se donne un objet à examiner, en l'occurrence l'être. Il se pose la question du sens de l'être dont le point de départ, ainsi que son « axiome » dont découle tout le projet d'ontologie fondamentale, est le suivant : « Le Dasein *est* selon une guise telle que, étant, il comprend quelque chose comme l'être. »² Et ce à partir de quoi il est possible d'abord de comprendre indistinctement et puis de thématiser l'être, est le temps. Le temps est « l'horizon de toute compréhension et explicitation de l'être ».³ Pour arriver à cette conclusion, nous avons besoin « d'une explication originelle du temps comme horizon de la compréhension de l'être à partir de la temporalité comme être du Dasein qui comprend l'être. »⁴ Il n'est pas difficile de remarquer ici un cercle dans l'explication. C'est un cercle herméneutique parce que l'analytique de Dasein ne peut procéder que par l'interprétation (*Auslegung*). La phénoménologie du Dasein a un caractère herméneutique parce que l'interpréter même est enraciné dans la compréhension de l'être, caractéristique du Dasein. L'être humain est jeté dans le monde et il se projette sur les possibilités les plus propres de son existence. C'est la structure de son auto-compréhension qui est enracinée dans le caractère temporel du Dasein. Cette temporalité est l'être même du Dasein qui procure une possibilité de se poser explicitement la question de l'être en général : « Das Verstehen von Sein hat selbst die Seinsart des menschlichen Daseins. »⁵ Dasein comprend « toujours et déjà » (*immer schon*)

¹ Q III-IV, p. 462 *sq.*

² GA 2, p. 24 : « Dasein *ist* in der Weise, seiend so etwas wie Sein zu verstehen. » ET, p. 35.

³ *Ibidem.*

⁴ *Ibidem.*

⁵ GA 24, p. 21 ; PFP, p. 34 : « La compréhension de l'être qui rend d'abord possible toute attitude par rapport à l'étant lui appartient en propre. »

l'être, il est toujours et déjà dans l'être, il y est jeté – c'est la première intuition de la facticité. Selon Heidegger chaque ontologie authentique doit partir de ce point.

« [L]'être est le véritable et unique thème de la philosophie. [...] Ce qui revient à dire négativement : la philosophie n'est pas *science de* l'étant, mais de l'être, ou encore, pour parler grec, qu'elle est *ontologie*. »¹ Après la publication d'*Être et temps*, vers la fin des années 1920, Heidegger reprend l'idée de scientificité de la philosophie pour la distinguer de la philosophie en tant que vision du monde. Cette dernière consiste en un positionnement de l'être humain dans la totalité de la nature², en un état subjectif de prise de conscience de son être dans l'univers. Heidegger rejette cette acception de la philosophie, parce qu'elle recèle un rapport objectif au monde, c'est-à-dire le traite comme un étant. La philosophie ne peut être que scientifique. En fait cette qualification est redondante parce qu'elle est inhérente à la notion de la philosophie.³ La philosophie pourtant n'est pas une science positive de l'étant, mais une science de l'être. Elle serait un modèle pour les sciences qui se sont détachées de celle-ci au cours de l'histoire, parce qu'elle seule se pose le problème de sa scientificité et transcende l'étant envers son être. Heidegger définit dans le même cours la philosophie comme science transcendante. Loin du sens proprement kantien, il s'agit plutôt d'un double fait : l'homme se transcende grâce à la temporalité qui lui est propre et l'être transcende chaque étant. Et ces deux faits se déterminent mutuellement. La temporalité existentielle rend possible la compréhension de l'être. Ex-ister, c'est transcender. Transcender, c'est dépasser l'étant vers son être. C'est le sens de la réduction phénoménologique chez Heidegger, qui consiste à tourner le regard de l'étant vers la compréhension de son être. À côté de la réduction, la philosophie scientifique comprise comme ontologie dispose encore de deux méthodes. La construction qui projette un étant choisi sur les structures de son être. Il s'agit ici d'un étant privilégié qui est être humain. Dasein est un fondement ontique de l'ontologie et il revient à l'analytique de Dasein de fonder l'ontologie, puisque cette dernière ne peut pas se fonder seule.⁴ Enfin la troisième méthode de la philosophie est la destruction. Elle se fraie un chemin au travers des traditions qui dictaient différentes compréhensions de l'être. La destruction est « autrement dit une dé-construction (*Abbau*) critique des concepts reçus, qui sont d'abord nécessairement en usage, afin de remonter aux sources où ils ont été puisés. C'est seulement par cette destruction que l'ontologie peut phénoménologiquement s'assurer pleinement de

¹ GA 24, p. 15 : « *Das Sein ist das echte und einzige Thema der Philosophie. [...] Das besagt negativ: Philosophie ist nicht Wissenschaft vom Seienden, sondern vom Sein oder, wie der griechische Ausdruck lautet, Ontologie.* » PFP, p. 28.

² Cf. Chez Kant la philosophie au sens cosmopolitique (*weltbürgerlich, in sensu cosmico*).

³ GA 24, p. 16 ; PFP, p. 29.

⁴ Cf. GA 24, p. 26 ; PFP, p. 38.

l'authenticité de ses concepts. »¹ L'ontologie phénoménologique qui se veut scientifique, c'est-à-dire en tant que science de l'être, ne peut procéder que par la déconstruction des concepts métaphysiques et ontologiques transmis, en partant de la source de chaque questionnement ontologique, de la vie facticielle de l'homme. La destruction n'est conçue donc que pour un projet de refondation radicale de la philosophie sur son propre sol qui est la vie facticielle de l'homme.² C'est la conviction de l'égarement de la philosophie, ainsi que de l'université, exprimant le désespoir de l'homme et de l'époque, qui accompagnait Heidegger tout au long de la vie, en adoptant pourtant dans les années 1930, pendant que Heidegger assumait la fonction du recteur, une forme (méta)politique révolutionnaire.

Pour résumer, l'ontologie est possible juste en tant que phénoménologie, et le sens de cette dernière ne peut être qu'herméneutique. « La philosophie est une ontologie phénoménologique universelle, partant de l'herméneutique du Dasein, laquelle, en tant qu'analytique de l'*existence*, a fixé le terme du fil conducteur de tout questionner philosophique là où il *jaillit* et là où il *re-jaillit*. »³ Cet « où » du jaillissement et du rejaillissement n'est pas autre que la facticité du Dasein. L'ontologie est une herméneutique de la facticité, pour reprendre le titre du cours du semestre d'été 1923.

«... ursprünglich *ist* die Faktizität... »⁴

« Ausgangspunkt der Philosophie: das faktische Leben als Faktum. »⁵

« Die Probleme der Faktizität bestehen für mich ebenso wie in den Freiburger Anfängen – nur sehr viel radikaler und jetzt *in den Perspektiven*, die auch in Freiburg für mich leitend waren. Daß ich mich mit Duns Scotus und dem Mittelalter und dann zurück mit Aristoteles ständig beschäftigte, ist doch kein Zufall. Und man kann die Arbeit nicht nach dem beurteilen, was man gerade in der Vorlesung oder Übung gesagt hat. Ich mußte zuvor extrem auf das *Faktische* losgehen, um überhaupt die *Faktizität* als Problem zu gewinnen. Formale Anzeige, Kritik der üblichen Lehre vom Apriori,

¹ GA 24, p. 31 ; PFP, p. 41.

² Cf. F. Volpi, « Wittgenstein et Heidegger. Le "dépassement" de la métaphysique entre philosophie analytique et philosophie continentale », p. 65.

³ GA 2, p. 51 ; ET, p. 49.

⁴ GA 63, p. 109.

⁵ GA 58, p. 162.

Formalisierung und dergleichen ist alles noch für mich da, wenn ich auch jetzt nicht davon rede. »¹

2. L'idée de facticité

« Problem der Faktizität, κίνησις-Problem. »²

« Interpretation des Wesens der Bewegung und die grundsätzliche metaphysische Bedeutung. *Seinsbegriff*: οὐσία kommt ans Licht! *Voraussetzung* für dieses ontologische Verstehen *von Bewegung*: *transzendente Bewegtheit, Zeitlichkeit, Temporalität*. »³

§ 3. La mobilité

Le terme de la facticité ou de la vie facticielle est un véritable point d'entrée du jeune Heidegger dans la philosophie. Ses premiers efforts philosophiques trouvent une expression dans une philosophie de la vie ou anthropologie inspirée entre autre par ses études théologiques⁴ et les recherches de Dilthey. À partir du semestre d'hiver 1920/21 il professe un cours consacré à l'analyse phénoménologique de la vie religieuse.⁵ Ensuite ses cours se concentrent sur les problèmes de la philosophie aristotélicienne pour culminer dans un cours du semestre d'été 1923 : *Ontologie. Herméneutique de la facticité*. Entre-temps il prépare un compte rendu de ses recherches pour les facultés philosophiques de Marbourg et Göttingen, en vue de l'obtention d'une position académique, qui était censé constituer une introduction à son livre sur Aristote, un livre jamais publié. Ce qu'on appelle aujourd'hui le Natorp-Bericht donne un bel aperçu de certains thèmes récurrents qui bâtiront quelques années plus tard l'architecture d'*Être et temps*, surtout l'analyse de la facticité du Dasein dans sa mobilité existentielle. Au début des années 1920, Heidegger s'est prononcé par rapport à sa position philosophique, sa méthode et ses inspirations de la manière suivante : « Begleiter im Suchen war der junge Luther und Vorbild Aristoteles, den jener haßte. Stöße gab Kierkegaard, und

¹ Lettre de M. Heidegger à Karl Löwith de 20 VIII 1927. D. Papenfuss, O. Pöggeler (éd.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, t. 2 : *Im Gespräch der Zeit*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1990, p. 36-37.

² GA 61, p. 117.

³ GA 83, p. 11.

⁴ Cf. Christian Sommer, *Heidegger, Aristote, Luther : Les sources aristotéliciennes et néo-testamentaires d'Être et Temps*, Paris, PUF, 2005.

⁵ Cf. GA 60.

die Augen hat mir Husserl eingesetzt. »¹ Cela montre le cadre de genèse de sa propre problématique philosophique développée sous le nom d'une ontologie phénoménologique, c'est-à-dire, d'une herméneutique de la facticité dont le seul problème est la vie elle-même.

Nous essaierons d'aborder le problème de la facticité, d'une importance capitale pour la thèse principale de ce travail, suivant trois axes ou vecteurs qui ne devraient pas voiler l'unité du phénomène, mais l'indiquer. Ces trois perspectives s'enrichissent et donnent l'accès à la problématique de facticité, qui accompagnera Heidegger tout au long du chemin de sa pensée en guidant son projet de la destruction de l'histoire de la métaphysique, et qui, dans son volet positif, débouchera plus tard sur la concept d'*Ereignis*. Les trois axes de la facticité sont les suivants : la mobilité, la temporalité et la spatialité. Leur analyse permet à Heidegger de circonscrire l'essence de l'existence humaine et d'effectuer le projet de la destruction qui s'avèrent strictement interdépendants.

De l'importance du phénomène de la mobilité (*Bewegtheit*)² chez Heidegger témoigne le passage de son œuvre maîtresse qui dans le chapitre consacré à l'analyse de la temporalité et de l'historialité constate que « que l'intention de notre exposé est précisément de conduire devant l'énigme ontologique de la mobilité du provenir en général. »³ On pourrait interpréter ce passage de façon restreinte et comprendre la référence à « notre exposé » au chapitre V (§ 75) intitulé « temporalité et historialité », surtout qu'il s'agit ici de la « mobilité du provenir » (*Geschehen*) qui renvoie à l'historialité (*Geschichtlichkeit*). *Geschichtlichkeit* doit être pourtant comprise à partir du *Geschehen des Daseins*⁴ qui fonde sa possibilité même. Il faut comprendre *Geschehen* comme la temporalité du Dasein. En outre, le surgissement du « je » de l'auteur, peu coutumier dans l'ouvrage, et l'emploi de l'adverbe *überhaupt* (en général) nous autoriserait peut-être à élargir le plan de référence et à comprendre « notre exposé » par *Être et temps* lui-même. L'intention de *Sein und Zeit* serait-il de « conduire devant l'énigme ontologique de la mobilité » ?

¹ GA 63, p. 5.

² Cf. C. Sommer, « L'inquiétude de la vie facticielle. Le tournant aristotélicien de Heidegger (1921-1922) », *Les Études philosophiques*, t. 1, n° 76, 2006, p. 2 : « *Bewegtheit* traduit généralement κίνησις ; cf. par exemple GA 22, p. 170 : κίνησις = "Bewegtheit als Seinsart" ; GA 9, p. 243 ("κίνησις, die Bewegtheit"). Il faut aussi entendre dans le mot allemand *Bewegtheit* le sens de l'"émotivité", de l'"être-ému" : Heidegger radicalisera ce sens "pathique". En français, n'oublions pas que "mobilité" peut aussi signifier l'inconstance, l'humeur changeante, etc. » Cf. aussi par rapport à l'émotivité Giorgio Agamben, « La passion de la facticité », in Y. Duroux (éd.), *Heidegger. Questions ouvertes*, Paris, Osiris, 1988, p. 63-84. Agamben traduit le terme de *Bewegtheit* par l'« é-motion ».

³ GA 2, p. 514 : « Dem Problem der ontologischen Struktur des welt-geschichtlichen Geschehens vermögen wir hier, von der dazu notwendigen Überschreitung der Grenzen des Themas abgesehen, um so weniger nachzugehen, als es gerade die Absicht dieser Exposition ist, vor das ontologische Rätsel der Bewegtheit des Geschehens überhaupt zu führen. » ET, p. 293.

⁴ Cf. GA 2, § 73.

C'est chez Aristote qu'il faut chercher une réponse éventuelle à cette énigme, eu égard au fait qu'il a été le premier dans le monde occidental à prendre en considération de manière systématique la nature du mouvement. Heidegger s'en inspire largement tout au début de sa carrière comme le témoigne le Natorp-Bericht rédigé en 1922. Il constate en outre en 1939 que la physique aristotélicienne est « *en retrait, et pour cette raison jamais suffisamment traversé par la pensée, le livre de fond de la philosophie occidentale* ». ¹ Effectivement Aristote constate que l'objet de la science physique n'est peut être autre que le mouvement (κίνησις) ou les choses en mouvement (κινούμενα). À côté des mathématiques dont l'objet est ce qui n'est pas séparé et ne se meut pas et la philosophie première qui vise ce qui est séparé et ne se meut pas, il revient à la physique d'étudier ce qui est à la fois non-séparé et se meut. ² Elle est bien une science (ἐπιστήμη) parce qu'elle cherche les causes et la fin du mouvement. Elle s'enquiert aussi de la cause matérielle et formelle, parce que la nature (φύσις), la nature des choses, est identifiée parfois avec la matière (comme chez les présocratiques) et parfois avec la forme (Platon). Aristote procède par un autre chemin et donne la définition suivante de la φύσις : « La nature doit donc être considérée comme un principe et une cause de mouvement et de repos, pour l'être où ce principe est primitivement et en soi, et non pas par simple accident. » ³ Le mouvement est ce que tient ensemble les quatre causes dans le monde sensible. Il est défini par un passage de la puissance (δύναμις) à l'acte (ἐνέργεια) ou comme l'actualisation de la potentialité. ⁴ Si la réalisation (ἐντελέχεια) veut dire « se posséder dans la fin » et la puissance – être apte d'atteindre la fin, donc le processus d'acquérir sa forme par la matière (un des sens de la puissance) caractérise le mouvement en général. Il y a beaucoup de genres de mouvement, en fait, « il y a autant de genres de mouvement et de changement qu'il y a de genres de l'être. » ⁵ Le mouvement n'est pas seulement greffé sur le sens de l'être duquel il est mouvement (« il n'existe point de mouvement en dehors des choses » ⁶), mais Aristote lui accorde dans la *Métaphysique* un des sens primaires de l'être. L'être ne se dit pas seulement de manière équivoque en multiples sens (πολλαχῶς λέγεται ⁷), il se dit aussi quadruplement et une manière dont il se dit est selon la puissance et l'acte (τὸ δυνάμει καὶ

¹ GA 9, p. 242 ; Q I-II, p. 489.

² Cf. *Mét.*, E, 1.

³ *Phys.*, II, 1, 192 b 20-23 : « ὡς οὐσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρῶτως καθ' αὐτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός. »

⁴ Cf. *Phys.*, III, 1, 201 a 9-11 : « Et comme dans chaque genre on peut distinguer l'être en acte ou entéléchie et l'être en puissance, l'acte ou entéléchie, c'est-à-dire la réalisation de l'être qui était en puissance, selon ce qu'est cet être, c'est le mouvement. »

⁵ *Phys.*, III, 1, 201 a 8-9 : « ὥστε κινήσεως καὶ μεταβολῆς ἔστιν εἶδη τοσαῦτα ὅσα τοῦ ὄντος. »

⁶ *Phys.*, III, 1, 200 b 32-33 : « οὐκ ἔστι δὲ κίνησις παρὰ τὰ πράγματα. »

⁷ Cf. *Mét.*, Γ, 2, 1003 a 33.

ἐντελεχεία).¹ Or nous avons vu que ce à partir de quoi il est possible de penser et de distinguer l'acte et la puissance est le mouvement. En effet, un des sens multiples de l'être selon Aristote serait le mouvement. Nous allons voir au cours de ce travail qu'il est un sens de l'être qui gagnera chez Heidegger, avec celui de l'être en tant que vérité, une importance particulière.² C'est justement en lisant la *Physique* et la *Métaphysique* avec l'*Éthique à Nicomaque*, *De l'Âme* et *De l'interprétation*,³ en couplant la problématique ontologique du mouvement avec celle de la vérité dont le siège est l'âme, que Heidegger découvre l'horizon ontologique du mouvement existentiel (*Lebensbewegtheit*) qui caractérise la vie facticielle.

Heidegger s'inspire de l'analyse aristotélicienne du mouvement pour sa propre méthode phénoménologique et herméneutique qui dans les années 1920 est encore en train de se chercher. Pendant que Heidegger vise à élaborer sa propre conceptualité permettant de saisir originairement (*ursprünglich*) le phénomène de la vie, il essaie de penser de manière plus grecque que les grecs. Cela ne va pas sans déconstruire les concepts du Stagirite, au sens d'une réappropriation originelle de ceux-ci et du dévoilement de ce qui reste impensé par Aristote, et qui travaille depuis le temps préclassique la pensée grecque. Dans cette « destruction » il ne s'agit de rien de moins que du « destin de la logique et de l'ontologie occidentales »⁴. Malgré la « logicisation » constante de l'ontologie, déjà bien en œuvre chez Aristote, son traité physique laisse entrevoir le sens « pré-métaphysique » de l'ontologie, c'est-à-dire l'étude de l'être en tant que mouvement dans le monde. Ce sens n'est à dégager et la tâche de la destruction à effectuer que « si l'on dispose d'une interprétation concrète de la philosophie aristotélicienne, orientée sur le problème de la facticité, c'est-à-dire d'une *anthropologie phénoménologique radicale*. »⁵ Cette dernière ne vise pas à critiquer la spéculation métaphysique du point de vue « idéaliste » ou anthropocentrique, mais plutôt, avant cette division déjà bien chargée dans l'histoire de la métaphysique, à en tracer la généalogie philosophique. Le point de départ pour l'effectuer est la phrase citée en exergue : « ...ursprünglich ist die Faktizität... »⁶. L'originairement *est* la facticité, c'est un fait, il n'est pas possible d'aller plus loin et justifier ce fait, à moins qu'on ne trahisse la méthode

¹ Cf. *Mét.*, Δ, 7.

² Cf. Farrell David Krell, « On the Manifold Meaning of *Aletheia* : Brentano, Aristotle, Heidegger », *Research in Phenomenology*, 5, 1975, p. 77-94.

³ Cf. GA 62 : « Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation) Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (Herbst 1922) ».

⁴ Cf. GA 62, p. 371-372 ; IPA, p. 33 : « C'est seulement rétrospectivement à partir d'Aristote que la doctrine parméniéenne de l'être se laisse déterminer et comprendre comme une étape décisive dans la définition du sens et du destin de la logique et de l'ontologie occidentales. »

⁵ GA 62, p. 371 ; IPA, p. 33. Traduction modifiée.

⁶ GA 63, p. 109.

phénoménologique et on ne se rend à quelque dialectique.¹ Ce fait est une pré-possession (*Vorhabe*) qui se laisse saisir dans l'auto-compréhension de la facticité même (la méthode herméneutique) et dont l'indication formelle est : « Dasein (faktisches Leben) ist Sein in einer Welt. »² Dasein est un nom plus tardif dans le vocabulaire heideggérien pour la vie facticielle. Dans le langage courant le mot *Dasein* signifie l'existence ou présence. Il est un nom verbal qui comporte un préfixe *da* et le verbe *sein*. *Da* signifie : voici, là, là-bas et *sein* : être. Littéralement *Dasein* signifie alors : être-là.³ *Da* (le pronom adverbial) souligne dans la langue allemande le caractère situationnel ou factuel de l'être. Le mot même alors est bien capable de servir à l'intention heideggérienne de désigner la facticité de la vie. On pourrait l'appeler l'existence (*Existenz*) – Heidegger expérimente en effet avec une telle indication de la facticité dans *Être et temps* – si ce terme n'était pas trop chargé historiquement depuis le Moyen Âge et opposé habituellement à l'essence. Mais Heidegger veut comprendre d'abord la possibilité même d'une telle distinction ontologique (*essentia – existentia*) à partir du fait indéniable d'être-là dans le monde. La facticité *est* et elle doit bien être quelque part. Ce dans quoi elle est s'appelle le monde. C'est une indication formelle, d'après sa propre expression, parce qu'elle montre un possible point de départ pour une analyse existentielle, et ce qui s'ensuit, pour une auto-compréhension de l'existence humaine sur le chemin de l'herméneutique.⁴ Le point de départ pour toute l'architectonique d'*Être et temps* est la vie facticielle du Dasein en tant qu'être-au-monde (*in-der-Welt-sein*). Au cours de son analyse Heidegger réfléchit sur ce phénomène unitaire à partir des trois moments : être, le monde et être-à.

¹ Le contraste entre la méthode phénoménologique et la méthode dialectique soulignée dans le cours du semestre d'été 1923 ne pourrait être plus grand : « Die Dialektik ist also doppelseitig unradikal, d. h. grundsätzlich unphilosophisch. Sie muß von der Hand in den Mund leben und entwickelt darin eine imponierende Fertigkeit. Die heraufdämmernde Hegelei wird, wenn sie sich durchsetzt, die Möglichkeit auch nur eines Verständnisses für die Philosophie aufs neue untergraben. Kein Zufall, daß *Brentano*, von dem der erste Anstoß zur Phänomenologie ausgeht, im deutschen Idealismus den innersten Verderb der Philosophie gespürt hat. Ein Jahr Lektüre und man kann über alles reden, so daß es sogar nach etwas aussieht und der Leser selbst glaubt, er hätte etwas in der Hand. Man sehe sich die Rabulistik an, die heute getrieben wird mit Schemata wie Form - Inhalt, rational — irrational, endlich - unendlich, vermittelt - unvermittelt, Subjekt - Objekt. » GA 63, p. 46.

² GA 63, p. 80 : « Die Vorhabe, in der Dasein (jeweilig eigenes Dasein) für diese Untersuchung steht, läßt sich in formaler Anzeige fassen: Dasein (faktisches Leben) ist Sein in einer Welt. »

³ Cf. Parmi les traductions du Dasein en français on trouve : existence, réalité-humaine, présence, être-le-là, être-là. Cf. Dominique Janicaud, *Heidegger en France*, vol. I, Paris, Albin Michel, 2001. p. 581.

⁴ Cf. GA 63, p. 16 : « Thema der hermeneutischen Untersuchung ist je eigenes Dasein, und zwar als hermeneutisch befragt auf seinen Seinscharakter im Absehen darauf, eine wurzelhafte Wachheit seiner selbst auszubilden. Das Sein des faktischen Lebens ist darin ausgezeichnet, daß es ist im Wie des Seins des *Möglichseins* seiner selbst. Die *eigenste* Möglichkeit seiner selbst, die das Dasein (Faktizität) ist, und zwar ohne daß sie »da« ist, sei bezeichnet als *Existenz*. Auf dieses eigentliche Sein ihrer selbst hin wird die Faktizität durch den hermeneutischen Frageinsatz in die Vorhabe gestellt, von da her und daraufhin wird sie ausgelegt; die hierbei erwachsenden begrifflichen Explikate werden bezeichnet als *Existenzialien*. »

De même pour Aristote, le champ de recherche propre pour la physique est l'étant destructible et mobile dans ce monde sublunaire, on pourrait dire le vivant au sens large. Il caractérise cette science ailleurs comme une science du tout (« de tous les étants »)¹, ce qui fait approcher cette science de la métaphysique.² Comment est-il possible de soutenir les deux points de vue? « Nur wenn Leben ursprünglich besagt: Sein-in-einer-Welt, Sein in der Weise des Bei-etwas-Seins, des Dabeiseins, und das Dabei die Welt ist, in der das Dabeiseiende als lebendes ist, nur dann ist diese Betrachtung schlüssig. »³ La physique aristotélicienne sert de modèle pour Heidegger afin de fonder le concept d'être-au-monde en tant qu'être-à-côté, être-avec et être envers (πρός τι) des étants dans le monde. Pareillement, la physique qui examine la φύσις comme ἀρχή κινήσεως καὶ μεταβολῆς⁴ donne un exemple d'une recherche du principe qui ne soit pas ontique. Elle est μέθοδος περὶ φύσεως et non pas περὶ τῶν φύσει ὄντων, c'est-à-dire l'investigation de l'être de l'étant et non pas des étants déterminés par ce principe.⁵ Nous y reconnaissons le sujet de la différence ontologique tellement accentuée par Heidegger dans son propre chemin de pensée. En même temps chez Heidegger, au plan méthodologique, il ne s'agit pas d'une recherche du principe univoque, de l'être en général, mais des principes en tant que perspectives d'explication du Dasein lui-même : « Die ἀρχαί sind die Grundhinsichten, auf welche das konkrete Dasein an ihm selbst gesehen und expliziert wird. » Dasein a ici un sens à dessein équivoque, puisque il peut signifier à la fois *das Dasein* en tant qu'étant appartenant à ce monde et Dasein du vocabulaire d'*Être et temps*, c'est-à-dire l'existence humaine. Le projet heideggérien consiste justement en ce passage de la recherche ontique d'une ἀρχή physique des choses dans le monde à la recherche ontologique d'une possible élaboration des perspectives (*Grundhinsichten*) permettant à l'existence humaine de se saisir. Cela revient à un passage de la science du mouvement (*Bewegung*) à la science de la mobilité (*Bewegtheit*).

Le terme de mobilité avec lequel nous traduisons le concept heideggérien de *Bewegtheit* désigne la vie facticielle du Dasein dans sa mouvance ou émotivité originaire. Le terme de mouvance serait aussi peut-être une bonne traduction, vu le double sens du mot en français. Il souligne à la fois le caractère mobile de l'existence du Dasein et son appartenance constitutive au monde dont il dépend foncièrement. Dans son acception relevant du vocabulaire féodal, il y a aussi une nuance spatiale et le sens d'appartenance qui a une portée

¹ *De part. an.* A 1, 641a 36 - 641 b 1 : « ὅστε περὶ πάντων ἡ φυσικὴ γνῶσις ἄν εἴη ». Cf. GA 18, p. 234.

² GA 18, p. 284.

³ GA 18, p. 234.

⁴ *Phys.*, III, 1, 200 b 12-13.

⁵ Cf. GA 18, p. 284.

ontologique caractérisant plus tard le concept d'*Ereignis*.¹ La traduction de la *Bewegtheit* par é-motion, proposée par Giorgio Agamben, est aussi juste, puisqu'elle renvoie à l'émotivité du Dasein, à sa passivité au sens du pathos, à sa capacité d'être mu et ému.² Nous gardons pourtant le terme de mobilité, le terme le plus neutre avec la connotation la plus générale.

Ainsi Dasein est-il un moment structurel du monde et inversement, le monde est un moment structurel du Dasein. La mobilité du Dasein peut être décrite à titre provisoire comme inquiétude (*Unruhe*) : « Die Bewegtheit des faktischen Lebens ist vorgängig auslegbar, beschreibbar als die *Unruhe*. Das Wie dieser Unruhe als volles Phänomen bestimmt die Faktizität. »³ Cette interprétation est d'autant plus justifiée phénoménologiquement que littéralement *Unruhe* veut dire le fait de pas être en repos (*Ruhe*). La facticité du Dasein est analysable en termes de mobilité qui s'exprime de prime abord comme l'inquiétude ou le souci (*Sorge*). La méthode d'approche de ce phénomène n'est pas la question de ce que c'est, donc le « quoi » (*quid, Was*) de la mobilité traitée comme un εἶδος et visée dans un regard eidétique, mais le « comment » (*quomodo, Wie*) de son déploiement. Le « comment » caractérise le phénomène de la vie facticielle du Dasein, de la facticité (*quod*) qui donne une approche méthodique à l'interprétation de celui-ci dans ses propres possibilités d'être (*modi*).

« *Faktizität* ist die Bezeichnung für den Seinscharakter »unseres« »eigenen« *Daseins*. Genauer bedeutet der Ausdruck: *jeweilig* dieses Dasein (Phänomen der »Jeweiligkeit«; vgl. Verweilen, Nichtweglaufen, *Da-bei-, Da-sein*), sofern es *seinsmäßig* in seinem Seinscharakter »da« ist. Seinsmäßig dasein besagt: nicht und nie primär als *Gegenstand* der Anschauung und anschaulicher Bestimmung, der bloßen Kenntnisaufnahme und Kenntnishaftigkeit von ihm, sondern Dasein ist ihm selbst *da* im Wie seines eigensten Seins. Das Wie des Seins öffnet und umgrenzt das jeweils mögliche »da«. Sein – transitiv: das faktische Leben sein! »⁴

La conception de l'être qui sous-tend la facticité est le sens transitif : *être* sa propre vie. Le *da*, qui veut dire en même temps « voici », « là » et « que » au sens de la conjonction de subordination pour une phrase conditionnelle réelle (le sens modal), est ici encore formel et ne désigne pas ce vers quoi il va lentement évoluer : éclaircie (*Lichtung*), espace libre (*das Freie*). Avant *Sein und Zeit*, au temps où le concept de la facticité est en train de s'élaborer, il ne faut

¹ Cf. § 15 du présent travail.

² G. Agamben, « La passion de la facticité », *op. cit.*, p. 68.

³ GA 61, p. 93.

⁴ GA 63, p. 7.

pas confondre Dasein avec l'existence au sens heideggérien (*Existenz*). Cette dernière est une possibilité radicale d'être soi-même et sert pour la distinction entre le Dasein authentique et celui inauthentique.¹ La facticité est une condition de possibilité pour cette distinction.

Dans son premier cours sur Aristote du semestre d'hiver 1921/22, Heidegger donne un exemple d'élaboration des catégories de la mobilité que sont *Ruinanz*, *Reluzenz* et *Praestruktion*.² La première traduit une tendance fondamentale de l'existence d'une perte de soi (lat. *ruina*)³, la deuxième une direction de la mouvance vers soi-même⁴ et la troisième un contre-mouvement tendant vers le repos. Ainsi la vie facticielle se caractérise par un mouvement centrifuge de la décentralisation du soi (*Verfallen*) et par un mouvement centripète d'une réappropriation de la vie par elle-même.⁵ Dans ce contre-mouvement par rapport à l'échéance de la vie la philosophie peut jouer un rôle d'une première importance⁶, pour autant qu'elle soit comprise comme une possibilité du Dasein de ne pas se rater (*verfehlen*) dans son auto-compréhension (*Selbstausslegung*). Cette possibilité implique pourtant aussi une possibilité de se manquer : « La possibilité de saisir l'être de la vie en son inquiétude constitue en même temps la possibilité de manquer l'existence. »⁷ Ce qui constitue une tendance première du Dasein ; et ce fait donne en même temps à penser, il est *fragwürdig*. Cette constatation donne par contre une possibilité du contre-mouvement centripète de la recherche de soi-même dans un souci constitutif. La possibilité d'une existence authentique se dessine toujours dans une situation concrète de la facticité du Dasein, dans le « comment » de sa temporalisation (« ein Wie der Zeitigung dieser in ihrer Zeitlichkeit »⁸). Il n'est pas opportun de demander ce que c'est que l'existence dans une sorte d'éthique normative. Il s'agit toujours de la mise en question de chaque fois (*jeweilig*) ma propre vie facticielle (*jemeinig*) : « Was die Existenz sei, kann direkt und allgemein überhaupt nicht gefragt werden. Sie wird an ihr selbst nur einsichtig im Vollzug des Fraglichmachens der Faktizität, in der jeweiligen konkreten *Destruktion* der Faktizität auf ihre Bewegtheitsmotive, Richtungen und willentlichen Verfügbarkeiten. » Ce regain possible de sa propre existence dans la situation

¹ GA 62, p. 362 ; IPA, p. 27 : « Facticité et existence ne signifient donc pas la même chose, et le caractère ontologique facticiel de la vie n'est pas déterminé par l'existence ; celle-ci est seulement une possibilité qui se déploie temporellement dans l'être de la vie, telle qu'elle a été définie dans sa facticité. Mais cela signifie que la problématique ontologique de la vie, à supposer qu'elle soit radicale, a pour centre la facticité. »

² Cf. GA 61, III 1 E, p. 117 *sqq.*

³ Cf. GA 61, p. 131.

⁴ Cf. GA 61, p. 119.

⁵ Cf. S. Jollivet, « Das Phänomen der Bewegtheit im Licht der Dekonstruktion der aristotelischen Physik », A. Denker, H. Zaborowski (éd.), *Heidegger-Jahrbuch 3 : Heidegger und Aristoteles*, Freiburg - München, Alber, 2007, p. 137.

⁶ Cf. GA 61, p. 32.

⁷ GA 62, p. 361 ; IPA, p. 26.

⁸ GA 62, p. 361 ; IPA, p. 26.

concrète de la facticité passe par une « destruction » nécessaire de cette facticité à l'égard des motifs de sa propre mobilité, de ses directions et ses dispositions. C'est une destruction pour une réappropriation authentique. Ce n'est possible qu'à partir d'un séjour (*Aufenthalt*) que propose la philosophie. Le séjour n'est pas une cessation de la mobilité dans un quiétisme et détachement de la vie, mais une préparation d'une possibilité d'un contre-mouvement dans un saut possible de la décision soucieuse (« möglicher Sprung der bekümmerten Entscheidung »)¹. Ici se prépare de toute évidence le thème d'un souci résolu et de la résolution (*Entschlossenheit*) comme un préalable à l'authenticité du Dasein.

Nous avons vu comment Heidegger s'inspire du concept de mouvement chez Aristote pour une élaboration de son propre cadre de l'analyse existentielle. Le mouvement ontique chez Aristote (κίνησις) sert de modèle pour la découverte de la mobilité propre à la vie facticielle du Dasein. Néanmoins Heidegger ne s'arrête pas ici. À partir des premiers cours donnés à Marbourg, Heidegger vise à révéler les présupposés qui sous-tendent la physique et métaphysique aristotéliennes. Ayant gagné ainsi avec son propre concept ontologique de la mobilité une distance par rapport à la physique d'Aristote, il est prêt à la déconstruire, c'est-à-dire à en dégager la structure « ousiologique ». Il s'agit d'abord de mettre au jour comment certaines décisions au sein de la physique aristotélienne déterminent une élaboration de sa métaphysique et surtout l'ontologie, c'est-à-dire la science postulée de l'être en tant qu'être (τὸ ὄν ἢ ᾗ ὄν).

Nous avons souligné que le mouvement étant un passage (*Übergang*) de la puissance (δύναμις) à l'acte (ἐνέργεια), est en même temps une entéléchie (ἐντελέχεια). Il possède donc une structure téléologique, « à quoi » du tendre (πρός τι, *das Wonach des Strebens, Zu-Charakter*²). Chaque mouvement tend à un but (τέλος), dans lequel il aura trouvé un repos. Le repos signifie aboutir à sa fin, un aboutissement de la forme, une perfection (τελειότης). Être parfait, c'est-à-dire parachevé veut dire dans le cadre « poïétique » de l'analyse aristotélien : se tenir en état d'être prêt, en disposition, et en fin de compte, être ici présent à la disposition (*Da, Vorhandenheit, Anwesenheit*) : « Ἐντελέχεια: Sich-im-Fertigsein-Halten, Fertig-Vorliegen, Gegenwart (schlechthinige Verfügbarkeit für ...). »³ Cela veut dire qu'Aristote n'arrive pas à penser le mouvement autrement qu'à partir d'un repos, comme une modalité de la présence (*ein Wie des Da*)⁴. Ainsi l'acte est-il compris comme ce qui devient

¹ Cf. GA 63, p. 109 : « Im Aufenthalt ist die Bewegung sichtbar, und damit von ihm her als echtem Aufenthalt die Möglichkeit der Gegenbewegung. »

² GA 18, p. 370.

³ GA 18, p. 368.

⁴ GA 18, p. 387.

présent et le mouvement comme porter le possible vers sa présence : « Das Bewegen ist das Dieses-so-mögliche-Seiende-ins-Da-Bringen. »¹

Selon Aristote, le mouvement est difficile à saisir parce qu'il ne peut pas être clairement identifié ni avec la puissance ni avec un plein acte. Or il semble être une sorte d'actualisation (ἐνέργεια) : « Le mouvement paraît bien une sorte d'acte, mais d'acte incomplet; et cela tient à ce que le possible, dont le mouvement est l'acte, est incomplet lui-même. »² Il est ἀτελής, incomplet mais en même temps il est πρὸς τι, c'est-à-dire il tend vers sa fin (τέλος). Cela constitue une profonde ambiguïté du mouvement qui est essentiellement indéfini (ἀόριστον) et pourtant subordonné à l'horizon de sa finalité. Si le mouvement est un quelque acte (ἐνέργεια τις), il est en œuvre (ἔργον). Il œuvre en vue de sa fin qui est une μορφή en plein accomplissement. Il est clair que chez Aristote la possibilité est toujours subordonnée à l'actualité.³ L'acte est avant la puissance dans la définition, la substance et le temps. Quelque chose est possible juste parce qu'il peut être réalisé et, au fil du temps, le possible ne peut se réaliser qu'étant causé par d'autres choses actuelles. Cela semble ne pas pouvoir être plus en conflit avec la célèbre devise heideggerienne concernant la méthode phénoménologique : « Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit. Das Verständnis der Phänomenologie liegt einzig im Ergreifen ihrer als Möglichkeit. »⁴ Avant d'aborder le sujet de mouvement de plus près dans le cadre de la philosophie tardive de Heidegger et d'essayer de faire une lecture rétrograde de l'ἐνέργεια vers le sens de la φύσις, il faut attirer l'attention sur le fait que l'ἐνέργεια ne veut pas dire l'actualité au sens d'*actualitas*, c'est-à-dire de réalité, mais plutôt un rassemblement des possibilités, tout comme le repos est un rassemblement du mouvement. Nous accentuons le fait que Heidegger a très tôt remarqué dans la constitution de la métaphysique grecque le privilège de la réalité au détriment de la possibilité, relevant du modèle de la production (*Herstellung*) s'appliquant à l'ontologie et mis au jour dans la suite des concepts *Werk* (ἔργον, œuvre) – *Wirken* (*agere*) – *Wirklichkeit* (*actualitas*, réalité). L'acquis de cette destruction va l'amener une décennie plus tard à la pensée de la machination comme essence de l'époque moderne, aboutissant à la volonté de puissance et à l'oubli de l'être, c'est-à-dire aussi à l'oubli de l'essence archaïque de la φύσις qui ne relève pas de la production. L'expérience originaire de la φύσις rayonne encore dans les écrits d'Aristote qui sont, malgré la distance qui les sépare de l'origine de la philosophie grecque, une sorte de

¹ GA 18, p. 387.

² *Phys.*, III, 2, 201 b 31-33 : « ἢ τε κίνησις ἐνέργεια μὲν εἶναι τις δοκεῖ, ἀτελής δέ. αἴτιον δ' ὅτι ἀτελεῖς τὸ δυνατόν, οὗ ἔστιν ἐνέργεια. »

³ *Mét.*, Θ 8, 1049 b 5 : « φανερόν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμεώς ἐστιν ».

⁴ GA 2, p. 51-52.

bond en arrière (*Rückschwung*), de réverbération de l'origine.¹ Par conséquent, le statut d'ἐνέργεια chez Aristote est foncièrement ambigu, parce qu'elle peut encore indiquer la mobilité originare de φύσις qui veut dire une venue en présence des choses se manifestant. Nous y reviendrons dans la partie finale.

« Das In-der-Welt-sein ist als Besorgen von der besorgten Welt *benommen*. »²

« *Da*-sein heißt in "Sein und Zeit" *Da-sein*. Das *Da* ist hier bestimmt als das Offene. Diese Offenheit hat den Charakter des Raumes. Räumlichkeit gehört zur Lichtung, gehört zum Offenen, in dem wir uns als Existierende aufhalten und zwar so, daß wir gar nicht eigens auf den Raum als Raum bezogen sind. »³

§ 4. La spatialité

Si l'analyse phénoménologique de la vie facticielle dans sa structure existentielle provient d'une « radicalisation ontologique, effectuée de manière déterminée, de l'idée du mobile »⁴, il nous faut examiner davantage ce phénomène. Nous avons vu comment Aristote caractérise le mouvement dans sa *Physique*, le livre dont le sujet principal est effectivement le mouvement. Dans l'inventaire des sujets abordés par ce « livre de fond de la philosophie occidentale », il y a entre autres l'infini, l'espace, le vide et le temps, parce qu'il semble qu'« il n'y a point de mouvement possible sans espace, sans vide, et sans temps »⁵. Ce dernier semble avoir le caractère du continuum dont les définitions ont souvent recours à l'infini. Il est intéressant de remarquer que toutes ces notions trouvent leur équivalent dans la philosophie heideggerienne. Transformées profondément, elles dessinent l'horizon du questionnement dans la philosophie la plus tardive. L'infini sera récusé autant par Aristote que par Heidegger, et chez ce dernier trouvera le sens propre la finitude radicale de l'existence. Quant au vide, Aristote le rejette, il n'a pas besoin de cette hypothèse pour rendre compte du mouvement. Heidegger par contre, d'une certaine façon, lui rend son importance dans des concepts tels comme le vide (*das Leere*), le néant (*das Nichts*), l'abysse (*Abgrund*) et l'ouvert (*das Offene*).

¹ Cf. GA 6.2, p. 203-204.

² GA 2, p. 82.

³ GA 89, p. 283.

⁴ Cf. GA 62, p. 385 ; IPA, p. 43.

⁵ Cf. *Physique*, III, 200 b 20-21 : « πρὸς δὲ τούτοις ἄνευ τόπου καὶ κενοῦ καὶ χρόνου κίνησιν ἀδύνατον εἶναι. »

Le temps et l'espace font le monde. Le monde s'articule dans le temps et l'espace. Il faut bien se garder ici de recourir au schème naturaliste ou à l'attitude naturelle du sens commun. La phénoménologie heideggérienne a pour but de descendre plus bas, au niveau originaire d'expérience où le sens commun, ainsi que sa radicalisation, c'est-à-dire l'attitude théorique des sciences exactes, prennent leur sens. Le monde a un sens phénoménologique chez Heidegger et fait partie d'une structure d'être-au-monde. Le monde ex-iste et nous existons dans le monde. Notre être-au-monde est une structure unitaire, bien que composée. Nous avons montré plus haut comment appréhender phénoménologiquement la vie facticielle en tant que mobilité. La mobilité de la vie facticielle peut être interprétée comme *Unruhe*, l'inquiétude d'être au monde auprès des choses et des personnes. Le « comment » de cette inquiétude constitue la facticité du Dasein et s'articule dans l'ensemble des catégories existentielles possibles, telles par exemple comme décrites dans *Être et temps*. Une des thèses principales d'*Être et temps* est que « Dasein *ontologiquement* compris est souci »¹. Le souci est un sens fondamental de la mobilité facticielle de la vie.² Il est peut-être inutile de rappeler que le souci a dans le projet heideggérien un sens formel ontologique et non pas psychologique. Il ne s'agit aucunement de la peine ou des ennuis que Dasein pourrait ressentir ontiquement. Il ne s'agit d'aucun sentiment comme état psychique. Le souci en tant que sens de la mobilité facticielle se montre dans les préoccupations les plus quotidiennes du Dasein, dans son commerce avec le monde. L'être-au-monde qu'est l'existence humaine se disperse dans les différents modes d'être-à (le *πρός τι* de la mobilité) : « avoir affaire avec quelque chose, produire quelque chose, prendre soin de quelque chose, employer quelque chose, abandonner quelque chose et le laisser perdre, entreprendre, imposer, rechercher, interroger, considérer, discuter, déterminer... », ainsi que dans les modes déficients « s'abstenir, omettre, renoncer, se reposer »³, etc. Dasein n'est pas alors un sujet qui serait placé devant son objet qui est le monde, un sujet des actions dans le monde constituant une somme de tous les objets. Dans la vision classique le monde serait justement ce que n'est pas le sujet, il se tiendrait en face de lui. La ligne de démarcation entre le dehors et le dedans serait claire. Le sujet, la conscience renvoient à la sphère intime, immanente qui se transcenderait vers le monde extérieur, d'où se pose immédiatement le problème fondamental et classique de l'épistémologie : comment le moi et mes représentations s'accordent-ils avec le monde pour donner le savoir s'exprimant dans le corpus de propositions vraies ? Ce point de départ s'avère,

¹ GA 2, p. 77 ; ET, p. 65.

² GA 62, p. 352 ; IPA, p. 21.

³ GA 2, p. 76 ; ET, p. 64-65.

aux yeux de Heidegger, infondé dans la phénoménalité des choses, puisque la connaissance théorique n'est qu'un mode d'être-au-monde et on ne peut pas expliquer avec elle le phénomène d'être-au-monde.¹ Il faut procéder dans le sens inverse.² L'être-au-monde qu'est Dasein désigne un phénomène unitaire où le dehors et le dedans s'impliquent mutuellement, comme dans le ruban de Möbius. La métaphore spatiale peut être ici par contre trompeuse, car Dasein et le monde ne sont pas présents comme le sont les objets intramondains. Le monde est un moment structurel (*Strukturmoment*) du Dasein, il est sa façon d'être et ce n'est qu'à partir de ce phénomène unique qu'il est possible de rencontrer les choses présentes dans notre affairement quotidien ou de viser des objets dans notre perception.

« Le monde n'est pas la somme de l'étant-subsistant (*Vorhandenes*), il n'est absolument rien de subsistant. C'est une détermination de l'être-au-monde, un moment structurel qui appartient au mode d'être du *Dasein*. Le monde est quelque chose de l'ordre du *Dasein* (*Daseinsmäßiges*). Le monde n'est pas présent-subsistant comme les choses, mais il *est là*, comme l'est l'être-le-là (le *Da-sein*) que nous sommes nous-mêmes, autrement dit, il existe. Nous appelons existence le mode d'être de l'étant que nous sommes nous-mêmes, le mode d'être du *Dasein*. Il en résulte, au simple plan terminologique, que le monde n'est pas présent-subsistant, mais existe, c'est-à-dire qu'il a le mode d'être du *Dasein*. »³

Selon Heidegger l'explication du concept de monde est une des tâches principales de la philosophie.⁴ À l'instar de la question de l'être, il a été toujours omis dans l'histoire de la philosophie pour une raison similaire. Il est tellement impliqué dans notre existence qu'il devient transparent. Il est le fond de chaque compréhension du Dasein et de son auto-compréhension. Il est l'horizon de chaque rencontre possible avec d'autres étants. Il est leur condition de possibilité. Ici trouve son sens le transcendantalisme heideggérien que l'on abordera plus tard, un transcendantalisme qui revêt diverses formes et s'exprime le plus clairement dans la période suivant la publication de *Sein und Zeit*. Heidegger essaiera en effet de construire un projet de la métaphysique du Dasein comme une sorte de *metaphysica naturalis* sur l'idée de la transcendance du Dasein. Dans le fragment cité ci-dessus, les façons

¹ Cf. GA 2, § 69 b.

² Cf. GA 2, § 13.

³ GA 24, p. 237 ; PFP, p. 205-206.

⁴ GA 24, p. 234 ; PFP, p. 203. Cf. aussi Klaus Held, « On the Way to a Phenomenology of World », in H. L. Dreyfus, M. Wrathall (éd.), *Heidegger Reexamined, Vol. 3 : Art, Poetry, and Technology*, New York, Routledge, 2002, p. 68 : « The call of the maxim "to the things themselves" aims at the in-itself we experience in the appearing of things. If the world is this in-itself, then the plural of the "things themselves" proves to be a singular: the one "thing itself" of phenomenology is the world. »

d'être du monde et du Dasein sont mises ensemble. Le monde est quelque chose à la mesure du Dasein. Il n'est ni présent, sous-la-main (*vorhanden*), ni disponible, à-portée-de-la-main (*zuhanden*), il est là (*ist da*). Tout comme l'existence humaine est là (*Da-sein*). La façon d'être du monde et du Dasein s'avère la même et consiste à exister.¹ L'existence (*Existenz*) ne relève ni de la présence (*Vorhandenheit*) ni de la disponibilité (*Zuhandenheit*), elle en est la condition. Ce n'est qu'en étant toujours déjà (*immer schon*) l'existence qu'on peut faire l'expérience des choses dans ces deux modes fondamentaux d'être. L'existence (*existentia*) n'est pas ici un terme opposé à l'essence (*essentia*), tel qu'il s'est constitué au Moyen Âge pour désigner l'acte d'être de l'essence. Heidegger souligne que le mot *existere* comprend le préfixe *ex* et le verbe *sistere*. Dans le latin classique le verbe *existere* veut dire : paraître, se montrer, sortir de, et il souligne un « rapport à quelque origine »². Au cours des siècles le sens du mot se rapproche dans le jargon philosophique de celui d'*esse*, c'est-à-dire d'être, étant à son tour une traduction du mot grec εἶναι.³ *Ex-* est un préfixe latin qui veut dire : au dehors. Le verbe *sistere* par contre est un verbe qui peut recevoir différentes acceptions, dont d'abord le sens causatif : placer, causer un certain état, et le sens neutre : d'être placé, se tenir, se maintenir et, par conséquent, de subsister. En remontant alors à la généalogie du mot *Existenz*, Heidegger montre qu'il le faut comprendre comme être au-dehors de soi-même (*Außer-sich*).⁴ L'existence dans sa facticité (*Da-sein*) ne veut rien dire d'autre qu'être-au-monde, être toujours déjà dehors dans le monde. C'est pour cette raison que Heidegger peut constater que le monde et l'être humain sont de la même manière : ils existent ; et ce sont seulement eux qui peuvent exister.⁵

Pour mieux comprendre comment le monde dans la facticité d'être-au-monde de l'existence s'articule en termes d'espace, il faut nous revenir au souci en tant que « sens fondamental de la mobilité facticielle de la vie ».

¹ Il serait intéressant peut-être ici de confronter cette expression forte sur la ressemblance entre le monde et le Dasein avec une formule, non pas moins forte, d'égalité du sujet avec son monde dans le *Tractatus* de Wittgenstein : « 5.621 - Le monde et la vie ne font qu'un. 5.63 - Je suis mon monde. (Le microcosme.) » Bien que Wittgenstein montre par là la vérité du solipsisme, il reste réaliste : « 5.64 On voit ici que le solipsisme, développé en toute rigueur, coïncide avec le réalisme pur. Le je du solipsisme se réduit à un point sans extension, et il reste la réalité qui lui est coordonnée. » Cf. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. Gilles-Gaston Granger, Paris, Gallimard, 1993.

² Étienne Gilson, *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 2000. p. 16.

³ Cf. É. Gilson, *op. cit.*, l'introduction.

⁴ Cf. aussi le concept du Dasein comme *ausstehendes Innestehen*. GA 5, p. 55. Cf. aussi A. Schnell, « Ereignis and Da-Sein in the Beiträge zur Philosophie », *META*, t. 8, 1, 2016, p. 19.

⁵ GA 2, p. 177.

« Le sens fondamental de la mobilité facticielle de la vie est le souci (*curare*). Dans l'«être-au-dehors tourné vers, ouvert sur quelque chose», est présent ce en direction de quoi s'oriente le souci de la vie : ce qui est à chaque fois le monde. La mobilité du souci a le caractère du commerce de la vie facticielle avec son monde. Le en-direction-de-quoi du souci est l'avec-quoi du commerce. Le sens de l'être effectif et de l'existence du monde se fonde dans et se détermine à partir de ce caractère : ce à quoi le commerce préoccupé a affaire. Le monde est là en tant que ce qui toujours déjà d'une certaine façon est à souci. Le monde est articulé en fonction des orientations possibles du souci comme monde-ambiant, monde commun et monde-du-soi. »¹

Le souci a une direction (*Richtung*) qui constitue son orientation (*Ausrichtung*). D'abord le souci est caractérisé dans le langage heideggérien d'une façon formelle par un recours aux prépositions dont la fonction principale est de qualifier le verbe. Le « de » ou « pour » du souci s'articule par l'« avec » de l'usage ou du commerce quotidien avec les choses (*Umgang*). Les prépositions marquent par conséquent le « comment » (*das Wie*) de la mobilité facticielle de la vie. La diversité du rapport possible de l'existence à ce qui la concerne constitue le champ de recherche de la phénoménologie herméneutique, dans la mesure où celui-ci est un lieu de l'expérience originaire du Dasein. Ce n'est pas le monde des objets dans le temps et l'espace infinis, pourvus des qualités primaires et secondaires qui seraient visés par notre conscience, mais le monde le plus proche du commerce quotidien ; si proche de nous qu'il est souvent omis par une analyse phénoménologique classique.² Pour le faire d'une manière adéquate, Heidegger a eu besoin de radicaliser le concept d'intentionnalité qui ne se contenterait plus de la visée « objective » de chaque acte intentionnel, mais il s'est vu plutôt généralisé à la modalité diverse de l'accès au monde ambiant (*Umwelt*) de Dasein. Cette nouvelle méthode, inouïe en effet dans l'histoire de la philosophie, permet d'arracher l'homme

¹ GA 62, p. 352 : « Der Grundsinn der faktischen Lebensbewegtheit ist das *Sorgen* (*curare*). In dem gerichteten, sorgenden »Aussein auf etwas« ist das Worauf der Sorge des Lebens da, die jeweilige *Welt*. Die Sorgensbewegtheit hat den Charakter des *Umgangs* des faktischen Lebens mit seiner Welt. Das Worauf der Sorge ist das Womit des Umgangs. Der Sinn von Wirklichsein und Dasein der Welt gründet in und bestimmt sich aus ihrem Charakter als Womit des sorgenden Umgangs. Die Welt ist da als schon immer irgendwie *in Sorge genommene* (gestellte). Die Welt artikuliert sich nach den möglichen Sorgensrichtungen als *Umwelt*, *Mitwelt* und *Selbstwelt*. » ; IPA, p. 21.

² Cf. GA 2, p. 90 : « La mise en lumière phénoménologique de l'être de l'étant qui fait de prime abord rencontre s'opère au fil conducteur de l'être-au-monde quotidien. Nous appelons celui-ci l'usage que, dans le monde, nous avons de l'étant intramondain. Cet usage s'est déjà dispersé en une multiplicité de guises de la préoccupation. Or, comme on l'a déjà montré, le mode prochain de l'usage n'est pas ce connaître qui ne fait plus qu'accueillir l'étant, mais la préoccupation qui manie, qui se sert de... — et qui d'ailleurs possède sa « connaissance » propre. » ET, p. 72.

à la « prison » de sa conscience pour le jeter dans le monde de sa vie facticielle.¹ C'est aussi une reformulation de la problématique classique de phénoménologie partant souvent de l'épistémologie (avec un soubassement ontique) pour regagner une perspective authentiquement ontologique.

Dasein en tant qu'être-au-monde « s'articule dans les différentes directions du souci comme monde ambiant (*Umwelt*), monde commun (*Mitwelt*) et monde de soi (*Selbstwelt*) ». Dans le monde ambiant Dasein manie les choses à-portée-de-la-main, plutôt qu'il n'a accès aux objets présents sous-la-main. Heidegger reconnaît ici à juste titre que l'homme, avant de considérer théoriquement ce qu'est l'objet, se retrouve d'abord dans un large contexte pratique de manipulation avec les choses. Avant « la subjectivisation de l'étant en simple objet (*Gegenstand*) »², on a accès aux choses (*Sachen, res*). En grec ancien la chose se traduit par *πρᾶγμα* ou *χρῆμα*.³ Le premier est directement lié au verbe *πράττειν* qui veut dire faire, agir, accomplir. La chose en tant que *πρᾶγμα* désigne justement une « chose » à faire, une affaire qui nous préoccupe et qui exige certains moyens pour être accomplie. Le nom *χρῆμα* vient par contre du verbe *χρησθαι* (utiliser, employer, faire l'usage) et signifie une chose dont a besoin, plutôt matérielle, en vue d'effectuer une affaire (*πρᾶγμα*) qui nous concerne. Les analyses célèbres de Heidegger concernant « l'être de l'étant qui fait rencontre dans le monde ambiant »⁴ nous proposent le concept de l'être-à-portée-de-la-main (*Zuhandenheit*) et de l'être-sous-la-main (*Vorhandenheit*) ou de la présence pour traduire l'intuition du grec ancien. L'être dans son mode privatif de la présence ne s'annonce qu'au moment où quelque chose ne va pas avec un étant à-portée-de-la-main, par exemple quand il est cassé.⁵ Le mode de la rencontre de l'étant dans le monde ambiant est d'abord celui où se manifeste une chose comme *πρᾶγμα* et *χρῆμα*, ou dans le langage heideggérien : l'outil (*Zeug*). L'outil n'existe pas en singulier. « Un outil, en toute rigueur cela n'existe pas. À l'être de l'outil appartient toujours un complexe d'outils (*Zeugganze*) au sein duquel il peut être cet outil qu'il est. L'outil est essentiellement "quelque chose pour...". Les diverses guises du "pour..." (*Um-zu*) comme le service, l'utilité, l'employabilité ou la maniabilité constituent une totalité d'outils. Dans la structure du "pour..."

¹ Le jeune Sartre exprime très bien l' « idée fondamentale de la phénoménologie » consistant en intentionnalité qui permet de renouer avec le dehors. Selon lui « ...tout est dehors, tout, jusqu'à nous-mêmes : dehors, dans le monde, parmi les autres. Ce n'est pas dans je ne sais quelle retraite que nous nous découvrirons : c'est sur la route, dans la ville, au milieu de la foule, chose parmi les choses, homme parmi les hommes. » Jean-Paul Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », *in id., La Transcendance de l'Ego*, Paris, Vrin, 1966, p. 113.

² GA 9, p. 349.

³ Cf. GA 80.1, p. 73 ; K. Held, *art. cit.*, p. 65 sq.

⁴ Cf. GA 2, § 15.

⁵ Cf. GA 2, § 16.

est contenu un *renvoi* (*Verweisung*) de quelque chose à quelque chose. »¹ Cette analyse permet à Heidegger de se libérer du privilège épistémologique de la perception, qui est à l'œuvre dans la phénoménologie husserlienne, pour nuancer et, en même temps, radicaliser le concept de l'intentionnalité. La perception privilégie l'attitude théorique. Le terme de théorie remonte au mot grec θεωρεῖν qui veut dire littéralement observer, contempler, percevoir. Dans l'acception moderne le théorique est opposé souvent au pratique, le premier posséderait un avantage d'une vision directe de l'essence, d'un *know what* contrasté à un *know how* pratique. Heidegger, loin de les opposer tout facilement, révèle plutôt leur source commune dans le commerce mondain (*Umgang*). « Le regard qui n'avise les choses que "théoriquement" est privé de la compréhension de l'être-à-portée-de-main. Cependant, l'usage qui se sert de..., qui manie n'est pas pour autant aveugle, il possède son mode propre de vision qui guide le maniement et procure [à l'outil] sa choseité spécifique. L'usage de l'outil se soumet à la multiplicité de renvois (*Verweisungsmannigfaltigkeit*) du "pour..." La vue propre à cet ajointement est la *circon-spection* (*Umsicht*). »² Le commerce quotidien avec les choses a sa propre vision, une circonspection qui ne saurait se réduire à une simple vision (*Sicht*) d'une essence quelconque, dont elle serait une dégradation. C'est l'inverse qui est vrai, la vision n'est possible que sous la condition de la circonspection. Ce se-diriger-vers (*Sich-richten-auf*) dans la circon-spection du monde ambiant constitue le sens authentique de l'intentionnalité.³

Pour comprendre le rôle de l'espace dans la mobilité facticielle de la vie du Dasein dont le mode d'être a été défini comme être-au-monde, il faut montrer comment le monde s'articule par le contexte d'outils. Chaque outil est orienté, il est d'abord « quelque chose pour... (*Um-zu*) ». L'être de l'outil repose essentiellement dans son renvoi (*Verweisung*), d'être pour ou à quelque chose d'autre. Heidegger emploie dans une série de concepts le préfixe « *um-* » : *Umwelt*, *Umgang*, *Umsicht*, *Umhafte*, ainsi que « *um* » dans la fonction de conjonction : *Um-zu*, *Umwillen*. La langue allemande permet de faire voir comment la directionnalité des rapports qu'entretient un outil avec d'autres outils (*Um-zu*), dans le caractère de service, d'utilité, d'employabilité ou de maniabilité, s'exprime par l'espace ambiant du monde de la vie du Dasein. Le « *um* » dans les *Umwelt*, *Umgang*, *Umsicht* signifie précisément *das Umhafte* et peut être traduit comme ambiance. Ce dernier provient du verbe latin *ambire* : entourer, englober. En fait, les deux préfixes *um-* et *ambi-* sont étymologiquement connectés. Dans le

¹ GA 2, p. 92 ; ET, p. 73.

² GA 2, p.93 ; ET, p. 74.

³ « L'intentionnalité est un *Sich-richten-auf*, un se diriger vers, c'est-à-dire du point de vue grammatical un réflexif qui assume le caractère indécidable d'un verbe à la voix moyenne, active et passive en même temps. » Theodore Kisiel, « L'indication formelle de la facticité : sa genèse et sa transformation », in J.-F. Courtine (éd.), *Heidegger 1919-1929 : De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, p. 207-208.

vieux haut-allemand *um-* se dit encore *umbi-*. En vieux latin par contre *ambi-* se disait *am-*. *Ambi-* vient à son tour du grec ἀμφί (autour, environ ; concerner, par égard pour) qui renvoie au sanskrit *abhitas* : de deux côtés. Le champ sémantique de *um-* connote visiblement un mouvement circulaire de délimitation (en-tourer, en-virionner), un tracer à partir du dedans, il désigne par conséquent un centre, un milieu ou l'environnement. L'environnement, au sens de la *Umgebung* (pol. *okolica, otoczenie* ; rus. *окружение*) ou *Umwelt*, renvoie aussi sémantiquement à ce qui est « dedans » (*in*) du mouvement circulaire (virer, en bas latin *virare* qui vient de *vibrare*). Dans les langues slaves le mot environnement (pol. *środowisko* ; rus. *окружающая среда*) connote aussi le milieu et le centre d'un cercle. *Окружающая среда* en russe veut dire littéralement le milieu entourant ou le centre encerclant.

Le monde ambiant du commerce quotidien désigne d'abord un séjour du Dasein auprès des choses. C'est une intimité du dedans du monde où notre activité « colle » aux choses, qui est désigné par un autre sens de l'*um*. L'*um* marque tout d'abord le fait d'être auprès de quelque chose (*bei, an*)¹, en proximité de quelqu'un (p. ex. *Die Mutter hat ihre Kinder um sich*), tout contre (*gegen*) quelque chose d'autre, comme c'est impliqué dans le mot allemand *Gegend* qui désigne une aire, une contrée justement. Ensuite, *um* veut dire aussi « pour » dans une relation d'utilité et de destination, au sens d'un moyen qui sert pour atteindre une fin dans ce que Heidegger appelle un complexe d'outils (*Zeugganze*). Le renvoi qui constitue l'être d'outil n'est pas quelque chose de surajouté à l'objet déjà existant en soi. Dans le reversement caractéristique de Heidegger, ce n'est qu'à partir de la structure de la référence (*Verwiesenheit*) qu'il est possible de voir une chose en soi en tant qu'outil. Dans le § 17 d'*Être et temps* « Renvoi et signe », Heidegger examine le mode d'être du signe, qui, en étant ontiquement un outil à-portée-de-la-main, « fonctionne en même temps comme quelque chose qui indique la structure ontologique de l'être-à-portée-de-la-main, de la totalité de renvois et de la mondanéité. »²

« Mais que signifie alors le renvoi ? L'être de l'à-portée-de-la-main a la structure du renvoi, cela veut dire : il a en lui-même le caractère de la *référence*. L'étant est ainsi découvert que, en tant que l'étant qu'il est, il est référé à quelque chose. Avec lui, il retourne *de* quelque chose. [*Es hat mit ihm bei etwas sein Bewenden.*] Le caractère d'être de l'à-portée-de-la-main est la *tournure* (*Bewandtnis*). La tournure inclut ceci : laisser retourner de quelque chose avec

¹ Ainsi Heidegger peut-il dire que la première personne du singulier de verbe « être » : *bin*, traduit en fait le *bei* d'être auprès des choses. Cf. GA 2, p. 73.

² GA2, p. 110 ; ET, p. 84.

quelque chose. Le rapport indiqué par cet « avec » et ce « de », voilà ce que le terme de renvoi est chargé d'indiquer. »¹

Le mot allemand *Bewandtnis* apparaît dans les expressions idiomatiques, telle que : « *Damit hat es folgende Bewandtnis* » qui veut dire à peu près « Avec cela il en est ainsi ». *Bewenden* et *Bewandtnis* ont dans leur racine le verbe *wenden* qui signifie : tourner. Ainsi *Bewandtnis* peut-elle être traduite comme tournure et renvoie moins à l'aspect extérieur des choses qu'à la factualité des affaires dans le monde ambiant, à leur inextricable imbrication dans le commerce quotidien. Notons aussi que la tournure, le fait de tourner ainsi et non pas autrement est aussi liée à l'étymologie présentée plus haut du mot *Umwelt* et environnement. La totalité de tournure (*Bewandtnisganzheit*) et des renvois qui caractérisent les étants à-portée-de-la-main et qui constituent le complexe d'outils ne renvoie en dernière instance à rien qui serait à-portée-de-la-main et encore moins à un étant dont le mode d'être principal serait présent sous-la-main, mais à « un étant dont l'être est déterminé comme être-au-monde, à la constitution d'être duquel la mondanéité elle-même appartient. Ce pour-quoi primaire n'est plus un pour-cela comme "de" possible d'une tournure. Le "pour-quoi" primaire est un en-vue-de-quoi. Mais le en-vue-de (*Umwillen*) concerne toujours l'être du *Dasein*, pour lequel en son être il y va toujours essentiellement de (*um*) cet être. »² Nous avons encore deux exemples d'emploi de la conjonction *um*. *Um... willen* veut dire d'abord « en vue de » quelque chose ou « par égard pour » qui désigne moins le but d'utilité ou de service que la fin ultime qui ne renvoie à rien d'autre, comme dans l'expression : « *um Gottes willen !* », qui veut dire « pour l'amour de Dieu ! » ou « *for God's sake !* ». Nous sommes ici peut-être pas loin de la définition éthique kantienne de l'homme comme fin en soi (*Zweck an sich*), pourtant dans une toute autre constellation philosophique, qui ne part plus de la subjectivité pour reconstruire le monde dans la représentation, mais du monde et de la vie facticielle dans ceci pour décrire la constitution de l'ipséité (*Selbsheit*) du *Dasein* « pour lequel en son être il y va toujours essentiellement de cet être ». La totalité de tournure ne renvoie alors à rien de dehors, son ultime finalité est en vue du *Dasein*. Cet en-vue-de (*Umwillen*) est une sorte de ciment qui relie le monde ambiant et l'existence humaine dans le phénomène unique d'être-au-monde. Ce

¹ GA 2, p. 112 ; ET, p. 85.

² ET, p. 85. C'est peut-être plus clair dans la version originale : « Die Bewandtnisganzheit selbst aber geht letztlich auf ein Wozu zurück, bei dem es *keine* Bewandtnis mehr hat, was selbst nicht Seiendes ist in der Seinsart des Zuhandenen innerhalb einer Welt, sondern Seiendes, dessen Sein als In-der-Welt-sein bestimmt ist, zu dessen Seinsverfassung Weltlichkeit selbst gehört. Dieses primäre Wozu ist kein Dazu als mögliches Wobei einer Bewandtnis. Das primäre »Wozu« ist ein Worum-willen. Das "Umwillen" betrifft aber immer das Sein des *Daseins*, dem es in seinem Sein wesentlich *um* dieses Sein selbst geht. » GA 2, p. 112-113.

phénomène n'a plus de justification, ni dans l'enchaînement causal (une explication scientifique) ni dans la totalité de tournure (une description phénoménologique) mais constitue le sens ontologique de la facticité de l'existence, de la vie toujours finie et préoccupée de l'homme.

Nous avons mentionné plus haut qu'un des « axiomes », si telle expression nous est permise, de l'ontologie fondamentale heideggerienne est : « Le Dasein *est* selon une guise telle que, étant, il comprend quelque chose comme l'être. »¹ Et dans le premier chapitre, dès les premières pages de *Sein und Zeit*, Heidegger insiste sur le fait qu'à la détermination² de l'homme appartient l'avoir-à-être (*Zu-sein*) : « L'"essence" de cet étant réside dans son (avoir-) à-être. »³ Le « *zu* » peut être compris ici d'une double façon. Tout d'abord, en ce qui concerne le Dasein, comme le « pour » (*um*) du renvoi à son propre être, ou plus précisément comme « en vue de » de sa propre possibilité d'être. Ensuite, suivant la remarque tardive de Heidegger à la phrase précédente : l'avoir-à-être signifie être envers l'être (ou l'aître ou l'Estre, comme on traduit parfois le vieux mot allemand *Seyn*) et ne peut être autrement qu'être envers l'être. Nous voyons que la répétition tautologique du mot clé, dont l'élucidation constitue le projet de vie de Heidegger, signifie exactement ce destin proprement humain dans lequel il est appréhendé (*benommen*) ou jeté (*geworfen*) – la facticité d'être-au-monde. « Le concept de facticité inclut ceci : l'être-au-monde d'un étant "intramondain", mais d'un étant capable de se comprendre comme lié (*verhaftet*) en son "destin" (*Geschick*) à l'être de l'étant qui lui fait rencontre (*begegnet*) à l'intérieur de son propre monde. »⁴ Le Dasein est et a à être⁵, c'est une détermination originaire de l'homme chez Heidegger et signifie en même temps précisément la facticité de la vie humaine dans sa diverse modalité d'être-au-monde.

Le comprendre qui caractérise l'être-au-monde du Dasein a pour condition une ouverture (*Erschlossenheit*) préalable de celui-ci : une ouverture au sens d'être toujours déjà dans une mobilité relationnelle aux étants intramondains, être pour et avec eux, et en vue de soi, où le soi du Dasein ne saurait être nécessairement compris comme la conscience de soi d'un homme individuel, mais plutôt, sur un niveau formel, comme une ipséité à atteindre par l'être humain. Cet être pourrait être bel et bien aussi collectif. Chez le Heidegger des années 1930, Dasein signifie aussi l'être du peuple. Le Dasein se tient ouvert en rapport à la *Welt*, *Umwelt*, *Mitwelt* et *Selbstwelt*.

¹ *Ibid.*, p.35. « Dasein ist in der Weise, seiend so etwas wie Sein zu verstehen. » GA 2, p. 24.

² Dans le note de bas de page à la phrase suivante, on retrouve une telle constatation ajoutée plus tard : "daß es zu seyn 'hat'; Bestimmung!" GA 2, p. 56.

³ ET, p. 54. « Das "Wesen" dieses Seienden liegt in seinem Zu-sein. » GA 2, p. 56.

⁴ GA 2, p. 75 ; ET, p. 64.

⁵ Cf. GA 2, p. 179 : « [...] das Sein des Daseins als nacktes "Daß es ist und zu sein hat". »

« Le caractère de rapport de ces rapports du renvoyer, nous le saisissons comme *signifier* [*be-deuten*]. Dans la familiarité avec ses rapports, le Dasein se « signifie » à lui-même, il se donne originairement son être et son pouvoir-être à comprendre du point de vue de son être-au-monde. Le en-vue-de signifie un pour..., celui-ci un pour-quoi, celui-ci encore un « de » du laisser-retourner, celui-ci enfin un « avec » de la tournure. Ces rapports sont soudés entre eux en une totalité originaire — ils ne sont ce qu'ils sont que comme ce signifier où le Dasein se donne préalablement à lui-même son être-au-monde à comprendre. La totalité de rapports de ce signifier, nous la nommons la *significativité* [*Bedeutsamkeit*]. Elle est ce qui constitue la structure du monde — de ce où le Dasein comme tel est à chaque fois déjà. »¹

Le Dasein et la significativité en tant que sa constitution existentielle sont la condition ontique de possibilité de découvrabilité (*Entdeckbarkeit*) de l'étant intramondain dans ses différents modes d'être (être-à-portée-de-la-main, être-sous-la-main). Par contre, la significativité elle-même abrite la condition ontologique de possibilité pour Dasein de comprendre quelque chose comme des significations.² L'ontique renverrait dans *Être et temps*, pour s'inspirer d'Aristote, à l'ordre du savoir sur les choses à partir des plus connues et les plus proches de nous, et l'ontologique comme l'ordre des choses elles-mêmes.³ Bien entendu, la chose (*die Sache selbst*) est loin d'être quelque étant intramondain ou objet idéal. Plus tard dans la pensée heideggérienne, l'accent sera mis de plus en plus sur l'ouverture du monde (*Lichtung*) en tant que condition ontologique.

Le Dasein est jeté dans le monde, il est de telle manière qu'il comprend toujours déjà son être et le monde. L'être-jeté (*Geworfenheit*), qui n'est qu'un autre nom pour la facticité existentielle, le fait d'être Là (*Da*), s'articule nécessairement dans la spatialité, puisque le Dasein en tant qu'être-au-monde est justement cet étant qui est dans le monde. *Être et temps* se donne pour tâche entre autres d'élucider le caractère d'être-à (*In-sein*) du Dasein (chapitre 5).

« L'étant qui est essentiellement constitué par l'être-au-monde *est* lui-même à chaque fois son "Là" [*Da*]. Suivant la signification familière des mots, le "là" fait référence à l'"ici" [*hier*] et au "là-bas" [*dort*]. 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 [*entfernend-ausrichtend-besrogend*]

¹ GA 2, p. 116-117 ; ET, p. 87.

² GA 2, p. 117 ; ET, p. 87.

³ Cf. GA 24, § 22b.

par ce là-bas. La spatialité existentielle du *Dasein*, qui lui détermine ainsi son "lieu", se fonde elle-même sur l'être-au-monde. Le là-bas est la détermination d'un étant faisant rencontre de manière intramondaine. "Ici" et "là-bas" ne sont possibles qu'en un "Là", c'est-à-dire pour autant que soit un étant qui, en tant qu'être du "Là", a ouvert de la spatialité. Cet étant porte, en son être le plus propre, le caractère de l'absence de fermeture [*Unverschlossenheit*]. L'expression "Là" désigne cette ouverture essentielle [*Erschlossenheit*]. Par celle-ci, cet étant [le *Dasein*] est "là" pour lui-même tout uniment avec l'être-là du monde. »¹

Nous voyons bien dans cette citation foncière que toute détermination spatiale s'encre préalablement dans la spatialité existentielle (*existenziale Räumlichkeit*) du *Dasein*. Celui-ci est son ouverture², il existe et ne fait que cela³, car il est par définition un en dehors de soi (*Aus-, Hinausstehen*) dans le monde et l'un avec lui. Le Là de l'ouverture où le *Dasein* du monde et de l'homme s'appartiennent, fonde ici une possibilité de l'espace en tant que *in* (dans) de l'étant intramondain. C'est dans le commerce quotidien que le *Dasein* découvre l'espace au sens familier, ce n'est qu'à partir de son Là qu'un « ici » et un « là-bas » sont possibles. En même temps, le *Dasein* dans l'ipséité de son « moi » se comprend toujours à partir de l'étant qui lui fait rencontre, « au sens de l'être é-loignant-orientant-préoccupé par ce là-bas ». L'é-loignement (*Ent-fernung*), l'orientation (*Ausrichtung*) et la contrée (*Gegend*) sont des concepts de Heidegger qui lui permettent d'examiner l'espace existentiel du *Dasein*. Il n'est pas dans notre intention d'approfondir ici l'analyse de l'espace en exposant comment Heidegger le fait dans le chapitre 3, section C, de *Sein und Zeit*. Nous nous limiterons à constater avec Heidegger qu' « Il y a dans le *Dasein* une tendance essentielle à la proximité. »⁴ Cette tendance se traduit par l'idée de l'é-loignement, selon laquelle *Dasein* dans le commerce quotidien avec des étants à-portée-de-la-main se fait rapprocher le monde. L'é-loignement signifie le contraire de l'éloignement et signifie littéralement en allemand un « dé-loignement » (*Ent-fernung*) : alors se tenir proche, se rapprocher, défaire la distance. La distance et la proximité n'ont pas, bien évidemment, ici de sens de l'espace objectif géométrique à trois (ou plus) dimensions, mais il faut en même temps récuser la subjectivité de l'espace existentiel : « Pas plus que l'espace n'est dans le sujet, pas plus le monde n'est dans l'espace. L'espace est bien plutôt "dans" le monde pour autant que l'être-au-monde constitutif du *Dasein* a ouvert de l'espace. L'espace ne se trouve pas dans le sujet, et celui-ci

¹ GA 2, p. 176-177 ; ET, p. 119.

² GA 2, p. 177 : « *Das Dasein ist seine Erschlossenheit.* » ET, p. 119 : « *Le Dasein est son ouverture.* »

³ Cf. une note de bas de page tardive à la phrase précédente : "Dasein existiert und nur es; somit Existenz das Aus- und Hinausstehen in die Offenheit des Da: Ek-sistenz." » GA 2, p. 177.

⁴ GA 2, p. 141 ; ET, p. 100.

ne considère pas davantage le monde "comme si" celui-ci était dans un espace — c'est au contraire le "sujet" ontologiquement bien compris, le Dasein, qui est spatial [...] »¹ L'espace est a priori, non au sens de l'apriorité logique, mais au sens de « la primauté de l'encontre de l'espace (comme contrée) lors de chaque rencontre intramondaine de l'à-portée-de-la-main. »² Où il faut comprendre la contrée « comme le vers-où de la destination possible du complexe à-portée-de-la-main d'outils, lequel doit pouvoir faire encontre en tant qu'orienté-é-loigné, c'est-à-dire placé. »³

L'espace est dans le monde. Qu'est-ce que cela veut dire ? Tout d'abord que le phénomène du monde est plus « large » que celui de l'espace. Plus « large » non au sens spatial, puisque cela aboutirait au cas inverse – le monde dans l'espace infini et homogène – mais au sens d'un « avant » ontologique, c'est-à-dire de l'*a priori*. Le sens ontologique de l'« avant », ne relevant ni du temporel ni du spatial et en étant plutôt la condition, sera encore l'objet de nos recherches. Dans ce paragraphe nous nous sommes donné pour tâche de comprendre ontologiquement le foncteur « dans » (*év, in*) qui étroitement lié à celui d'« avant » (*πρότερον, a priori*). Le Dasein dans sa mobilité facticielle signifie l'être-au-monde. Le monde arrive (*begegnet*) pendant qu'un étant nous fait encontre (*begegnet*) dans la contrée (*Gegend*) du monde ambiant (*Umwelt*). Le monde nous concerne (*angeht*)⁴, parce que nous y sommes de manière préoccupée dans notre commerce quotidien avec les choses (*Umgang*). Le monde fait sens (*bedeutet*) parce que la significativité est un caractère de l'arrivée-encontre du monde (*Begegnischarakter der Welt*).⁵ Le monde est le *um, gegen* au sens *an* de notre démarche (*Gang*), c'est-à-dire de la mobilité facticielle.⁶ Il fait sens dans notre rencontre avec les choses qui est caractérisé par le contexte de renvoi, étant à son tour une ouverture du Dasein au monde.⁷ Cette ouverture délimite l'*in* de l'espace de familiarité (*Vertrautheit*) de l'intimité (*Innigkeit*) dans le monde que Dasein habite : « L'être-à... nomme si peu une "inclusion" spatiale d'étants sous-la-main que le mot « *in* », à l'origine, ne signifie même pas une relation spatiale [...] ; « *in* » provient de « *innan* – », habiter, avoir séjour ; « *an* »

¹ GA 2, p. 149 ; ET, p. 104.

² GA 2, p. 149 ; ET, p. 104.

³ GA 2, p. 148 ; ET, p. 103.

⁴ Cf. GA 2, p. 142 ; ET, p. 100.

⁵ Cf. GA 63, II, 4 : Bedeutsamkeit als Begegnischarakter der Welt.

⁶ Cf. GA 63, p. 101 : « Dieses im Verweisungszusammenhang hin-und-her-Gehen charakterisiert *Sorgen als Umgehen*. Der Verweisungszusammenhang ist das eigentlich Umhafte. Bedeutsamkeit ist ontologisch zu bestimmen als das daseiende Womit eines besorgenden Umgangs mit ihm. Von diesem Um her ist die faktisch-räumliche Umwelt in ihrem So-da-sein getragen. »

⁷ Cf. GA 63, § 24.

signifie : je suis habitué à, familier de, j'ai coutume de... ; le mot a le sens de *colo*, c'est-à-dire *habito et diligo*. »¹

« Zeit ist Dasein. »²

« Die Zeit ist das Wie. »³

« Sein heißt Temporalität, *Bewegtheit*. »⁴

« Transzendente *Bewegtheit* – *Zeitlichkeit*. Sie zeitigt sich nicht auf Grund der Relation zu ..., sondern umgekehrt Grund *aller Relation*. »⁵
»⁵

« Je déteste les histoires, puisque les histoires font croire qu'il s'est passé quelque chose. Or il ne se passe rien : on fuit une situation pour une autre. De nos jours, il n'y a que des situations, toutes les histoires sont dépassées. Il ne reste que le temps. La seule chose qui soit réelle, c'est probablement le temps. »⁶

§ 5. La temporalité

La phrase du grand cinéaste hongrois Béla Tarr citée en exergue traduit peut-être bien l'intuition philosophique de Martin Heidegger qui le guide tout au long de sa vie : « La seule chose qui soit réelle, c'est probablement le temps. » Pourvu qu'on mette entre guillemets l'adjectif « réel ». La réalité (*Wirklichkeit*) en tant qu'*actualitas* (*agere*) est à déconstruire, et à traiter comme une manifestation parmi d'autres de la compréhension de l'être. L'être se dit en multiples sens et le problème d'une unité possible de cette multiplicité est encore à aborder. Mais ce qui est mis en question dans la dénomination τὸ ὄν ἢ ὄν depuis Aristote est une hypothèse de possibilité de l'investigation (ἐπιστήμη) de ce qui est, sans égard à ce que c'est, alors du « réel » par excellence. La réponse que Heidegger essaie de fournir – nous le

¹ GA 2, p. 73 ; ET, p. 63.

² GA 64, p. 123.

³ GA 64, p. 124.

⁴ GA 83, p. 18.

⁵ GA 83, p. 19.

⁶ Béla Tarr dans un interview de 1987. Cf. Sylvie Rollet, Corinne Maury (éd.), *Béla Tarr : De la colère au tourment*, Liège, Yellow Now, 2016.

devançons ici quelque peu – n'est autre que la facticité du temps, de l'espace et du mouvement. De *Sein und Zeit* jusqu'à « *Zeit und Sein* », Heidegger cherche à cerner ontologiquement une temporalité originaire qui ne soit pas rabattue sur un étant dans le monde, mais qui serait le sens même de l'être et du monde. Comme dans le cas de Béla Tarr, il ne s'agit pas dans l'investigation du temps des histoires et des événements qui se passent. C'est une compréhension dérivée sous-entendant une temporalité originaire qui est celle du Dasein.

Dans le présent paragraphe, nous tenterons de présenter le rôle de la temporalité dans l'entreprise générale de la destruction de l'ontologie, ainsi que d'articuler la temporalité avec la mobilité et la spatialité pour aboutir au phénomène de la facticité. Ce n'est pas bien évidemment un hasard que l'*opus magnum* de Heidegger porte le titre *Être et temps*. Le projet de la répétition de la question de l'être annoncé dans l'introduction à l'ouvrage doit pouvoir trouver l'horizon de sa réponse dans la temporalité propre à l'existence humaine. Dans le plan de l'ouvrage après la première partie : « L'interprétation du Dasein par rapport à la temporalité et l'explication du temps comme horizon transcendantal de la question de l'être », vient une deuxième jamais publiée : « Traits fondamentaux d'une destruction phénoménologique de l'histoire de l'ontologie au fil conducteur de la problématique de l'être-temporal ».¹ Nous voyons que dans les deux volets de l'œuvre l'accent est mis sur le temps. Autant dans l'analytique du Dasein la temporalité (*Zeitlichkeit*) s'avère le sens du souci, qui, à son tour, n'est autre chose que l'être du Dasein même ; autant dans le projet de la destruction phénoménologique de l'histoire de l'ontologie, l'être-temporal (*Temporalität*) constitue une clé d'interprétation historique de la métaphysique, oubliée du sens profondément temporel de l'être qui relève de sa dénomination même dans le grec ancien : οὐσία, εἶν. Les deux étant grammaticalement un participe présent nominalisé du verbe être : εἶναι, ils participent justement du verbe qui exprime les actions et, par conséquent, le temps. L'évidence grammaticale ne nous dira encore rien de la temporalité visée par Heidegger, si l'on s'arrête à la compréhension commune du temps qui demeure dans l'histoire de la métaphysique. Il ne suffit pas de constater, contre la tendance à la logicisation de l'être dans la présence constante, que l'être est temporel et que le monde est un mouvement ou un processus en devenir infini, comme il est d'usage dans certaines métaphysiques contemporaines. Le geste du renversement de la métaphysique reste métaphysique, comme le montre bien Heidegger dans son interprétation de l'anti-platonisme nietzschéen. Comme on verra plus tard, la métaphysique n'est pas à renverser, mais à dépasser ou, mieux, à être appropriée parce que sa constitution

¹ GA 2, p. 53 ; ET, p. 50.

cache certains problèmes qui nous égarent. C'est un des sens profondément phénoménologique de la destruction de l'ontologie évoquée au-dessus : « ranimer la tradition durcie » et « débarrasser les alluvions déposées par elle »¹.

La troisième section de la première partie d'*Être et temps* devrait s'appeler « Temps et être ». Elle n'a jamais été publiée sous forme d'un livre mais il existe bien des notes de cours du semestre d'été 1927 intitulé *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* qui suivent directement la publication de *Sein und Zeit*. Après la première partie du cours consacrée à une critique phénoménologique des « quelques thèses traditionnelles sur l'être », il arrive une deuxième partie qui porte sur « La question de l'ontologie fondamentale concernant le sens de l'être en tant que tel ». Cette partie devrait comporter quatre sections, mais il n'en a été prononcé qu'une : « Le problème de la différence ontologique (différence de l'être et de l'étant) ».² C'est justement dans la section consacrée au problème de la différence ontologique (*ontologische Differenz*) que l'on trouve des analyses minutieuses du temps et de la temporalité dans le contexte de la question du sens de l'être en tant que tel. Nous ne les suivrons que partiellement, eu égard à leur complexité, le caractère répétitif et parfois un état d'ébauche qui s'inscrivent dans l'économie du cours universitaire.

Le temps, le temporalité et l'être-temporal – trois termes qu'il faut bien distinguer afin d'éviter les contre-sens. Ils s'emboîtent dans une suite fondationnelle, et par là transcendantale. Le sens commun du temps trouve son essence dans le concept du maintenant (*Jetzt*). En effet, dans toute la tradition métaphysique, d'Aristote jusqu'à nos jours, le temps trouve son vrai sens dans le moment présent (*vñv*), au point d'y être parfois réductible, par exemple dans la conception stoïcienne du *χρόνος*³ ou dans la science contemporaine, où le temps semble être redondant dans l'explication de la nature. Aristote nous donne une première grande interprétation du phénomène de temps, une interprétation qui, selon Heidegger, traduit conceptuellement une compréhension vulgaire et naturelle du temps.⁴ Selon sa définition le temps est « le nombre du mouvement par rapport à l'antérieur et au postérieur ».⁵ Le temps n'est pas le mouvement, bien qu'il n'y ait pas de temps sans le mouvement. Le mouvement est toujours dans ce qui est mouvementé, il est localisable dans un lieu, « mais le temps est égal et par tout et pour tout, sans exception. »⁶ Cette conviction incite certains philosophes, selon

¹ Cf. GA 2, p. 30 ; ET, p. 39.

² GA 24, p. 32-33 ; PFP, p. 42-43.

³ Cf. John Sellars, « *Aiñn and Chronos : Deleuze and the Stoic Theory of Time* », *Collapse*, t. 3, 2007, p. 177-205.

⁴ Cf. GA 24, p. 329 ; PFP, p. 281.

⁵ *Phys.*, IV, 11, 219 b 1-2 : « τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. »

⁶ *Phys.*, IV, 11, 218 b 13 : « ὁ δὲ χρόνος ὁμοίως καὶ πανταχοῦ καὶ παρὰ πᾶσιν. »

Aristote, à une constatation que la sphère du monde s'identifie avec le temps, puisque « toutes choses, sans aucune exception, sont dans le temps, et qu'elles sont toutes aussi dans la sphère universelle. »¹ On y voit dans le contexte du temps l'importance du même foncteur « dans » s'appliquant à l'analyse du phénomène de mondanéité. Nous allons proposer une interprétation unitaire de ce foncteur à partir du phénomène de mouvement dans la partie finale. Le temps n'est pas alors le mouvement, mais il est ce qui accompagne numériquement le mouvement, en tant que celui-ci est mesuré. La question dans la *Physique* se pose alors τί τῆς κινήσεως ἐστίν : « nous recherchons la nature du temps, ce qu'il est par rapport au mouvement. »² Les deux phénomènes sont étroitement liés au point de mener à un paradoxe. Le temps est en quelque sorte partout – et tout est dans le temps comme tout est dans le monde (τοῦ ὅλου σφαῖρα) – mais le temps n'est phénoménalement rien que l'acte de compter. Le temps n'est pas un nombre, mais le nombre du (*genetivus obiectivus*) mouvement (ἀριθμὸς κινήσεως) : « le temps est ce qui est numbré, et non ce par quoi nous nombrons ». ³ Pour cette raison, il est possible de conjecturer que le temps n'est que dans l'esprit. Le temps est alors partout et en même temps, il ne serait que dans l'esprit. Ce paradoxe s'apparente à celui de la vérité qui, dans la pensée heideggerienne, dépasse le cadre de la corrélation du sujet et de l'objet.⁴ « [L]e temps, à titre d'enveloppant (*das Umgreifende*) – ce en quoi les processus naturels ont lieu –, est pour ainsi dire plus objectif que tous les objets. Nous venons de voir également qu'il n'y a temps qu'à cette condition que l'âme existe. Le temps est plus objectif que tous les objets et en même temps il est subjectif ; autrement dit, il n'y a temps que s'il y a des sujets. »⁵ »⁵ Comment cet état de choses est-il possible ? Ce n'est envisageable qu'à la condition que le mode d'être du temps se rapproche de celui du monde et, par là, du Dasein, c'est-à-dire, que ce mode soit celui d'existence.⁶ Heidegger se demande si ce mode « n'est pas tel que le Dasein, dans la mesure où il existe, est plus extérieur que tout objet et en même temps plus intérieur (subjectif) que tout sujet, autrement dit que toute âme (parce que la temporalité, en tant que transcendance, est l'apérité (*Offenheit*)). »⁷

Le phénomène du temps est corollaire à celui du mouvement, constate Aristote. Pour suivre Heidegger et reconduire l'analyse du temps au phénomène plus originaire de la

¹ *Phys.*, IV, 11, 218 b 5-7 : « ἡ δὲ τοῦ ὅλου σφαῖρα ἔδοξε μὲν τοῖς εἰποῦσιν εἶναι ὁ χρόνος, ὅτι ἐν τε τῷ χρόνῳ πάντα ἐστίν καὶ ἐν τῇ τοῦ ὅλου σφαίρᾳ. »

² *Phys.*, IV, 11, 219 a 3.

³ *Phys.*, IV, 11, 219 b 7-8 : « ὁ δὲ χρόνος ἐστίν τὸ ἀριθμούμενον καὶ οὐχ ὃ ἀριθμοῦμεν. »

⁴ Cf. GA 24, p. 335 ; PFP, p. 286.

⁵ GA 24, p. 359 ; PFP, p. 306.

⁶ Cf. GA 24, p. 360 ; PFP, p. 306 : « Le phénomène du temps, conçu dans un sens plus originel, est en réalité, comme nous le verrons, lié au concept de monde et par là à la structure elle-même du Dasein. »

⁷ GA 24, p. 359-360 ; PFP, p. 306.

temporalité, il faut confronter le temps avec la notion de la mobilité déjà analysée. Nous avons défini la mobilité du Dasein comme la mobilité facticielle de la vie, toujours déjà dans le monde, préoccupée auprès des choses et avec des autres. Elle n'est autre que le souci lui-même. Nous avons aussi montré comment cette mobilité s'articule dans la spatialité du monde, dans la significativité du « pour » (*um-zu*) de l'outil comme l'être-à-portée-de-la-main qui est reconduit finalement dans l'en-vue-de (*Umwillen*) du Dasein, dans l'horizon de sa propre possibilité. Or il faut bien que le souci qu'est le Dasein ait un sens. Et avant de comprendre le sens de façon linguistique comme entité de référence (*Bedeutung*) ou connotation, il vaut mieux montrer son « sens » plus originel dans la référence (*Verwiesenheit*) comprise comme directionnalité. Le sens est d'abord une direction, d'un « pour », d'un « avec » et d'un « en vue de ». Cette directionnalité ne relève pas de l'espace objectif, c'est ce dernier qui l'a pour fondement. De même avec le temps qui a sa continuité (*συνεχής*), dimension ou grandeur (*μέγεθος*) et la structure *πρότερον – ὕστερον* révélant la structure *ἐκ τινος εἰς τι* du mouvement. Selon Heidegger il serait erroné d'interpréter la structure de la conception vulgaire du temps comme dépendant de l'espace, comme le fait Bergson. Cette structure a un sens purement « formel » d'un écart (*Erstreckung*), c'est-à-dire qu'elle se projette vers l'espace dans l'articulation du temps par le mouvement.¹ Le *ἐκ τινος εἰς τι* formel du mouvement, « d'une chose à une autre », n'est possible qu'à partir de *πρότερον – ὕστερον* du temps. D'une certaine façon Heidegger renverse la perspective bergsonienne : ce n'est pas le temps qui se trouve spatialisé, mais l'espace qui est toujours déjà temporalisé. Or nous ne le voyons guère, dû à la prédominance du « maintenant » dans l'interprétation du phénomène de temps, et plus généralement dû à l'être-échu (*Verfallen*) dans la présence.

Pour montrer que notre commerce quotidien au monde dépend de la temporalité plus originaire que le temps ordinaire, Heidegger doit mener une répétition (*Wiederholung*) de l'analyse de l'être-à-portée-de-la-main dans les termes du temps. Il le fait en effet dans le § 19 de *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. « La familiarité originaire avec l'étant est impliquée dans le commerce qui lui est approprié. Ce commerce se constitue, quant à sa temporalité, dans un présentifier conservant-s'attendant du complexe instrumental (*behaltend-gewärtigendes Gegenwärtigen des Zeugzusammenhanges*) comme tel. »² Comme le Dasein dit « maintenant » dans le monde, il ne renvoie pas à une chose présente ou un état de choses mais il s'exprime lui-même dans sa structure fragmentée mais néanmoins unitaire d'être-au-

¹ Cf. GA 24, p. 342-343 ; PFP, p. 291-293.

² GA 24, p. 432 ; PFP, p. 365. Traduction modifiée.

monde.¹ Le Dasein se donne le temps dans le commerce quotidien, il est dans le maintenant (*Jetzt*), ainsi que dans le jadis (*Damals*) et l'ensuite (*Dann*). Ces trois instances expriment habituellement le présent, le passé et le futur qui semblent équivaloir dans leur importance. Cependant le privilège du maintenant en tant que présentification n'est pas à ignorer, puisque l'après ne veut pas dire autre chose que « pas encore maintenant » et l'avant « déjà pas maintenant ».

« Ces trois déterminations qu'Aristote mentionne – le *maintenant* et les modifications du *jadis* en tant que plus-maintenant et de l'*ensuite* en tant que pas-encore-maintenant –, sont les *auto-explications des attitudes* que nous avons caractérisées comme être-en-attente (*Gewärtigen*), retenir (*Behalten*) et présentifier (*Gegenwärtigen*). Dans la mesure où chaque "ensuite" est un pas-encore-maintenant, chaque "jadis" un plus-maintenant, un présentifier se trouve impliqué dans chaque attente et dans chaque rétention. Ce dont je suis-en-attente, je le vois toujours s'avancer et entrer dans un présent. De même ce que je retiens, je le retiens pour un présent, de telle sorte que tout attendre et tout retenir sont présentifiants. Ainsi se révèle la *cohésion interne* non seulement du temps qui est exprimé, mais encore des *attitudes* à travers lesquelles s'exprime le temps. Si le temps s'exprime avec ces déterminations (maintenant, jadis, bientôt) et que ces déterminations expriment un être-en-attente, un retenir, un présentifier, ce qui est mis en évidence, c'est manifestement du *temps en en sens plus originel*. »²

Les trois caractérisations du comportement du Dasein dans le monde – où le comportement (*Verhaltung*) doit être compris comme une tenue ou une attitude, comme un modus (*Haltung*) de la mobilité facticielle qui se retient en vue de soi (*verhalten*) dans la dispersion mondaine des choses présentes et des outils – sont les suivantes : conserver (*Behalten*), présentifier (*Gegenwärtigen*) et s'attendre (*Gewärtigen*). Ils constituent ensemble dans un présentifier conservant-s'attendant (*das behaltend-gewärtigende Gegenwärtigen*) le phénomène de la temporalité (*Zeitlichkeit*) qui rend possible la compréhension vulgaire et

¹ Cf. GA 24, p. 366 ; PFP, p. 311 : « Le dire-maintenant (*Jetzt-sagen*) n'est pas l'advocation objectivante de quelque chose, mais c'est bien l'expression (*Aussprechen*) de quelque chose. Le *Dasein* qui existe à chaque fois d'une manière telle qu'il prend du temps, *s'exprime*. »

² GA 24, p. 367 : « Diese drei Bestimmungen, die Aristoteles kennt, das Jetzt und die Modifikationen des *Damals* als Jetzt-nicht-mehr und des *Dann* als Jetzt-noch-nicht sind die *Selbstausslegung von Verhaltungen*, die wir als *Gewärtigen*, *Behalten* und *Gegenwärtigen* charakterisieren. Sofern jedes *Dann* ein *Jetzt-noch-nicht*, jedes *Damals* ein *Jetzt-nicht-mehr* ist, liegt in jedem *Gewärtigen* und *Behalten* ein *Gegenwärtigen*. Wessen ich gewärtig bin, das sehe ich immer in eine *Gegenwart* herein. Ebenso, was ich behalte, behalte ich für eine *Gegenwart*, so daß alles *Gewärtigen* und *Behalten* gegenwärtigend ist. Damit zeigt sich der *innere Zusammenhang* nicht nur der ausgesprochenen *Zeit*, sondern dieser *Verhaltungen*, als welche sich die *Zeit* ausspricht. Wenn sich mit diesen Bestimmungen, *Jetzt*, *Damals*, *Dann*, die *Zeit* ausspricht, diese Bestimmungen aber ein *Gewärtigen*, *Behalten* und *Gegenwärtigen* aussprechen, so ist offenbar das, was hier herausgestellt ist, *Zeit in einem ursprünglicheren Sinne*. » ; PFP, p. 312-313.

naturelle du temps, représenté souvent sous forme d'une droite infinie des moments d'avant et des moments d'après par rapport au point désigné comme présent, n'ayant quant à lui plus de largeur. Le point présent n'est qu'une limite du passé et du futur, mais en même temps il a un privilège dans l'interprétation de la totalité du phénomène de temps. Heidegger, par contre, met en lumière au travers de l'analyse existentielle du Dasein, partant toujours du « comportement » quotidien dans le commerce avec les choses intramondaines, que la conception vulgaire du temps n'est possible que sur le fondement d'une temporalité plus originaire consistant en phénomène unitaire d'un présentifier s'appropriant toujours dans une attente des choses à venir et dans une garde des choses qui se sont passés. Car pour une existence humaine le futur n'est pas quelque événement objectif à venir, mais un devancement (*Vorlaufen*) dans une attente de notre propre possibilité d'être. Dans une telle attente, en s'attendant moins à un événement futur qu'à notre possible être à venir (*zu-kommen*), on est dans un certain sens toujours devant nous et par là, authentiquement chez soi : « Cet advenir-à-soi-même à partir de sa possibilité la plus propre, tel qu'il est impliqué dans l'existence du *Dasein*, et dont tout être-en-attente-de est un mode déterminé, constitue le *concept primaire de l'avenir*. »¹ Dans cet être avenant du Dasein, dans le devancement se dévoile le phénomène de la résolution qui relève par excellence de l'avenir. La résolution comme devancement à sa possibilité d'être la plus propre se caractérise chez Heidegger comme être pour la fin (*Sein zum Ende*) et être pour la mort (*Sein zum Tode*).² De même, le Dasein avenant (*zukünftig*) ne se détache pas de son passé au cours de son existence, mais il est « tel qu'il était à chaque fois déjà »³. Il est son « été » (*ist gewesen*). « C'est seulement pour autant que le *Dasein* est en général comme je-suis-été qu'il peut advenir de manière avenante à soi-même, en *re-venant*. Authentiquement avenant, le *Dasein* est authentiquement *été*. »⁴ Finalement, ce n'est qu'en revenant dans le devancement à la situation facticielle d'être-jeté dans le monde qu'il possible de se présentifier et par là de faire rencontre avec les choses dans le monde ambiant :

« Re-venant à soi de manière a-venante, la résolution se transporte dans la situation en présentifiant. L'être-été jaillit de l'avenir, de telle manière que l'avenir « été » (mieux encore : « étant-été ») dé-laisse de soi le présent. Or ce phénomène unitaire en tant qu'avenir étant-été-présentifiant, nous l'appelons la *temporalité*. C'est seulement dans la mesure où le *Dasein* est

¹ GA 24, p. 375 : « Dieses in der Existenz des Daseins liegende Auf-sich-selbst-zukommen aus der eigensten Möglichkeit her, davon alles Gewärtigen ein bestimmter Modus ist, ist der *primäre Begriff der Zukunft*. » PFP, p. 319.

² Cf. GA 2, p. 405 ; ET, p. 238.

³ GA 2, p. 431 ; ET, p. 251.

⁴ GA 2, p. 431 ; ET, p. 251.

déterminé comme temporalité qu'il se rend possible à lui-même le pouvoir-être-tout authentique — plus haut caractérisé — de la résolution devançante. *La temporalité se dévoile comme le sens du souci authentique.* »¹

D'un côté la temporalité est caractérisée au niveau du comportement ou de la tenue du Dasein comme un présentifier conservant-s'attendant (*das behaltend-gewärtigende Gegenwärtigen*) et de l'autre comme avenir étant-été-présentifiant (*die gewesend-gegenwärtigende Zukunft*). Elle constitue le sens du souci authentique et, ajoute Heidegger, « l'unité originnaire de la structure du souci réside dans la temporalité ».² La temporalité est par conséquent le sens ontologique du souci qui, à son tour, n'est pas autre chose que le Dasein lui-même (dans sa possibilité d'être authentique) en tant qu'être-au-monde. La temporalité ne saurait être expliquée à partir de la conception vulgaire du temps, puisque elle serait dans ce cas-là un étant présent dans le temps. Dans cette interprétation le Dasein redeviendrait à un étant sous-la-main.³ Étant donné que l'ontologie fondamentale, telle qu'elle est envisagée au temps de *Sein und Zeit*, est à gagner par une prise de distance par rapport à l'ontologie héritée de Platon et d'Aristote, et ultérieurement selon Heidegger peu remaniée, le mode d'être de l'existence humaine doit pouvoir servir de point de départ pour tout questionnement ontologique, sous peine d'être accusé d'un certain idéalisme, comme le font aujourd'hui les critiques groupés dans le mouvement du nouveau réalisme.⁴ La temporalité n'est pas, selon une expression bien connue de Heidegger, mais elle se temporalise (*sich zeitigt*).⁵ Le verbe *zeitigen* n'a pas de sens technique en allemand comme c'est le cas en français. Le verbe veut dire au sens figuratif : atteindre la maturité, porter des fruits, c'est-à-dire produire des effets favorables, atteindre un achèvement. La *Zeitigung* (maturation, venue à maturité) au sens technique chez Heidegger marque tout d'abord, comme d'autres tautologies heideggériennes, la spécificité du phénomène qui ne saurait être réduit à un étant présent. En fin la temporalisation du temps signifie une unité ekstatique des guises possibles du temps. Le temporalité temporalise des « guises possibles d'elle-même »⁶. Des guises il y en a trois et elles s'appellent les ekstases de la temporalité.

¹ GA 2, p. 431-432 ; ET, p. 251-252.

² GA 2, p. 433 ; ET, p. 252.

³ Cf. GA2, p. 433 ; ET, p. 252.

⁴ Cf. Quentin Meillassoux, *Après la finitude*, Paris, Seuil, 2006. Cf. aussi Markus Gabriel, « Is Heidegger's "Turn" a Realist Project? », *META*, Special Issue, 2014, p. 44-73.

⁵ Cf. GA 2, p. 434 ; ET, p. 253 : « La temporalité n'est absolument pas un étant. Elle n'est pas, mais se temporalise. »

⁶ Cf. GA 2, p. 435 ; ET, p. 253.

« L'avenir, l'être-été, le présent manifestent les caractères phénoménaux du "à-soi", du "en retour vers" et du "laisser-faire-encontre de". Les phénomènes du à..., du vers... et du auprès... révèlent la temporalité comme l'ἐκστατικόν sans réserves. La temporalité est le "hors-de-soi" originaire en et pour soi-même. Nous appelons par conséquent les phénomènes caractérisés de l'avenir, de l'être-été, du présent les ekstases de la temporalité. »¹

L'avenir, l'être-été et le présent se manifestent phénoménalement dans la mobilité facticielle du Dasein, dans sa tenue, par l'orientation du souci. Cela se laisse analyser formellement par l'emploi des prépositions et des locutions prépositives, comme nous l'avons montré dans le cas de la directionnalité de la mobilité dans l'espace et du commerce avec l'outil. « À-soi » (*Auf-sich-zu*) de l'avenir, « en retour vers » (*Zurück-auf*) de l'être-été et « laisser-faire-encontre de » (*Begegnlassen von*) révèlent par leur renvoi prépositionnel « à... », « vers... » et « auprès... » le phénomène de la temporalité ekstasique. Le rôle de la préposition est de modifier, entre autres, le verbe. Le verbe (ῥῆμα), à la différence du nom (ὄνομα), à son tour est un mot ou un son signifiant (φωνή σημαντική) qui annonce (προσημαίνει) le temps et par là exprime une activité, c'est-à-dire dans le vocabulaire heideggérien, une mobilité facticielle de la vie.² Le verbe est alors une entité grammaticale qui subit une différenciation temporelle. C'est pourquoi la question « comment » (*Wie*), la question phénoménologique par excellence, s'appliquant aux verbes par les adverbes et des prépositions, se pose mieux que la question « quoi » (*Was*), portant sur l'essence, à l'égard du Dasein qui est le temps même.³ Pour cette raison Heidegger peut prétendre à la fois que « Zeit ist Dasein »⁴ et « Die Zeit ist das Wie »⁵. L'approche phénoménologique de l'existence s'effectue par un laisser voir la ramification du comportement du Dasein en tant qu'être-au-monde, par son caractère relationnel constitutif autant dans l'espace que dans le temps (au sens ontique), et s'achève par une recherche d'une condition transcendantale qui expliquerait éventuellement la possibilité d'un tel comportement envers des choses et envers soi-même. Le Dasein comprend toujours déjà l'être, il ne peut en être autrement, puisque le Dasein est son ouverture au monde, il est son être-au-monde qui se manifeste par l'être déjà jeté dans (*Schon-sein-in*) le passé en tant

¹ GA 2, p. 435 ; ET, p. 253.

² Cf. *Cat.*, 16 b 6 : « Ῥῆμα δὲ ἐστὶ τὸ προσημαῖνον χρόνον, οὗ μέρος οὐδὲν σημαίνει χωρὶς· ἐστὶ δὲ τῶν καθ' ἑτέρου λεγομένων σημειῶν. »

³ Cf. l'analyse du devancement vers le passage (*Vorlaufen zu dem Vorbei*) en 1924 dans la conférence *Der Begriff der Zeit* : « Das Vorbei ist keine Begebenheit, kein Vorfall in meinem Dasein. Es ist ja *sein Vorbei*, nicht ein Was an ihm, das sich ereignet, das ihm zustößt und das es ändert. Dieses Vorbei ist kein Was, sondern ein Wie, und zwar das eigentliche Wie meines Daseins. Dieses Vorbei, zu dem ich als dem meinigen vorlaufen kann, ist kein Was, sondern das Wie meines Daseins schlechthin. » GA 64, p. 117.

⁴ GA 64, p. 123.

⁵ GA 64, p. 124.

qu'être-été, l'être auprès (*Sein-bei*) des choses intramondaines dans le présent et par l'être en avant de soi (*Sich-vorweg*) dans l'avenir. « Le en-avant-de-soi se fonde dans l'avenir. L'être-déjà-dans annonce en lui-même l'être-été. L'être-auprès... est rendu possible dans le présentifier. »¹ On remonte alors dans la structure phénoménale du souci à la condition de son unité qui est la temporalité : « *L'unité originaire de la structure du souci réside dans la temporalité.* »² Nous remontons par des séries à trois termes du temps vulgaire à la temporalité transcendantale. D'abord il s'agit du temps naturel divisé en passé, présent et futur, mais traité comme un étant, un récipient, à l'instar de l'univers qui comprend tout ; il se donne phénoménalement dans la conscience comme *Damals (Jetzt-nicht-mehr) – Jetzt – Dann (Jetzt-noch-nicht)*. Ensuite on recourt à sa condition de possibilité dans la tenue propre au Dasein : *Behalten (Schon-sein-in) – Gegenwärtigen (Sein-bei) – Gewärtigen (Sein-vorweg)*, pour aboutir à la fin de l'analyse à la structure ternaire de la temporalité : *Gewesenheit – Gegenwärtigen – Zukunft*. La dernière série ne relève point de la compréhension vulgaire du temps fragmenté habituellement en passé – présent – avenir, mais elle se révèle une condition de celle-ci. Le statut transcendantal de la temporalité signifie qu'elle n'advient pas comme quelque épiphénomène à la relationnalité mobile et bien pratique de l'homme dans le monde ambiant, mais qu'elle est le fondement même de cette relationnalité : « *Transzendente Bewegtheit – Zeitlichkeit. Sie zeitigt sich nicht auf Grund der Relation zu . . . , sondern umgekehrt Grund aller Relation.* »³ Dans cette citation provenant du séminaire donné par Heidegger sur la *Physique* d'Aristote Γ 1-3 en 1928, alors bien après la publication d'*Être et temps*, le rôle de la mobilité demeure patent. Au point que dans certains passages, donnant l'impression presque des équations dans le style des notes de cours, la mobilité transcendantale paraît équivaloir à la temporalité (*Zeitlichkeit*), à l'être-temporal (*Temporalität*)⁴ et à l'être tout court : « *Sein heißt Temporalität, Bewegtheit.* »⁵ Nous laissons pour l'instant de côté la question de la transcendance qui sera abordée dans la deuxième partie, mais on pressent bien qu'elle recèle une clé pour « l'énigme ontologique de la mobilité » et de la temporalité ekstasique.

Heidegger donne un beau résumé de la problématique de la temporalité en son intrication transcendantale dans le cours du semestre d'été 1927, en descendant cette fois de l'être-temporal, par la temporalité au temps naturel.

¹ GA 2, p. 433 ; ET, p. 252.

² GA 2, p. 433 ; ET, p. 252.

³ GA 83, p. 19.

⁴ cf. GA 83, p. 11.

⁵ GA 83, p. 18.

« Résumons, en reprenant en sens inverse notre exposition de l'être-temporal (*Temporalität*). La disponibilité de l'étant disponible se détermine en fonction du *praesens* (*Praesenz*). Le *praesens* en tant que schème horizontal appartient au présent qui se temporalise comme ekstase dans l'unité de la temporalité (*Zeitlichkeit*) ; c'est donc elle qui en l'occurrence rend possible le commerce avec l'étant disponible. La compréhension de l'être est inhérente à ce comportement par rapport à l'étant, dans la mesure où la temporalisation des ekstases – ici celle du présent – s'est pro-jetée d'elle-même sur cet horizon (le *praesens*). La possibilité de la compréhension de l'être réside en ceci que le présent, à titre de possibilisation du commerce avec l'étant, *en tant que* présent, *en tant qu'*ekstase, a pour horizon le *praesens*. La temporalité en général est le projet horizontal ekstatique du Soi comme tel (*der ekstatisch horizontale Selbstentwurf schlechthin*), sur la base duquel la transcendance du *Dasein* est possible ; dans cette transcendance s'enracine la constitution fondamentale du *Dasein* – l'être-au-monde et le souci ; c'est elle qui à son tour rend possible l'intentionnalité. »¹

Dans la phénoménologie heideggérienne, il n'est possible de comprendre le simple commerce quotidien dans le monde qu'à la base de l'extase de la temporalité qui se donne dans le présentifier. Le caractère extatique du temps rend possible la transcendance du *Dasein*, alors son au-dehors de soi dans le monde, et par là, il rend possible aussi le monde même.² Les ekstases ne sont pas des simples jets dehors (*Entrückung zu*) dans le vide, mais dans la définition même de l'extase se trouve ce vers quoi (*zu*) elle est un jet. L'horizon du jet de l'extase constitue un schème horizontal de l'extase³ et dans le cas du présentifier il s'appelle le *prasens* (*Praesenz*). Le *praesens* comme présence n'est pas à confondre avec la présence au sens ordinaire (*Gegenwart*) ou l'extase du présentifier (*Gegenwärtigen*). Le présentifier projette (*entwirft*) ce qu'il présentifie – c'est-à-dire ce avec quoi il est possible de faire rencontre dans la présence (*Gegenwart*) – sur la présence (*Praesenz*).⁴ Les schèmes horizontaux des ekstases constituent dans leur unité le phénomène de l'être-temporal : « *L'être-temporal est la temporalité eu égard à l'unité des schèmes horizontaux qui lui reviennent en*

¹ GA 24, p. 443-444 ; PFP, p. 375. Traduction modifiée.

² Cf. GA 24, p. 428 ; PFP, p. 362.

³ Cf. GA 24, p. 429 : « Jede Ekstase als Entrückung zu ... hat in sich zugleich und ihr zugehörig eine Vorzeichnung der formalen Struktur des *Wozu der Entrückung*. Wir bezeichnen dieses *Wohin der Ekstase* als den Horizont oder genauer das *horizontale Schema der Ekstase*. » PFP, p. 362.

⁴ GA 24, p. 435 : « Das *Gegenwärtigen*, sei es eigentliches im Sinne des Augenblicks oder uneigentliches, *entwirft das, was es gegenwärtigt*, dasjenige, was möglicherweise in und für eine Gegenwart begegnen kann, *auf so etwas wie Praesenz*. » PFP, p. 368.

propre [...] »¹ L'être-temporal se distingue de la temporalité plus par le point de vue que par un différent statut ontologique, d'une telle manière que leur différence ne sera pas ultérieurement respectée par Heidegger. La temporalité est le sens authentique du souci et constitue l'unité existentielle du Dasein dans son commerce mondain. Par contre l'être-temporal est la temporalité en tant qu'elle est une condition de possibilité de la compréhension de l'être, c'est-à-dire en tant qu'elle montre que l'être ne peut être compris que temporellement. Dans le comprendre, qui est un projet du Dasein sur ses possibilités d'être les plus propres, l'être est projeté sur le temps et pour cette raison l'être ne peut être compris qu'à partir de l'horizon du temps : « Si le *Dasein* abrite en lui une compréhension de l'être et si la temporalité est ce qui rend possible la compréhension de l'être, il faut que la *temporalité* soit également la *condition de possibilité* de la *compréhension de l'être* et par conséquent du *projet de l'être en direction du temps*. »² De cette condition même dépend la possibilité de l'ontologie, alors de la science de l'être qui est, aux yeux de Heidegger, une « science temporelle », pour la distinguer des autres sciences. « Toutes les propositions ontologiques sont des *propositions temporelles*, dont les vérités dévoilent les structures et les possibilités ontologiques à la lumière de l'être-temporal. Toutes les propositions ontologiques ont pour trait caractéristique la *veritas temporalis*. »³ La vérité temporelle ne doit pas bien sûr être comprise comme une vérité relative qui change au cours du temps, mais il faut apprendre à voir dans la temporalité comme temps originaire le sens même de la vérité. Ici bascule le sens traditionnel de la vérité dont la critique constitue un des moteurs de la destruction heideggérienne de l'ontologie que nous aborderons dans le chapitre suivant.

La temporalité étant une condition de possibilité de la compréhension de l'être qui est projeté sur le temps dans le comprendre existentiel, elle rend possible le projet même, parce que la temporalité est caractérisée comme auto-projet (*Selbstentwurf*). Si le projet constitue le sens du comprendre qui est à son tour un des moments de « la constitution existentielle du Là », avec l'affection (*Befindlichkeit*) et le parler (*Rede*)⁴, alors l'auto-projet de la temporalité serait peut-être le « là » même, alors un autre nom pour la facticité ontologique du Dasein.

« La temporalité, dans son unité ekstatische-horizontale, est la condition de possibilité de l'ἐπέκεινα, c'est-à-dire de la transcendance constitutive du *Dasein* lui-même. La temporalité est

¹ GA 24, p. 436 : « *Temporalität ist Zeitlichkeit mit Rücksicht auf die Einheit der ihr zugehörigen horizontalen Schemata* [...] » ; PFP, p. 369. Traduction modifiée.

² GA 24, p. 397 ; PFP, p. 337.

³ GA 24, p. 460 ; PFP, p. 387. Traduction modifiée.

⁴ Cf. GA 2, chap. V A : La constitution existentielle du Là.

même l'ultime condition de possibilité de toute compréhension fondée sur la transcendance et dans la structure essentielle consiste dans le pro-jet (*Entwerfen*). Nous pouvons dire rétrospectivement que la temporalité est intrinsèquement le projet-originaire-de-Soi (*der ursprüngliche Selbstentwurf*), pris absolument, si bien que chaque fois qu'il y a compréhension – et en laissant de côté les autres moments structurels du *Dasein* –, cette compréhension n'est possible que dans l'ouverture-en-projet-de-Soi propre à la temporalité. La temporalité est là en tant que dévoilée parce qu'elle est ce qui rend possible le "là" et son dévoilement en général.

»¹

Le comprendre, la transcendance du *Dasein*, la compréhension de l'être sont possibles seulement sur la base de la temporalisation de la temporalité dans son unité ekstatique et horizontale. L'« auto » dans l'auto-projet (*Selbstentwurf*) de la temporalité veut dire d'abord qu'il n'y a aucune instance de laquelle la temporalité serait projetée. Heidegger doit le préciser pour éviter la régression *ad infinitum*.² Il se peut que dans cette configuration la temporalité s'apparente dans la conceptualité de Heidegger vers la fin des années 1930 à une condition ultime qui possibiliserait tout sans être conditionnée par rien, à un terme unique dont découle toute l'architectonique de l'analyse existentielle qui, par la voie ascendante, dès le début vise à cerner la temporalité. La temporalité est une condition d'ἐπέκεινα, c'est-à-dire de la transcendance, mais à la fois elle serait l'ἐπέκεινα par excellence, une lumière qui nous rend l'être visible. Dans le § 20 de *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* qui donne un exposé de la temporalité et de l'être-temporal, Heidegger évoque Platon et son mythe de la caverne, pour constater vers la fin qu'avec la question abstraite de la condition de possibilité de la compréhension de l'être, il cherche à sortir de la caverne vers la lumière et il ajoute : « Ce que nous cherchons, c'est l'ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. »³ Ne serait-ce pas une profession de foi d'un métaphysicien d'inspiration platonicienne, voire néoplatonicienne ? D'un côté oui, mais de l'autre cette condition ultime, ce fondement (*Grund*) n'est autre que l'abysse (*Abgrund*) de la facticité, du Là. Par là il ne faut surtout pas entendre un geste spéculatif élevant la contingence au sommet de la hiérarchie « ontologique » (bien qu'au-delà de l'être et de la logique), la facticité chez Heidegger se distingue clairement de la factualité (*Tatsächlichkeit*). Nous viendrons à cette problématique à la fin de notre travail, avec les acquis du dépassement de la métaphysique, pour mieux cerner le concept de facticité qui prend une forme plus radicale chez Heidegger dans de telles notions comme *Ereignis*, *Lichtung* ou *Abgrund*. Pour

¹ GA 24, p. 436-437 ; PFP, p. 369.

² Cf. GA 24, p. 437 ; PFP, p. 369-370.

³ GA 24, p. 404 ; PFP, p. 343.

l'instant il suffit de s'arrêter sur la dernière phrase de la susdite citation. La temporalité « ist als enthüllte da, weil sie das »Da« und seine Enthülltheit überhaupt ermöglicht. »¹ On voit dans cette définition une certaine circularité qui ne peut être autre que celle de l'αὐτό. La temporalité est là comme découverte, « parce que » elle rend possible l'être-découvert, c'est-à-dire le Là. La temporalité se rend alors par elle-même possible comme le Là de la facticité. Loin d'être une entité spéculative éloignée du quotidien, chaque commerce avec les choses intramondaines la présuppose comme les choses sensibles présupposent la lumière que l'on ne voit pas directement. Voici encore une métaphore platonicienne très parlante : « [L]a temporalisation [de la temporalité] n'en domine pas moins (*durchherrscht*) de part en part le *Dasein* de manière plus élémentaire encore que ne le fait la lumière du jour comme condition ultime de la vision sensible quotidienne et de la circonspection, même si, dans notre commerce quotidien avec les choses nous ne nous tournons pas vers elle. »²

Dans ce sens précis la temporalité ekstatique ébranle la catégorie traditionnelle de la présence. D'abord l'analytique existentielle nous permet de distinguer l'être-à-portée-de-la-main de la présence en tant que l'être-sous-la-main. Ensuite, l'analyse approfondie de la temporalité et de son schéma horizontal qu'est *Praesenz* nous fait découvrir un autre sens de la présence relevant de l'être-à-portée-de-la-main dans le commerce quotidien. Ce commerce présuppose alors une autre présence comme horizon de l'extase du présentifier qui se montre dans l'être-auprès (*Sein-bei*) et rend possible chaque aller à l'encontre. L'horizon de la présence (*Praesenz*) est aussi une condition de possibilité de la compréhension de l'être qui se donne justement comme le présent (*Gegenwart*). Nous remarquons que la destruction de l'ontologie chez le premier Heidegger s'effectue au fil d'une analyse transcendantale qui cherche les conditions de possibilité de notre vocabulaire ontologique figé. C'est une destruction transcendantale qui révèle la temporalité comme auto-projet de la facticité à partir de la mobilité facticielle de l'existence humaine dans le monde. On voit par là, que la mobilité (la vie facticielle du *Dasein*), la spatialité (l'être-au-monde) et la temporalité (temporalisation ekstatique) se rejoignent dans une tâche difficile de la détermination de la facticité comme Là (*Da*). Ces trois vecteurs de l'articulation de la facticité trouveront aussi leur sens plus tard chez Heidegger dans l'approche de la facticité abyssale de l'être. Nous les examinerons dans la partie finale de notre travail. Les recherches phénoménologiques qui se donnent une telle tâche nécessitent à la fois une explication radicale avec l'ontologie et la métaphysique. La critique de la présence (*Gegenwart*) comme le sens prédominant de l'être se couple dès le

¹ Cf. *supra*, GA 24, p. 437 ; PFP, p. 369.

² GA 24, p. 437 ; PFP, p. 369.

début du cheminement de Heidegger avec les analyses de la production (*Hervorbringen*) et fabrication (*Herstellen*) qui accompagnent sa lecture de la métaphysique et physique aristotéliciennes. Il s'avère que l'analyse du mouvement en tant qu'actualisation du potentiel centré sur une fin, ne donne pas seulement un cadre formel pour saisir la mobilité facticielle de l'homme et projeter un côté authentique dans l'existence vers la fin comme mort, mais aussi une source de compréhension de l'être comme présence (*Anwesenheit*) permanente et figée qui détermine toute l'histoire de la métaphysique et son aboutissement dans le nihilisme. Pourtant cette destruction ontologique de présence au fil conducteur de la temporalité mène à une reformulation de son sens dans la philosophie tardive de Heidegger comme présencement (*Anwesen*) qui exprime directement la facticité de l'être.

Il reste à souligner trois difficultés avec la temporalité qui se sont manifestées dans ce chapitre et que nous n'aspérons pas à résoudre dans le corpus heideggérien. Les trois tensions s'articulent selon les trois dimensions temporelles : 1) La facticité dans *Sein und Zeit* relève explicitement de l'être-été comme l'être-jeté (« Der primäre existenziale Sinn der Faktizität liegt in der Gewesenheit. »¹) et on a remarqué que la temporalité ekstasique comme auto-projet peut être interprétée comme le *Da* de la facticité, surtout que le mode d'être du Dasein est le « parfait apriorique » (*apriorisches Perfekt*)². S'il en est ainsi, l'être-été n'aurait pas un privilège dans la temporalité ? 2) La présence constituant le schème horizontal du présentifier rend possible la compréhension de l'être en tant que présent qui détermine l'histoire de la métaphysique et, ce qui s'ensuit, fournit aussi la possibilité d'une destruction de l'ontologie. Heidegger constate qu'à chaque ekstase correspond un schème horizontal, mais il n'en donne qu'un exemple : *Praesenz*.³ Le présentifier n'aurait alors pas un privilège par rapport à d'autres dimensions de la temporalité ? 3) L'avenir possède explicitement chez Heidegger un privilège en tant que devancement résolu du Dasein vers ses possibilités les plus propres. Néanmoins, les trois moments du Dasein : la facticité, l'échéance et l'existence s'appartiennent dans la totalité de la structure du souci est sont conditionnées par la temporalité.⁴ Nous essayerons de résoudre le premier problème par une notion de facticité radicalisée qui comprend la temporalité. La deuxième tension procure par contre le cadre général de l'histoire de l'être et la

¹ GA 2, p. 434 ; ET, p. 253 : « Le sens existentiel primaire de la facticité réside dans l'être-été. »

² Cf. GA 2, p. 114 : « Das auf Bewandtnis hin freigebende Je-schon-haben-bewenden-lassen ist ein *apriorisches Perfekt*, das die Seinsart des Daseins selbst charakterisiert. » ET, p. 86.

³ GA 24, p. 435 : « Praesenz ist nicht identisch mit Ge-genwart, sondern als *Grundbestimmung des horizontalen Schemas dieser Ekstase* macht sie die volle Zeitstruktur der Gegenwart mit aus. Das Entsprechende gilt von den beiden anderen Ekstasen, Zukunft und Gewesenheit (Wiederholung, Vergessen, Behalten). » PFP, p. 368.

⁴ GA 2, p. 434 : « Die Zeitlichkeit ermöglicht die Einheit von Existenz, Faktizität und Verfallen und konstituiert so ursprünglich die Ganzheit der Sorgestruktur. »

troisième l'impasse générale de la volonté dans la tenue authentique du Dasein, qui est encore présente dans le concept de résolution.

« I see logic as the resultant of two components, truth and grammar. »¹

« Die Problematik der Philosophie betrifft das Sein des faktischen Lebens im jeweiligen Wie des Angesprochen- und Ausgelegtseins. Das heißt, Philosophie ist als Ontologie der Faktizität zugleich kategoriale Interpretation des Ansprechens und Auslegens, das heißt *Logik*. »²

« Die Idee der phänomenologischen Hermeneutik der Faktizität schließt in sich die Aufgaben der formalen und materialen Gegenstandslehre und Logik, der Wissenschaftslehre, der "Logik der Philosophie", der "Logik des Herzens", "Logik des Schicksals", der Logik des "vortheoretischen und praktischen" Denkens, und das nicht als zusammenfassender Sammelbegriff, sondern zufolge ihrer Wirkungskraft als prinzipieller Ansatz der philosophischen Problematik. »³

3. La destruction de la logique

§ 6. La logique et la grammaire

Pour se rendre compte de l'importance de la question portant sur la logique chez Heidegger, il ne faut pas faire davantage que jeter un coup d'œil sur les titres des cours de Heidegger au long de sa carrière universitaire, dont cinq portent le mot *Logik*.⁴ Si l'on ajoute

¹ Willard van Orman Quine, *Philosophy of Logic*, Cambridge - London, Harvard University Press, 1986, p. VII.

² GA 62, p. 364 ; IPA, p. 28 : « La problématique de la philosophie concerne l'être de la vie facticielle et la manière dont à chaque fois elle est abordée discursivement et explicitée. Cela signifie que la philosophie, en tant qu'ontologie de la facticité, est en même temps interprétation catégoriale de l'advoquer et de l'expliciter, c'est-à-dire *logique*. » Traduction modifiée.

³ GA 62, p. 365-366 ; IPA, p. 29 : « L'idée d'herméneutique phénoménologique de la facticité inclut en soi les tâches qui relèvent d'une théorie formelle et matérielle de l'objet et de la logique, de la doctrine de la science, de la "logique de la philosophie", de la "logique du cœur", de la logique de la pensée "pré-théorique et pratique", et tout cela non pas au sens d'un concept collectif, mais en conséquence de sa puissance efficiente en tant que point de départ principal de la problématique philosophique. »

⁴ Cf. GA 21, 26, 38, 45, 55.

que l'un des tous premiers écrits de Heidegger, âgé de 23 ans, s'appelle *Neuere Forschungen über Logik* (1912), le sous-titre de sa thèse de doctorat *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (1913) est *Ein kritisch-postiver Beitrag zur Logik* et sa thèse d'habilitation porte sur *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915), cela pourrait suffire à attester « le caractère ancien, originel, sérieux de l'intérêt pour la logique »¹. Déjà dans *Neuere Forschungen über Logik* se trouve une phrase quasi-prophétique : « Was ist Logik? Schon hier stehen wir vor einem Problem, dessen Lösung der Zukunft vorbehalten bleibt. »² C'est un « problème dont la solution est réservée à l'avenir », en effet, puisque Heidegger se confronte avec lui tout au long de son chemin de la pensée, sans jamais pourtant parvenir à une réponse définitive. Il pose la même question en 1951-1952, dans tout une nouvelle configuration : « Qu'est-ce que cela, la Logique ? Comment parvient-elle à décréter ce qu'il faut entendre par "pensée" ? Cet appel qui nous appelle à penser, est-ce la Logique même ? Ou bien la Logique est-elle, de son côté, soumise à l'appel ? Qu'est-ce que cela, qui nous appelle à penser ? »³ Pendant 40 ans d'activité philosophique l'acception même du logique (*das Logische*) a changé, de la théorie du jugement et de la validité au problème de l'essence de la langue. Dans une perspective rétrospective, Heidegger donne dans le même cours de 1951-1952 le point exacte de ce changement : « Ceux qui aujourd'hui assistent à ce cours ne peuvent savoir, il est vrai, que depuis le cours "Logique", tenu dans l'été de 1934, sous ce titre de "Logique", se cache la transformation de la Logique en question de l'être du langage, laquelle question est autre chose que de la philosophie linguistique. »⁴ Pour l'instant, nous nous désintéressons à cette dernière étape – qui mène à une curieuse tautologie⁵ de la pensée (*die Sprache spricht*), ayant pour corrélat un ébranlement ou un démantèlement de la logique (*Erschütterung der Logik*) – pour mieux nous concentrer sur la question de la destruction de l'ontologie qui se fait strictement selon le fil conducteur de la destruction phénoménologique de la logique, c'est-à-dire d'un « retour aux sources donnantes à partir desquelles il s'agit de reconquérir le sens originel d'une signification ou d'une conceptualité sédimentées et recouvertes, après qu'elles se sont historiquement fixées en se vidant de leur première concrétude intuitive. »⁶

¹ Jean-François Courtine, « La destruction de la logique », in *id.*, *La cause de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2007, p. 176.

² GA 1, p. 18.

³ GA 8, p. 157 ; QP, p. 170.

⁴ GA 8, p. 158 ; QP, p. 170.

⁵ Cf. § 16 du présent travail.

⁶ J.-F. Courtine, « La destruction de la logique », *op. cit.*, p. 179.

Le questionnement portant sur le *λόγος* est aussi tenace chez Heidegger que celui du en vue τὸ ὄν. Après tout, ce sont des conditions onto-logiques de l'existence humaine dans sa vie facticielle que Heidegger cherche à dégager. Les conditions qui se montrent phénoménologiquement dans l'articulation de la vie même, dans le comment (*Wie*) d'être adressé (*Angesprochensein*) et d'être interprété (*Ausgelegtsein*). « [...] [L]a philosophie, en tant qu'ontologie de la facticité, est en même temps interprétation catégoriale de l'advocuer et de l'explicitier, c'est-à-dire logique. »¹ Le catégoriel, ainsi que le formel sous la forme de « l'indication formelle de la facticité » constituent le premier angle d'attaque à la problématique de la vie dans sa concrétude. Ce n'est pas le lieu de montrer leur genèse à partir de l'inspiration scotiste (*apprehensio simplex*), husserlienne (l'intuition catégorielle), néo-kantienne (Lask), jointes à la problématique du christianisme (Luther, Kierkegaard) et la philosophie de la vie du 19ème siècle (Dilthey) reconduite à certains problèmes de l'idéalisme allemand (Fichte).² La genèse de la problématique de facticité chez Heidegger, et de la méthode herméneutique dont il se sert pour l'exposer, est passionnante et personne ne l'a mieux examinée que Theodore Kisiel dans ses articles et son ouvrage *The Genesis of Heidegger's Being and Time*³. Nous n'exposons ici que quelques lignes de forces de cette problématique pour comprendre le rôle de la facticité dans la destruction de la logique.

Heidegger s'éloigne très tôt de la problématique propre à la logique de son temps, c'est-à-dire de la théorie du jugement et de la validité qui, dans la veine de *Recherches logiques* de Husserl, cherchait à récuser toute interprétation psychologique du domaine logique.⁴ Ses propres « recherches logiques » mènent à une reconnaissance de l'objectivité logique relevant justement de l'objet propre à la logique, c'est-à-dire du sens (*Sinn*) et de la validité (*Geltung*). Dans sa thèse de doctorat, Heidegger pose une autre question, prophétique pour son propre développement : *Was ist der Sinn des Sinnes ?*⁵ La question prendra plus tard la forme de la célèbre question de l'être (*Seinsfrage*) et du sens de l'être (*Sinn von Sein*). Il en ajoute un peu plus loin que le sens est cela qui vaut (*der Sinn ist es, der gilt*)⁶ et que la forme d'effectivité (*Wirklichkeitsform*) du sens est la validité. Cette perspective lui permet de rejeter la mathématisation de la logique qui constitue le courant prédominant à cette époque, puisque la logique mathématique ou symbolique ne s'occupe plus de la réalité du sens, mais

¹ Cf. *supra*, GA 62, p. 364 ; IPA, p. 28. Traduction modifiée.

² Cf. Theodore Kisiel, « On the Genesis of Heidegger's Formally Indicative Hermeneutics of Facticity », *op.cit.*, p. 41-67.

³ Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley - Los Angeles - London, University of California Press, 1995.

⁴ Cf. J.-F. Courtine, « La destruction de la logique », *op. cit.*, p. 180.

⁵ GA 1, p. 171.

⁶ GA 1, p. 172.

elle est une « logistique », c'est-à-dire un calcul (*Rechnen*).¹ La logique est ainsi comprise d'emblée par le jeune Heidegger comme logique du sens.² Le sens a un mode d'être qui ne relève pas ni du sensuel, c'est-à-dire de la factualité (*Tatsächlichkeit*) des événements naturels, ni du supra-sensuel métaphysique des idées ou des genres.³ C'est déjà en 1912 que Heidegger trouve la première articulation de ce que va devenir plus tard la différence ontologique et l'oubli de l'être. Le « règne » du sens et de la validité constitue le champ ontologique propre de la facticité, la notion qui va apparaître dans le sens spécifiquement heideggérien pour la première fois dans le cours d'été 1920⁴, mais qui se prépare lentement dès 1915. Dans la découverte de ce « règne » ont contribué méthodologiquement avant tout Emil Lask⁵ et Edmund Husserl qui sont présents, avec Duns Scot bien évidemment, dans sa thèse d'habilitation de 1915. Dans cet amalgame de la scholastique, du néo-kantisme et de la phénoménologie une logique qui vise à rendre compte du « moi historique » (*historisches Ich*)⁶, de la vie singulière, de la singularité, se fraie un chemin. C'est justement *Doctor subtilis subtilis* qui nous a rendu sensibles à l'haecceité⁷ comme problème métaphysique de l'individuation et c'est Husserl qui nous incite à retourner aux choses mêmes, parmi lesquelles dans l'intuition catégoriale se trouvent aussi les choses abstraites. Les choses mêmes pour Heidegger ne sont pas pourtant les *genera* et *species* dans une généralisation eidétique mais, mais bel et bien l'individualité de cette vie-ci historiquement située qui se donnent dans les catégories. Le problème des catégories et du formel qui sont censés toucher le plus concret et individuel, les factualités (*Tatsächlichkeiten*), comme sont appelées les haecceités dans sa thèse d'habilitation, c'est-à-dire la vie facticielle, est le cœur de la logique de Heidegger. Cette « logique du cœur »⁸ veut joindre les deux extrémités, celle de formalité et celle de l'individualité, pour redéfinir même « les choses » de la maxime phénoménologique : « aux

¹ Cf. GA 1, p. 42-43.

² Cf. J.-F. Courtine, « La destruction de la logique », *op. cit.*, p.182.

³ Cf. GA 1, p. 24 : « Dieses Reich des Geltenden muß jetzt seinem ganzen Umfang nach prinzipiell gegenüber dem Sinnlich-Seienden ebenso wie gegenüber dem Übersinnlich-Metaphysischen in seiner reinen eigenen Wesenhaftigkeit herausgehoben werden – eine Forderung, die im ganzen Verlauf der Geschichte der Philosophie noch nie in vollbewußter und folgerichtiger Weise Genüge fand. Typisch für die "Hypostasierung" des Logischen zum metaphysisch Seienden wird immer *Plato* bleiben. »

⁴ Cf. T. Kisiel, « On the Genesis of Heidegger's Formally Indicative Hermeneutics of Facticity », *op. cit.*, p. 65-66.

⁵ Cf. GA 56-57, p. 122 : « Lask entdeckte im Sollen und im Wert, als letzter Erlebtheit, die Welt, die sowohl nicht-sächlich, nicht-sinnlich metaphysisch, als auch wiederum nicht unsächlich, verstiegen spekulativ, vielmehr tatsächlich war. »

⁶ Cf. GA 56-57 : Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (1919).

⁷ Cf. GA 1, p. 203 : « [Duns Scotus] hat eine größere und feinere Nähe (haecceitas) zum realen Leben, seiner Mannigfaltigkeit und Spannungsmöglichkeit gefunden als die Scholastiker vor ihm. »

⁸ Cf. *supra*, GA 62, p. 365-366 ; IPA, p. 29.

choses mêmes ! » Il ne s'agit plus d'un retour de la spéculation aux essences intuitives, mais aux « formes de l'individualité. »¹

Cette « grammaire spéculative »² de Heidegger vise alors l'articulation catégoriale de la vie facticielle. Il ne faut surtout pas la confondre avec quelque principe métaphysique qui verrait dans l'univers un grand organisme débordant de vie ou le monde des pulsions irrationnelles. Non, la vie facticielle dans la conception du jeune Heidegger est toujours déjà structurée et elle ne concerne que l'individu historiquement situé, le « moi historique » dans son « expérience facticielle de la vie » (*die faktische Lebenserfahrung*)³, c'est-à-dire le monde monde de la vie humaine. C'est un monde historique de la culture et des valeurs (*Werte*) qui se distingue de celui naturel examiné par les sciences positives. Ce partage au sein de l'être à été un thème récurrent du 19ème et au début de 20ème siècle en Allemagne, par exemple dans l'école néo-kantienne. Heidegger reconnaît le problème de la spécificité de l'existence humaine sans pourtant adopter une perspective culturaliste ou anthropologique. Avant de critiquer le concept de valeur dans son œuvre ultérieure, il la prend comme modèle, par le biais de Lask entre autres, pour effectuer une autre distribution de l'être dans l'attitude phénoménologique. Cela se fait par une analyse de cette attitude même et du concept d'intentionnalité qui lui est propre. On oublie souvent que l'intentionnalité est d'abord l'affaire de la grammaire, avant d'être un trait caractéristique du sujet. Heidegger le reconnaît tôt et cesse de situer l'intentionnalité dans le pôle subjectif mais, suivant la découverte formelle de Duns Scot et Lask, plutôt dans une sphère neutre du sens, où d'abord il y a quelque chose du tout, un « quelque chose originaire » (*Ur-etwas*) prélogique. Dans un diagramme pris au cours du 11 avril 1919 par Franz-Joseph Brecht pendant le premier semestre de la carrière universitaire de Heidegger à Fribourg, on trouve des considérations bien éclairantes sur ce « quelque chose ».⁴ D'abord il faut distinguer entre « quelque chose préthéorique » (I) et « quelque chose théorique » (II). Il s'agit ici du partage du champ propre aux deux méthodes philosophiques : celle de la phénoménologie qui est censée saisir le moment préthéorique de la vie et celle de la logique ou ontologie formelle qui s'occupe des objets individuels (*Gegenstände*) et de leurs genres. L'ontologie formelle avec sa théorie de l'objet quelconque (chez Meinong *Gegenstand*, chez Lask *Entgegenstehendes*) est « motivée » dans la couche plus originaire de l'expérience ne relevant pas encore de l'« il y a » comme jugement

¹ Cf. T. Kisiel, « On the Genesis of Heidegger's Formally Indicative Hermeneutics of Facticity », *op. cit.*, p. 44.

² Heidegger prend encore dans sa thèse d'habilitation le traité *De modis significandi seu grammatica speculativa* de Thomas d'Erfurt pour une œuvre de Duns Scot.

³ Cf. WS 1919-20 : GA 58

⁴ GA 56-57, p. 219. Cf. T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, *op. cit.*, p. 21 sq.

d'existence, mais de l'intentionnalité même qui se traduit dans le vocabulaire heideggérien par un « se diriger vers » (*Sich-richten-auf*).¹ Ce « se diriger vers » se passe sur deux niveaux. Sur un niveau mondain (*welthaft*) (I. B), logiquement postérieur, qui constitue le monde d'expérience (*Erlebniswelt*) – que l'on a par exemple analysé plus haut dans les termes spatiaux – et sur un niveau pré-mondain (*vorweltlich*) (I. A), logiquement antérieur, qui est celui de « quelque chose originaire » (*Ur-etwas*). L'*Ur-etwas* est caractérisé par Heidegger comme moment originaire de la vie même (*Grundmoment des Lebens überhaupt*), on pourrait même dire que c'est la vie même en tant que mobilité facticielle, le « grand Fait de vivre »². « Der Urcharakter des "Etwas überhaupt" der Grundcharakter des Lebens überhaupt: daß es, das Leben, in sich motiviert ist und Tendenz hat; motivierende Tendenz, tendierende Motivation: Grundcharakter des Lebens, zu etwas *hin* zu leben, in bestimmte Erlebniswelten auszuwelten. In dem "Etwas" liegt der Index hierfür. »³ L'*Ur-etwas* est ainsi le fait que la vie est ramifiée dans ses motivations et tendances, qu'elle vit toujours vers quelque chose, autrement dit, qu'elle révèle un caractère intentionnel au sens large. L'*Ur-etwas* est la facticité de l'intentionnalité. L'homologie A-A et B-B ne renvoie pas seulement à la distinction husserlienne entre la formalisation et la généralisation, mais aussi à la distinction provenant de Lask entre la catégorie réflexive et la catégorie constitutive.⁴ Cette dernière est produite par la différenciation de différents domaines de la réalité selon leur matière. La catégorie réflexive, par contre, étant formelle, sert à l'unification des domaines respectifs de l'être.⁵

Dans son herméneutique de la facticité, Heidegger cherche à cerner le domaine préthéorique (I) par le biais de la phénoménologie, profondément remaniée pour servir à ce but. Les ontologies régionales ne l'intéressent pas dans ce projet, mais accéder par la voie formelle à la motivation originaire de la vie : « zu etwas *hin* zu leben, in bestimmte Erlebniswelten auszuwelten ». Ce caractère fondamental de la vie facticielle de cet être ontique qu'est l'homme, permet à Heidegger plus tard de développer le projet de l'ontologie fondamentale. Heidegger a besoin de ce nouveau domaine de formalisation pour pouvoir développer l'ensemble des catégories de la vie. Les catégories ne sont pas déduites a priori d'un quelque principe et imposées sur la mobilité de la vie, mais plutôt « déchiffrées »

¹ Cf. T. Kisiel, « L'indication formelle de la facticité : sa genèse et sa transformation », *op.cit.*, p. 207-208 : « L'intentionnalité est un *Sich-richten-auf*, un se diriger vers, c'est-à-dire du point de vue grammatical un réflexif qui assume le caractère indécidable d'un verbe à la voix moyenne, active et passive en même temps. »

² « L'impulsion première qui mena à *Être et temps* et à la tâche même de toute sa vie, c'est la manifestation complète du grand Fait de vivre dans toute sa concrétion, et la monstration du moyen d'y accéder, ce qui est ici indiqué en termes quasiment logiques comme indication formelle. » *Ibid.*, p. 205.

³ GA 56-57, p. 218.

⁴ Cf. T. Kisiel, « L'indication formelle de la facticité : sa genèse et sa transformation », *op. cit.*, p. 209.

⁵ Cf. T. Kisiel, « On the Genesis of Heidegger's Formally Indicative Hermeneutics of Facticity », *op. cit.*, p. 51.

(*abgelesen*)¹ de cette mobilité même, parce qu'elle est toujours déjà structurée.² C'est le sens du « principe de la détermination matérielle de la forme »³, que Heidegger formule dans sa thèse d'habilitation, et par la matière on doit comprendre le domaine du sens. La vie facticielle n'est pas un chaos indéterminé mais toujours plein de sens. Dans cette perspective « hylémorphique » qui caractérise encore Heidegger au début des années 1920, la ὕλη serait justement la facticité même, la matière de la vie, le *Ur-etwas* que l'on ne peut qu'indiquer. Dans le contexte de la scolastique, Heidegger dit en 1915 : « Tatsächlichkeiten lassen sich nur aufweisen. »⁴ Et il ajoute dans son premier cours de 1919 : « Dieser Ursinn des "Etwas" muß phänomenologisch rein intuitiv geschaut werden. »⁵ Cette intuition phénoménologique s'apparente à l'*apprehensio simplex* des scolastiques, plutôt qu'à l'intuition catégoriale de Husserl : « Heidegger cherche un *modus essendi activus*, l'acte noétique corrélatif de l'expérience immédiate qui correspond intentionnellement à la donation immédiate du *modus essendi passivus*, et le trouve dans une intuition catégoriale préscientifique et immédiate que les scolastiques nommaient *intellectus principiorum*, la précompréhension des transcendants (*ens, unum, verum, bonum*), laquelle est inhérente à l'être de l'être humain. »⁶ Parfois au nombre des transcendants est ajouté aussi *aliquid* ou *res*. Tous les transcendants sont trans-génériques et trans-catégoriaux – au sens qu'ils ne relèvent pas de la différenciation suivant les espèces et les genres, alors ils ne relèvent pas des catégories –, ils sont communs à tout ce qui est pensable, puisque qu'« ils se prédisent les plus communément »⁷, et finalement, parce qu'absolument indifférenciés, ils sont convertibles l'un l'un à l'autre. Déjà Aristote remarque qu'il n'y a pas de différence entre homme, homme étant et un homme.⁸ Les transcendants n'ajoutent rien au savoir et ne peuvent pas être objet de savoir. Cette inspiration scolastique de Heidegger nous aide à mieux comprendre le statut de l'*Ur-etwas* appréhendé intuitivement, indiqué (*aufgewiesen*) par une indication formelle. L'intuition catégoriale n'est pas un genre de la vision mystique, mais bien l'indication de la facticité par l'auto-donation des catégories dans la vie même. C'est le sens de « l'indication formelle de la facticité » (*formale Anzeige der Faktizität*) qu'il faut comprendre au double génitif. C'est une indication catégoriale (I. B) qui vise la facticité (I. A), mais aussi et d'abord, c'est la facticité qui se donne par l'indication formelle, par les catégories de la vie. Sans que

¹ Cf. GA 80.1, p. 74-75.

² Cf. T. Kisiel, « L'indication formelle de la facticité : sa genèse et sa transformation », *op. cit.*, p. 206.

³ Cf. T. Kisiel, « On the Genesis of Heidegger's Formally Indicative Hermeneutics of Facticity », *op. cit.*, p. 51.

⁴ GA 1, p. 213.

⁵ GA 56-57, p. 218.

⁶ T. Kisiel, « L'indication formelle de la facticité : sa genèse et sa transformation », *op. cit.*, p. 207.

⁷ Cf. *Mét.*, I, 2, 1053 b 20-21 : « τὸ γὰρ ὄν καὶ τὸ ἔν καθόλου κατηγορεῖται μάλιστα πάντων. »

⁸ Cf. *Mét.*, I, 2, 1054 a 13-19.

l'inspiration scolastique ait été la seule à avoir amené Heidegger à poser la question de l'être en différence par rapport à l'étant, il est clair que le « quelque chose originaire » (*aliquid*) chez le jeune Heidegger peut se lire selon deux transcendants : *ens* et *verum*. Le problème de l'être et de la vérité, ou de la vérité de l'être, n'abandonnera pas Heidegger jusqu'à la fin de sa vie.

Tout l'art consiste maintenant à indiquer la mobilité facticielle de la vie sans la figer dans un ensemble des concepts abstraits. « *Das Leben legt sich aus* »¹, comme le dit Dilthey, il faut le saisir au bon moment. Il s'avère que la généralisation (II. B), opérant selon les espèces et les genres, procure des catégories universelles trop abstraites pour saisir l'individualité de la vie, puisque la facticité de la vie n'a rien d'universel, c'est au contraire l'individuel même : « Das Individuelle ist ein *unzurückführbares Letztes*. [...] Alles, was real existiert, ist ein "Solches-Jetzt-Hier". »² Cet ici-maintenant de l'existence individuelle, tiré de *Habilitationsschrift*, préfigure l'indication formelle plus tardive, c'est-à-dire Dasein et encore plus tard *Da-sein*. De même, il faut être prudent et ne pas laisser la tâche d'explication de cette individualité préthéorique de la vie à une *mathesis universalis*, à quelque théorie formelle (II. A) ayant pour vis-à-vis (*Gegenstand*) l'objet (*aliquid*, τὸ τί), mais à une herméneutique phénoménologique (I. B) qui a pour vis-à-vis la relation intentionnelle même, qui se dit dans l'*Etwascharakter* « appartenant absolument à la vie en tant que telle »³. « L'intentionnalité est l'arme secrète qui doit guider en philosophie la formation des concepts qui cherchent à exprimer l'auto-mouvement de l'expérience et de l'événement de la vie, d'abord dans les indicateurs dynamiques et non substantifiants qui nomment l'activité de cet événement sous la forme de phrases impersonnelles telles que *Es wertet, Es weltet, Es er-eignet sich*. »⁴

La déconstruction grammaticale de la logique chez le jeune Heidegger – servant à désencombrer le champ pour que la vie dans sa facticité puisse se comprendre, puisse aboutir à son λόγος propre – consiste alors en deux stratégies parallèles. D'abord, comme nous avons montré, c'est une tentative d'arracher le λόγος de la logique se formalisant au cours des siècles depuis Aristote, fondée sur la proposition assertive, alors sur le jugement. Il faut savoir « libérer la grammaire de la logique »⁵. Heidegger le fait par une prise grammaticale de l'intentionnalité qui révèle une structure « tinologique », c'est-à-dire ayant τὸ τί, une haecceité,

¹ Cf. T. Kisiel, « On the Genesis of Heidegger's Formally Indicative Hermeneutics of Facticity », *op. cit.*, p. 43.

² GA 1, p. 253.

³ Cf. GA 56-57, p. 218 : "[D]er »Etwascharakter« gehört in absoluter Weise zum Leben überhaupt [...]."

⁴ T. Kisiel, « L'indication formelle de la facticité : sa genèse et sa transformation », *op. cit.*, p. 209.

⁵ Cf. GA 2, p. 220 : « Die Aufgabe einer *Befreiung* der Grammatik von der Logik bedarf *vorgängig* eines *positiven* Verständnisses der apriorischen Grundstruktur von Rede überhaupt als Existenzial und kann nicht nachträglich durch Verbesserungen und Ergänzungen des Überlieferten durchgeführt werden. » ET, p. 142.

« quelque chose » pour son moment structurel. Cela permet de contourner l'objet intentionnel (*Gegenstand*) pour arriver à un pur dynamisme intentionnel du *Ur-etwas* (la facticité en tant que mobilité, l'auto-mouvement ou « l'événement de la vie ») qui consiste à être toujours déjà dirigé vers un *Etwas*. Un « quelque chose » qui ne soit pas pourtant un objet mais une pure direction, le « vers-quoi » (*Worauf*) d'être au dehors de soi (*das Aussein*) et qui livre dans *Être et temps* le « das Woraufhin des primären Entwurfs des Verstehens von Sein ». ¹ La deuxième stratégie vient s'ajouter à la première en tant qu'elle rend sensible la complexe directionnalité grammaticale de la langue toujours parlant « la langue du monde » ². La relation sujet – objet s'avère trop inadéquate, trop simplifiante et raide pour rendre compte du mouvement de la vie facticielle, de son déploiement temporel. Heidegger, dès ses premiers écrits et cours, s'aventure dans une recherche méthodologique des concepts pouvant servir d'indication formelle de la facticité. Tout le début de son cours d'hiver 1920-21, *Introduction à la phénoménologie de la religion*, est consacré à la théorie de la construction des concepts formels qui se distingueraient du procédé de la généralisation. Pour Heidegger, la phénoménologie de la vie religieuse dans le christianisme de Saint Paul et Saint Augustin convergeait à tel point avec la théorie de la formalisation qu'il aurait bien pu consacrer la totalité du cours à cette introduction formelle, si un étudiant ne s'était plaint auprès du doyen que le cours manquait du contenu religieux. ³ « Le religiosité chrétienne vit la temporalité en tant que telle », elle n'est pas dans le temps, elle est le temps lui-même. C'est dans le contexte de l'analyse grammatico-phénoménologique du devenir (*γενέσθαι*) chrétien dans la première épître aux Thessaloniens chez Saint Paul et du se soucier (*curare* : *Bekümmertsein*) dans le livre X des *Confessiones* de Saint Augustin, que Theodore Kisiel dans sa perspective génético-philologique peut constater :

« Les deux tentatives de Heidegger pour s'aventurer dans les langues classiques du christianisme montrent où il espère trouver son ontologie formelle de la situation humaine individuelle, du *Dasein* : non pas dans une synthèse formelle des objets de style Leibnizien, mais dans la reformulation de la grammaire non-objective des temps au moyen d'un réexamen de la structure grammaticale des structures exclamatives des événements impersonnels, des infinitifs à la voix moyenne, des constructions "réflexives", du double génitif, des relations

¹ GA 2, p. 429. « Le sens, entendu rigoureusement, signifie le vers-quoi du projet primaire de la compréhension de l'être. » ET, p. 250.

² Cf. GA 62, p. 358 ; IPA, 24 : « La vie facticielle ne se prend pas seulement elle-même pour un événement mondain d'importance dont il faut se soucier, mais elle parle aussi la langue du monde, dès lorsqu'elle se parle à soi-même. » Traduction modifiée.

³ Cf. T. Kisiel, « L'indication formelle de la facticité : sa genèse et sa transformation », *op. cit.*, p. 210-211.

transitives-intransitives et autres choses semblables. Le résultat le mieux connu de cette "grammaontologie" est l'étrange nouveau jeu de langage des schématismes prépositionnels et adverbiaux qui rendirent *Sein und Zeit* si difficile à lire pour les natifs allemands. »¹

Cette « grammaontologie » temporelle qui est une « science temporelle »² de l'être, explicitement définie dans le cours du semestre d'été 1927, veut rendre compte du comportement « réel » de l'être humain dans le monde. Il ne s'agit ici ni d'une théorie abstraite de cette « situation humaine individuelle », voire d'une anthropologie culturelle ou d'une théorie de l'action, ni de l'analyse minutieuse du contenu de la conscience et de la constitution des objets. Elles sont toutes trop encombrées par le vocabulaire traditionnel ontologique et métaphysique pour pouvoir s'approcher authentiquement de l'existence humaine. L'ontologie ou l'herméneutique de la facticité, telle que Heidegger la voyait jusqu'à la fin des années 1930, vise par la voie phénoménologique et au travers de l'indication formelle, le phénomène de la vie dans sa mobilité facticielle, dans son dynamisme originaire. Le *λόγος* de la logique propositionnelle est trop figé pour laisser voir le subtil faisceau des relations caractérisant le Dasein dans son monde. Ce qui est apte à le faire est la langue elle-même qui, en étant une langue bien humaine, est avant tout une langue du monde, encore au double génitif, un *carmen mundis*³. Cette langue se temporalise à travers les verbes qui assument cette fonction grammaticale unique d'expression du temps et de l'action. Et c'est prioritairement le cas de « ce Verbe des verbes »⁴ qui va déterminer pour Heidegger la tâche de sa vie : être. C'est pourquoi les considérations logiques de Heidegger et son expérimentation avec différentes indications de la facticité le mènent au problème de l'être et du temps dans son *opus magnum*. Cela se fait dès le début par une reconnaissance de « la plénitude grammaticale de ce Verbe des verbes, c'est-à-dire [de] toute l'ampleur horizontale des articulation des voix, temps, aspects (*Aktionsarten*) et modes. »⁵ Cette « plénitude grammaticale » du verbe, du Dasein étant se montre aussi par les « schématismes prépositionnels et adverbiaux » dont nous avons montré le fonctionnement sur l'exemple de la temporalité, de la spatialité et de la mobilité, les trois axes de l'articulation de la facticité.

¹ *Ibid.*, p. 212.

² Cf. *supra*, GA 24, p. 460 ; PFP, p. 387.

³ Cf. Saint Augustin, *Epistulae*, 138, 5 : « *Velut magnum carmen cujusdam ineffabilis modulatrix.* » Cité par Pierre Hadot, « Physique et poésie dans le "Timée" de Platon », *Revue de théologie et de philosophie*, t. 113, 1983, p. 133.

⁴ T. Kiesel, « L'indication formelle de la facticité : vers une "grammaontologie" heideggérienne du temps », p. 45.

⁵ *Ibid.*, p. 45.

Heidegger a expérimenté avec plusieurs indications formelles directrices de la facticité : *Da-sein* (1923), *In-der-Welt-sein* dans le premier projet d'*Être et temps* (1924), *Zu-sein* dans le second projet (1925), *Temporalien* (1925-26) et *Existenz* dans le dernier projet d'*Être et temps* (1926). « En 1927-29, l'indication formelle directrice devient la transcendance, sans que pourtant ses précédentes formes soient invalidées. »¹ Avant d'aborder dans la prochaine partie la transcendance comme indication formelle de la facticité et comme concept dont dépend la possibilité du projet métaphysique chez Heidegger, nous allons nous demander encore brièvement, en nous laissant guider par Theodore Kisiel, quel est le privilège de l'indication de la facticité choisie pour le chef-d'œuvre de Heidegger, c'est-à-dire de l'existence. En d'autres termes, pourquoi l'herméneutique de la facticité a été transformée en analytique de l'existence, « laquelle demeure néanmoins une analytique indicative formelle »². Selon Kisiel la réponse se trouve dans le cours du 21 janvier du semestre d'hiver 1925/26 intitulé *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*.³ Généralement en ce temps Heidegger s'éloigne du langage ontologique aristotélicien qui l'a accompagné dans les années précédentes. Ce langage parle dans les termes de l'ὄνσις qui veut dire, avant de signifier la substance ou l'essence, d'abord des biens, une possession et une propriété, une *Habe* ou un *Anwesen*, comme le traduit Heidegger, pour rendre compte de « la permanente présence de la propriété immobilière, comme la terre et les dieux de la maison. »⁴ Cette langue est à déconstruire phénoménologiquement à partir de l'ontologie temporelle fondamentale qui se construit dans *Être et temps* et dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Ainsi, « je suis » n'est pas ma possession, ni mes paroles, ni ma conscience. Je ne suis pas propriétaire de mon être, ainsi que de ma mort en tant que possibilité de non être. C'est plutôt moi qui suis dépossédé dans mon ek-sistence. Cette ek-sistence comme indication formelle de la facticité « est elle-même le simple et inéluctable être hors de soi pour son propre pouvoir-être, l'être même du *Dasein* "que je suis et que j'ai à être", le pur dynamisme d'un avoir-à-être qui dès le départ me possède nécessairement, dans la mesure où il échappe à mon contrôle et m'est donné bon gré mal gré. »⁵ Ainsi ce « *Daß es ist und zu sein hat* »⁶ de la facticité du *Dasein* se traduit formellement par l'*Aussein-auf* de l'existence, c'est-à-dire par l'être-ouvert-à son

¹ Cf. T. Kisiel, « L'indication formelle de la facticité : sa genèse et sa transformation », *op. cit.*, p. 213.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*. Cf. aussi GA 21, p. 232.

⁴ T. Kisiel, « L'indication formelle de la facticité : sa genèse et sa transformation », *op. cit.*, p. 213.

⁵ *Ibid.*, p. 214.

⁶ Cf. GA 2, p. 179.

propre pouvoir-être.¹ C'est le sens du Dasein qui dans sa temporalité propre s'avère un projet jeté (*geworfener Entwurf*). Autrement dit, le Dasein est toujours déjà là, et il est là (*Da-sein*) de cette unique manière que « pour cet étant, il y va en son être *de* cet être ». ² Les propositions *aus*, *auf*, *zu* prennent ici une fonction des opérateurs formels marquant le mouvement centrifuge de l'existence qui est nécessairement toujours hors de soi-même (une incessante expropriation) et dirigé vers ses propres possibilités (une finitude appropriante)³. Cette nécessité d'être envers ses propres possibilités est un trait caractéristique de la facticité qui la distingue clairement de la factualité. Le Dasein ek-statique est toujours plus qu'il n'est factuellement, mais en même temps il n'est jamais plus qu'il n'est facticiellement, « parce que le pouvoir-être appartient essentiellement à sa facticité. »⁴ Il n'est non plus jamais moins que sa facticité, « s'il est vrai qu'il *est* existentiellement ce qu'il *n'est pas encore* en son pouvoir-être. »⁵ Ce mode d'être du parfait apriorique caractérisant le Dasein, qui est ce qu'il a toujours été et qu'il aura toujours été, relevant de la mobilité facticielle sera encore objet de notre investigation. Ce mouvement ek-statique du temps, m'étant le plus proche, ne m'appartient pourtant pas.

« Ce mouvement devient le mouvement fondamental de la temporalité ekstatique. Cette facticité à laquelle je suis exposé de manière extrême est finalement la facticité de "mon" temps, qui est plutôt la possibilité libérante de la dépossession que l'inertie décadente de la possession et de l'être possédé, d'un temps qui n'est pas statique, mais sans cesse ek-statique. Et le temps ek-statique est la formalité ultime de la vie, tout comme il est d'emblée l'immédiateté ultime, la facticité comme telle. La facticité du temps est la formalité de l'immédiateté : c'est le dénouement final de l'indication formelle de la facticité. »⁶

§ 7. Les différents modes d'être vrai

La logique, si l'on croit à W. V. O Quine, a deux composants : la grammaire et la vérité.⁷ Parallèlement à la stratégie dite grammaticale de la destruction phénoménologique de la logique chez Heidegger, se trouve le procédé qui vise le renouvellement de la question de la

¹ Cf. GA 21, p. 235 : « Dieses Wozu des Seins-zu, das Sorge ist, ist aber nichts anderes als das Sein des Daseins, nämlich je das Sein, das es noch nicht ist, aber sein kann; in dem "es geht um" liegt demnach ein *Aussein-auf* das eigene Sein qua Sein-können. »

² GA 2, p. 16 ; ET, p. 31.

³ Cf. T. Kisiel, « L'indication formelle de la facticité : sa genèse et sa transformation », *op. cit.*, p. 216.

⁴ GA 2, p. 193 ; ET, p. 128.

⁵ *Ibidem*.

⁶ T. Kisiel, « L'indication formelle de la facticité : sa genèse et sa transformation », *op. cit.*, p. 217.

⁷ Cf. *supra*, W. V. O. Quine, *Philosophy of Logic*, p. VII.

vérité. De même, il s'agit de remonter aux sources vives de l'expérience philosophique par-dessus des strates historiquement figées par la tradition philosophique. Il s'agit également d'une tentative de retrouver l'expérience originaire de la complexité de l'engagement de l'homme dans son monde. D'un côté, la destruction se fait par l'analyse radicale de l'intentionnalité qui n'a rien à voir avec l'attitude théorique du sujet contemplant quelque objet, mais elle est un « quelque chose » donné originairement (*Ur-etwas*) de la vie même dans la ramification de ses tendances et ses motivations. C'est le sens propre de l'intentionnalité chez Heidegger, c'est le sens de la mobilité facticielle, de la temporalité et, finalement, c'est le sens de l'être. Cette « chose » toute simple, puisque c'est nous-mêmes, est pourtant la plus difficile à cerner conceptuellement, justement parce qu'il s'agit de nous-mêmes.¹ Il y faut une approche « grammaontologique » exposée ci-dessus, pour être plus fidèle à l'intentionnalité « réelle » et non pas idéalisée et se rendre sensible à la « richesse des rapports ». De l'autre côté, on a besoin d'une analyse critique du concept de vérité, qui s'apparente dès le début chez Heidegger plutôt à une manifestation qu'à l'adéquation. On retrouve ici le sens de la phénoménalité dont se sert Heidegger dans le développement de son projet. En effet, il ne cesse pas d'expérimenter jusqu'à la fin de sa carrière avec deux concepts clés de la phénoménologie : le phénomène et l'intentionnalité.

La vérité est une propriété du discours, nous dirait la science logique fondée en Occident par Aristote. C'est en effet Aristote lui-même qui le dit pour la première fois, souvent de façon équivoque ouvrant le champ à différentes interprétations. D'un côté, la vérité est définie comme ce qui dépend du jugement et n'est, au sens propre, qu'un corrélat du jugement.² De l'autre côté, il est bien possible de constater l'inverse et c'est le chemin suivi par Heidegger. Le célèbre fragment *De Interpretatione* (4, 17a 1-3) : ἔστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σημαντικός [...] ἀποφαντικός δὲ οὐ πᾶς, ἀλλ' ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεῦδεσθαι ὑπάρχει, Heidegger traduit de manière suivante : « Es ist zwar alles Reden so, daß es *von etwas* spricht; nicht aber ist jedes so, daß es das, wovon es spricht, ausdrücklich aufzeigt, sehen läßt. Nicht jedes Reden über hat den Sinn *als Reden*, das, worüber die Rede ist, an ihm selbst aufzuzeigen und nur aufzuzeigen. Vielmehr läßt *nur die* Rede sehen, in der im vorhinein da ist das Wahrsein oder Falschsein. »³ Le choix du vocabulaire n'est pas bien sûr fortuit et va dans la

¹ Cf. GA 58, p. 173 : « Das faktische Leben in seiner Faktizität, sein Reichtum der Bezüge, ist uns das Nächste: wir sind es selbst. »

² Cf. *Mét.*, E 4, 1027 b 25-27.

³ GA 80.1, « Dasein und Wahrsein », p. 61. Cf. aussi la traduction du cours du semestre d'hiver 1925/26 : « Jedes Reden weist zwar auf etwas hin (bedeutet überhaupt etwas) – aufweisend, sehenlassend dagegen ist nicht jedes Reden, sondern nur das, darin das Wahrsein oder Falschsein vorkommt. » GA 21, p. 129.

direction d'une constante ontologisation du vocabulaire aristotélicien.¹ Tout d'abord, et contre la logique scolaire, Heidegger a redonné au λόγος le sens originel du discours (*Rede*). Le discours non pas dans le sens dérivé d'une proposition qui lie (σύνθεσις) ou délie (διαίρεσις) moyennant une copule, alors au sens d'un lieu du jugement, mais comme un discours sur quelque chose (*Bereden von etwas*). Chaque discours est bel et bien sur quelque chose. C'est une structure fondamentale du λόγος qui est toujours λέγειν τι κατά τινας.² Heidegger l'appelle la structure de l'en-tant-que (*Als-Struktur*) et en fait le sens propre de l'ἀπόφανσις caractérisant le λόγος ἀποφαντικός aristotélicien. Ce dernier est habituellement traduit comme une proposition indicative, alors comme une prédication affirmative (κατά τινας) ou négative (ἀπό τινας), la seule susceptible d'être vraie ou fausse. Heidegger insiste pourtant sur le sens originaire de l'ἀποφαίνειν qui comporte un préfixe amplifiant et le verbe φαίνειν qui veut dire faire apparaître, révéler, montrer, d'où le fait que l'ἀποφαίνειν prend plus tard le sens du démontrer, déclarer. Dans le sens médial de ce verbe Heidegger voit l'essence même de la proposition : « Das Wesen des Satzes ist das ἀποφαίνεσθαι – sehen lassen ein Seiendes, ἀπό: von ihm selbst her. »³ Ainsi l'accent est-il mis sur le caractère proprement phénoménologique du chaque discours indicatif, c'est-à-dire de celui qui fait apparaître (δηλοῦν)⁴, manifeste (*offenbart*), montre, découvre (*entdeckt*) ou masque, occulte (*verdeckt*) ce qui se laisse voir de lui-même. Par conséquent, chez Heidegger le « lieu de la vérité » est renversé par rapport à la logique scolaire : « Der Satz ist nicht das, darin Wahrheit erst möglich wird, sondern umgekehrt, der Satz ist erst in der Wahrheit möglich, sofern man das Phänomen gesehen hat, das die Griechen mit Wahrheit meinten und das Aristoteles zum ersten Mal begrifflich scharf gefaßt hat. Satz ist nicht der Ort der Wahrheit, sondern Wahrheit der Ort des Satzes. »⁵

Comment comprendre ce renversement ? Où se trouve le « lieu de la vérité », si ce n'est pas dans une proposition ? La vérité concerne bel et bien le λόγος ἀποφαντικός en tant qu'un discours faisant voir, mais ce λόγος n'est pas d'abord une raison, une pensée, un langage ou une disposition à s'en servir, mais un λόγος antéprédicatif entendu comme « articulation intrinsèque de la vie humaine »⁶. Selon la définition célèbre aristotélicienne de l'homme, il est ζῷον λόγον ἔχον, un animal qui possède le λόγος. Heidegger reprend cette définition et garde la qualification, en redéfinissant profondément les deux termes. L'homme devient dans la

¹ Cf. Franco Volpi, « La question du logos chez le jeune Heidegger », in J.-F. Courtine (éd.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996, p. 37 sq.

² Cf. GA 18, p. 280.

³ GA 21, p. 133.

⁴ Cf. GA 2, p. 43 ; ET, p. 45.

⁵ GA 21, p. 135. Cf. J.-F. Courtine, « La destruction de la logique », *op. cit.*, p. 188.

⁶ F. Volpi, « La question du logos chez le jeune Heidegger », *op. cit.*, p. 34.

pensée heideggérienne Dasein ou plus tard *Da-sein*, être-Là de la vie facticielle. Le λόγος, par contre, devient dans les années 1920 *Wahrsein*, l'être-vrai en tant que découvrir (*aufdecken*), manifester. C'est une grande affirmation de la première philosophie heideggérienne que de dire que le Dasein est *Wahrsein*, et que cet « est » a un sens temporel. Cela ne signifie pas bien sûr que l'homme ne se trompe pas, puisque l'illusion ou l'être faux (ψεύδεσθαι) n'est possible qu'à la condition que quelque chose puisse être vrai, puisse se révéler comme il est.¹ « Das Aufzeigen von etwas, als aufzeigendes Reden über, ist eine Seinsweise des menschlichen Daseins, das ἀληθεύειν, aufdecken, wahrsein, [...] »² L'homme est caractérisé par l'ἀληθεύειν qui est défini chez Aristote comme ἔξις τῆς ψυχῆς³, une disposition de l'âme. Chez Heidegger, l'homme est ἀληθεύειν dans la mesure où le comportement découvrant, faisant voir ce qui se manifeste, constitue son mode d'être privilégié. Il est Là, il est *Da-sein* en tant qu'il est capable de dire (λέγειν) vrai, c'est-à-dire en tant qu'il est ἀληθεύειν, *Wahrsein*. On ne le répétera jamais assez, le dire vrai, alors la fonction originare du λόγος comme ἀληθεύειν, ne devrait pas d'abord connoter la véracité d'une proposition ou d'un langage. Le λόγος dont l'homme est seul capable (ζῶον λόγον ἔχον)⁴, est un trait caractéristique, pour ne pas dire une *differentia specifica*, du comportement humain, au sens du *Verhalten*, d'une tenue. Le comportement est – et sur ce point Heidegger suit fidèlement Aristote en tant qu'auteur de *Rhétorique*⁵, *Éthique à Nicomaque* et *De l'âme* – avant tout pratique (πρακτικός), c'est-à-dire dans le monde. La ζωή μετὰ λόγου, la vie du Dasein parlant et découvrant, est une vie par excellence mondaine, aussi bien quand elle s'élève vers la pure contemplation des principes (θεωρία).

« Und diese ζωή ist weiter bestimmt als πρακτική, das Handelnkönnen im weitesten Sinne des Verrichtens, Besorgens, nie im engeren der sittlichen Handlung. Handelnkönnen (πραξις) und das in eins mit Unverborgenheit der Welt und des Daseins in ihr (ἀλήθεια) charakterisieren das menschliche Dasein. Dieses hat sonach die Grundstruktur in αἴσθησις – Vernehmen, ὄρεξις – Aussein auf, Streben im w[eiteren] Sinne und νοῦς – vernehmendes Vermeinen. Welche Weisen des ἀληθεύειν im Dasein des Menschen? »⁶

¹ Cf. GA 2, p. 44 ; ET, p. 46.

² GA 80.1, p. 70.

³ Cf. *Ibidem*.

⁴ Y a-t-il un λόγος correspondant aux animaux ? Cf. GA 80.1, p. 70 : « Das ἀληθεύειν gehört mit zur Grundverfassung eines Lebenden und es ist in seinen Möglichkeiten jeweils verschieden nach der Seinsart des Lebenden. Für uns das Seiende – des menschliche[n] Lebens – das Dasein. Eine Grundbestimmung dieses Seienden [wurde] schon aufgezeigt, das Redenkönnen, redenderweise in der Welt sein, ζωή – μετὰ λόγου. »

⁵ Cf. GA 80.1, p. 63 : « Rhetorik – die Fundamentallehre vom Logos, die ursprüngliche "Logik". »

⁶ GA 80.1, p. 70.

Quels sont les différents modes d'être vrai ? Heidegger trouve la structure de ce comportement découvrant dans le livre VI de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote qui a énuméré cinq dispositions selon lesquelles l'âme peut dire du vrai, en affirmant ou en niant : ἔστω δὴ οἷς ἀληθεύει ἢ ψυχὴ τῶ καταφάναι ἢ ἀποφάναι, πέντε τὸν ἀριθμὸν: ταῦτα δ' ἐστὶ τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς.¹ Heidegger traduit cette phrase dans le « Natorp-Bericht » de la manière suivante : « Es seien also der Weisen, in denen die Seele Seiendes als unverhülltes in Verwahrung bringt und nimmt – und das in der Vollzugsart des zu- und absprechenden Explizierens –, fünf angesetzt: verrichtend-herstellendes Verfahren, hinsehend-besprechend-ausweisendes Bestimmen, fürsorgliches Sichumsehen (Umsicht), eigentlich-sehendes Verstehen, reines Vernehmen. »² On reconnaît dans l'ingéniosité de la traduction tout l'échafaudage de la future radicalisation heideggérienne de la philosophie pratique d'Aristote qui débouchera sur *Sein und Zeit*.³ Cet *opus magnum* qui a apparu au lieu de son *Aristoteles-Buch* censé apparaître dans la même maison édition, peut être considéré en effet comme une radicalisation de la philosophie pratique aristotélicienne, c'est-à-dire de l'éthique. Les cinq ἔξεις de l'âme, en étant les vertus dianoétiques (ἀρεταὶ διανοητικαί), constituent les capacités de l'âme rationnelle, διανοητικόν, qui a son tour est partagée en ἐπιστημονικόν (capacité au savoir) et λογιστικόν (capacité calculatrice).⁴ Elles sont autant intellectuelles que pratiques, puisqu'elles touchent aux « trois attitudes fondamentales de la vie humaine » : ποιησις, πρᾶξις, θεωρία.⁵ Ainsi la ligne de partage entre l'intellectuel et le pratique chez Heidegger est-elle aussi compliquée que chez Aristote. Il ne suffit pas de dire que Heidegger réalise dans *Sein und Zeit* une sorte de tournant pragmatique par rapport à la phénoménologie classique de la conscience. Certes, on n'y parle plus de la conscience, mais du Dasein dans la facticité d'être au monde, parmi les choses dans le commerce quotidien, dans sa propre temporalisation. Cependant, la complexité de l'approche intentionnelle du Dasein dans son monde, que l'on a désigné avec Theodore Kisiel comme « grammaontologie », ne se laisse pas rabattre sur une théorie de l'action ou du comportement. Heidegger reste phénoménologue tout au long de sa

¹ *Eth. Nic.*, VI, 3, 1139b 15-18.

² GA 62, p. 376-377 ; IPA, p. 37 : « Soient donc posées cinq démarches selon lesquelles l'âme prend et tient en garde l'étant comme non-voilé : la démarche opérative-productive, la détermination considérative-discursive qui met en lumière – et cela selon le mode d'effectuation de l'attribution – dé(s)-attribution, la circonspection prévoyante, la compréhension proprement intuitive, la pure entente. »

³ Cf. Franco Volpi, « Dasein comme praxis : L'assimilation et la radicalisation heideggérienne de la philosophie pratique d'Aristote », in *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 1-41.

⁴ *Eth. Nic.*, VI, 1, 1139a 5-15. Cf. aussi *Eth. Nic.*, I, 13, 1103a 3-7.

⁵ Cf. F. Volpi, « La question du logos chez le jeune Heidegger », *op. cit.*, p. 56.

vie et il faut prendre ses analyses pour strictement phénoménologiques, c'est-à-dire effectuées dans une époque méthodologique qui s'arrête au niveau neutre du sens et de sa genèse. Le partage pratique - théorique¹ a ici aussi peu de sens que le partage subjectif - objectif, contesté ouvertement par Heidegger depuis ses premiers écrits.² La structure apophantique de l'en-tant-que est d'abord une structure du comportement (*als-mäßiges Verhalten*)³ dévoilant pour lequel ce qui arrive fait déjà sens dans le contexte plus large de la significativité (*Bedeutsamkeit*), constituant à son tour le monde.⁴ Ce *als-mäßiges Verhalten* dans le monde pré-discursif est analysé dans *Être et temps* comme « l'en-tant-que existential-herméneutique »⁵ dans le chapitre sur la constitution existentielle du Là, de l'ouverture, en termes de l'affection (*Befindlichkeit*), du comprendre (*Verstehen*) et de la parole (*Rede*). Cette transposition du λόγος en *Rede* se fait au fil conducteur d'une ontologisation conséquente du vocabulaire aristotélicien. Le λόγος en tant que parole est une « indication formelle (*formale Anzeige*) de la discursivité et de l'articulation pré-verbale du Dasein, sur laquelle est fondée la possibilité du langage mais aussi bien des tous les autres comportements découvrants du Dasein. »⁶ La parole ainsi comprise est cooriginaire et médiane par rapport à deux autres existentiels fondamentaux articulant le Là de la facticité : « le *Verstehen* (comme indication de l'activité et de la spontanéité du Dasein) et la *Befindlichkeit* (comme indication de sa passivité et de son être-jeté). »⁷

La critique historique de Heidegger par rapport aux restrictions qui se sont mises en place au cours de l'histoire de la logique et de sa formalisation – proposition, jugement, validité, copule, calcul – ayant recouvert le sens authentique de l'ἀποφαίνεσθαι aristotélicien, alors le sens primordial de la vérité comme le hors-retrait (*Unverborgenheit*), lui sert à une critique plus large comprise comme la destruction phénoménologique de l'ontologie.

« Provisoirement, nous nous devons simplement de souligner, en montrant la secondarité de l'énoncé par rapport à l'explication et au comprendre, que la "logique" du λόγος est enracinée dans l'analytique existentielle du Dasein. Reconnaître l'insuffisance ontologique de

¹ Cf. GA 62, p. 378 : « Ἀληθεύειν hat ursprünglichen Sinnbezug (*Seinsbezug*) zu κίνησις, *Umgang*, und deshalb θεωρεῖν das höchste Sein als *Sein* des faktischen Lebens - Bewegtheit; φρόνησις. » Note de bas de page non traduite dans la version française.

² Cf. GA 1, *Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie* (1912).

³ Cf. GA 21, p. 146-147. Cf. aussi J.-F. Courtine, « La destruction de la logique », *op. cit.*, p. 190. « Ce "comme-quoi" [en-tant-que quoi] (*als-was*) est d'emblée compris, c'est à partir de lui que ce qui vient à l'encontre, ce à quoi j'ai affaire, est d'abord compréhensible comme tel. [...] Mon être au monde n'est rien d'autre qu'un tel se mouvoir toujours déjà compréhensif. »

⁴ Cf. *supra*, GA 2, p. 116-117 ; ET, p. 87.

⁵ GA 2, p. 210 ; ET, p. 137.

⁶ F. Volpi, « La question du logos chez le jeune Heidegger », *op. cit.*, p. 57.

⁷ *Ibidem*.

l'interprétation [traditionnelle] du λόγος contribue en même temps à faire mieux apercevoir le caractère non-originaire de la base méthodique sur laquelle l'ontologie antique s'est édifiée. Le λόγος est expérimenté comme sous-la-main et interprété comme tel, tandis que l'étant qu'il met en évidence a lui aussi le sens de l'être-sous-la-main. »¹

Nous avons montré comment la quadruple détermination aristotélicienne de l'être a été reprise par Heidegger dans l'investigation ontologique du mouvement. Or l'être se dit aussi en tant que vérité (τὸ ὄν ὡς ἀληθές)² et ici réside le sens profondément ontologique de la logique. Depuis Aristote et Platon – ainsi commence la grande narration heideggérienne sur le premier commencement de la philosophie qui prendra une forme de l'histoire de l'être (*Seinsgeschichte*) – le λόγος s'est constitué comme fil conducteur de la *Seinsforschung*. « C'est pourquoi l'ontologie est toujours onto-*logique*, et que toute répétition de la question de l'être doit commencer par une destruction de la logique. Dire que le λόγος est le fil conducteur de la *Seinsforschung*, c'est souligner aussi que l'οὐσία, l'ὑποκείμενον (= *das, worüber gesprochen ist*) sont, dès le départ, les concepts fondamentaux pour toute ontologie. »³ L'ontologie, c'est-à-dire pour Heidegger la métaphysique, ne peut être qu'onto-*logique* : ici se trouve une première détermination de l'essence de la métaphysique qui plus tard sera abordée sous nom de la constitution onto-théo-logique de la métaphysique dont la critique fera l'objet de la deuxième partie du présent travail. Cette critique trouve très tôt un fil conducteur dans la question du temps. D'un côté – comme le montre la deuxième section d'*Être et temps* et les travaux antérieurs – la vie facticielle du Dasein dans sa structure « véridique » et intentionnelle⁴ doit être compris à travers différentes indications formelles comme « temporeux » ou « existentiels » en tant que la temporalité originaire, et de l'autre côté – cela aurait dû être le sujet de la troisième section de l'œuvre intitulée « Temps et être » – l'être même de l'ontologie traditionnelle s'avère temporel. L'être est temporel de telle façon qu'il ne s'exprime, abordé par le λόγος ἀποφαντικός, qu'en tant que la présence (*Anwesenheit*). « Cette irruption du λόγος, du logique, en ce sens strictement grec, dans la problématique de l'ὄν trouve sa motivation dans le fait que l'ὄν, l'être de l'étant lui-même est primordialement

¹ GA 2, p. 212-213 ; ET, p. 138.

² Cf. *Met.*, Δ, 7.

³ J.-F. Courtine, « La destruction de la logique », *op. cit.*, p. 189.

⁴ Cf. GA 21, p. 147 : « Es zeigt sich hier schon eine immanente Struktur des schlichten Erfassens, des als-mäßigen Verhaltens, die nun bei genauerer Analyse sich herausstellt als die *Zeit*. ». Cf. aussi J.-F. Courtine, « La destruction de la logique », *op. cit.*, p. 190.

interprété comme *Anwesenheit* – présence ou présenteté, et que le *λόγος* est la manière dont je me présentifie primairement "quelque chose", à savoir ce sur quoi je parle. »¹

L'échéance du Dasein dans le présent (*Gegenwart*) des choses sous-la-main conditionne une interprétation ontologique centrée sur la présence (*Anwesenheit*) comme le seul mode du découvrir et de la manifestation. Nous l'avons montré, la façon dont le Dasein se temporalise, un présentifier conservant-s'attendant (*das behaltend-gewärtigende Gegenwärtigen*), a pour le schème horizontal de l'extase une présence (*Praesenz*), ce qui rend possible à son tour la compréhension de l'être : « La possibilité de la compréhension de l'être réside en ceci que le présent, à titre de possibilisation du commerce avec l'étant, *en tant que présent, en tant qu'ekstase*, a pour horizon le *praesens*. »² La question de savoir si la structure du souci résidant dans la temporalité, c'est-à-dire dans l'avenir étant-été-présentifiant (*die gewesend-gegenwärtigende Zukunft*), signifiant une modalité de l'existence authentique – et en même temps, en tant que l'être-temporal (*Temporalität*) étant une condition de possibilité de se poser la question de l'être – est suffisante pour pouvoir déconstruire la constitution de l'ontologie traditionnelle centrée sur la présence reste ouverte. Nous croyons voir une réponse négative dans l'inachèvement d'*Être et temps*, ainsi que dans l'abandon de l'analytique existentielle du Dasein.

¹ GA 19, p. 225 ; PLS, p. 214-215.

² Cf. *supra*, GA 24, p. 443-444 ; PFP, p. 375.

II. Überwindung : le dépassement de la métaphysique et la constitution ontothéologique de la métaphysique

« La métaphysique appartient à la "nature de l'homme". Elle n'est ni une branche de la philosophie d'école, ni un champ ouvert à des spéculations sans frein. La métaphysique est l'événement fondamental dans le Dasein. Elle est le Dasein lui-même. »¹

1. Qu'est-ce que la métaphysique ?

§ 8. Métontologie

Après l'exposition de la facticité dans la partie précédente, nous pouvons nous poser finalement, avec Heidegger, la question directrice de ce travail : qu'est-ce que la métaphysique ? La question sera abordée de front à partir de trois points de vue pour marquer le changement de la position heideggérienne guidée par la *Seinsfrage* et la question de la facticité. Nous avons vu comment cette dernière, sous la forme de la vie facticielle de l'homme, exige un rapport critique à l'histoire de l'ontologie. Une destruction de l'ontologie est nécessaire pour qu'une ontologie originaire ou fondamentale soit possible. Dans les années 1920, Heidegger ne renonce pas à l'ontologie comme science ; en témoigne avec clarté le cours qui suit directement la publication d'*Être et temps* : « La science transcendantale de l'être n'a rien à voir avec la métaphysique vulgaire qui traite d'un étant quelconque qui se tiendrait derrière l'étant connu ; bien plutôt, le concept scientifique de métaphysique est identique au concept de philosophie en général : science transcendantale critique de l'être, c'est-à-dire ontologie. »² L'idée de science fondamentale comme métaphysique semble gardée, ainsi que la méthode phénoménologique qui est le titre de la philosophie scientifique en tant que telle.³

Ainsi, la recherche contemporaine distingue ce qui pourrait être appelé « une période métaphysique » de Heidegger où il parle de la « métaphysique du Dasein ». Cette période est

¹ GA 9, p. 121-122 ; « Qu'est-ce que la métaphysique ? », trad. R. Munier, in M. Haar (éd.) *Cahier de l'Herne : Heidegger*, n° 45, Paris, Éditions de l'Herne, 1983, p. 56, traduction changée.

² GA 24, p. 23 ; M. Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. J.-F. Courtine.

³ Cf. GA 24, p. 3 : « ..."Phänomenologie" ist der Titel für die *Methode der wissenschaftlichen Philosophie überhaupt*. »

située directement après la publication d'*Être et temps*, surtout à partir du cours d'été 1928 (GA 26) et jusqu'au cours du semestre d'été 1930 (GA 31). Elle donne naissance au deuxième livre publié par Heidegger : *Kant et le problème de la métaphysique*. Cette est profondément marquée par le redécouverte de Kant qui devient le deuxième héros principal à côté d'Aristote dans la pensée heideggérienne.¹ C'est aussi dans la lignée kantienne que Heidegger espère, et seulement pendant deux années de son long chemin de pensée, pouvoir refonder la métaphysique sur la base d'une critique de cette dernière. Cette tentative est exposée dans le *Kantbuch* et marque sa première réappropriation de la philosophie kantienne.² À travers sa critique de la raison, Kant ne chercherait pas à sevrer la métaphysique de son sol pour couper toute tentative future de refondation, mais aurait bien au contraire pour projet de trouver un nouveau fondement pour la métaphysique scientifique dans la finitude de la raison même. La métaphysique est bien réelle, elle est donnée, comme l'affirme Kant : « Cette espèce de connaissance peut en un certain sens être regardée comme donnée, et la métaphysique est réelle, sans doute pas comme science, mais bien comme disposition naturelle (*metaphysica naturalis*). »³ Cette disposition naturelle (*Naturanlage*) caractérise nécessairement l'homme en tant qu'être doué de la raison. Le questionnement métaphysique qui surgît de cette disposition naturelle est appelé métaphysique naturelle. Elle est à discerner de la métaphysique d'école, à la fois de la *metaphysica generalis* et de la *metaphysica specialis*. Elle en est en fait la source, dans la mesure où la critique de la raison est nécessairement en droit de revendiquer la totalité de l'expérience, c'est-à-dire le tout de l'enchaînement conditionnel de la synthèse des phénomènes (*Erscheinungen*) dans la totalité inconditionnée (*die unbedingte Totalität*). Au sein de la dialectique transcendantale naissent les idées transcendantales qui sous la catégorie générale de concepts du monde (*Weltbegriffe*) prennent le nom de dieu, monde, esprit.⁴ Le couronnement de cette métaphysique spéculative serait, aux yeux de Heidegger, l'idéal transcendantal, c'est-à-dire la totalité absolue de la synthèse

¹ Cf. Frank Schalow, « The Kantian Schema of Heidegger's Late Marburg Period », in T. Kisiel, J. van Buren (éd.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, New York, SUNY, 1994, p. 309-323. Cf. aussi Pierre Aubenque, « The 1929 debate between Cassirer and Heidegger », in C. Macann (éd.), *Martin Heidegger. Critical Assessments*, t. 2, London, Routledge, 1992, p. 208-221.

² Cf. GA 25, p. 57-68. Cf. aussi László Tengelyi, « L'idée de métontologie et la vision du monde selon Heidegger », *Heidegger Studies*, t. 27, 2011, p. 137.

³ Immanuel Kant, *Critique de la raison pure*, B 21. Cf. aussi dans les *Prolégomènes* : « Si on peut dire qu'une science est réelle à tout le moins dans l'idée de tous les hommes, dès qu'il est établi que les problèmes qui y achèment sont posés à chacun par la nature de la raison humaine et du même coup ne cessent inévitablement de donner lieu à des essais de solution nombreux encore que défectueux, il faudra qu'on dise aussi que la métaphysique est réelle de façon subjective (et à vrai dire nécessaire) et dès lors c'est donc à bon droit que nous demandons comment elle est (objectivement) possible ? » § 40, 327, note.

⁴ Cf. I. Kant, *Critique de la raison pure*, A 407 / B 434. Cf. aussi Markus Gabriel, *Sinn und Existenz*, Berlin, Suhrkamp, 2016, p. 30.

des conditions de toutes les choses possibles.¹ Heidegger renoue son projet de la « métaphysique du Dasein »² avec la compréhension kantienne de la métaphysique naturelle, dont les objets sont les susdits concepts du monde, fondés dans la nature humaine. La nature humaine comme concept n'apparaît pas chez Heidegger, mais la question anthropologique : « Qui ou qu'est-ce qui est l'homme ? » guide d'une certaine façon la pensée heideggérienne tout au long des années 1920.³ En réorientant son propre projet de l'ontologie fondamentale, il n'hésite pas à déclarer dans la première page du *Kantbuch* : « Nous appelons ontologie fondamentale, l'analytique de l'essence finie de l'homme en tant qu'elle prépare le fondement d'une métaphysique "conforme à la nature de l'homme". L'ontologie fondamentale n'est autre que la métaphysique du *Dasein* humain, telle qu'elle est nécessaire pour rendre la métaphysique possible. »⁴

De la vie facticielle de l'homme par l'ontologie fondamentale et jusqu'à la métaphysique du Dasein, le principe méthodique de Heidegger reste pareil : pour éclairer les questions philosophiques fondamentales, il nous faut au préalable se demander ce qui nous permet de les poser.⁵ Ainsi se manifeste dans toute sa pureté la problématique transcendantale – l'objet de l'autocritique après ce que l'on appelle le tournant (*Kehre*) – qui a marqué la pensée de Heidegger le long des années 1920 en culminant précisément vers la fin de la même décennie avec le concept clé de transcendance. Comme nous l'avons mentionné auparavant, la transcendance se laisse lire comme encore une autre indication formelle de la facticité avec laquelle Heidegger a expérimenté.⁶ Nous voulons ici explorer cette intuition conforme à la lecture de Theodore Kisiel qui voit dans le concept de facticité un vrai moteur de toute la philosophie heideggérienne.⁷ La transcendance du Dasein vers le monde dessine le cadre de ce qui a été élaboré dans cette courte période comme la métontologie. Le nom apparaît pour la première fois dans le dernier cours magistral professé à Marbourg en 1928 : *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26). Le projet de métontologie reste d'une certaine façon inachevé et constitue la seule tentative de Heidegger de renouer positivement sa pensée avec la métaphysique. Très tôt, dès le début des années 1930, la

¹ Cf. GA 9, p. 152 ; Q I-II, p. 125.

² Le terme apparaît dans GA 3 et GA 26, GA 27, GA 28. Cf. François Jaran, « La pensée métaphysique de Heidegger. La transcendance du Dasein comme source d'une *metaphysica naturalis* », *Les Études philosophiques*, n° 76, 2006, p. 53.

³ Cf. GA 28, p. 9-47.

⁴ GA 3, p. 1 ; KPM, p. 57.

⁵ Cf. F. Jaran, « La pensée métaphysique de Heidegger », *op. cit.*, p. 49.

⁶ Cf. T. Kisiel, « L'indication formelle de la facticité : sa genèse et sa transformation », *op. cit.*, p. 213.

⁷ Cf. T. Kisiel, « On the Genesis of Heidegger's Formally Indicative Hermeneutics of Facticity », *op. cit.*, p. 60-61.

métaphysique avec sa constitution ontothéologique deviendra l'objet de la critique sévère qui sera pensée comme dépassement de la métaphysique. L'idée de dépassement (*Überwindung*) ou, plus tard, d'appropriation (*Verwindung*) sera examinée de près dans les prochains chapitres pour mettre au jour une nouvelle idée de facticité qui sous-tend le concept de dépassement. Mais auparavant, il nous faut aborder la métontologie. En effet, cette dernière prépare déjà le terrain pour la question portant sur l'essence de la métaphysique, qui sera visée dans l'horizon de la facticité.

La métontologie, telle qu'elle est exposée dans le cours de Heidegger, semble être un complément à l'ontologie fondamentale. De la sorte, elles constitueraient ensemble la métaphysique du Dasein qui recèle une affinité structurelle avec la métaphysique aristotélicienne.

« Dans la mesure où il n'y a être que si déjà de l'étant est dans l'ouverture du là (*im Da*), l'ontologie fondamentale implique de manière latente une tendance à une métamorphose (*Verwandlung*) métaphysique originaire, qui ne devient possible que quand l'être est compris dans son entière problématicité. La nécessité intrinsèque pour l'ontologie de retourner là d'où elle est partie se laisse éclairer à partir du phénomène originaire (*Urphänomen*) de l'existence humaine, à savoir que l'étant "homme" comprend l'être ; cette compréhension implique en effet l'accomplissement de la différence entre être et étant ; être il n'y a que si l'être-là comprend l'être. En d'autres termes : la possibilité pour qu'il y ait être dans le comprendre présuppose l'existence facticielle de l'être-là, et celle-ci présuppose à son tour l'être-subsistant facticiel de la nature. Dans l'horizon de la question de l'être posée de manière radicale, il apparaît précisément que tout cela n'est visible et ne peut être compris comme être que si une possible totalité de l'étant est déjà là. – D'où résulte la nécessité d'une problématique spécifique qui prend désormais pour thème l'étant dans son ensemble (*im Ganzen*). Cette nouvelle problématisation réside dans l'essence de l'ontologie elle-même et provient de son virage, de sa μεταβολή. C'est cette problématique que je caractérise comme métontologie. »¹

Cette dense citation nous rend témoin d'un certain virage (*Umschlag*) dans la philosophie heideggérienne. Ainsi le « méta » de la métontologie est associé à la μεταβολή, c'est-à-dire au virage, au changement ou au tournant, plutôt qu'à l'opérateur « méta » de la métaphysique. Par conséquent la métontologie de Heidegger ne devrait pas être confondue avec ce qu'on appelle dans la philosophie analytique la métaontologie. Cette dernière est une

¹ GA 26, p. 199 ; Nous reprenons la traduction de Jean-François Courtine présente dans *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Paris, Vrin, 2005, p. 53.

réflexion du second ordre sur l'ontologie et l'engagement ontologique des théories, propagée par exemple par W. V. O. Quine et P. van Inwagen. Heidegger ne cherche certainement pas à développer une métathéorie de l'ontologie, même si sa réflexion sur la condition de possibilité de l'ontologie le place au méta-niveau du questionnement transcendantal. Heidegger se rend compte que dans le projet même de l'ontologie fondamentale est impliqué une « tendance à une métamorphose métaphysique originale », dans la mesure où celle-ci ne se laisse pas fonder par elle-même et doit revenir d'où elle est partie : à une sphère ontique de l'étant qui comprend l'être.¹ Pour qu'il y ait être compris par l'homme, c'est-à-dire de l'ontologie, l'être-là de l'homme doit être déjà là. Et celui-ci « présuppose à son tour l'être-subsistant facticiel de la nature (*das faktische Vorhandensein der Natur*) ». Que la facticité de l'existence humaine est un point de départ pour la compréhension ontologique, ce n'est pas nouveau, toute l'analytique de l'existence le présuppose. Mais que cette facticité présuppose à son tour l'être subsistant de la nature, c'est une grande nouveauté qui enrichit la philosophie heideggérienne d'un nouvel élément et rend possible en effet une ouverture métaphysique.

D'emblée se pose le problème du sens de l'être-subsistant facticiel présenté dans ce fragment. Parler dans le vocabulaire heideggérien de l'être-subsistant (*Vorhandensein*) ou de l'être-sous-la-main (*Vorhandenheit*) facticiel ne revient-il pas à parler d'un carré rond ? La facticité est strictement distinguée de la factualité (*Tatsächlichkeit*) des faits « objectifs » et ne s'applique qu'à l'existence humaine. Et pourtant le Dasein, en tant qu'il est au monde, « comprend son être le plus propre au sens d'un certain "être-sous-la-main factuel". »² Il semble que le terme « l'être-subsistant facticiel de la nature » ne peut pas référer à la nature comprise comme univers, c'est-à-dire entendue d'une façon sommative comme ensemble de toutes les choses. Heidegger récuse à maintes reprises cette idée de la nature. La nature dans l'horizon de la facticité ne signifie pas autre chose que ce moment de la structure du Dasein qui s'appelle le monde : « Le concept de facticité inclut ceci : l'être-au-monde d'un étant "intramondain", mais d'un étant capable de se comprendre comme lié en son "destin" à l'être de l'étant qui lui fait encontre à l'intérieur de son propre monde. »³ La facticité du monde n'est possible qu'au sein de la structure unitaire de l'être-au-monde qui définit l'existence et plus tard la transcendance. L'existence humaine (Dasein) et l'être-là (*Da-sein*) de son monde font un dans leur ouverture (*Da*) : « L'expression "Là" désigne cette ouverture essentielle. Par

¹ GA 24, p. 26.

² Cf. GA 2, p. 75 ; ET, p. 64 : « Le Dasein comprend son être le plus propre au sens d'un certain "être-sous-la-main factuel". Et pourtant la "factualité" du fait du Dasein propre est ontologiquement sans commune mesure avec la survenance factuelle d'une espèce minérale. La factualité propre au fait du Dasein, ce mode en lequel tout Dasein est à chaque fois, nous l'appelons sa *facticité*. »

³ GA 2, p. 75 ; ET, p. 64.

celle-ci, cet étant (le *Dasein*) est "là" pour lui-même tout uniment avec l'être-là du monde. »¹ Ce monde acquiert de toute évidence un privilège par rapport à l'existence facticielle du *Dasein*, ce qui constitue une nouveauté par rapport à l'ontologie fondamentale. Le monde en tant que possible totalité de l'étant (*eine mögliche Totalität vom Seiendem*) ou l'étant dans son ensemble (*das Seiende im Ganzen*) fait objet de la nouvelle discipline nommée métontologie qui est déjà incluse dans la question de l'être. « Das Sein als Sein des Seienden denken und das Seinsproblem radikal und universal fassen besagt zugleich, das Seiende im Lichte der Ontologie in seiner Totalität zum Thema zu machen. »² Elle n'est pourtant pas si nouvelle, puisque la problématique de cette discipline « réside dans l'essence de l'ontologie elle-même et provient de son virage, de sa μεταβολή ». Quand nous parlons en termes de disciplines, nous ne pensons bien évidemment pas à une taxinomie fixe des sciences. Ces deux volets de la problématique radicale de l'ontologie « sont un, comme c'est le cas de la différence ontologique ou du phénomène de l'existence humaine »³.

Ainsi la problématique métaphysique, aux yeux de Heidegger, se laisse-t-elle aborder de deux points de vue, celui de l'ontologie fondamentale et celui de la métontologie. Les deux sont dans un « rapport de conditionnement réciproque »⁴, c'est-à-dire se nécessitent mutuellement de la manière que la métontologie est une condition de possibilité de l'ontologie fondamentale et en même temps, elle a pour point de départ l'ontologie fondamentale dans son « virage ». L'analytique temporelle d'*Être et temps* « ist aber zugleich die Kehre, in der die Ontologie selbst in die metaphysische Ontik, in der sie unausdrücklich immer steht, ausdrücklich zurückläuft. »⁵ La métontologie serait alors une « ontique métaphysique » qui fonde l'ontologie fondamentale dans l'être facticiel de l'étant dans son ensemble, mais elle ne se laisse aborder qu'à travers la problématique ontologique, c'est-à-dire par le biais de la question du sens de l'être qui revient nécessairement au *Dasein*. Elle est bien une ontique, puisqu'elle a pour objet un étant, le monde dans son ensemble. Bien que celui-ci soit un moment de la structure de l'être-au-monde, on lui donne un privilège dans l'ordre de la facticité : c'est lui qui fonde, est avant (πρότερον), constitue donc un apriori. Si l'ontologie – « l'être dans le comprendre » – ne peut se fonder par elle-même et présuppose une ontique, d'abord dans l'être facticiel du *Dasein* et ensuite dans l'être facticiel du monde, alors cette ontique est autant une métontologie qu'une « hypontologie ». Pour le dire encore autrement, le

¹ GA 2, p. 176-177 : « Der Ausdruck "Da" meint diese wesenhafte Erschlossenheit. Durch sie ist dieses Seiende (das Dasein) in eins mit dem Da-sein von Welt für es selbst "da". » ET, p. 119.

² GA 26, p. 200.

³ Cf. *Ibidem*. Traduction de J.-F. Courtine.

⁴ L. Tengelyi, « L'idée de métontologie et la vision du monde selon Heidegger », *op. cit.*, p. 140.

⁵ GA 26, p. 201.

μετά de la condition transcendantale est un μετά dans l'ordre du savoir (du comprendre), mais un υπό dans l'ordre de la facticité. Nous allons encore revenir à cette interprétation du πρότερον.

La question suivante se pose : ce « tournant » n'est-il pas lié à celui dont Heidegger parlera plus tard dans « Lettre sur l'"humanisme" » en le situant dans la conférence « De l'essence de la vérité » en 1930.¹ Selon L. Tengelyi « il s'agit bien d'un seul et même tournant », avec différentes conséquences tirées en 1928 et en 1930. En 1928 le tournant donne une ouverture métaphysique par le concept de transcendance et celui de monde. Celui de 1930 vu rétrospectivement, quant à lui, comprend le tournant comme éloignement du langage de la métaphysique. Nous allons y revenir dans la partie suivante. Il nous suffit ici d'affirmer que le tournant de 1928, le virage de l'ontologique vers l'ontique, est bien un changement dans la structure de l'être-au-monde. Autant l'ontologie fondamentale privilégie l'analytique du Dasein et l'analytique de la temporalité de l'être², ainsi l'être de cet étant qui comprend toujours l'être à partir de son monde ; autant la métontologie met l'accent sur le monde même dont la facticité est présupposée par la facticité de l'existence humaine. En même temps, les deux moments font partie d'une structure, celle de l'être-au-monde qui définit le Dasein. Il serait alors inapproprié d'affirmer que ce décalage d'accent serait signe d'un retour vers le réalisme au sens classique, où la subsistance « réelle » de la nature revendique ses droits d'être logiquement et temporellement « avant » l'homme. Cependant, si *Être et temps* se laisse facilement interpréter du point de vue de l'idéalisme – l'idéalisme y a en effet un privilège méthodologique explicite³ – le « virage » de la fin des années 1920 témoigne d'une certaine « décentralisation » du Dasein et par là, d'un tournant réaliste.⁴ Ce mouvement allait se renforcer dans les années suivantes, sans que le privilège méthodologique de l'idéalisme, c'est-à-dire de l'intentionnalité, soit invalidé. Nous croyons voir dans ce renforcement une recherche d'une facticité de plus en plus originaire.

La double détermination de la philosophie, c'est-à-dire de la métaphysique comme ontologie fondamentale et métontologie, fait délibérément écho à une détermination, ou plutôt à une tension plus ancienne trouvée chez Aristote au sein de sa définition de la science s'enquérant de l'être en tant qu'être.

¹ Cf. GA 9, p. 328 : « Der Vortrag "Vom Wesen der Wahrheit", der 1930 gedacht und mitgeteilt, aber erst 1943 gedruckt wurde, gibt einen gewissen Einblick in das Denken der Kehre von "Sein und Zeit" zu "Zeit und Sein". » Q III-IV, p. 85.

² Cf. GA 26, p. 201.

³ Cf. GA 2, p. 275 ; ET, p. 169.

⁴ Cf. M. Gabriel, « Is Heidegger's "Turn" a Realist Project? », *op. cit.*, p. 44-73. Cf. aussi Wawrzyn Warkocki, « Le problème du réalisme dans la philosophie heideggérienne », à paraître.

« Fundamentalontologie und Metontologie in ihrer Einheit bilden den Begriff der Metaphysik. Aber darin kommt nur zum Ausdruck die Verwandlung des einen Grundproblems der Philosophie selbst, das schon oben und in der Einleitung berührt wurde mit dem Doppelbegriff von Philosophie als πρώτη φιλοσοφία und θεολογία. Und dies ist nur die jeweilige Konkretion der ontologischen Differenz, d. h. die Konkretion des Vollzuges des Seinsverständnisses. Mit anderen Worten: Philosophie ist die zentrale und totale Konkretion des metaphysischen Wesens der Existenz. »¹

Heidegger reprend à dessein le « concept dédoublé » (*Doppelbegriff*) de la métaphysique aristotélicienne comprise comme πρώτη φιλοσοφία et θεολογική ἐπιστήμη. On trouve ici une des premières caractérisations de ce qui allait devenir ensuite dans les années 1930 la constitution ontothéologique de la métaphysique telle que critiquée par Heidegger. Dans le cours du semestre d'été 1928 Heidegger ne reprend pas seulement cette double caractérisation, il l'a déjà fait auparavant dans le cours du semestre d'été 1926 intitulé *Les concepts fondamentaux de la philosophie antique*². Ici il la définit plutôt explicitement comme essence de la métaphysique tout court, la transpose alors à sa propre philosophie et la définit par la concrétion de la différence ontologique, c'est-à-dire par la « concrétion totale de l'essence métaphysique de l'existence », qui consiste dans la transcendance de l'homme en sa finitude essentielle vers le monde. On serait alors tenté de tracer une analogie plus précise en soutenant « que l'ontologie-fondamentale répète la visée ontologique – ici nommée curieusement πρώτη φιλοσοφία –, tandis que la métontologie, en laquelle la première doit nécessairement se transformer par un brusque virage, reprend à son compte, c'est-à-dire aussi bien "détruit" la démarche qui tend à saisir l'étant en totalité : théologie ou peut-être encore cosmo-logie, cosmothéologie. »³ Heidegger commence son cours sur Leibniz par la détermination de la philosophie et se réfère à Aristote comme « point culminant (*Gipfelpunkt*) dans le développement de la philosophie antique au sens propre »⁴ pour introduire l'essence dédoublée de la philosophie. Il évoque les fragments célèbres d'Aristote en Γ1 et en E1 de la *Métaphysique* qui définissent l'objet de la plus haute science théorique – la philosophie première – soit comme l'être en général soit comme l'être premier. Jean-François Courtine cite

¹ GA 26, p. 202.

² Cf. GA 22, p. 149.

³ J.-F. Courtine *Inventio analogiae*, op. cit., p. 54.

⁴ GA 26, p. 11 ; Cf. J.-F. Courtine, *Inventio analogiae*, op. cit., p. 53.

le fragment suivant du commentaire de Heidegger qu'il considère comme un « raccourci assez extraordinaire, et au prix d'un audacieux télescopage de textes apparemment hétérogènes »¹ :

« C'est ce qu'atteste précisément la caractérisation aristotélicienne de la philosophie (*Métaph.* Γ 1, 1003 a 21) : Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὐτό. – "Il y a une certaine science qui s'enquiert de l'étant et de ce qui lui appartient en tant que tel." Aristote nomme cette science (*Métaph.* E 1, 1026 a 3.) : φιλοσοφία πρώτη – philosophie première, philosophie de ce qui est premier, philosophie en première ligne et au sens propre. Il répète la même caractéristique (*Métaph.*, E 1, 1026 a 31 sq.) : καὶ περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν ταύτης ἂν εἶη θεωρῆσαι, καὶ τί ἐστὶ καὶ τὰ ὑπάρχοντα ἢ ὄν. "À cette science devrait échoir la tâche suivante: au sujet de l'étant, et dans la mesure où il est tel, faire des recherches et mettre en lumière ce qu'il est dans cette optique, ce qui lui appartient en tant que tel." »²

Dans sa pente ontologique, la philosophie première est ainsi en quête de l'ὄν ἢ ὄν, de l'étant en général (καθόλου) non pas comme « tout étant ensemble », mais comme « das Seiende, sofern es Seiendes ist, d. h. einzig im Hinblick auf das, was das Seiende zum Seienden, das es ist, macht: das Sein. Wissenschaft in erster Linie, d. h. Wissenschaft vom Ersten, ist Wissenschaft vom Sein. »³ La philosophie première est première dans le sens de ce qui est premier dans la dignité de la connaissance, c'est à dire l'être. Heidegger introduit ici furtivement dans la considération aristotélicienne la différence ontologique : la philosophie première, c'est-à-dire la métaphysique, est l'ontologie, une science de l'être et non pas de l'étant. Mais ce qui est le plus digne (τὸ τιμιώτατον), c'est-à-dire ce qui est éternel, immuable et indépendant et alors le divin (τὸ θεῖον), est l'objet d'une science théorique par excellence (ἐπιστήμη τιμιωτάτη) – la théologie, ou plutôt φιλοσοφία θεολογική ou ἐπιστήμη θεολογική. Ainsi, Heidegger commente les célèbres passages du livre E 1 de *Métaphysique* comme suit :

« Mais en même temps, Aristote parle (1026 a 18 sq.) de la philosophie proprement dite à titre de θεολογική (φιλοσοφία). Cette dernière se rapporte aux αἴτια τοῖς φανεροῖς τῶν θείων, aux "fondements de ce qu'il y a de souverain, tel qu'il s'annonce en l'étant manifeste", ...οὐ γὰρ ἄδηλον ὅτι εἴ που τὸ θεῖον ὑπάρχει, ἐν τῇ τοιαύτῃ φύσει ὑπάρχει, καὶ τὴν τιμιωτάτην δεῖ περὶ τὸ τιμιώτατον γένος εἶναι – la science la plus éminente doit nécessairement être science de ce qu'il y a de plus éminent, à savoir le premier. Τὸ θεῖον veut dire : l'étant purement et

¹ J.-F. Courtine *Inventio analogiae, op. cit.*, p. 54.

² GA 26, p. 12 ; La traduction de J.-F. Courtine dans *Inventio analogiae, op. cit.*, p. 54.

³ GA 26, p. 12.

simplement – le ciel : ce qui embrasse et prédomine, ce sous quoi et contre quoi nous sommes jetés, ce par quoi nous sommes pris et transis : le souverain. »¹

La philosophie première a bien pour objet non seulement l'être mais aussi le genre le plus éminent de l'être : le divin. La caractéristique du divin donnée par Heidegger s'accorde bien avec la compréhension aristotélicienne de la thé(i)ologie qui, loin de la compréhension médiévale, vise la contemplation du κόσμος. Elle s'apparente alors plutôt à une cosmologie ou à une cosmothéologie. Le κόσμος, le monde ou l'univers, est cet étant suprême, « l'étant purement et simplement (*schlechthin*) » comme le ciel souverain qui nous prédomine.² Ainsi, l'analogie structurale entre le versant théologique de la philosophie première chez Aristote et la métontologie heideggérienne se trouve justifiée et nous permet de mieux cerner l'objet de cette dernière : le monde comme étant dans son ensemble. L'être et le monde s'avèrent être les sujets par excellence de la métaphysique, c'est-à-dire de la philosophie telle que comprise par Heidegger. « Halten wir fest: Philosophie als erste Philosophie hat also, einen zweifachen Charakter, sie ist Wissenschaft vom Sein und Wissenschaft vom Übermächtigen. (Dieser Doppelcharakter entspricht dem Zweifachen von Existenz und Geworfenheit.) »³

La dernière remarque est particulièrement intéressante, parce qu'elle prolonge l'analogie entre la métaphysique aristotélicienne et le projet heideggérien. Si la recherche du sens de l'être revient à l'analytique de l'existence, qui n'est rien d'autre que la temporalisation de la temporalité ek-statique en trois ekstases – de l'être-été (*Schon-sein-in* du « fait jeté »⁴), du présent (*Sein-bei* de la présence) et de l'avenir (*Sich-vorweg* de la résolution) – et si la métontologie a pour l'objet le monde comme *Geworfenheit*, alors cette dernière notion a subi après la publication de *Sein und Zeit* un changement de sens considérable. L'être-jeté n'est plus juste un moment de la temporalité de l'existence qui s'exprime par l'extase de l'être-été, mais un contrepoids (*Widerhalt*)⁵ à toute la structure de l'existence. Ce monde décentralisé cesse d'être un simple moment de l'existence dans la structure de l'être-au-monde, un fond projeté par la mobilité du Dasein. Le monde commence à jouer le rôle du souverain (*das Übermächtige*) qui nous prédomine (*das Überwältigende*), « ce sous quoi et contre quoi nous sommes jetés » – il devient le fond métaphysique de notre être-jeté, la facticité même,

¹ GA 26, p. 13. Nous reprenons la traduction, un peu changée, de J.-F. Courtine dans *Inventio analogiae, op. cit.*, p. 55.

² Le ciel prend d'ailleurs plus tard le rôle du monde dans le quadriparti. Cf. § 18.

³ GA 26, p. 13.

⁴ Cf. GA 2, p. 434 ; ET, p. 253.

⁵ Cf. GA 26, p. 248.

ingérable et non appropriable par la temporalisation de l'existence.¹ C'est un fond métaphysique, au sens où il est d'abord le tout qui nous résiste (*widersteht*), la totalité sans limites embrassant le Dasein toujours fini dans son essence. Une totalité qui s'apparente structurellement aux *Weltbegriffe* de Kant comme horizon inconditionné et nécessaire de la synthèse des conditions. L'analogie ne peut être poussée pourtant trop loin, puisqu'on n'est plus sur le niveau épistémique ou ontique, mais au niveau ontologique de la compréhension de l'être. L'inconditionné des conditions (*Gründe*) est à comprendre plutôt comme abîme facticiel (*Abgrund*), sous la forme d'un monde qui nous dépasse, jamais justifiable, démontrable ou appropriable. Cette « facticité abyssale »² allait se radicaliser encore dans la pensée de Heidegger, au point d'exiger un dépassement de la métaphysique en tant que telle. Vers la fin des années 1930, le monde – « l'être-subsistant facticiel de la nature » – est pensé délibérément dans le cadre de la métaphysique. Plus encore, penser ce monde facticiel constitue une des deux tâches principales de la métaphysique. La question de l'être posée à partir de l'auto-comprendre de la vie facticielle du Dasein – et cherchant sa réponse dans l'horizon de la temporalité – doit être suppléée par la facticité « plus originaire » du monde en sa totalité comme horizon de notre être-là. Le monde n'est pas un horizon de l'extase – comme l'est par exemple la présence pour l'extase du présentifier – mais l'horizon de la totalité de la structure de temporalité. Le Dasein est bien l'être-au-monde, mais il cesse d'être le souverain de sa structure temporelle, même dans le moment de la pure authenticité existentielle, se souciant dans l'avenir étant-été-présentifiant. Le monde dans son être-jeté radicale dépasse l'existence et ses possibilités. Le Dasein se trouve dépossédé par sa propre facticité qui renvoie nécessairement à une facticité plus originaire. Cela marque une « impuissance métaphysique du Dasein » en face du monde qui lui fait résistance (*Widerstand*).³ La structure d'être-au-monde commence à peser vers le monde et le mode d'accès à celui-ci ne se fait plus uniquement à travers la temporalité existentielle, mais grâce à la transcendance.

Comment comprendre la transcendance, avec Theodore Kisiel, comme indication formelle de la facticité ? Tout d'abord, il faut souligner que le concept de transcendance n'annule pas celui d'existence, il vient le radicaliser. L'existence comme nom pour la vie facticielle du Dasein apparaît assez tard – dans la dernière version d'*Être et temps* (1926) – et tout de suite elle se trouve substituée en 1927 par la transcendance dans le cours *Les*

¹ Cf. F. Jaran, « La pensée métaphysique de Heidegger », *op. cit.*, p. 56 : « La transcendance n'explique donc pas seulement l'aspect configurateur du *Dasein*, mais le fait que celui-ci se tienne depuis toujours dans un monde, qu'il y soit *jeté*, constitue aussi le nerf de cette idée de transcendance. »

² Cf. T. Kisiel, « On the Genesis of Heidegger's Formally Indicative Hermeneutics of Facticity », *op. cit.*, p. 61.

³ Cf. GA 26, p. 279.

problèmes fondamentaux de la phénoménologie. Au « fait du Da-sein »¹ appartient toujours et déjà un dépassement (*Überstieg, Überschnitt*) ou un « surélan » (*Überschwung*)², puisqu'il est caractérisé par la temporalité ekstatique.³ Ce qui se trouve dépassé est moins cet étant-ci ou cet étant-là, mais l'étant dans la totalité (*in Ganzheit*). L'horizon de ce dépassement est justement le monde : « Wir nennen das, *worauhin* das Dasein als solches transzendiert, die *Welt* und bestimmen jetzt die Transzendenz als *In-der-Welt-sein*. »⁴ La transcendance nomme la structure intentionnelle de l'être-au-monde, tout comme l'essence même du Dasein est définie comme transcendance. Pour cette raison, il est possible d'affirmer que le Dasein est un être métaphysique par excellence. Il dépasse l'étant vers le monde et en même temps il dépasse l'étant vers l'être de l'étant⁵. La transcendance s'avère ainsi une opération métaphysique dans son double caractère. Cette transcendance essentielle du Dasein est aussi la source du problème du fondement, de la vérité et de la différence ontologique. Dans leur unité ces problèmes constituent le champ propre de l'investigation de la « métaphysique du Dasein ». La différence ontologique – la différence entre l'être et l'étant – n'est possible qu'à partir de la vérité ontique (la manifesteté antéprédicative de l'étant) et de la vérité ontologique (le dévoilement de l'être).⁶ À son tour ce « ne possible que » désigne une raison, un fondement (*Grund*), pour laquelle c'est ainsi et non pas autrement. La transcendance du Dasein est alors également une source de l'opération de la fondation. Heidegger la ramifie selon trois acceptions dans son essai « Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou "raison" ». Ce n'est pas notre tâche ici de l'analyser en détail, il suffit de rappeler que l'acte de fonder (*Gründen*) se comprend comme 1) ériger ou instituer (*Stiften*), 2) prendre base ou se fonder (*Bodennehmen*), 3) donner un fondement ou motiver, justifier (*Begründen*).⁷ Toutes ces façons du fonder sont transcendantales, au sens où elles découlent nécessairement de la transcendance du Dasein. Ces trois opérations font référence manifestement à la temporalisation ekstatique du Dasein, puisque « la transcendance a sa racine dans l'essence du temps, ce qui veut dire dans sa constitution ek-statique horizontale. »⁸ La première façon du fonder renvoie à l'avenir, la deuxième au présentifier et la troisième à l'être-été. Leur unité, comme nous l'avons montré, constitue la temporalité transcendantale.

¹ Cf. GA 9, p. 139 ; Q I-II, p. 107. Traduction modifiée.

² Cf. GA 26, p. 249, p. 270.

³ Cf. Marc Richir, « Schwingung et phénoménalisation (Heidegger, Fink, Husserl, Patočka) », *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, t. 1, 1998, p. 52-63.

⁴ GA 9, p. 139.

⁵ GA 9, p. 118. Cf. F. Jaran, « La pensée métaphysique de Heidegger », *op. cit.*, p. 55.

⁶ GA 9, p. 130-131 ; Q I-II, p. 96-97.

⁷ Cf. GA 9, p. 165 ; Q I-II, p. 144.

⁸ GA 9, p. 166 ; Q I-II, p. 146.

Cette temporalité, caractérisée comme provenir (*Geschehen*) de la transcendance¹, est nommée la liberté (*Freiheit*). La liberté n'est pas uniquement la source de la transcendance du Dasein vers le monde, mais aussi de « l'entrée de l'étant dans un monde » (*Welteingang des Seienden*).² C'est une nouveauté par rapport au concept de transcendance élaboré auparavant dans *Être et temps* et dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Il ne s'agit plus seulement de l'auto-transcendance de l'existence vers le monde, mais de l'entrée de l'étant lui-même dans le projet libre du Dasein lorsque le monde est projeté sur le tout de l'étant.³ Cette entrée est caractérisée comme proto-événement (*Urereignis*), puisqu'elle renvoie à la structure de temporalisation de la temporalité.⁴ C'est ce que Heidegger appelle plus tard l'entrée en présence ou le présencement (*Anwesen*). Celle-ci s'avère encore une fois une condition transcendantale ultime, « un proto-fait » (*Urfaktum*) qui rend possible, avec l'entrée de l'étant dans le monde (le se modifier du monde)⁵, une proto-histoire (*Urgeschichte*) de la transcendance.⁶ « Welteingang ist gegründet auf die Zeitigung der Zeitlichkeit. Daß es überhaupt so etwas wie Zeitlichkeit gibt, ist das Urfaktum im metaphysischen Sinne. Der Welteingang von Seiendem ist die Urgeschichte schlechthin. »⁷ Les deux nouveaux concepts utilisés ici – *Urereignis* et *Urgeschichte* – gagneront bientôt un succès considérable dans la nouvelle constellation de la pensée heideggérienne marquée par sa confrontation avec l'histoire de la métaphysique : *Ereignis* et *Seinsgeschichte*. Le proto-fait de la proto-histoire, c'est-à-dire la temporalisation de la temporalité, désigne la pure mobilité temporelle (*Geschehen*) de l'existence et du monde dans leur rapport intentionnel de la transcendance. Il est possible alors de considérer cet acte du transcender – l'intentionnalité entre le Dasein et l'être ou le monde – comme une indication, un « comment » (*Wie*), de ce « quoi » (*Was*) du proto-fait de la temporalité, du *es zeitigt, es geschieht, es weltet, es ereignet*. Cet *Es* est un sujet vide du verbe en voix moyenne, un vrai indicateur formel de la facticité. Il convient de se demander si l'acception de la facticité a subi un changement au cours des années 1930. Autrement dit, la vie facticielle de l'homme est-elle équivalente au proto-fait de la temporalisation et à la proto-histoire du monde ? Sinon, de quel droit est-il possible de parler

¹ GA 9, p. 173 ; Q I-II, p. 156.

² Cf. GA 9, p. 159 ; GA 26, p. 249, p. 270 et *passim*.

³ Cf. GA 9, p. 158-159 ; Q I-II, p. 135-136.

⁴ GA 26, p. 274 : « Weil das Ereignis des Welteingangs des Seienden das Urereignis und in seinem Wesen Zeitigung ist, legt es nahe, auch schon im vorphilosophischen Verhalten zum Seienden und im vorontologischen vulgären Bestimmen des Seins dieses mit Rücksicht auf die Zeit zu vollziehen. »

⁵ Cf. GA 9, p. 164 ; Q I-II, p. 142.

⁶ Cf. GA 9, p. 159 ; Q I-II, p. 136.

⁷ GA 26, p. 270.

d'une facticité indiquée par la transcendance du Dasein ? On reviendra à ce problème crucial dans la dernière partie de notre travail.

« "I see nobody on the road", said Alice.
"I only wish *I* had such eyes", the King remarked in a fretful tone. »¹

§ 9. Méontologie

Pour s'approcher du concept de la métaphysique présente chez Heidegger vers la fin des années 1920, il faut envisager un autre thème récurrent, étroitement lié aux considérations précédentes : le rien ou le néant (*das Nichts*). C'est justement le sujet de la conférence inaugurale « Qu'est-ce que la métaphysique ? » professée à l'université de Fribourg le 24 juillet 1929. Cette conférence constitue avec la conférence jumelle « Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou "raison" », « pensée » dans la même année (1928)², la meilleure illustration de la « métaphysique du Dasein » envisagée par Heidegger. La première est centrée sur le néant et la deuxième sur la différence ontologique, les deux étant bouclées par le concept de transcendance du Dasein et celui de la totalité de l'étant (*die Allheit des Seienden, das Ganze des Seienden*), c'est-à-dire du monde. Il paraît justifié par conséquent de parler, à côté de la méontologie, de la méontologie heideggérienne. La première investigation a pour l'objet le monde et la deuxième le néant. Le terme de méontologie n'apparaît pas chez Heidegger et l'investigation concernant le néant ne constitue pas une « discipline » métaphysique comme c'est le cas de la méontologie. Nous nous permettons d'utiliser le terme de méontologie, déjà établi dans la littérature philosophique, pour attirer l'attention sur la problématique du néant présente chez Heidegger sous diverses formes et importante dès la fin des années 1920 jusqu'à la fin de sa carrière philosophique.

Chez Heidegger, le néant et la différence ontologique sont étroitement liés au sein d'une intuition fondamentale, qui, bien que simple, mène néanmoins aux limites de l'expressibilité du langage. Le sens de l'être (*Sein*) cherché dans la question de l'être ne veut pas dire l'étant (*das Seiende*). Pour le dire plus simplement : l'être « n'est pas » un étant. S'il n'est pas un étant, s'il n'est rien d'étant dans la totalité de ce qui est, alors il est rien, un néant. Cette considération est une ouverture de la conférence « Qu'est-ce que la métaphysique ? »

¹ Lewis Carroll, *Alice's Adventures in Wonderland and Through the Looking Glass*, London, Penguin Books, 2009, p. 194 ; Cf. Graham Priest, *Logic. A Very Short Introduction*, 2ème édition, Oxford, Oxford University Press, 2017, p. 17-23.

² Cf. GA 9, p. 123.

qui essaie de positionner la « connaissance » de la métaphysique par rapport à celle de la science. Les sciences s'enquière de l'étant et de « rien d'autre », « rien de plus », « rien au-delà ». ¹ Ce rien marque une nécessité de la pensée ignorée par les sciences positives, puisque pour ne s'interroger que de l'étant, il faut le délimiter d'emblée de ce qu'il n'est pas. La négation de l'étant dans son ensemble serait le néant. C'est en effet la conception la plus répandue du néant qui, aux yeux des certains, serait une illusion de la pensée ², et aux yeux des autres, le néant comme une absence totale de l'étant serait indiscernable dans son indétermination de l'être pur. Cette dernière compréhension hégélienne du néant, qui assume l'identité de l'être et du néant, se trouve affirmée d'ailleurs par Heidegger mais, dans la mesure où l'on comprend cette identité d'une toute autre façon.

Penser le néant comme négation du tout étant semble contrarier la logique la plus élémentaire. Pour affirmer quoi que ce soit sur le néant, il faut le faire dans la forme « le néant est... », où le prédicat contredit le sujet qui par définition n'est pas. ³ D'un autre côté, le néant, en tant qu'absence de l'objet, ne peut pas être même un objet d'une question. Heidegger en est bien conscient quand il affirme : « "Nichts-denken" ist zweideutig: Es kann erstens bedeuten: nicht denken – aber Logik als Wissenschaft vom Denken wird offensichtlich nie vom Nichtdenken handeln; zweitens kann es bedeuten: das Nichts denken, das heißt jedoch: "etwas" denken. Im Denken des Nichts, bzw. in der Anstrengung, "es" zu denken, bin ich denkend bezogen auf das Nichts, dieses ist das Worüber. » ⁴ Contrairement à l'opinion de Heidegger, selon laquelle la logique ne serait pas capable de se poser la question du néant, la logique contemporaine le fait assez souvent. Le néant est devenu un objet bien défini dans la métaphysique analytique et dans les théories formelles fondées sur les logiques paracoherentes, c'est-à-dire les logiques qui assument une contradiction limitée. Selon Graham Priest – un propagateur illustre de ce courant sous le nom de dialethéisme – le néant (*nothingness*) doit être accepté par la logique comme un objet particulier, car contradictoire, mais comme un objet en plein droit comme d'autres. Le néant est contradictoire, puisque d'un côté il est objet de la pensée et de l'autre côté il signifie l'absence de tout objet. Qu'il puisse être un objet, en témoignent de nombreux philosophes qui en parlent, que ce soit dans la philosophie occidentale, par exemple Maître Eckhart ou Heidegger, ou encore dans la philosophie orientale, par exemple les représentants du taoïsme, du bouddhisme et de l'école

¹ Cf. GA 9, p. 105 ; Q I-II, p. 50.

² Cf. Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 1998, chap. 4. ; Cf. aussi, Claude Romano, « Présentation de la conférence de Heidegger "Qu'est-ce que la métaphysique" », in J. Laurent, C. Romano (éd.), *Le Néant*, Paris, PUF, 2006, p. 523.

³ Cf. GA 9, p. 106-107 ; Q I-II, p. 52-53.

⁴ GA 26, p. 3.

de Kyoto. Le néant est également un objet de la conviction quotidienne, lorsqu'on assume par exemple que Dieu a créé le monde à partir du néant. Un objet dans la tradition post-meinongienne ou, pourrait-on aussi dire, post-scotiste désigne tout x qui peut être caractérisé d'une certaine façon (le principe de caractérisation).¹ Ainsi les objets contradictoires, y compris le néant, ont le statut d'objet, bien qu'inexistant, c'est-à-dire appartenant aux mondes impossibles. Le néant par contre est un objet particulier, même dans le domaine des objets contradictoires (comme carré rond etc.), parce que, par définition, il signifie l'absence de tout objet. Quoique paradoxale, cette idée peut être pourtant bien formalisée dans le langage méréologique comme une fusion méréologique de l'ensemble vide². Il est ensuite possible de pousser cette notion formelle de néant tellement loin dans la spéculation métaphysique, paraît-il d'inspiration bouddhiste³, qu'elle aboutit à un renversement de la structure classique de l'ontologie occidentale et s'apparente d'une certaine façon aussi à la vision de Heidegger : le néant serait le fondement de l'étant dans sa totalité, car celui-ci présuppose nécessairement le néant (le néant appartient à chaque fusion) et reste par rapport à lui dans une relation de dépendance ontologique (*sine qua non*).⁴ La logique et l'ontologie traditionnelles refusent cette interprétation, mais celle-ci constitue bien une théorie fondée sur un modèle formel cohérent.⁵ Ainsi Priest se trouve-il en droit de supposer que : « Perhaps if Heidegger had been writing later, with a full knowledge of developments in modern logic, he would have said that an adequate thinking of being requires, not simply aletheia, but dialetheia. »⁶ Quant à nous, nous ne pouvons le suivre dans cette voie. Le dialethéisme peut donner un fort appui à Heidegger pour réfuter des critiques logicistes trop simples, comme l'attaque de Carnap en 1931 contre la conférence en question⁷, mais il méconnaît l'originalité de l'approche heideggérienne. Il ne suffit pas de constater que le néant est un objet intentionnel contradictoire, dont on peut faire expérience phénoménologique en le pensant tout simplement, et même qu'il est en mesure de fonder la « réalité », afin de sortir de l'impasse métaphysique concernant le néant. Ces deux idées laissent encore impensé ce que veut dire la négation, la totalité, la contradiction comme loi de la pensée et ce que veut dire le fondement.

¹ Cf. Graham Priest, « Much Ado about Nothing », in *Australasian Journal of Logic*, 11:2, 2014, p. 147.

² Cf. Graham Priest, *One : Being an Investigation Into the Unity of Reality and of Its Parts Including the Singular Object Which Is Nothingness*, Oxford, Oxford University Press, 2014, § 6.13, p. 97-100.

³ Cf. Graham Priest, « Speaking of the Ineffable... », in J.-L. Liu, D. L. Berger (éd.), *Nothingness in Asian Philosophy*, New York, Routledge, 2014, p. 91-103.

⁴ Cf. Graham Priest, la conférence à Bonn le 9 novembre 2017.

⁵ Cf. G. Priest, *One, op. cit.*, § 6.13.2, p. 99-100.

⁶ Graham Priest, « Heidegger and the Grammar of Being », in R. Gaskin (éd.), *Grammar in Early Twentieth-Century Philosophy*, London - New York, 2001, p. 249.

⁷ Cf. Rudolf Carnap, « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage », in J. Laurent, C. Romano (éd.), *Le Néant, op. cit.*, p. 535-560.

Heidegger ne s'enquiert pas du néant issu de la négation, mais d'un néant « phénoménologique » qui pourrait fonder l'expérience de la négation. Il l'affirme en disant que « le néant est originairement antérieur au "Non" et à la négation. »¹ Même si la logique contemporaine est capable de formaliser le néant comme objet intentionnel contradictoire, il ne reste qu'un objet de la pensée, un objet provenant du sens commun, c'est-à-dire un « néant vulgaire, anémié sous la pâleur d'une évidence toute faite, ce néant qui sans se faire remarquer rôde autour de nos parleries, nous pouvons même lui donner, sans hésiter, l'apprêt d'une définition : le néant est la négation radicale de la totalité de l'existant. »² Cette définition, en recourant encore à la notion de totalité, reste insuffisante, aussi longtemps que sous la totalité on a l'habitude de penser la somme de tous les étants. C'est aussi le cas de Priest, bien que le néant à la fin de son analyse change d'acception pour signifier l'absence de tout étant. C'est encore la question du monde qui se pose ici. L'accès à l'expérience du monde comme totalité ne se fait pas par un simple exercice, mais par l'affection ou la situation affective (*Befindlichkeit*) et par les tonalités affectives (*Stimmungen*) fondamentales : l'ennui, la joie et l'angoisse.³ Les deux premières tonalités révèlent le monde dans son ensemble et la dernière le néant. Ce n'est pas notre tâche d'analyser de près la phénoménologie des tonalités et leur mode d'accès à la totalité de l'étant ou à sa négation. Il est important cependant ici d'attirer l'attention sur le changement tacite qu'a subi le concept d'angoisse entre *Être et temps* et la conférence en question.

Dans *Sein und Zeit*, l'angoisse est révélatrice de l'être « jeté dans le rien »⁴, ainsi de la finitude du Dasein, c'est-à-dire de sa temporalité. L'angoisse en tant que tonalité fondamentale « transporte le *Dasein* devant l'être-jeté de son "qu'il-est-Là". »⁵ La facticité d'être-au-monde du Dasein lui révèle sa propre possibilité d'être un tout, de s'individualiser dans « la totalité de son pouvoir-être », mais le pouvoir même d'être un tout dans le devancement le confronte avec l'angoisse que « le Dasein se trouve *devant* le rien de la possible impossibilité de son existence. »⁶ Le Dasein se trouve devant la mort. « Le rien devant lequel l'angoisse transporte dévoile la nullité qui détermine le Dasein en son *fondement*, lequel est lui-même en tant qu'être-jeté dans la mort. »⁷ La nullité désigne alors l'impossibilité pour Dasein de se saisir dans son fondement, de rendre compte de sa propre existence, ainsi que de transcender sa

¹ GA 9, p. 108 ; Q I-II, p.54. Traduction changée.

² GA 9, p. 109 ; Q I-II, p. 55, traduction changée.

³ GA 9, p. 110 *sq.* ; Q I-II, p. 56 *sq.*

⁴ GA 2, p. 358 ; ET, p. 218.

⁵ GA 2, p. 352 ; ET, p. 210.

⁶ GA 2, p. 352 ; ET, p. 211.

⁷ GA 2, p. 409 ; ET, p. 240.

mort. Le Dasein dans son essence, comme transcendance, est fini. Cette finitude se radicalise encore chez Heidegger au cours des années et cela signifie, à nos yeux, que la facticité d'être-jeté s'empare de toute la structure temporelle de Dasein. Le rien qui détermine le Dasein en son fondement est un néant originaire de la facticité, qui désigne aussi en même temps le « *nihil originarium* » du monde et de la temporalité.

« À présent, il doit être aussi devenu plus clair dans quelle mesure nous pouvons dire du monde qu'il est un *rien* (*ein Nichts*). Quelle sorte de nihil est-il ? Aussi longtemps que nous traitons de lui en général, que nous en faisons un problème et que nous cherchons à mettre en évidence son caractère essentiel pour la transcendance, il doit bien être quelque chose (*etwas*). S'il est donc un *nihil*, ce ne peut être un *nihil negativum*, autrement dit la simple, pure et vide négation de quelque chose. Le monde n'est rien au sens où il n'est rien d'étant. Rien d'étant, et pourtant quelque chose qu'il y a (*etwas, was es gibt*). Le "il" (*das "es"*) en vertu duquel il y a ce non-étant, est lui-même non étant, il est la temporalité se temporalisant. Et ce que celle-ci temporalise, en tant qu'unité ekstatique, c'est l'unité de son horizon: le monde. Le monde est le rien qui, originairement, se temporalise, ce qui jaillit purement et simplement avec et dans la temporalisation – c'est pourquoi nous l'appelons *nihil originarium*. »¹

Ainsi se trouve partiellement étayée la thèse exposée plus haut, selon laquelle la facticité, qui désigne d'abord l'extase de l'être-été – le passé existentiel qui ôte certaines possibilités au devancement dans le projet-jeté (*Geworfener Entwurf*) –, reçoit à l'époque de l'idée de métontologie un sens plus large, enveloppant la structure de la temporalité ekstatique. Si nous avons vu dans le paragraphe précédent que la subsistance facticielle du monde est une condition pour l'existence du Dasein, alors dans la citation présente nous remontons à la forme de donation du fait de ce non-étant qu'est le monde. Le « il » (*es*) dans le « il y a » (*es gibt*) est la temporalité se temporalisant. Bientôt, nous le verrons, le « il » de cette temporalité facticielle, s'il nous est permis une telle expression, sera encore radicalisé au le cours de la lecture heideggérienne de l'histoire métaphysique et prendra le nom de l'*Ereignis*. La facticité devient le cœur dissimulé de la temporalisation, de la modification et de l'existence du Dasein. Cependant, ce cœur est toujours encore trop pensé métaphysiquement, dans le vocabulaire traditionnel qui s'exprime par des termes trop chargés historiquement et prêtant souvent à confusion. Entre autres, la question de la totalité et de l'horizon issue du transcendantalisme d'inspiration kantienne fait croire qu'à l'époque du tournant, la facticité de

¹ GA 26, p. 271-272. Nous reprenons la traduction de Claude Romano de ce fragment dans son texte : « Présentation de la conférence de Heidegger "Qu'est-ce que la métaphysique" », *op. cit.*, p. 518.

l'être, du monde et du temps serait une sorte d'*existentia* opposée à l'*essentia*, ainsi une espèce de philosophie existentialiste. Cette position s'avère insatisfaisante et bientôt le transcendantalisme même devient un modèle de la pensée métaphysique à dépasser. Penser le néant originaire, c'est-à-dire la facticité en tant que telle, exige un dépassement du cadre de la métaphysique.

La question du néant, et par là aussi la question de la facticité, fournit un axe privilégié pour poser la question portant sur la métaphysique en tant que telle. C'est aussi vrai pour le Heidegger de 1929 que pour celui de 1935 dans le cours célèbre *Introduction à la métaphysique*. Il faut souligner avec Heidegger le point suivant : « D'une part, chaque question métaphysique embrasse toujours l'ensemble de la problématique de la métaphysique. Elle est, chaque fois, l'ensemble lui-même. Mais alors, aucune question métaphysique ne peut être questionnée sans que le questionnant – comme tel – ne soit lui-même compris dans la question, c'est-à-dire pris dans cette question. »¹ Le néant pourtant n'est pas une des questions métaphysiques, mais la question métaphysique, dans la mesure où elle permet de se demander « qu'est-ce que la métaphysique ? ». Il est en effet dans la tradition philosophique l'autre de l'être. Cette apparente perspective du dehors qui nous permet d'embrasser la métaphysique s'avère en même temps le dedans le plus intime du questionnement métaphysique. Dans la perspective heideggérienne, le néant est moins l'« autre » de l'être (l'étant) que le « différent » de celui-ci. Le néant ou le rien, tout au long de son chemin de pensée, est une indication de la différence ontologique. La différence dont la tradition philosophique, selon Heidegger, reste oublieuse. Cet oubli de l'être, ainsi que la notion du néant et leur rapport à « l'essence de la métaphysique » change d'acception dans la philosophie de Heidegger. En témoigne, entre autres, très visiblement la suite de conférences « Qu'est-ce que la métaphysique ? ». La conférence originellement professée à Fribourg en 1929 et publiée la même année, se trouve augmentée par une postface (*Nachwort*) ajoutée en 1943 à la quatrième édition et encore élargie par une introduction (*Einleitung*) en 1949 dans la cinquième édition.² Ainsi, à partir de 1949 dans une brochure publiée par la maison d'édition Klostermann (en charge de l'édition complète des œuvres de Heidegger), nous avons apparemment un texte cohérent unifié par la question de la métaphysique. En réalité, il s'agit de trois textes très différents qui manifestent le changement de la position heideggérienne par rapport à la question fondamentale : qu'est-ce que la métaphysique ?

¹ GA 9, p. 103 ; Q I-II, p. 47-48. Traduction modifiée.

² Cf. GA 9, p. 482-483.

C'est bien une question fondamentale qu'il faut distinguer de la question directrice. Cette distinction est introduite par Heidegger dès le début des années 1930 afin de développer une nouvelle approche par rapport à la question de l'être et l'histoire de la métaphysique. C'est dans la duplicité du questionnement que le projet heideggérien de l'histoire de l'être (*Seinsgeschichte*) prend son sens. La question directrice a été posée très tôt, à l'aube de la pensée grecque, et exprimée le plus clairement par Aristote dans la question τί τὸ ὄν, c'est-à-dire dans la recherche de l'étant en tant qu'étant (τὸ ὄν ἢ ὄν). L'être de l'étant signifie ici l'étantité (*Seiendheit*), alors : le commun, le général et l'universel (κοινόν) ou encore l'être par excellence et le plus haut (ἀκρότατον, θεῖον). C'est une question directrice, puisqu'elle dirige la totalité de la métaphysique occidentale, dès le début grec jusqu'à Nietzsche.¹ L'Être même (*Seyn selbst*) rest ici impensé. La préparation d'un questionnement frayant le chemin vers l'Être serait une question fondamentale.

« Wird dagegen nach dem Seyn gefragt, so geht hier der Ansatz nicht aus vom Seienden, d. h. je diesem und jenem, auch nicht vom Seienden als solchen im Ganzen, sondern es vollzieht sich der Einsprung in die *Wahrheit* (Lichtung und Verbergung) des Seyns selbst. Hier ist zugleich erfahren und erfragt dieses (auch in der Leitfrage versteckt liegende) Voraus-wesende, die *Offenheit für Wesung* als solche, d. h. die *Wahrheit*. Hier ist mitgefragt die Vor-frage nach der Wahrheit. Und sofern das Seyn erfahren wird als der Grund des Seienden, ist die so gestellte Frage nach der Wesung des Seyns die *Grundfrage*. »²

La question fondamentale posée ici dans le langage des *Apports à la philosophie* (1936-1938) et dans le cadre de l'histoire de l'être, a été différemment formulée un peu avant dans *Introduction à la métaphysique* (1935) et dans la conférence « Qu'est-ce que la métaphysique ? » C'est ce qui nous intéresse ici dans le contexte du néant. La question fondamentale de la métaphysique est en même temps une question fondamentale portant sur la métaphysique elle-même, puisque, comme on l'a vu, le questionnement métaphysique se replie toujours sur lui-même et implique nécessairement celui qui questionne. Une question qui donne une telle perspective privilégiée est : « Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ? »³ Elle fait écho à la question célèbre de Leibniz formulée en 1714 dans *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* (§ 7) : « Pourquoi il y a plutôt quelque

¹ Cf. GA 65, p. 75.

² GA 65, p. 75-76.

³ « Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts? » Cf. GA 9, p. 122 ; GA 40, p. 3.

chose que rien ? » C'est la question, selon Heidegger, « la première de toutes les questions »¹. Mais elle n'est pas première chronologiquement, « c'est la première question en un autre sens, à savoir quant à son rang. Ce qu'on peut rendre manifeste à un triple point de vue. La question "Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ?" s'impose à nous comme occupant le premier rang, d'abord parce qu'elle est la plus vaste, ensuite parce qu'elle est la plus profonde, enfin parce qu'elle est la plus originaire. »² C'est la question la plus vaste (*die weiteste*), puisqu'elle embrasse l'étant en totalité et même le néant en tant qu'il « est » le néant. Ensuite, c'est la question la plus profonde (*die tiefste*), parce qu'elle cherche le fondement de cette totalité, ce que manifeste la structure même de la question « pourquoi ». Enfin, c'est la question la plus originaire (*die ursprünglichste*), car étant une question aussi sur le « pourquoi » elle rend possible toute question. Elle est en même temps sans « pourquoi », justement parce qu'elle est originaire (*ursprünglich*) au sens d'un « surgissement originaire » (*Ur-sprung*), c'est-à-dire « le se-faire-surgir-le-fondement » (*das Sich-den-Grund-erspringen*)³. En tant qu'une question originaire, elle exige aussi bien un saut vers ce qu'elle demande qu'un rejaillissement sur le fait qu'elle le demande. « Mais, si cette question vient à être posée, alors, dans ce questionner, s'il est réellement accompli, a lieu nécessairement un rejaillissement [*Rückstoß*], à partir de ce qui est demandé et de ce qui est interrogé (*gefragt und befragt*), sur le questionner lui-même. Il en résulte que ce questionner n'est pas une quelconque démarche arbitraire, mais une occurrence remarquable, que nous appelons un événement (*Geschehnis*). »⁴ La question fondamentale ne se pose pas au quotidien, dans l'affairement mondain, elle arrive plutôt dans un écart ou un recul procurés par les tonalités affectives fondamentales. Dans l'ennui, la joie et l'angoisse, tels que Heidegger les comprend, se manifestent la totalité de l'étant et une possibilité qu'il ne soit pas. Cette possibilité côtoie toujours chaque étant et ce n'est ni négation formelle logique, ni expression dialectique, mais une expérience fondamentale de l'absence dans ses différentes formes.⁵ Chaque étant peut être différent, autrement ou ailleurs, mais la question fondamentale nous ouvre à la possibilité ultime de ne pas être de l'étant en totalité. Prendre au sérieux cette possibilité et dissiper les préjugés concernant le néant appartiennent à la question fondamentale. L'événement, qu'est cette question pour celui qui demande authentiquement, témoigne que les tonalités fondamentales n'ont rien des sentiments au sens commun du terme, ni d'une volonté de se faire un exercice

¹ Cf. GA 40, p. 3 ; IM, p. 13.

² GA 40, p. 4 ; IM, p. 14.

³ GA 40, p. 8 ; IM, p. 18.

⁴ GA 40, p. 7 ; IM, p. 17. Traduction modifiée.

⁵ Cf. GA 40, p. 33 ; IM, p. 42.

de pensée, mais c'est un événement qui advient dans notre existence. Se placer par un saut dans la question fondamentale n'est pas autre chose que questionner l'essence de la métaphysique et par là, éprouver l'essence (l'essencement ou le déploiement) de l'être (*das Wesen des Seins*).

La question « Pourquoi y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ? » pourrait bien se contenter de l'étant. « Pourquoi y a-t-il l'étant » ne renvoie-t-il pas déjà au fondement de l'étant en totalité ? Pourquoi ajouter encore la phrase sur le néant ? Uniquement à cause d'une exigence dialectique ou historique ? C'est bien loin du motif qui guide Heidegger. D'abord, nous faisons effectivement l'expérience du néant dans la totalité affective de l'angoisse. Mais ce qui est plus important encore, c'est que la question fondamentale ne s'enquiert de l'étant et du non-étant qu'apparemment. « Mais que nous demandons-nous à proprement parler ? Pourquoi l'étant comme tel est. Nous cherchons le fondement du fait que l'étant est, et de ce qu'il est, et du fait qu'il n'y a pas plutôt rien. Nous questionnons au fond vers l'être. Mais comment ? Nous questionnons vers l'être de l'étant. Nous questionnons l'étant quant à son être. »¹ Ainsi la question fondamentale s'avère-t-elle manifester la différence ontologique. Le néant est un révélateur de l'être. Ce n'est qu'à cette condition qu'il est possible d'affirmer que dans « l'être de l'étant advient le néantir du rien. »² Le néantir et l'être, au sens verbal, ne sont que le même événement d'entrée de l'étant dans le monde, de l'entrée en présence, c'est-à-dire de la mondification du monde et de la temporalisation de la temporalité. L'étant, en tant qu'il est, n'est pas dans le monde, mais d'une certaine façon il est le monde. Nous voulons dire par là que l'étant est moins une partie d'une somme s'appelant le monde que le configurateur du monde. Chaque étant projette l'horizon du monde. Mais cet étant n'est que grâce à l'ouverture de l'être, c'est-à-dire du néant.

« Dans la claire nuit du rien de l'angoisse, c'est là seulement que s'élève l'ouverture originelle de l'étant comme tel, à savoir : qu'il est étant – et non pas rien. Cet "et non pas rien" ajouté par nous dans le discours n'est pas une explication subsidiaire, mais bien ce qui rend possible, au préalable, la manifestation de l'étant en général. L'essence du rien originellement néantissant réside en ceci : qu'il porte avant tout l'être "là" [*Da-sein*] devant l'étant comme tel. »³

Le rien porte devant chaque étant son être-là (*Da-sein*), c'est-à-dire l'être qui, à son tour, n'est rien d'autre que son là (*Da*). Le *Da* est l'indication de la facticité la plus consistante

¹ GA 40, p. 35 ; IM, p. 43-44.

² GA 9, p. 115 ; « Qu'est-ce que la métaphysique ? », *op. cit.*, p. 53.

³ GA 9, p. 114 ; « Qu'est-ce que la métaphysique ? », *op. cit.*, p. 52-53.

de Heidegger et peut-être le pro-nom propre de celle-ci. Le chemin de Heidegger mène ainsi du Dasein comme existence humaine vers le *Da-sein* comme *Ereignis* de l'Être (*Seyn*). On y assiste à une décentralisation conséquente de l'homme à l'égard de sa facticité. Pourtant la question de savoir si dans cette « dés-anthropologisation » apparente de la facticité il reste encore la place pour l'homme semble mal posée. Il y s'agit toujours de l'homme, mais dans la mesure que son essence n'a rien d'« anthropologique » au sens traditionnel du terme. L'homme est son ouverture.¹ Le *Da*, la facticité ou le néant, qui est un autre nom pour l'ouverture (*Offenheit*) rendant possible la manifestation (*Offenbarkeit*) de l'étant, est ce lieu d'indistinction entre le subjectif et l'objectif, entre l'activité et la passivité. L'homme est, autant qu'il ek-siste, qu'il est Dasein s'appropriant ce *Da*, se tenant dans l'ouverture du néant : « Être "là" signifie : instance [*Hineingehaltenheit*] dans le rien. »² Cette instance, pour reprendre l'explication du traducteur Roger Munier, « désigne le fait de se tenir dans le rien, mais en étant déjà comme détenu par lui. La connotation, en somme, est double: d'activité (*Hinein*) et de passivité (*gehalten*). Il semble bien, toutefois, que la passivité l'emporte. »³ *Hineingehaltenheit*, en tant qu'intentionnalité entre l'homme et le néant, semble préfigurer l'*Inständigkeit*, l'insistance de l'homme dans l'Être qui apparaîtra plus tard comme indication formelle de la facticité. La passivité l'emporte, puisque l'existence, à travers sa liberté de choisir un projet, n'est pas un projeteur du néant, elle en dépend plutôt dans une relation de fondation : « Sans manifestation originelle du rien, pas d'être-soi ni de liberté. »⁴ La liberté humaine, comme liberté de choix, dépend de l'autre liberté, celle de l'abîme du rien dont l'homme n'est qu'un lieu-tenant radicalement fini : « L'instance de l'être-là dans le rien sur le fond de l'angoisse cachée fait de l'homme le lieu-tenant du rien. Nous sommes à ce point finis que ce n'est nullement par décision ni vouloir propres que nous pouvons nous porter originellement devant le rien. Tel est l'abîme que la dimension de finitude creuse dans l'être-là que la finitude la plus propre et la plus profonde se refuse à notre liberté. »⁵ Cette liberté à son tour n'est pas autre chose que la transcendance elle-même, décrite plus haut : « La liberté comme transcendance n'est pourtant pas seulement une "espèce" particulière de fondement qui motive, mais elle est l'origine de tout fondement comme tel. *Liberté signifie liberté pour fonder.* »⁶

¹ Cf. GA 2, p. 177 ; ET, p. 119.

² GA 9, p. 115 ; « Qu'est-ce que la métaphysique ? », *op. cit.*, p. 53.

³ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », *op. cit.*, p. 57.

⁴ GA 9, p. 115 ; « Qu'est-ce que la métaphysique ? », *op. cit.*, p. 53.

⁵ GA 9, p. 118 ; « Qu'est-ce que la métaphysique ? », *op. cit.*, p. 54.

⁶ GA 9, p. 165 ; Q I-II, p. 143-144.

Ainsi, la réponse à la question fondamentale « Qu'est-ce que la métaphysique ? » se laisse approcher à partir de quelques lignes de force qui s'entrelacent sous deux centres de gravités : la métonologie et la méontologie. La dernière prend la place de l'ontologie fondamentale, dès que l'être comme rien de l'étant reçoit le privilège d'être abordé directement sans égard méthodologique pour l'existence. L'analytique de l'existence, qui a eu pour but de préparer à nouveau la question du sens de l'être, a abouti à son terme. Le sens de l'être commence à être compris comme la vérité de l'être. C'est le signe du tournant qui se prépare dès la fin des années 1920. En témoignent les textes examinés dans ce chapitre sous l'angle de la question fondamentale. Les lignes de force qui s'y dessinent suivent les problèmes suivants : la transcendance, le fondement, la vérité, la différence ontologique, le néant et la liberté. Tous, si intriqués qu'ils soient, convergent vers le Même, si l'on s'en tient à la vue rétrospective de Heidegger exprimée en 1949 dans la préface à la conférence « Vom Wesen des Grundes ».

« Die Abhandlung "Vom Wesen des Grundes" entstand im Jahre 1928 gleichzeitig mit der Vorlesung "Was ist Metaphysik?". Diese bedenkt das Nichts, jene nennt die ontologische Differenz.

Das Nichts ist das Nicht des Seienden und so das vom Seienden her erfahrene Sein. Die ontologische Differenz ist das Nicht zwischen Seiendem und Sein. Aber sowenig Sein als das Nicht zum Seienden ein Nichts ist im Sinne des nihil negativum, sowenig ist die Differenz als das Nicht zwischen Seiendem und Sein nur das Gebilde einer Distinktion des Verstandes (ens rationis).

Jenes nichtende Nicht des Nichts und dieses nichtende Nicht der Differenz sind zwar nicht einerlei, aber das Selbe im Sinne dessen, was im Wesenden des Seins des Seienden zusammengehört. Dieses Selbe ist das Denkwürdige, das beide mit Absicht getrennt gehaltenen Schriften einer Bestimmung näher zu bringen versuchen, ohne dieser gewachsen zu sein. »¹

Qu'est-ce que c'est ce Même qui donne à penser, ce τὸ αὐτὸ abordé par Heidegger à maintes reprises et de différents côtés ? La réponse de Heidegger peut s'énoncer comme suit : ce qui appartient au déploiement (*das Wesen* ou *die Wesung* au sens temporel) de l'être, ce qui laisse déployer l'être (*das Wesende*). Selon notre hypothèse, il s'agit encore et toujours de la facticité, de la tautologie de la facticité qui ne se laisse qu'indiquée. Le concept de facticité subit un changement profond au cours des années et disparaît quasi complètement après le

¹ GA 9, p. 123.

tournant, mais il est désigné partout sous le nom du Da, du πρότερον, de la vérité et d'autres encore : « [dieses] Voraus-wesende, die *Offenheit für Wesung* als solche, d. h. die *Wahrheit*. »¹

« "Sein" spricht je und je geschicklich und deshalb durchwaltet von Überlieferung. »²

§ 10. L'histoire de l'être

Dans les années 1930, après la période métontologique, s'annonce une autre réponse à la question posée dans ce chapitre : Qu'est-ce que la métaphysique ? Apparaît une réponse qui est étroitement liée à ce qui a été acquis avant par Heidegger, ainsi une réponse encore formulée dans l'optique de la totalité et du néant. L'accent se déplace et la totalité cessera bientôt de renvoyer à la totalité de l'étant dans la perspective phénoménologique, c'est-à-dire au monde. La question portant sur la métaphysique est par définition, comme nous l'avons montré, une question s'enquérant du tout, y compris de celui qui pose la question. Toutefois, la totalité vient ici se radicaliser, dans la mesure où la métaphysique n'est pas juste une synchronie de son essence (telle une immuable structure), mais l'essence (*Wesen*) même s'avère diachronique et prend la figure d'un essencement ou déploiement (*Wesung*). La totalité doit être comprise dorénavant d'une façon historique, c'est-à-dire comme l'histoire de l'être (*Seinsgeschichte*), d'une telle manière que l'usage autant ordinaire que phénoménologique du concept de totalité perd son sens. Cela ne veut pas dire qu'avant la perspective historique manquait à l'entreprise heideggérienne. Elle a été dès le début bien présente sous différentes formes comme « moi historique » ou comme l'historialité du Dasein qui rend possible l'histoire elle-même et la destruction de l'ontologie traditionnelle. L'historialité a été subordonnée à la question principale de la temporalité du Dasein. Cette dernière rendue possible à son tour par l'être-temporal qui, en tant que condition de possibilité du questionnement sur l'être, préfigure l'histoire de l'être dans le projet inachevé de la deuxième partie d'*Être et temps* intitulée, nous le rappelons : « Traits fondamentaux d'une destruction phénoménologique de l'histoire de l'ontologie au fil conducteur de la problématique de l'être-temporal ».³ Heidegger s'est néanmoins vite rendu compte qu'il n'est pas possible d'effectuer la tâche de cette destruction dans le cadre transcendantal développé dans les années 1920. À

¹ Cf. *supra*, GA 65, p. 76.

² GA 11, p. 60 ; Q I-II, p. 286 : « L'"être" parle toujours suivant sa dispensation, donc d'une manière pénétrée de tradition. »

³ Cf. GA 2, p. 53 ; ET, p. 50.

juste titre, puisque le dépassement de la métaphysique, qui vient radicaliser le projet de la destruction de l'ontologie, affronte aussi, pour ne pas dire avant tout (*a priori*), la figure de l'apriori de l'être marquant toute son histoire.¹

L'histoire de l'être est une histoire de la présence. En d'autres mots, c'est une histoire de l'être qui se donne comme présence dans différents époques. L'époque ne veut pas dire ici une période historique déterminée, non plus une période dans l'histoire de la philosophie, mais le « se retirer » de l'être que la métaphysique ne parvient pas à penser. Ainsi est-il peut-être plus juste de parler d'une époque de l'être, celle de la métaphysique oubliant l'être, qui se donne sous différentes modalités concrètes des systèmes, des concepts, des pensées métaphysiques.² Par cet oubli, la métaphysique est le nihilisme dont l'essence est « l'histoire où rien est avec l'être même. »³

« *Die Metaphysik ist als Metaphysik der eigentliche Nihilismus. Das Wesen des Nihilismus ist geschichtlich als die Metaphysik, die Metaphysik Platons ist nicht weniger nihilistisch als die Metaphysik Nietzsches. In jener bleibt das Wesen des Nihilismus nur verborgen, in dieser kommt es voll zum Erscheinen. Indes gibt es sich aus der Metaphysik her und innerhalb ihrer niemals zu erkennen.* »⁴

Dans la perspective historique, le néant acquiert encore un autre sens que dans la méontologie caractérisant la fin des années 1920. Il ne s'agit plus seulement de l'être comme rien d'étant, mais plutôt du fait que pour toute la métaphysique occidentale l'Être (*Seyn*) reste dans l'oubli. Il est ainsi rien au sens négatif, puisqu'il n'entre pas dans l'horizon de la considération sur l'être (*Sein*) en tant qu'étantité (*Seiendheit*) qui désigne la tâche essentielle de la métaphysique de Platon jusqu'à Nietzsche. Pire encore, l'oubli du néant qu'est l'Être reste aussi oublié ou dissimulé, quand la métaphysique entre dans son stade final au sein de la pensée de la volonté de puissance chez Nietzsche. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner de près le rôle de Nietzsche dans le développement du concept du nihilisme chez Heidegger. Il suffit de dire que la prise en considération par Nietzsche de la métaphysique comme un platonisme pouvant lui-même se réduire à un nihilisme, dans la mesure où elle cache la vie et le sensible derrière des arrière-mondes idéaux, ainsi que sa tentative de le dépasser par la pensée des valeurs, reste, aux yeux de Heidegger, prisonnière du même nihilisme. Le renversement du

¹ Cf. GA 6.2, p. 312 : « Denn wir dürfen jene Kennzeichnung des Seins nicht vergessen, die in der Metaphysik von ihrem Beginn an durch ihre Geschichte hindurch unter dem späteren Namen des "Apriori" gedacht ist. »

² Cf. Reiner Schürmann, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris, Seuil, 1982.

³ GA 6.2, p. 304 : « Das Wesen des Nihilismus ist die Geschichte, in der es mit dem Sein selbst nichts ist. »

⁴ GA 6.2, p. 309.

platonisme et de l'être pour revaloriser la vie, le monde sensible et le devenir n'est qu'un aboutissement de la métaphysique dans une figure finale de la subjectivité : la volonté de puissance. Ainsi Nietzsche n'éprouve-t-il que le nihilisme inauthentique (*uneigentlich*) – l'oubli de l'oubli de l'Être – et n'est pas capable de penser à partir de cette détresse (*Not*) extrême la nécessité (*Notwendigkeit*)¹ de penser l'oubli de l'Être, qui constitue l'essence du nihilisme authentique (*eigentlich*). L'essence du nihilisme en tant que tel est l'unité de ces deux nihilismes.² Ce nihilisme sous la forme historique de la métaphysique ne parvient pas à penser le *nihil* « positif » de l'Être lui-même. On a ainsi dans son éclosion le *nihil* de l'Être (le retrait : *Entzug*) donnant l'espace à la manifestation de l'être et de l'étant. Il est alors oublié à son tour comme le *nihil* de *rien* d'étant (le nihilisme authentique) et finalement doublement recouvert par l'oubli de cet oubli (le nihilisme inauthentique). Penser à partir de la détresse de cet oubli – qui se manifeste le plus dans le manque de détresse (*Notlosigkeit*) caractérisant la modernité – constitue l'essence de la pensée même et rend possible l'histoire de l'être. L'histoire de l'être n'est pas ainsi à comprendre comme ce qui s'est réellement passé dans l'histoire de la métaphysique, c'est-à-dire dans les textes métaphysiques historiquement assignés, mais comme ce qui est à pensé (*das zu Denkende*) dans la détresse du manque de détresse (*Not der Notlosigkeit*) de l'époque moderne où « rien est avec l'être même ». L'Être est ce qui est à pensé, c'est cet unique (*das Einzige*) qui doit être pensé, pour cette simple raison que chez le dernier Heidegger penser – qui se distingue nettement de la pensée comme *ratio* alors, selon lui, un calcul – ne veut dire rien d'autre que le rapport à l'être : « *Das ekstatische Innestehen im Offenen der Ortschaft des Seins ist als das Verhältnis zum Sein, sei es zum Seienden als solchem, sei es zum Sein selbst, das Wesen des Denkens.* »³ L'être est ce qui doit être pensé (c'est la définition de la pensée même) et en même temps ne peut pas être pensé, si on entend par l'être un corrélat. La rapport (*Verhältnis*) n'est-il pourtant pas un corrélat ? On laisse pour l'instant cette question difficile de côté pour l'aborder dans la partie finale. Il nous suffit pour l'instant de répondre négativement que l'être n'est pas un corrélat intentionnel de la pensée et pourtant qu'il est bien un rapport, puisqu'il est une métamorphose de l'intentionnalité phénoménologique examinée par Heidegger dès ses premiers cours. C'est

¹ Cf. GA 65, p. 114.

² Cf. GA 6.2, p. 325-326 : « Das Eigentliche des Nihilismus ist geschichtlich in der Gestalt des Uneigentlichen, das ein Auslassen des Ausbleibans vollbringt, indem es auch dieses Auslassen noch ausläßt und in all dem vor lauter Bejahung des Seienden als solchen sich auf nichts einläßt und auch nicht einlassen kann, was das Sein selber angehen könnte. Das volle Wesen des Nihilismus ist die ursprüngliche Einheit seines Eigentlichen und seines Uneigentlichen. »

³ GA 6.2, p. 323.

une intentionnalité qui s'instaure dans la métaphysique dépassée ou appropriée (*verwunden*) et qui ne cesse pas d'indiquer la facticité (*Da*).

« *Das Sein selbst begibt sich, indem es sich in die Unverborgenheit seiner selbst begibt – und nur so ist Es das Sein – mit der Ortschaft seiner Ankunft als der Unterkunft seines Ausbleibens. Dieses Wo als das Da der Bleibe gehört zum Sein selbst, "ist" Sein selbst und heißt darum das Da-sein.* »¹

Il s'agit d'une citation importante qui montre bien dans quelle mesure le *Da* est ce que Heidegger essaie continuellement de penser sous différents noms et sous différents angles. L'être entre (*begibt sich*) dans le décelement (la vérité) de soi-même et par là, il se donne (*begibt sich*) une « localité de son arrivée comme l'hébergement de son absence ». Il se donne cet « où » en tant qu'il est là (*Da*). Il y a (*Es gibt*) l'être en tant qu'il se donne dans le lieu du là. Ainsi le *Da* de la facticité se traduit peut-être le mieux en français par l'« y » de l'« il y a », étant aussi un pronom adverbial marquant le lieu de l'action, ou bien la localité de la temporalité (*Zeit-Raum*). Nous allons encore examiner plus précisément le sens spatial du là. Il faut souligner que ce *Da* « est » l'être même et s'appelle pour cette raison *Da-sein*. Le *Da-sein* n'est rien d'autre que l'essence de l'homme. Heidegger poursuit après le fragment cité : « "Das Dasein im Menschen" ist das Wesen, das dem Sein selbst gehört, in welches Wesen jedoch der Mensch gehört, so zwar, daß er dieses Sein zu sein hat. Das Da-sein geht den Menschen an. »² Ainsi la facticité s'avère l'essence de l'homme qu'il a à être et à penser.

Dans le « y » (*Da*) de cet « avoir à être », ainsi dans l'« il y a » de la facticité, l'être se donne en tant qu'il se retire. Le *Da* marque « l'arrivée comme l'hébergement de son absence ». Dans ce double mouvement s'inscrit toute l'histoire de la métaphysique. L'être s'occulte par le simple fait qu'il donne le lieu pour l'apparition des choses. C'est une occultation nécessaire de la manifestation. Tout est manifeste sauf la manifestation, c'est une autre figure de la différence ontologique, ainsi que de la facticité. Reste encore à examiner si cela est une nécessité logique et dans quelle mesure dans ce mouvement de la facticité il s'agit d'une pensée dialectique.³ La métaphysique a oublié que ce retrait (*Entzug*) ou cette absence (*Ausbleiben*) est la seule façon pour l'être de se manifester, le seul rapport possible (*Bezug*) à l'être : « *Das Sein selbst entzieht sich, aber als dieser Entzug ist das Sein gerade der Bezug,*

¹ GA 6.2, p. 323.

² GA 6.2, p. 323.

³ Cf. GA 6.2, p. 320 : « Indem wir dies vermerken, spricht die Vermutung, das Sein könne – als solches gedacht – nicht mehr "Sein" heißen. Das Sein ist als solches ein Anderes als es selbst, so entschieden ein Anderes, daß es nicht einmal "ist". Dies alles klingt in der Aussage dialektisch. In der Sache liegt es anders. »

der das Wesen des Menschen als die Unterkunft seiner (des Seins) Ankunft beansprucht. »¹
Au lieu de se donner ce « fait » comme tâche de la pensée, la métaphysique construit des théories sur l'étantité de l'étant et sur l'accès possible que nous avons à lui. Penser ce retrait signifie déjà se placer dehors de la métaphysique, dépasser l'oubli de l'oubli de l'être pour penser son occultation. Ce retrait est caractérisé par Heidegger selon différentes désignations « positives », comme Événement (*Ereignis*), Dispensation-Destin (*Geschick*), comme histoire de l'être (*Seinsgeschichte*) ou comme mystère (*Rätsel*).

« Das Sein, das Versprechen seiner Unverborgenheit als Geschichte des Geheimnisses, ist selbst das Rätsel. Das Sein ist das, was aus seinem Wesen her einzig dieses Wesen zu denken gibt. Daß Es, das Sein, *zu denken gibt*, und zwar nicht bisweilen und nach irgendeiner Hinsicht, sondern stets und nach jeder Hinsicht, weil wesenhaft, daß Es, das Sein, das Denken seinem Wesen übergibt, – dies ist ein Zug des Seins selbst. Das Sein selbst ist das Rätsel. »²

L'histoire de cette promesse constitue l'histoire de l'être, c'est-à-dire la métaphysique comme nihilisme. Cette histoire est une tâche de la pensée, la seule tâche qui est un trait de l'être même. « Vielmehr ist das Sein als das, was zu denken gibt, nämlich das zu Denkende, auch das Einzige, das von sich her für sich den Anspruch erhebt, das zu Denkende zu sein; es "ist" als dieses der Anspruch selber. »³ L'être réclame (*anspricht*) la pensée, il est la réclamation même de ce qui doit être pensé. Dans cette intime coappartenance de l'être et du penser est encore mise en évidence la phrase célèbre de Parménide sans cesse abordée par Heidegger. L'être et la pensée ne sont pas la même (*τὸ αὐτό*), mais ils se déploient à partir du même, à partir de l'Événement (*Ereignis*) de leur coappartenance. *Das Sein = das zu Denkende* : l'être n'est pas, il est à penser sous la forme du retrait, de l'absence et du rien qui font signe à travers la métaphysique. Et inversement, leur coappartenance indique la localité, le *Da* de « l'arrivée comme l'hébergement » du retrait et de l'absence. Cette coappartenance indique ce même : *τὸ αὐτό* est le *Da* – « die Freiheit des Freien selbst »⁴ – en tant que facticité de cette coappartenance. Ce n'est qu'en pensant l'histoire de l'être que l'être se déploie. Et pourtant l'être n'est pas immanent au discours de la métaphysique comme c'est le cas de l'histoire de la métaphysique. L'historicité de la métaphysique, telle qu'elle est comprise par exemple par Pierre Aubenque, n'équivaut pas à l'histoire de l'être. L'histoire de la

¹ GA 6.2, p. 332.

² GA 6.2, p. 336.

³ GA 6.2, p. 336-337.

⁴ Cf. GA 6.2, p. 361.

métaphysique cherche et se crée toujours son propre objet, l'être qui s'exprime discursivement dans les systèmes métaphysiques. L'histoire de l'être, par contre, est sans objet, elle manque continuellement d'objet dans l'hypothèse de l'oubli de l'être et de la clôture de la métaphysique.¹ Penser l'oubli de l'Être ne veut pas dire le chercher, mais plutôt se recueillir sur le fait de l'oubli, parce que l'être même « est » cette absence : « Das Ausbleiben des Seins ist das Sein selbst *als dieses Ausbleiben*. »² C'est seulement ce recueillement (*Besinnung*) qui laisse l'être advenir dans son absence et l'homme atteindre son essence.

« Das seinsgeschichtliche Denken läßt das Sein in den Wesensraum des Menschen ankommen. Insofern dieser Wesensbezirk die Unterkunft ist, mit der sich das Sein als das Sein selbst begibt, sagt dieses: Das seinsgeschichtliche Denken läßt das Sein als das Sein selbst *wesen*. Das Denken vollzieht den Schritt zurück aus dem metaphysischen Vorstellen. Das Sein lichtet sich als die Ankunft des Ansichhaltens der Verweigerung seiner Unverborgenheit. Was mit "*lichten*", "*ankommen*", "*ansichhalten*", "*verweigern*", "*entbergen*", "*verbergen*" genannt wird, ist das Selbe und Eine Wesende: das Sein. »³

L'Être s'éclairci (*lichtet sich*) comme rien de l'absence en déployant son essence dans l'histoire de l'être, c'est-à-dire dans l'histoire des différentes éclaircies. L'histoire de l'être est une « Lichtungsgeschichte von "Sein" »⁴. Ces éclaircies et ouvertures du champ de présence constituent différentes époques de l'être. L'époque est à comprendre chez Heidegger comme *ἐποχή* qui veut dire en grec ancien une suspension ou une cessation. Heidegger la définit ainsi : « Das Ansichhalten aus der jeweiligen Ferne des Entzugs, das sich in der zugehörigen Phase der Metaphysik verbirgt, bestimmt als die *ἐποχή* des Seins selbst je eine Epoche der Geschichte des Seins. »⁵ Les époques de l'être sont multiples, comme en témoigne la présentation de l'histoire de l'être par Heidegger, mais nous avons déjà mentionné qu'à strictement parler il n'y en a qu'une : l'époque de la métaphysique. Avant d'approcher le récit heideggérien du déclin, où l'être justement se décline de multiples façons sans s'être jamais manifesté, il nous faut aborder auparavant un problème méthodologique lié à l'histoire de l'être.

D'abord la métaphysique en totalité se situe dans le premier commencement (*der erste Anfang*), dans l'ἀρχή, l'origine (*Ursprung*, lat. *origo*) qui règne (*waltet*) sur ce qui jaillit et se

¹ Cf. R. Schürmann, *Le principe d'anarchie*, op. cit., p. 51.

² GA 6.2, p. 319.

³ GA 6.2, p. 353.

⁴ GA 11, p. 60.

⁵ GA 6.2, p. 347.

déploie de lui-même. Cette origine commence et règne en tenant ferme ce qu'elle at-trape (*anfängt*) et pour cette raison rien ne peut sortir du commencement qu'à la condition de perdre son essence, c'est-à-dire de cesser d'être. Le commencement détermine tout ce qui s'en suit, il jette l'espace de lumière en rendant possible la manifestation des choses et l'espace d'ombre sur ce qui ne peut pas se manifester. L'ombre absolue ne se tient que dans un point, à la source de la lumière. Ce *chiaroscuro* historial peut être lu d'une façon historique dans des termes épistémologiques. Michel Foucault le fait par exemple dans *Les mots et les choses* où il élabore le concept de l'épistémè qui définit l'ensemble du dispositif du savoir d'une époque.¹ De la sorte, ce qui peut être connu dans une époque ne peut pas l'être dans une autre. Il est raisonnable, par exemple, de se demander rétrospectivement pourquoi l'invention de l'ego cartésien n'était pas possible chez Duns Scot, ou encore pourquoi la *creation ex nihilo* était inimaginable dans la philosophie grecque classique. Une pareille compréhension épistémologique, cette fois de l'histoire de la métaphysique, peut être lue dans l'article de Pierre Aubenque évoqué dans le premier chapitre de la première partie. Reiner Schürmann donne, par exemple, dans *Le principe d'anarchie* une lecture structuraliste de l'« époque » heideggérienne en lui donnant une portée épistémologique. Autrement dit, grâce à une telle perspective, il arrive – toutes proportions gardées – à comprendre l'épistémè de Foucault d'une façon qui est ontologique. Ainsi, par exemple, le système décimal des Incas gérant en tant que principe l'être même de ce peuple, et non uniquement l'ordre du savoir, se distingue de l'être d'autres peuples gérés par d'autres principes.² Ces « principes époquaux », faisant surgir l'être comme présence, sont l'objet d'une certaine « généalogie des principes », en traçant le surgissement de la présence dans la pensée, cette généalogie pourrait prendre le nom de « phénoménologie de la présence ». Mais par rapport à une telle approche épistémologico-historiale se posent d'emblée certaines questions méthodologiques auxquelles nous ne prétendons pas de donner de réponses. Comment en général est-il possible de se rendre compte de la double occultation de l'être, de l'oubli de l'oubli si l'on est parfaitement oublieux ? Comment éprouver la détresse de cet oubli à partir du manque de la détresse de l'achèvement de la métaphysique dans l'époque moderne ? Comment justifier l'hypothèse de la fin de la métaphysique qui elle seule nous permettrait d'effectuer le pas en arrière (*Schritt zurück*) et de jeter le regard sur sa totalité ? Et encore, plus spécifiquement, si l'on pluralise les époques de l'être, comment discerner des époques ? À partir du quel critère choisit-on le mot fondamental, ou des mots fondamentaux, comme principe d'une époque ? En laissant de côté

¹ Cf. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1990.

² Cf. R. Schürmann, *Le principe d'anarchie*, *op. cit.*, p. 38-41.

ces problèmes méthodologiques, nous allons nous contenter d'une esquisse de ce que Heidegger entend par l'histoire de l'être, pour mieux comprendre la facticité comme l'infondé de celle-ci. La facticité est en effet ce à partir de quoi il est possible de penser la métaphysique en tant que métaphysique et ensuite d'envisager un possible dépassement de sa structure ou une éventuelle appropriation. Ce qui nous intéresse ici n'est pas de savoir si l'histoire de l'être est juste ou méthodologiquement cohérente, mais plutôt le fait que si l'on veut penser la métaphysique d'une façon suffisamment large – et nous avons vu que dans le cas de la métaphysique chaque question particulière engage la métaphysique dans son tout – on aboutisse nécessairement à la facticité.

Quelle forme concrète prend l'histoire de l'être ? Heidegger ne se contente pas d'affirmer que l'être tombe dans l'oubli et que cet oubli est justement la forme de présence de l'être, de son déploiement. Il nous présente dans ses œuvres des années 1930 un récit cohérent sur la façon dont cela s'est fait. Un récit peut-être même trop cohérent, qui serait pour beaucoup d'historiens de philosophie simplement fallacieux ou, dans le meilleur des cas – comme d'ailleurs sa thèse sur la constitution ontothéologique de la métaphysique strictement liée à l'histoire de l'être – non réfutable, c'est-à-dire spéculatif, éloigné des données historiques. Heidegger aurait répondu sans doute qu'il ne s'attache dans sa phénoménologie – allant contre le sens commun des sciences – justement qu'à la chose même (*Sache selbst*), c'est-à-dire à l'être et aux « données » ou dispensations métaphysiques, ou autrement dit aux mots élémentaires et à leur « force » qui gèrent notre Dasein. En effet « c'est en fin de compte le travail de la philosophie que d'empêcher que la force des mots les plus élémentaires où le Dasein s'exprime ne soit rabattue par le sens commun sur une incompréhensibilité qui, de son côté, fonctionne comme source des faux problèmes. »¹ Ces mot élémentaires commencent avec le couple « φύσις : ἀλήθεια », lequel traduit l'essence initiale de l'être (*Anwesenlassen*)² dans la figure occultation (*Verbergung*) – manifestation (*Entbergung*) et traverse toute l'histoire de la métaphysique pour culminer dans le dispositif (*Gestell*). Dans le deuxième volume des cours sur Nietzsche se trouvent deux textes « Die Metaphysik als Geschichte des Seins » et « Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik » de 1941. Heidegger y présente en quelques dizaines de pages la métaphysique en tant qu'histoire de l'être et son développement concret. Dans le deuxième de ces textes se trouve une section sous l'intitulé l'être (*Sein*) dans laquelle toute cette histoire est condensée sur une page. Nous nous

¹ GA 2, p. 291 ; ET, p. 178.

² Cf. GA 6.2, p. 439 : « Anwesenlassen (φύσις : ἀλήθεια (dies aber nicht als "Wahrheit" im üblichen Sinne)) ». Note de bas de page.

Seiende ist unverborgen. Das $\tilde{\eta}$ im $\tau\acute{o}$ $\delta\acute{o}\nu$ $\tilde{\eta}$ $\delta\acute{o}\nu$, das qua im ens qua ens, das "als" im "Seiendes als Seiendes" *nennen die in ihrem Wesen ungedachte Unverborgenheit.* »¹ Par conséquent, on pourrait dire, en suivant Jean-François Marquet, que ce $\tilde{\eta}$ résume dans une lettre toute l'histoire de la métaphysique.² Ce « voir comme » semble aussi la base de tout jugement puisqu'il serait possible en principe de transformer chaque prédication de forme « x est y » en « voir ou juger x en tant que y ». Par exemple, « l'arbre est vert » serait parfaitement transposable en « voir ou juger l'arbre comme (un arbre) vert ». Ainsi, on pourrait risquer l'hypothèse que le $\tilde{\eta}$ peut effectivement subsumer l'être comme copule et que – c'est pour Heidegger encore plus – le $\tilde{\eta}$ dit l'être même. « Das "als solches" streift nennend die Unverborgenheit des Seienden in seinem Sein. »³ Or, cet « en tant que » ne peut pas être pensé pour lui-même, mais seulement dans le redoublement de l'étant, dans une tautologie qui renvoie aussi à ce $\tau\acute{o}$ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ énigmatique que Heidegger cherche à penser. Nous nous précipitons peut-être trop en donnant déjà une réponse dont l'élaboration occupera toute la troisième partie. Si le $\tilde{\eta}$ résume toute l'histoire de la métaphysique, en étant la fonction d'apparition de l'étant en tant qu'étant, alors le $\tilde{\eta}$ pour lui-même s'appelle « y » (*Da*). « Y » nomme la facticité de l'être et de l'homme dans leur *Da-sein*.

Le $\tilde{\eta}$ initial donne l'être dans son nécessaire dédoublement. L'être ne se donne que dans une différence ontologique. Et pourtant la différence n'arrive jamais à être assumée pour elle-même. Elle est oubliée, tout en se déployant en même temps dans différentes figures. Une des figures directrices de la différence ontologique pour l'histoire de l'être est celle de l'essence et de l'existence.

« Das Sein ist unterschieden in das Was-sein und das Daß-sein. Mit dieser Unterscheidung und ihrer Vorbereitung beginnt die Geschichte des Seins als Metaphysik. Diese nimmt die Unterscheidung auf in das Gerüst der Wahrheit über das Seiende als solches im Ganzen. Der Beginn der Metaphysik offenbart sich so als ein Ereignis, das in einer Entscheidung über das Sein im Sinne des Hervorkommens der Unterscheidung in Was-sein und Daß-sein besteht. »⁴

L'Événement (*Ereignis*) de cette différenciation marque le commencement de la métaphysique et détermine toute son histoire, ainsi que sa structure. Cet Événement ne peut pas être pensé dans la cadre de la métaphysique, puisque l'être dans l'être-quoi (*Was-sein*) et

¹ GA 6.2, p. 317.

² Cf. Jean-François Marquet, « Quinze regards sur la métaphysique dans le destin de l'histoire de l'être », in M. Caron (éd.), *Heidegger, Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie*, Paris, Les Éditions du CERF, 2016, p. 528.

³ GA 6.2, p. 317.

⁴ GA 6.2, p. 365.

l'être-que (*Daß-sein*) n'est pas un genre précédant la différenciation au sens du « commun » (κοινόν), mais une provenance (*Herkunft*) au sens de l'Événement. « Seinsvergessenheit besagt dann : das Sichverbergen der Herkunft des in Was- und Daß-sein unterschiedenen Seins zugunsten des Seins, welches das Seiende als Seiendes lichtet und *als Sein* unbefragt bleibt. »¹ Il ne suffit pas de tracer l'origine de la différence – par excellence médiévale – de l'*existentia* et l'*essentia* dans la philosophie grecque et de son premier emploi dans la pensée d'Aristote, il s'agit plutôt d'une tâche pour une méditation (*Andenken*) qui sort du cadre de la métaphysique et pense l'histoire de l'être même. C'est en effet Aristote qui pose la question du *Was-sein* et du *Daß-sein* dans les questions τί ἐστίν et ὅτι ἔστιν. Platon et Aristote donnent deux réponses selon l'ἰδέα et l'ἐνέργεια. Pour le premier, l'ἰδέα nomme l'οὐσία en tant que ὄντως ὄν du κοινόν. L'οὐσία, participe présent, d'ailleurs comme ὄν, mais au féminin du verbe être (εἶναι), est traduit par Heidegger comme présence (*Anwesenheit*) au sens de constance (*Beständigkeit*) et de séjour ou de perdurance (*Verweilen*). Le sens de la temporalité « figée » et encore sensible dans le *Stehen* du *Stand* ou dans le *stare* de la constance, aussi bien que l'arrêt, se laisse entendre dans le moment ou dans la durée (*Weile*) du séjour. Ainsi dès le début de la philosophie grecque, la question τί τὸ ὄν, « quoi l'étant », se transforme-t-elle en τίς ἡ οὐσία, « qu'est-ce que la substance ».² « Im Anfang seiner Geschichte lichtet sich Sein als *Aufgang* (φύσις) und *Entbergung* (ἀλήθεια). Von dort her gelangt es in das Gepräge von *Anwesenheit* und *Beständigkeit* im Sinne des *Verweilens* (οὐσία). Damit beginnt die eigentliche *Metaphysik*. »³ Aux noms initiaux de l'être φύσις et ἀλήθεια nous consacrerons deux chapitres entiers, puisque ici se révèle la caractère facticiel de l'être même. Il faut néanmoins souligner que l'être ne peut se donner que dans une compréhension de la présence. La manifestation et l'occultation, l'éclosion (*Aufgehen*) et le retour à l'abri (*In-sich-zurückgehen*), ne se laissent pas cerner dans une ontologie dynamique ou processuelle qui serait un négatif de l'ontologie de la présence ou de la constance. Si c'était le cas, alors Nietzsche aurait bien dépassé la métaphysique. Or, aux yeux de Heidegger, c'est lui qui l'achève dans son éternel devenir et dans la volonté de puissance. Le devenir et le processus sont aussi des modes de la présence (*Anwesenheit*) ou du présencement (*Anwesen*). Cette présence est donnée d'une manière historique à travers la succession des compréhensions de l'être.

¹ GA 6.2, p. 366.

² Cf. J.-F. Marquet, « Quinze regards sur la métaphysique dans le destin de l'histoire de l'être », *op. cit.*, p. 531.

³ GA 6.2, p. 367.

Aristote est premier à répondre avec toute sa force conceptuelle à la question ὅτι ἔστιν, de sorte que sa réponse prend la première place dans l'investigation de l'être. Ce n'est plus le κοινόν de l'ιδέα qui servait à répondre à la question « qu'est-ce que l'étant », mais au premier chef l'ἐνέργεια qui visait à définir le « qu'il est » de l'être singulier (τόδε τι). Cet être singulier, du côté du rien chez Platon, a été placé chez Aristote au rang de substance première. Elle est la πρώτη οὐσία comme τόδε τι de l'ἔργον. L'οὐσία est ainsi comprise comme le présencement ou l'advenir à la présence. Alors que, chez Platon, elle porte une marque d'un sens de l'ἀεί, toujours, chez Aristote elle en traduit un autre sens, dans la mesure où ἀεί comme « à chaque fois » (*jeweilig*) définit ici la mobilité (*Bewegtheit*) d'être en œuvre (ἐνέργεια). Aristote comprend ce qui est comme constant (*das Beständige*), comme se présentant en disponibilité (*das Vorliegende*), ainsi d'une certaine façon étant en repos. Le repos s'avère alors, comme chez Platon, une marque de la présence, mais, dans le cas d'Aristote, il signifie plutôt une mobilité pure entendue comme rassemblement du mouvement. « Ruhe aber ist eine ausgezeichnete Weise der Bewegtheit. In der Ruhe hat sich die Bewegung vollendet. »¹ Le repos est un *terminus ad quem* de la mobilité où le « se présentant » (*das Anwesende*) est exposé dans son apparence (*das Aussehen*).

« Das Bewegte ist zu Stand und Lage eines Anwesens (verbal) gebracht, und zwar gebracht in einem Her-vor-bringen. Dieses kann geschehen in der Weise der φύσις (etwas von sich her aufgehen lassen) oder in der Weise der ποίησις (etwas her- und vor-stellen). Die Anwesenheit des Anwesenden, es sei ein Ruhendes oder ein Bewegtes, erhält ihre wesentliche Bestimmung, wenn die Bewegtheit und mit ihr die Ruhe als Grundcharaktere des Seins aus dem Anwesen als eine seiner Weisen begriffen sind. »²

Pour cette raison la *Physique* d'Aristote un « livre de fond de la philosophie occidentale »³, de sorte que la métaphysique reste essentiellement toujours une physique. Ainsi l'ἐνέργεια comme ποίησις est-elle comprise, au sens du fabriquer (*her-stellen*), du représenter (*vor-stellen*) et de l'exposer dans une oeuvre (ἔργον), comme un terme (τέλος) du mouvement du présencement.⁴ Pour cette raison, l'ἐνέργεια est aussi appelée l'ἐντελέχεια qui est dans l'interprétation de Heidegger prend cette tournure : « das (sich-)im-Ende-Haben, das Innehaben des alle Herstellung hinter sich lassenden und daher unmittelbaren, reinen

¹ GA 6.2, p. 367.

² GA 6.2, p. 367-368.

³ GA 9, p. 242 ; Q I-II, p. 489.

⁴ Cf. GA 6.2, p. 368.

Anwesens: das Wesen in der Anwesenheit. »¹ L'ἐνέργεια et l'ἐντελέχεια nomment « l'essence de la présence » au double sens : métaphysique, comme désignant ce qui est au premier chef, et pas-encore-métaphysique, comme déploiement de la présence. Ainsi Heidegger peut-il dire qu'Aristote pense de manière plus grecque que Platon, puisqu'il arrive à penser l'εἶδος à partir de l'ἐνέργεια comme mode de déploiement de la présence (δευτέρα οὐσία). Pour Platon, par contre, il est inconcevable de penser τόδε τι à partir de l'ἰδέα, il est μὴ ὄν et pourtant un ὄν, un étant.² Aristote pense aussi plus « initialement (*anfänglich*) »³ et « de manière plus grecque »⁴ que Platon, puisque, bien que l'ἐνέργεια annonce la machination (*Machenschaft*) dans la ποίησις, elle est aussi « die letzte Wahrung des Wesens der φύσις und so ein Zugehören in den Anfang. »⁵ L'ἐνέργεια produit le dernier écho de l'essence de la φύσις comme déploiement de présence (*Anwesen*), mais : « Zwischen der ἐνέργεια und dem anfänglichen Wesen des Seins (ἀλήθεια – φύσις) steht die ἰδέα. »⁶ Il semble alors que c'est bien avec Platon que le déclin a commencé en prenant la forme de la métaphysique. L'ἐνέργεια n'est ainsi pas parvenue à remonter au commencement où se joue le destin de l'Occident, puisqu'elle est déjà métaphysique. Deux modes du déploiement de la présence, l'ἰδέα et l'ἐνέργεια, déterminent le cadre du développement de la métaphysique et rendent possible la suite des différences métaphysique sous les formes du *Was-sein* et du *Daß-sein*.

« Beide Weisen der οὐσία, die ἰδέα und die ἐνέργεια, bilden im Wechselspiel ihrer Unterscheidung das Grundgerüst aller Metaphysik, aller Wahrheit des Seienden als solchen. Das Sein bekundet sein Wesen in diesen beiden Weisen:

Sein ist Anwesenheit als Sichzeigen des Aussehens. Sein ist Verweilen des Jeweiligen in solchem Aussehen. Diese zwifache Anwesenheit besteht auf dem Anwesen und west daher als Beständigkeit : An-währen, Weilen. »⁷

Heidegger s'interroge sur la provenance essentielle (*Wesensherkunft*) de cette différence entre ὅτι ἔστιν et τί ἔστιν. En donnant ensuite la différence entre l'*existentia* et l'*essentia*, leur coappartenance en est non moins essentielle qu'énigmatique. La métaphysique n'est pas capable de se poser cette question, dès qu'elle entend comprendre ces différences comme allant de soi, évidentes et saisit l'être comme la notion la plus générale et la plus vide.

¹ GA 6.2, p. 369.

² Cf. GA 6.2, p. 371-372.

³ Cf. GA 6.2, p. 203-204.

⁴ Cf. GA 6.2, p. 373.

⁵ GA 6.2, p. 431-432.

⁶ GA 6.2, p. 373.

⁷ GA 6.2, p. 373.

Heidegger répond que cette différence provient de l'être-même compris comme présence (*Anwesenheit*) et a pour différence plus fondamentale celle entre le se présentant (*das Anwesende*) et le présencement (*Anwesen*).¹ La question se pose si le *Daß*, qui a sa source dans l'ἐνέργεια renvoyant à la perdominance (*Walten*) de la φύσις et constitue une importante indication de la facticité chez le premier Heidegger, laisse interpréter la φύσις aussi dans les termes de la facticité. Jean-François Marquet voit en effet une telle possibilité. « Dans le couple essence/existence en quoi s'est fendu dès le début la φύσις initiale, "la perdominance revenant à soi dans son éclosion (*das aufgehende und in sich zurückgehende Walten*)" [GA 6.1, p. 79], c'est donc le *Dass* existentiel qui, d'une certaine façon, tient lieu le plus fidèlement du *Walten* initial. »² Il voit dans le *Dass* une marque de la singularité (*Einzigkeit*) de l'Être opposé au κοινόν du *Was*. C'est une intéressante piste que nous allons aborder dans la partie suivante.

Après cette décision initiale et destinale concernant le déploiement de l'être comme présence, une série des déplacements arrivera dans l'histoire de l'être après la période classique de Platon et Aristote. Ce sont des changements structurellement parallèles, difficilement localisables dans le temps historique, mais historiquement tellement puissants qu'ils déterminent, selon Heidegger, toute la réalité et scandent comme événements les époques de l'être. Heidegger aborde surtout trois déplacements : le changement de l'ἐνέργεια en *actualitas*, le changement de la vérité en certitude et le changement du ὑποκείμενον en *subiectum*. Ces trois événements caractérisent par excellent aussi pour Heidegger la métaphysique moderne. Ils constituent un moyen terme sur le chemin de l'accomplissement de la métaphysique dans la volonté de puissance et dans la machination, lesquelles sont déjà présentes – en germe – dans la série *actualitas – certitudo – subiectum*. Ces trois déplacements sont accompagnés par d'autres non moins essentiels comme le changement du logos en *ratio* et de l'ἀρχή en αἴτιον et en *causa*. En ce qui concerne notre propos, c'est-à-dire la relation entre la métaphysique en tant que telle et le concept de facticité sous-tendant la pensée de Heidegger, il suffit de s'arrêter sur le moment d'inauguration de la métaphysique chez Platon et Aristote, dans la mesure où sa structure onto-théologique se décide déjà chez eux.

2. La constitution ontothéologique de la métaphysique

¹ Cf. GA 6.2, p. 370-371.

² Cf. J.-F. Marquet, « Quinze regards sur la métaphysique dans le destin de l'histoire de l'être », *op. cit.*, p. 532.

ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὐτό.¹

§ 11. L'aporie aristotélicienne

Dans le premier chapitre, nous avons essayé d'esquisser une réponse donnée par Heidegger à la question de savoir ce que c'est la métaphysique. Elle n'a été abordée directement qu'à partir du cours de semestre d'hiver 1927/28 où pour la première fois se pose expressément la question : « Qu'est-ce que la métaphysique ? »² La réponse varie selon les années et n'est au fond jamais une réponse, mais plutôt l'articulation du problème que pose la métaphysique dans la pensée occidentale. Pour Heidegger, comme nous l'avons vu, il s'agit toujours de *la* métaphysique, plutôt que d'un amas des systèmes et doctrines accidentellement construits au cours de l'histoire. Heidegger en conçoit expressément l'unité à partir la fin des années 1920, dès qu'il commence à lire la succession des doctrines comme autant de réponses à une seule question, celle du sens de l'être, appelée plus tard vérité de l'être. Si l'on critique aujourd'hui cette approche comme excessivement simplificatrice et spéculative pour souligner la diversité des métaphysiques qui se sont formées au cours des siècles, on oublie que pour parler des métaphysiques, il faut en avoir préalablement une idée. Heidegger déploie cette « idée » en rétrocedant par l'histoire de l'être, compris comme coup d'envoi essentiel de l'Être, pour arriver à l'essence de la métaphysique. Si la métaphysique est le nihilisme, et si elle se déploie diachroniquement, elle a en outre une constitution (*Verfassung*), une structure (*Struktur*), un cadre (*Rahmen*) ou une armature (*Baufüge*), celle de l'onto-théo-logie.³

Le concept d'ontothéologie⁴ est complexe et a fait couler beaucoup d'encre, surtout dans le monde francophone parmi les historiens de la philosophie et les phénoménologues. C'est surtout grâce aux travaux pionniers de Jean-François Courtine, Rémi Brague et Jean-Luc Marion que le concept, sorti de son propre champ historial, a été élevé au rang de concept critique et historiographique permettant d'examiner différentes métaphysiques du point de vue de leur structure. Bien que la thèse de la constitution ontothéologique de la métaphysique ait été largement critiquée, elle a joué, et peut-être joue encore, un rôle heuristique dans le travail

¹ *Mét.*, Γ, 1003 a 21-22.

² Cf. GA 25, p. 10 : « Wir fragen: Was heißt Metaphysik? »

³ Pour la liste de différents synonymes de la « constitution » avec les références bibliographiques cf. François Jaran, « L'onto-théologie dans l'œuvre de Martin Heidegger. Récit d'une confrontation avec la pensée occidentale », *Philosophie*, n° 91, 2006, p. 41.

⁴ Heidegger varie l'orthographe selon l'usage.

historiographique, visant moins une réponse à la question fondamentale de savoir ce qu'est la métaphysique, qu'à la question : comment se caractérisent les différentes métaphysiques ?¹ Selon Jean-François Courtine, ce regain d'intérêt pour les métaphysiques né dans le monde européen a été rendu possible par une série des facteurs, apparus dans la première moitié du XXe siècle. 1) « La réouverture de questions aristotéliennes faisant voler en éclat l'unité d'une scolastique majoritairement aristotélienne et surtout l'unité prétendument aristotélico-thomiste ou thomasienne. »² 2) Le regain d'intérêt pour les Commentateurs Grecs d'Aristote. 3) La réévaluation du néoplatonisme antique par rapport à la métaphysique grecque classique. 4) La reconnaissance de l'importance du courant néoplatonicien au Moyen Âge. 5) Enfin, la philosophie de Martin Heidegger qui a permis de relancer le questionnement portant sur la spécificité de la métaphysique, ainsi que sur le sens de l'être et « la possible unité de sa polysémie »³.

Dans la thèse de Heidegger sur la constitution ontothéologique de la métaphysique se concentre d'une part la problématique aristotélienne de la détermination de ce qui a été appelé plus tard pour la première fois métaphysique, ainsi que celle de la polysémie caractérisant l'être. D'autre part, cette thèse a été formulée dans le cadre bien défini de l'interprétation heideggérienne de la philosophie hégélienne. C'est dans ce contexte, dans le cours du semestre d'hiver 1930/31 consacré à la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, qu'est apparue la première formulation dans l'œuvre de Heidegger de la dite thèse.⁴ De même, la présentation plus tardive (1957) donnée à la fin du séminaire sur la *Science de la logique* de Hegel, portant précisément pour titre « La constitution ontothéologique de la métaphysique », est un des textes les plus importants sur le sujet.⁵

Commençons par Aristote, puisque c'est dans les considérations sur l'objet de la πρώτη φιλοσοφία que la thèse a son origine et se prépare implicitement au moins à partir du semestre d'hiver 1924/25, dans lequel Heidegger professe un cours sur le *Sophiste* de Platon et attire notre attention sur le concept dédoublé (*Doppelbegriff*) de la métaphysique. Ce *Doppelbegriff* est présent implicitement dans ledit cours, puis évoqué à maintes reprises dans le cours sur le

¹ C'est surtout l'école d'Aubenque qui a produit des études essentielles dans les années 80 et 90. Cf. R. Bague, *Aristote et la question du monde* ; J.-F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique* ; J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes* ; O. Boulnois, *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIIIe-XIVe siècle)* ; J.-C. Bardout, *Malebranche et la métaphysique* ; Vincent Carraud, *Causa sive ratio. La raison de la cause de Suarez à Leibniz*. Cf. aussi plus récemment publiés J.-F. Courtine, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie* et O. Boulnois, *Métaphysiques rebelles. Genèse et structures d'une science au Moyen Âge*.

² J.-F. Courtine, *Inventio analogiae, op. cit.*, p. 18.

³ *Ibid.*, p. 19.

⁴ Cf. GA 32, p. 140 sq.

⁵ Cf. GA 11, « Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik ».

Les concepts fondamentaux de la philosophie antique (GA 22) et dans le cours sur Leibniz (GA 26). Ce n'est que dans ce dernier que la duplicité de la métaphysique est considérée comme essentielle pour la tâche de la philosophie en tant que telle, au point que Heidegger veut prolonger ce qui s'est révélé pour la première fois avec Aristote dans son propre projet philosophique. Nous l'avons vu, Heidegger conçoit le partage entre l'ontologie fondamentale et la métontologie à partir de l'aporie aristotélicienne touchant l'objet de la philosophie première. Tantôt c'est l'étant en tant qu'étant, τὸ ὄν ᾗ ὄν (Γ 1) en ses traits les plus généraux, tantôt c'est le divin, τὸ θεῖον compris au sens du genre le plus éminent, τὸ τιμιώτατον γένος (E 1), qui est l'objet de la science la plus éminente, c'est-à-dire première. Heidegger opère ici un télescopage assez brutal de deux livres distincts de la *Métaphysique*, dont l'un (E) n'est pas indubitablement aristotélicien, de sorte que dans les années suivantes il parlera de l'objet de la métaphysique tout court comme « étant comme tel dans sa totalité (*das Seiende als solches im Ganzen*) ».¹ La formule attire l'attention parce qu'elle unifie dans une seule expression deux moments différents, à l'instar de ce que la fin du livre E 1 dit énigmatiquement : la philosophie première est première parce que générale (καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη)². La même caractérisation est répétée dans le livre K 7 où l'on cherche une science de l'être en tant qu'être et séparé (ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ᾗ ὄν καὶ χωριστόν)³.

Ce genre de fusion paraît étrange, voire explicitement contradictoire et a fait l'objet d'un débat entre Paul Natorp et Werner Jaeger à la fin du XIXe et au début du XXe siècle. Natorp, dans son célèbre article de 1888, a parlé à propos de la coexistence de ces deux compréhensions de la philosophie première d'une « contradiction insupportable » (*unleidlicher Widerspruch*)⁴, et n'a pas reculé devant la suppression du fragment cité du livre E 1⁵ et devant la contestation de l'authenticité du livre K 1-8 dans un autre article publié la même année.⁶ Dans sa tripartition des livres de la *Métaphysique*⁷, il n'y a pas place pour une réconciliation possible entre le général et le particulier, bien que la substance première en fin de compte soit un particulier. Dans la perspective néokantienne de Natorp la philosophie

¹ Cf. La conférence « Qu'est-ce que la métaphysique ? » (1929) et l'introduction à celle-ci de 1949. GA 9, p. 119 ; « Qu'est-ce que la métaphysique ? », *op. cit.*, p. 54. GA 9, p. 378 ; Q I-II, p. 40.

² *Mét.*, E 1, 1026a.

³ *Mét.*, K 7, 1064a.

⁴ Cf. Paul Natorp, « Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik », in *Philosophische Monatshefte*, t. 24, 1888, p. 37-65. Cité par Jean-François Courtine, « Métaphysique et ontothéologie », in J.-M Narbonne, L. Langlois (éd.), *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, *op. cit.*, p. 143.

⁵ Le débat a été récemment réouvert par Emmanuel Martineau, « De l'inauthenticité du livre E de la *Métaphysique* d'Aristote », *Conférence*, n° 5, 1997, p. 443-509.

⁶ Cf. J.-F. Courtine, « Métaphysique et ontothéologie », *op. cit.*, p. 142.

⁷ Les livres sur la substance en général (A, B, Γ), sur la substance sensible (Z, H, Θ) et sur la substance supra-sensible (Λ, M, N). Cf. *Ibid.*, p. 143.

première (*Grundwissenschaft*) s'enquiert de la connaissance de l'objet en général (*Gegenstand überhaupt*) et de ses conditions de possibilité. Il privilège ainsi la *metaphysica generalis*, au détriment de la *metaphysica specialis*. Il interprète l'adjectif *πρῶτον* de la *Grundwissenschaft* comme ce qui ne traite pas seulement de l'étant en tant qu'étant pris absolument (τὸ ὄν ἀπλῶς καὶ ἧ ὄν), mais en même temps de la première substance, qui est un étant particulier. Il faudrait se demander si la dualité du questionnement aristotélicien ne renaît pas ici dans la perspective propre au néokantisme. Le *Gegenstand überhaupt*, le concept le plus général, est en même temps particulier. C'est un problème plus large du projet de la métaphysique comme science transcendantale qui naît en Europe en XIIIe siècle et culmine avec la « tinologie » de Duns Scot.¹

Pierre Aubenque, quant à lui, interprète dans une direction opposée la primauté et comprend la science première comme une théologie portant sur le l'étant le plus éminent et premier.

« La théologie entretient avec les autres sciences un double rapport de juxtaposition et de prééminence : elle est le premier terme d'une série, mais elle n'est pas [...] la science de la série, de sorte que l'opposition demeure avec la science de l'être en tant qu'être [...] / La science de l'être en tant qu'être n'a pas partie liée à la philosophie première. Non seulement on accède à l'une et à l'autre par d'autres voies tout à fait différentes, mais encore, une fois défini leur objet, leurs destins restent indépendants. / La philosophie première n'est donc pas la science de l'être en tant qu'être, et elle est la théologie. »²

Ce n'est que dans le livre K que l'on trouve à trois reprises l'expression *πρώτη φιλοσοφία* ou des équivalents pour désigner la science recherchée de l'être en tant qu'être.³ Mais les expressions insolites du livre K, comme celle citée ci-dessus affirmant l'existence d'une science de « l'être en tant qu'être et en tant que séparé », ainsi que les particularités stylistiques, ont amené les chercheurs du XIXe siècle à contester l'authenticité de ce livre.⁴ La thèse de la contradiction flagrante au sein du corpus aristotélicien est aussi partagée par Werner Jaeger, qui a essayé de la résoudre au moyen d'une lecture génétique, en séparant l'*Urmetaphysik* de la jeunesse encore sous influence platonicienne (la partie théologique) et la

¹ Cf. L. Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit*, op. cit., p. ; Ludger Honnefelder, *La métaphysique comme science transcendantale*, Paris, PUF, 2002.

² Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 2013, p. 37-38.

³ *Ibid.*, p. 39.

⁴ *Ibid.*, p. 40.

métaphysique plus tardive prenant pour objet l'être dans ses traits les plus généraux.¹ L'embarras (*Verlegenheit*) face à la confusion des deux approches concernant la philosophie première est mis au jour très tardivement, si on jette un regard sur deux millénaires des lectures unifiantes et platonisantes effectuées dès les premiers commentateurs d'Aristote, en passant par Averroès, le thomisme et jusqu'à nos jours.² Ce sont sans doute les travaux récents de Jean-François Courtine qui ont le mieux révélé le rôle implicite de l'analogie de l'être qui se prépare lentement chez les commentateurs grecs avant de parvenir à sa formulation canonique au Moyen Âge latin.

La question de l'analogie de l'être n'a jamais été traitée systématiquement par Heidegger, bien qu'il ait reconnu le statut singulier de celle-ci dans l'histoire de la métaphysique, à savoir comme une tentative majeure d'unifier les différentes acceptions de l'être. « Cette détermination "analogie de l'être", loin de constituer une solution à la *Seinsfrage*, n'est même pas encore une véritable élaboration de la problématique, mais l'index de la plus sévère aporie, de l'impasse (*Ausweglosigkeit*) dans laquelle le philosophe ancien, et par là tout ce qui a pris sa suite jusqu'à aujourd'hui, s'est laissé enfermer, emmurer. »³ Une élaboration systématique de l'archéologie de l'analogie de l'être, par conséquent dans une perspective plus historique qu'historique⁴, a été le projet annoncé par J.-F. Courtine dans son article de 1991⁵, et mené soigneusement à bien dans son beau livre *Inventio analogiae* de 2005. Il s'agit d'une étude qui cherche à dégager l'histoire longue de la préparation de l'analogie de l'être avant qu'elle apparaisse explicitement dans le Moyen Âge, par « les décisions herméneutiques ou les inflexions doctrinales de grande amplitude ». « La perspective ici directrice est donc historique ou mieux peut-être "archéologique" : elle programme en effet une enquête sur les conditions principielles de possibilité/impossibilité

¹ Cf. Werner Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles* (1912) ; *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmann, Berlin, 1923.

² Cf. J.-F. Courtine, *Inventio analogiae*, *op. cit.*, p. 59. Cf. aussi Jean-François Courtine, « Différence ontologique et analogie de l'être », *in id.*, *Les catégories de l'être. Études de philosophie ancienne et médiévale*, Paris, PUF, 2003, p. 191-211.

³ Cité par J.-F. Courtine dans « Différence ontologique et analogie de l'être », *op. cit.*, p. 196. GA 33, p. 46 : « Die Analogie des Seins – diese Bestimmung ist keine Lösung der Seinsfrage, ja nicht einmal eine wirkliche Ausarbeitung der Fragestellung, sondern der Titel für die härteste Aporie, Ausweglosigkeit, in der das antike Philosophieren und damit alles nachfolgende bis heute eingemauert ist. »

⁴ Cf. J.-F. Courtine, *Inventio analogiae*, *op. cit.*, p. 10 : « La perspective générale et les présuppositions de ce travail – histoire doctrinale plutôt qu'histoire des idées, historicité plutôt qu'historicité – en imposaient la méthode : tenter d'ouvrir la longue durée par une série de coups de sonde, privilégier, au risque d'analyses micrologiques, les textes susceptibles de révéler les décisions herméneutiques ou les inflexions doctrinales de grande amplitude. »

⁵ J.-F. Courtine, « Différence ontologique et analogie de l'être », *in* B. Mojsisch, O. Pluta (éd.), *Historia Philosophiae Medii Aevi, Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 60. Geburtstag*, Amsterdam - Philadelphia, B. R. Grüner Verlag, 1991, t. I, p. 163-179. L'article repris dans J.-F. Courtine, *Les catégories de l'être*, *op. cit.*, p. 191-211.

d'un régime discursif défini, mais qui aura fait époque, s'agissant de l'être, des êtres ou des étants, envisagés dans leurs différences et leur possible unité. »¹ Cette « archéologie de savoir » ontologique s'apparente au plan méthodologique davantage à Foucault qu'à l'histoire de l'être heideggérienne, mais elle permet d'examiner plus précisément l'histoire plutôt emphatique de Heidegger et de la fonder sur l'étude microscopique des textes pour repérer les décisions discursives qui entraînent le changement fondamental d'un régime discursif donné. Dans le cas qui nous occupe, il est question du régime discursif de la métaphysique s'enquérant de sa propre dénomination et de son objet.

La thèse principale de Courtine est la suivante :

« [O]n peut bien reconnaître chez Aristote la portée d'une structure générale "katholou-protologique" – structure déjà platonicienne, puisqu'elle est liée en profondeur à l'usage des concepts de paradigme, d'"icône", et au schème de la μίμησις, on ne doit pas pour autant projeter rétrospectivement sur la métaphysique aristotélicienne (essentiellement aporématique, diaporématique, voire dialectique) une structure ou une constitution ontothéologique qui s'élabore progressivement chez les commentateurs grecs néoplatonisants, au fil conducteur d'une progressive "invention" de l'analogie de l'être. / Autrement formulée : l'ontothéologie se constitue historiquement, s'édifie en même temps que se trouve thématifiée la question du sujet de la science (ἐπιστήμη ζητούμενη, πρώτη φιλοσοφία, θεολογική, science anonyme ou "ontologie"), la question de son unité, de sa condition de possibilité ; c'est-à-dire aussi, en même temps que s'élabore la problématique de l'analogie comme *analogia entis*. »²

Selon la perspective générale de Courtine, l'élaboration lente et implicite de l'analogie de l'être témoigne d'un changement profond dans l'auto-compréhension de la métaphysique et dans sa constitution. L'invention de l'analogie est structurellement liée à l'institution, précisément, de la structure ontothéologique de la métaphysique. Courtine suit les travaux de Pierre Aubenque et de Rémi Brague qui mettent en valeur l'aspect aporétique de la philosophie première d'Aristote en lui refusant toute structure ontothéologique. Brague a inventé la notion de structure katholou-protologique qui s'appliquerait mieux à la métaphysique d'Aristote.³ Cette structure repose sur une « règle implicite d'une démarche qui prétend saisir les traits communs fondamentaux d'une réalité, d'un ensemble de réalités ou d'une région ontologique, en portant prioritairement son attention sur la forme ou la figure

¹ J.-F. Courtine, *Inventio analogiae, op. cit.*, p. 13.

² J.-F. Courtine, « Différence ontologique et analogie de l'être », *op. cit.*, p. 191-192.

³ Cf. Rémi Brague, *Aristote et la question du monde*, Paris, PUF, 1988, p. 110.

paradigmatique en laquelle se recueillent exemplairement les principaux traits caractéristiques du domaine en question. »¹ C'est une démarche caractéristique d'Aristote qui, par exemple, explique dans le *Protreptique* le sens général de la vie des vivants par la référence à la meilleure vie du sage qui vit au plus point (μάλιστα καὶ κυριότατα) en contemplant « ce qu'il y a de plus accessible à la connaissance parmi les étants ». ² On remarque la même forme d'argumentation en ce qui concerne l'être. À la question « que signifie l'être ? », Aristote donne deux réponses : « 1) "être", c'est être présent, et 2) "être", c'est être ce qui est présent au plus haut point. »³ Brague se risque même à avancer que la structure ontothéologique, telle qu'elle est comprise par Heidegger, serait un cas particulier de la structure plus générale, katholou-protologique.⁴

La structure ontothéologique commence à s'installer avec les premiers commentateurs platonisants d'Aristote, déjà même parmi les péripatéticiens tardifs comme Alexandre d'Aphrodise. L'invention et l'interprétation antique du nom de métaphysique au Ier siècle av. J.-C. et la coupure tranchée entre physique et métaphysique, ont déjà largement contribué à la théologisation et au sort ontothéologique de la métaphysique.⁵ Nous laissons de côté les discussions sur l'invention du nom même de métaphysique et la légende « bibliothécaire »⁶, selon laquelle Andronicos de Rhodes, un scholarque du Lycée, aurait édité les écrits sur le supra-sensible dans un volume rangé après (μετά, *post*) la physique, d'où viendrait le nom de métaphysique.⁷ Alexandre d'Aphrodise a donné au IIe siècle une interprétation de l'intitulé μετά relevant du sujet même de la science – et non pas comme un terme purement technique – et l'a caractérisée comme postérieure à la physique dans l'ordre du savoir, mais comme science première selon son objet, antérieure dans l'ordre de la nature (φύσει). Nous n'accédons à la réalité la plus haute (première) qu'à partir de la réalité physique (seconde). Cette coupure n'est pas authentiquement aristotélicienne, puisque la science recherchée (ἐπιστήμη ζητούμενη) ne s'arrange pas clairement dans la division entre la πρώτη φιλοσοφία et δεύτερα φιλοσοφία. Chez Alexandre on ne trouve pas encore le télescopage évident du K 7 qui allait se mettre en place chez les commentateurs plus tardifs de l'école néoplatonicienne

¹ J.-F. Courtine, « Différence ontologique et analogie de l'être », *op. cit.*, p. 192-193.

² Cf. *Ibid.*, p. 193.

³ R. Brague, *Aristote et la question du monde*, *op. cit.*, p. 110.

⁴ *Ibid.*

⁵ Cf. J.-F. Courtine, « Différence ontologique et analogie de l'être », *op. cit.*, p. 198.

⁶ Cf. Hans Reiner, « Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, t. 8, 1954, p. 210-237 ; « Die Entstehung der Lehre vom bibliothekarischen Ursprung des Namens Metaphysik », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, t. 9, 1955, p. 77-99.

⁷ Cf. Philip Merlan, « On the terms "Metaphysics" and "Being-qua-Being" », in *The Monist*, t. 52, n° 2, 1968, p. 174-175.

(notamment Syrianus et Asclépius)¹ – comprenant le μετά dans le sens du ὑπέρ ou *trans*, par conséquent la métaphysique comme transphysique ou hyperphysique portant sur le supra-sensible transcendant² –, mais on assiste déjà à une interprétation fortement causale et dérivative du πρὸς ἓν aristotélicien.

Dans le livre Γ 1, après l'affirmation qu'il y a une science s'enquérant de l'être en tant qu'être, Aristote ajoute en Γ 2 la célèbre phrase : τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν ; « L'être s'entend de plusieurs manières, mais ces différents sens se rapportent à une seule chose, à une même nature, et il n'y a pas communauté seulement de nom »³, c'est-à-dire qu'il ne se dit pas « homonymiquement » (ὁμωνύμως). Il ajoute en peu plus loin : τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς μὲν ἀλλ' ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν, « de même l'être a plusieurs significations, mais toutes se rapportent à un principe unique. »⁴ Il s'agit de la polysémie intrinsèque du mot « être », donc de la dimension sémantique, comme elle est bien exposée au début des *Catégories*, qui ne relève pas néanmoins de l'homonymie (fortuite, ἀπὸ τύχης), mais qui ne s'apparente pas non plus à la synonymie (partageant à côté du nom la même « définition essentielle », λόγος τῆς οὐσίας).⁵ Ce genre de πρὸς ἓν caractérise la paronymie qui se place entre les synonymes et les homonymes. D'après les *Catégories*, les paronymes sont les noms qui se différencient selon le cas (πτῶσις) : « On appelle paronymes les êtres qui tirent d'un autre leur appellation nominale avec une différence de terminaison (διαφέροντα τῇ πτώσει), comme grammairien tire la sienne de grammare, et courageux de courage. »⁶ Il s'agit bien de la distinction sémantique qui caractérise la différenciation grammaticale d'un mot. Le sens commun à une famille de mots est une unité de référence pour cette différenciation sémantique et il semble se donner dans la forme basique du mot.⁷ Aristote privilégie la forme nominale d'une qualité abstraite (par exemple le courage), à la manière de Platon avec la notion de l'idée, mais avec un tout autre poids ontologique. De même que tout ce qui est sain se rapporte à la santé, de même, tout ce qui est se rapporte à une nature (φύσις) et un principe (ἀρχή). Aristote cherche une telle science et son objet. Puisque il y a des sciences régionales des étants particuliers, il doit y avoir une science qui s'occupe de

¹ Cf. J.-F. Courtine, « Différence ontologique et analogie de l'être », *op. cit.*, p. 201.

² Cf. J.-F. Courtine, *Inventio analogiae*, *op. cit.*, p. 135.

³ *Mét.*, Γ, 2, 1003 a 33-34. Trad. A. Pierron, Ch. Zevort.

⁴ *Mét.*, Γ, 2, 1003 b 5-6. Trad. A. Pierron, Ch. Zevort.

⁵ Cf. *Cat.*, 1 a 2.

⁶ *Cat.*, 1 a 12-15 : « παρόνυμα δὲ λέγεται ὅσα ἀπὸ τινος διαφέροντα τῇ πτώσει τὴν κατὰ τοῦνομα προσηγορίαν ἔχει, οἷον ἀπὸ τῆς γραμματικῆς ὁ γραμματικὸς καὶ ἀπὸ τῆς ἀνδρείας ὁ ἀνδρεῖος. » Trad. J. Barthélemy-Saint-Hilaire.

⁷ La forme basique qui ne relève peut-être en fin de compte que de la convention. Il semble que l'infinitif ne doit pas nécessairement être une forme basique. Cf. « Sur la grammaire et l'étymologie du mot "être" » dans *Introduction à la métaphysique* de Heidegger. GA 40, p. 56-79 ; IM, p. 63-83. Cf. aussi § 15 du présent travail.

l'être en tant qu'être. « Il est donc évident qu'une seule science aussi étudiera les êtres en tant qu'êtres. Or, la science a toujours pour objet propre ce qui est premier, ce dont tout le reste dépend, ce qui est la raison de l'existence des autres choses. Si l'essence est dans ce cas, il faudra que le philosophe possède les principes et les causes des essences. »¹ On y voit la circularité katholou-protologique qui se durcira dans la structure ontothéologique, mise en place par les commentateurs en infléchissant rétrospectivement l'objet de la métaphysique sur la substance à partir de laquelle tous les étants reçoivent leur être suivant la gradation. Le *πρὸς ἓν λέγεται*, c'est-à-dire le fait de se dire en référence à un terme unique, rend possible cette circularité parce qu'on cherche un être qui exemplifie au premier chef la qualité recherchée, en l'occurrence, pour ce qui nous concerne, il s'agit de l'étant le plus étant. Aristote répondrait probablement que c'est la substance première, pour Platon c'est *l'ὄντως ὄν* comme *ἀγαθόν*.

Dans le *πρὸς ἓν* d'Aristote il s'agit bien de la première substance, parce que toute science cherche le premier dont dépend (*ἥρτηται*) d'autres choses et dont elles tirent leur nom (*λέγονται*). Ce sont des êtres particuliers, on le sait bien. Chez les Commentateurs, déjà chez Alexandre, le *πρὸς ἓν* devient *ἀφ' ἐνός ἢ πρὸς ἓν λέγεται*, c'est-à-dire le fait de se dire d'une unité de provenance ou d'une unité de référence, ce thème récurrent témoigne d'un profond changement de la compréhension de la philosophie première, de sorte que le côté théologique de la métaphysique commence à s'installer là où la dépendance ontologique, c'est-à-dire la dérivation à partir du terme premier l'emporte sur la polysémie de l'être.

Ce qui, dans le Commentaire d'Alexandre, achève de mettre en œuvre la structuration ontothéologique de la métaphysique tient donc en vérité au fait que la circularité "katholou-protologique" se cristallise décidément, et on pourrait presque dire définitivement, dans une interprétation platonisante de l'unité *πρὸς ἓν καὶ ἀφ' ἐνός*. "S'agissant des réalités qui sont dites tant d'une unité de provenance que d'une unité de référence, le premier est également universel, en ceci qu'il est lui-même cause de l'être (*αἴτιον τοῦ εἶναι*) pour toutes les réalités qui s'y réfèrent ou qui en dérivent." »²

C'est bien la notion de cause (*αἴτιον*) qui s'y met en place, ainsi que d'enchaînement causal où la cause n'est pas seulement une unité de référence, mais aussi une unité de

¹ *Mét.*, Γ, 2, 1003 b 15-19 : « δῆλον οὖν ὅτι καὶ τὰ ὄντα μιᾶς θεωρησῆσαι ἢ ὄντα. πανταχοῦ δὲ κυρίως τοῦ πρώτου ἢ ἐπιστήμη, καὶ ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἥρτηται, καὶ δι' ὃ λέγονται. εἰ οὖν τοῦτ' ἐστὶν ἡ οὐσία, τῶν οὐσιῶν ἂν δέοι τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας ἔχειν τὸν φιλόσοφον. » Trad. A. Pierron, Ch. Zevort.

² J.-F. Courtine, « Différence ontologique et analogie de l'être », *op. cit.*, p. 201-202.

provenance au sens de la cause de l'être (αἴτιον τοῦ εἶναι). La circularité katholou-protologique se serre puisque les premières essences (οὐσίαι) d'Alexandre sur lesquelles porte la philosophie première n'est plus la substance première au sens de l'être particulier d'Aristote, mais ce à partir de quoi dérive et dépend l'être de tous les autres étants.¹ La voie d'une compréhension causale de la création s'est ouverte – qui rend possible la distinction médiévale entre l'essence et l'existence –, ainsi qu'une définition plus tardive de Dieu comme *causa sui* qui est la cause de l'être (*esse*) des étants créés. Ainsi Heidegger peut-il avec raison affirmer que dans la philosophie grecque la place a été déjà préparée pour accueillir le Dieu chrétien.² La science du premier de la série s'identifie après Aristote avec la science de la série. Le premier comme cause première est également universel au sens de ce à partir de quoi tout reçoit son être. Cette réception de l'être va avec les néoplatoniciens dans la direction de la doctrine de la réception graduelle de l'être par les étants particuliers en fonction de la capacité et de la participation (μετοχή) en cause première.³

§ 12. La réponse heideggerienne

Heidegger donne-t-il une solution à l'aporie aristotélicienne concernant l'objet de la métaphysique, qui a suscité des débats de l'Antiquité à nos jours ? Il ne participe pas directement à la discussion entre Natorp et Jaeger, mais il se prononce de manière critique à la fin des années 1920, surtout sur l'explication génétique de la tension entre la science recherchée et la philosophie première.⁴ Pour Heidegger l'intitulé « μετὰ τὰ φυσικά sert de titre à une difficulté (*Verlegenheit*) philosophique fondamentale »⁵ et « son coup de génie, qui est aussi un singulier coup de force, consiste plutôt à hypostasier en solution le problème posé différemment par chacun des deux commentateurs. »⁶ Ainsi cet embarras fondamental reste-t-il un trait caractéristique de la πρώτη φιλοσοφία, c'est-à-dire de « la philosophie proprement dite, [de] ce qui est, en premier lieu, philosophie (*eigentliche Philosophie, Philosophieren in*

¹ Cf. *ibid.*, p. 203-204.

² Cf. GA 24, p. 168 ; PFP, p. 150 : « L'ontologie antique, dans ses fondations et ses concepts fondamentaux, bien que puisés à d'autres sources, était pour ainsi dire taillée sur mesure pour la conception chrétienne de l'étant comme *ens creatum*. »

³ Cf. J.-F. Courtine, « Différence ontologique et analogie de l'être », *op. cit.*, p. 206-209.

⁴ Cf. GA 3, p. 7-8 ; KPM, p. 67-68 : « Cette double manière d'entendre la πρώτη φιλοσοφία n'implique pas deux ordres d'idées foncièrement différents et indépendants ; mais, d'autre part, on ne saurait non plus ni éliminer ni même affaiblir l'un de ces ordres au profit de l'autre ; on ne doit pas davantage ramener prématurément cette apparente dualité à l'unité. »

⁵ GA 3, p. 7 : « μετὰ τὰ φυσικά ist der Titel für eine grundsätzliche philosophische Verlegenheit. » ; KPM, p. 67.

⁶ J.-F. Courtine, *Inventio analogiae, op. cit.*, p. 60.

erster Linie) »¹ et ne se lasse réduire ni philologiquement ni génétiquement. La double caractérisation de la métaphysique révèle son essence même, ce qui donne dans le *Kantbuch* la définition suivante : « [L]a métaphysique est la connaissance fondamentale de l'étant comme tel et en totalité. »² La duplicité du questionnement exprimée dans la conjonction « et » donne encore l'impression d'une juxtaposition, bien que non fortuite. Le même « et » se retrouve dans la conférence « Qu'est-ce que la métaphysique ? »³, publiée la même année (1929) que *Kant et le problème de la métaphysique*, pour être aussitôt supprimé dans une formule unitaire : « comme tel dans sa totalité ».

Comme nous l'avons mentionné, le caractère double de la métaphysique a été très tôt reconnu par Heidegger, et dans la période de la « métaphysique du Dasein » appliqué à sa propre métaphysique. La philosophie proprement dite – et nulle autre n'a jamais intéressé Heidegger – consiste en une ontologie fondamentale, qui se pose la question de l'être, et en une métontologie qui thématise ce qui est souverain (*das Übermächtige*), ce qui nous prédomine (*das Überwältigende*), c'est-à-dire le monde. Ce caractère double (*Doppelcharakter*) de la philosophie, rappelons-le, répond au doublet de l'existence et de l'être-jeté (« entspricht dem Zweifachen von Existenz und Geworfenheit »⁴). Cependant le projet métaphysique de Heidegger a été rapidement abandonné et le terme de métaphysique ne sert qu'à désigner à nouveau « l'ontologie traditionnelle ». Cet abandon coïncide curieusement avec la première occurrence textuelle du terme « onto-théologie », qui porte toujours chez Heidegger une connotation négative. Cette coïncidence peut-être n'est pas fortuite⁵, et elle est probablement liée au débat mené avec Hegel entamé depuis le semestre d'été 1929 (GA 28) et au problème de la finitude.⁶ La finitude radicale de l'être chez Heidegger n'a pas pu être saisie par la métontologie dont l'objet est la totalité de l'étant. Bien que pensé sous la forme de l'horizon du monde, le concept de totalité, du tout ou de l'ensemble, reste prisonnier du concept potentiel de l'infini. Nous reviendrons sur ce point essentiel dans l'exposition de la facticité radicalisée qui récuse aussi bien le concept d'infini actuel que celui de l'infini potentiel.

¹ GA 3, p. 7 ; KPM, p. 67.

² GA 2, p. 8 ; KPM, p. 68 : « Metaphysik ist die grundsätzliche Erkenntnis des Seienden als solchen und im Ganzen. »

³ GA 9, p. 118 : « Metaphysik ist das Hinausfragen über das Seiende, um es als ein solches und im Ganzen für das Begreifen zurückzuerhalten. » ; « Qu'est-ce que la métaphysique ? », *op. cit.*, p. 54 : « La métaphysique est l'interrogation qui se porte au-delà de l'étant, afin de reprendre celui-ci, comme tel et dans son ensemble, dans la saisie conceptuelle. »

⁴ GA 26, p. 13.

⁵ Cf. F. Jaran, « L'onto-théologie dans l'œuvre de Martin Heidegger », *op. cit.*, p. 56.

⁶ Cf. Jean Grondin, « Heidegger et le problème de la métaphysique », *Dioti*, n° 6, 1999, p. 191-192.

Comme nous l'avons mentionné, le concept d'ontothéologie apparaît chez Heidegger dans le contexte de la métaphysique et de la logique hégéliennes au semestre d'hiver 1930/31 et aboutit à sa pleine articulation dans la conférence de 1957 intitulée « La constitution ontothéologique de la métaphysique ». Entre-temps, Heidegger formule cette thèse dans le cadre de l'histoire de l'être et de son interprétation de la métaphysique en général, et non pas seulement en référence à l'aporie aristotélicienne. Il la maintient comme essentielle jusqu'au début des années 1960.¹ Dans l'introduction à la conférence « Qu'est-ce que la métaphysique ? » (1949) on trouve la thèse formulée de la façon suivante :

« La métaphysique dit ce qu'est l'étant en tant qu'étant. Elle renferme un λόγος (énoncé) sur l'ὄν (l'étant). La dénomination postérieure d'"ontologie" caractérise son essence, à supposer évidemment que nous l'entendions selon son contenu propre et non dans son acception scolaire restreinte. La métaphysique se meut dans le domaine de l'ὄν ἢ ὅν. Sa représentation vaut pour l'étant en tant qu'étant. De la sorte, la métaphysique représente partout l'étant comme tel dans sa totalité, l'étantité de l'étant (l'οὐσία de l'ὄν). Mais la métaphysique représente d'une double manière l'étantité de l'étant : d'abord la totalité de l'étant comme tel, au sens de ses traits les plus généraux (ὄν καθόλου, κοινόν) mais, en même temps, la totalité de l'étant comme tel au sens de l'étant le plus haut et, partant, divin (ὄν καθόλου, ἀκρότατον, θεῖον). Le décèlement de l'étant comme tel s'est effectué nommément sous cette forme double dans la métaphysique d'Aristote (cf. Met. Γ, E, K). »²

La question directrice de la métaphysique est τί τὸ ὄν, « quoi l'étant ? », et elle s'enquiert de l'étant dans la mesure où il est étant et seulement dans cette mesure. La question ne s'intéresse à l'étant qu'en tant qu'étant : τὸ ὄν ἢ ὅν. La question questionne et pour cette raison est nécessairement « logique », puisqu'elle se meut dans la dimension du λόγος ἀποφαντικός. Elle aborde le décèlement de l'étant au travers d'un énoncé sur l'être. Cette question contient, malgré sa simplicité, deux questions en même temps (*zugleich*). Elle est structurellement double et se meut tout entière dans le domaine (*Bereich*) de l'ὄν ἢ ὅν. Pour cette raison cette investigation est selon son essence onto-logique, même si le terme relève de la division scolaire de la métaphysique datant du XVIIe siècle, provenant probablement de Johannes Clauberg et repris par Christian Wolff.³ La question de la métaphysique s'enquérant de l'ὄν ἢ ὅν se le représente comme tel dans sa totalité (*als solches im Ganzen*), c'est-à-dire en

¹ Pour un aperçu de toutes les occurrences du terme « ontothéologie » (dans ses différentes graphies), on consultera l'annexe de l'article de F. Jaran, « L'onto-théologie dans l'œuvre de Martin Heidegger », *op. cit.*, p. 62.

² GA 9, p. 378 ; Q I-II, p. 39-40.

³ Cf. É. Gilson, *L'être et l'essence*, *op. cit.*, p. 171.

visant l'étantité (*Seiendheit*) ou l'οὐσία de l'étant. Ainsi Aristote a-t-il pu dire : τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τις ἢ οὐσία.¹ La question « quoi étant ? » revient à savoir ce qu'est la substance. La substance répond à la question de savoir par quoi l'étant est un étant et le fait en direction de la totalité de ce qui est. D'un côté, c'est la totalité de l'étant comme tel en général (*überhaupt*), au sens des traits les plus généraux où la catholicité (καθόλου) est comprise comme le commun (κοινόν). De l'autre côté, il s'agit de la totalité de l'étant comme tel simplement et absolument (*schlechthin*, ἅπλῶς) où la catholicité se comprend au sens de l'étant le plus haut et par excellence. Heidegger utilise dans les deux cas l'adverbe καθόλου, qui signifie normalement « en général », également pour désigner l'étant suprême. La métaphysique questionne donc en vue de l'ὄν καθόλου, de l'étant en totalité et en général. En effet, en grec ancien l'adverbe καθόλου vient du composé καθ'όλου signifiant : selon la totalité, ou depuis la perspective de l'entièreté (ὄλος). Il semble que la catholicité du questionnement métaphysique soit nécessairement double en raison de l'ambiguïté de l'acception du καθόλου qui renvoie à la fois à la généralité et à l'éminence.² C'est parce que la métaphysique s'enquiert καθόλου de l'ὄν ἢ ὄν qu'elle se pose une question double dans son unité. Cela ne relève pas d'une dualité des points de vue ou de différents projets successifs ou simultanés d'Aristote, ou encore d'un hasard historique, mais de l'événement même du dévoilement de l'étant. « C'est dans l'horizon (grec) de son dévoilement, comme ἀληθές, que l'étant se présente ou se propose doublement à l'énonciation. »³

« Précisément parce qu'elle porte à la représentation l'étant en tant que tel, la métaphysique est en soi, de cette façon double et une (*zweifach-einig*), la vérité de l'étant dans sa généralité et son plus haut sommet (*im Allgemeinen und im Höchsten*). Elle est, conformément à son essence, en même temps ontologie au sens strict et théologie. Cette essence onto-théologique de la philosophie proprement dite (*die eigentliche Philosophie*) (πρώτη φιλοσοφία) doit être fondée en la manière dont l'ὄν en tant précisément qu'ὄν accède pour elle à l'ouvert. »⁴

L'onto-théologie désigne ainsi la métaphysique en tant que telle dans sa structure et son histoire. Elle ne peut être autrement, étant donné qu'elle questionne l'étant en vue de la substance. La substance dans l'interprétation heideggérienne doit être comprise comme présence. La compréhension temporelle de l'ontologie grecque, s'étant annoncée déjà très tôt

¹ *Mét.*, Z, 1, 1028 b 2-4.

² Cf. J.-F. Courtine, *Inventio analogiae*, op. cit., p. 63.

³ *Ibid.*, p. 64.

⁴ GA 9, p. 379 ; Q I-II, p. 40.

chez Heidegger, lui a permis de saisir le double questionnement de la métaphysique de façon unitaire. Il écrit dans le cours sur le *Sophiste* de Platon (1924/25) : « Für die *Theologie* also ist Thema *die höchste und eigentlichste Anwesenheit*, für die *Ontologie* das, *was Anwesenheit als solche überhaupt ausmacht*. »¹ L'étant dans sa présence est examiné en vue de cette présence en tant que substance, c'est-à-dire comprise comme constance (*Beständigkeit*) et perdurance (*Verweilen*), et en vue de ce qui représente le mieux la présence, c'est-à-dire la pure présence de l'étant le plus haut, par excellence, l'ὄντως ὄν de Platon ou la pure actualité du dieu chez Aristote.

Il nous faut examiner d'encore plus près la duplicité du questionnement métaphysique visant l'οὐσία de l'ὄν. La structure katholou-protologique qui s'applique à Aristote recèle la même duplicité et rend possible la structure onto-théologique, telle qu'elle est comprise par Heidegger.² Du côté du καθόλου, il s'agit de la totalité : de la totalité comme l'étant dans son ensemble désigné par le prédicat le plus universel (la quantification universelle du prédicat « est»), visant ce par quoi l'étant est un étant (le commun en tant qu'étantité) et de la totalité comme ce qui est cette totalité au sens de l'étant le plus haut. Déjà la question posée par Aristote, qui est selon Heidegger la question directrice de la métaphysique, recèle une forme double en raison de l'indétermination grammaticale. La question τί τὸ ὄν, littéralement « quoi étant ? », peut se comprendre autant comme « qu'est-ce que l'étant ? » que comme « qui est-ce que l'étant ? ». Comme le dit Heidegger dans son essai « La thèse de Kant sur l'Être » de 1961 : « La double question : qu'est-ce que l'étant ? s'énonce d'une part : qu'est-ce que (en général) l'étant ? et d'autre part elle s'énonce : qu'est-ce que (lequel) est (absolument) l'étant ? »³ Jacques Brunschwig souligne en effet : « si Aristote avait voulu dire: Qu'est-ce que l'être [l'étant]?, il me paraît probable qu'il aurait écrit (en dépit de l'étrangeté de la formule) τί ἐστὶ τὸ ὄν, selon le modèle socratique et platonicien de l'interrogation essentielle. [...] S'il a écrit τί τὸ ὄν, je pense que c'est parce qu'il a voulu *faire de τί le sujet et de τὸ ὄν l'attribut*. La question : τί τὸ ὄν signifie alors : *Qu'est-ce qui est l'être ? Qu'est-ce que c'est qui est l'être ?* »⁴ La double acception de la question aristotélicienne rend possible une double réponse. En demandant « qu'est-ce que l'étant *überhaupt* ? », on cherche un étant en général et ce qui fait d'un étant l'étant qu'il est – et *qu'il est*. « Mais aussi: Quel est l'étant *schlechthin*? Qu'est-ce qui

¹ GA 19, p. 223.

² Cf. *supra*.

³ GA 9, p. 449 ; Q I-II, p. 382-383 : « Die zwiefältige Frage: Was ist das Seiende? lautet einmal: Was ist (überhaupt) das Seiende? Die Frage lautet zum anderen: Was (welches) ist das (schlechthin) Seiende? »

⁴ Jacques Brunschwig, « Dialectique et ontologie chez Aristote », in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, n° 2, 1964, p. 179-200. Repris dans J.-F. Courtine (éd.), *Études Aristotéliciennes. Métaphysique et théologie*, Paris, Vrin, 1985, p. 193 (221). Cf. J.-F. Courtine, *Inventio analogiae, op. cit.*, p. 73.

peut légitimement et à meilleur droit prétendre être déterminé comme cet x qui est l'être (τὸ [ὄντως] ὄν). »¹

Dans la question directrice τί τὸ ὄν posée καθόλου de l'ὄν ἧ ὄν, on assiste en fait à toute une série des dédoublements. D'abord l'indétermination de la question τί τὸ ὄν qui se replie sur le double caractère du καθόλου : la généralité et l'éminence, ensuite le dédoublement manifeste provenant du ἧ qui marque le décellement de l'étant en tant qu'étant, et enfin la duplicité même de cet unique dont on s'enquiert : τὸ ὄν. Comme c'est le cas de l'οὐσία, participe présent féminin, l'ὄν est aussi un participe, mais présent et neutre. Le nom du participe provient de sa fonction de participer à la fois dans l'acception verbale et nominale d'un mot. Dans le cas du verbe « être », le participe révèle une dimension fondamentale de la métaphysique occidentale, celle de la μέθεξις. La μέθεξις signifie la participation et elle est chez Platon un concept fondamental qui rend compte de la relation entre le sensible et les idées. Dans la partie suivante, nous examinerons à nouveau ce « participe des tous les participes »² dans le contexte de la différence ontologique et de la tautologie de l'être. Il nous suffit ici d'annoncer l'hypothèse que toute cette série de dédoublements provient du caractère fondamental de la différence ontologique entre l'être et l'étant que Heidegger essaie de penser toute sa vie. Elle s'exprime à travers toute l'histoire de la métaphysique dans son dimorphisme mais n'a jamais été pensée pour elle-même.

« En tant que vérité de l'étant comme tel, la métaphysique est dimorphe (*zwiegestaltig*). Mais le fondement de ce dimorphisme (*Zwiegestalt*), tout autant que sa provenance, échappent à la métaphysique – et cela non par le fait du hasard ou en raison d'une négligence. La métaphysique présente ce dimorphisme par cela même qu'elle est ce qu'elle est : la représentation de l'étant en tant qu'étant. La métaphysique n'a pas le choix. En tant que métaphysique elle est, de par sa propre essence, exclue de l'épreuve de l'être; car elle ne représente constamment l'étant (ὄν) qu'en ce qui s'est montré déjà en tant qu'étant (ἧ ὄν) à partir de celui-ci. La métaphysique toutefois ne porte jamais attention à ce qui précisément dans cet ὄν, en tant qu'il a été décelé, déjà s'est celé. »³

La métaphysique ne pense pas son essence. Elle n'en est pas capable, puisque l'essence de la métaphysique n'est précisément pas métaphysique. C'est une tâche de la pensée méditative (*das andenkende Danken*) que de sortir de ce cercle ontothéologique de la

¹ J.-F. Courtine, *Inventio analogiae, op. cit.*, p. 74.

² GA 55, p. 58 : « Das Participium τὸ ὄν, das Seiende, das Sein, ist das Partizip aller Partizipien, weil das Wort "Sein" das Wort aller Worte ist. »

³ GA 9, p. 379-380 ; Q I-II, p. 41. Traduction modifiée.

représentation de l'étant en tant qu'étant pour pouvoir penser l'être dans son oubli. La métaphysique est « constitutionnellement » et « par sa propre essence, exclue de l'épreuve de l'être (*von der Erfahrung des Seins durch ihr eigenes Wesen ausgeschlossen*) ». Si la tâche de la pensée consiste à penser la vérité de l'être, c'est-à-dire d'éprouver l'être dans son propre célement, « rien probablement ne sera plus nécessaire que la question : Qu'est-ce que la métaphysique? »¹ Cette question, qui nous accompagne tout au long de notre travail, exige d'après Heidegger un dépassement de la métaphysique², qui signifie un pas en arrière de la métaphysique vers l'essence de la métaphysique.³ Selon l'image évoquée au début de l'introduction à la conférence « Qu'est-ce que la métaphysique ? » et tirée de la métaphore de Descartes, la métaphysique est les racines qui nourrissent l'arbre des sciences, et ainsi fonde celles-ci. La question portant sur l'essence de la métaphysique s'intéresse au sol duquel l'arbre reçoit « la vigueur et les sucs nourriciers ». La question se pose ainsi : « Sur quoi repose et prend naissance la métaphysique ? Qu'est-ce que la métaphysique vue de son fondement ? Qu'est-ce en somme et au fond que la métaphysique? »⁴ Elle s'interroge sur l'essence, c'est-à-dire sur le fondement (*Grund*) ou de la provenance essentielle (*Wesensherkunft*) de la métaphysique.

Selon Heidegger l'opération la plus fondamentale de la métaphysique et la plus propre à elle est justement l'opération de fondation. À côté du questionnement portant sur la totalité (*καθόλου*) de l'étant comme tel et de l'étant éminent, la métaphysique cherche à fonder l'étant dans son étantité, donc à chercher le premier dans l'enchaînement des fondements. C'est son caractère protologique. La métaphysique fonde, pour ainsi dire, soit du dedans par l'étantité même, de façon transcendantale, soit du dehors, par l'étant par excellence et transcendant. L'opération du transcender caractéristique de la métaphysique s'articule ainsi autour du dédoublement ontologique et théologique de la métaphysique. « Die Ontologie stellt die Transzendenz als das Transzendente vor. Die Theologie stellt die Transzendenz als das Transzendente vor. »⁵ La métaphysique étant à la recherche de la raison ou du fondement (en allemand on n'a qu'un seul mot : *Grund*), se pose la question du premier (*πρῶτον*) de la série qui justifie la série même, ou au moins d'un *πρότερον* (*a priori*, l'antérieur) qui pourrait rendre compte du *ὑστερον* (*a posteriori*, le postérieur). Ce *πρότερον* est le moteur de l'opération du

¹ GA 9, p. 381 ; Q I-II, p. 43.

² GA 9, p. 303 ; Q I-II, p. 73 : « La question "Qu'est-ce que la métaphysique ?" questionne par-delà la métaphysique. Elle surgit d'une pensée qui est déjà entrée dans le dépassement de la métaphysique. »

³ Cf. GA 9, p. 60 ; Q I-II, p. 285 : « Der Schritt zurück bewegt sich daher aus der Metaphysik in das Wesen der Metaphysik. »

⁴ GA 9, p. 365 ; Q I-II, p. 23 : « Worin ruht und regt sich das Wesen der Metaphysik? Was ist die Metaphysik von ihrem Grund her gesehen? Was ist im Grunde überhaupt Metaphysik? »

⁵ GA 6.2, p. 315.

transcender. Quand on cherche à rendre raison de quelque chose (λόγον δίδόναι), à le justifier ou à le prouver, on cherche ce à partir de quoi le postérieur est possible ; on cherche la condition de possibilité de l'*a posteriori* dans l'*a priori*. On cherche la raison nécessaire dans le *sine que non* : $(A \rightarrow B) \leftrightarrow (\sim B \rightarrow \sim A)$. C'est une forme générale de la déduction non directe et un vrai moteur de la logique classique, ainsi que de la métaphysique. Heidegger donne dans sa conférence de 1957 une illustration de la façon dont la constitution ontothéologique s'articule avec la problématique de la fondation.

« La métaphysique pense l'étant comme tel, c'est-à-dire dans sa généralité. La métaphysique pense l'étant comme tel, c'est-à-dire dans sa totalité. La métaphysique pense l'être de l'étant, aussi bien dans l'unité approfondissante (*ergründende Einheit*) de ce qu'il y a de plus universel, c'est-à-dire de ce qui est également valable partout, que dans l'unité, fondatrice en raison (*begründende Einheit*), de la totalité, c'est-à-dire de ce qu'il y a de plus haut et qui domine tout. Ainsi d'avance l'être de l'étant est pensé comme le fond qui fonde. C'est pourquoi toute métaphysique est, dans son fond et à partir de son fond, la Fondation (*Gründen*) qui rend compte du fond, qui lui rend raison et qui finalement lui demande raison. »¹

La constitution onto-théologique se croise ici avec la structure katholou-protologique qui assure la circulation de la généralité et de l'éminence dans la relation de fondation (*ergründen*) et de justification (*begründen*). Nous avons noté que c'est l'adverbe καθόλου qui se dédouble dans l'acceptation de la totalité : la totalité unifiant – du dedans de façon transcendente – en approfondissant dans le plus universel et la totalité unifiant – du dehors de façon transcendante – qui fonde dans le premier, le plus haut et dominant. Cette unité (*Einheit*) est fondatrice ou approfondissante par le simple fait qu'elle est l'un (ἓν) dans le sens du λόγος rassemblant et unifiant.² Il y a ainsi également l'aspect protologique de la parole (λόγος) qui dit l'être de l'étant, et en disant il le fonde. Ainsi tous les termes de l'onto-théologie se déterminent de façon circulaire par la relation de fondation.³ « Daher ist alle Metaphysik im Grunde vom Grund aus das Gründen, das vom Grund die Rechenschaft gibt, ihm Rede steht und ihn schließlich zur Rede stellt. »⁴

Il semble que la catholicité de la structure métaphysique pourrait être dérivée de son caractère protologique. Rechercher καθόλου, c'est regarder en direction de l'unité qui est

¹ GA 11, p. 65-66 ; Q I-II, p. 292-293.

² Cf. GA 11, p. 75 ; Q I-II, p. 303-304.

³ Cf. GA 42, p. 88 et 113.

⁴ Cf. *supra*.

capable de fonder par l'*universel*, c'est-à-dire par l'unité conceptuelle de l'étantité ou par la totalité qui est par définition l'un. Ainsi, la structure de la métaphysique pourrait être encore généralisée en une structure hénoprologique, ou tout simplement archéologique, puisqu'elle est caractérisée par la recherche de l'un (ἓν) et de l'antérieur (πρότερον), c'est-à-dire de la fondation. La métaphysique est une science du tout (τὰ πάντα), et pour cette raison elle est la science la plus générale (μάλιστα καθόλου ἐπιστήμη) de ce qui est le plus général et le plus difficile à connaître (χαλεπώτατα ταῦτα γνωρίζειν τοῖς ἀνθρώποις, τὰ μάλιστα καθόλου). En même temps, c'est la science la plus exacte (ἀκριβεστάτη), parce qu'elle est science « des plus premiers » (μάλιστα τῶν πρώτων), et pour cette raison c'est la science de ce qui est le plus connaissable (τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ ἐπιστήμη). Les plus connaissables sont les principes et les causes premières (μάλιστα δ' ἐπιστητὰ τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια), parce que c'est à partir d'eux et à travers eux que tout devient connaissable, et non pas l'inverse. C'est la science la plus originaire et royale (ἀρχικωτάτη δὲ τῶν ἐπιστημῶν), ou littéralement la plus « commençante », parce qu'elle doit être une science théorique des origines et causes premières (δεῖ γὰρ ταύτην τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικὴν).¹ Par conséquent, la métaphysique est une science originaire des origines, des principes et des causes premières. La science première est une archéologie.

Un autre coup de génie de Heidegger consiste à proposer aussi une interprétation temporelle du πρότερον, et ainsi du transcendantalisme, qui veut dire littéralement « avant » dans son sens temporel ou « devant » dans son sens spatial. Ainsi Heidegger peut-il fonder la transcendance dans la temporalité, parce que la temporalité se temporalisant est le mouvement de transcendance même. Nous reviendrons sur le concept radicalisé de temps présent chez le dernier Heidegger qui indique la facticité abyssale de l'être même. Nous y reviendrons, puisque le « "temps" est donné comme pré-nom à la vérité de l'être, laquelle est ce en quoi l'être déploie son essence et ainsi est l'être lui-même. »² Le πρότερον de la temporalité est abyssal, comme, nous le verrons, l'est le πρότερον de la spatialité et le πρότερον de la mobilité. Ces trois axes de la présence, comme nous voulons bien les appeler, expriment tous la vérité du transcendantalisme, dans la mesure où l'opération de l'apriori, du conditionnement et de justification n'a pas à son tour d'apriori, de condition et de justification. Les trois axes articulent la présence, c'est-à-dire la facticité comme l'in-fondement (*Ab-grund*) de la métaphysique. Car si la métaphysique est une archéologie avec une structure katholou-prologique, alors la seule chose qui n'est pas métaphysique est la métaphysique elle-même.

¹ Cf. *Mét.*, A, 2, 982 a 19 - 982 b 10.

² GA 9, p. 376 ; Q I-II, p. 36-37.

Penser la métaphysique en tant que métaphysique, c'est-à-dire, dans le langage heideggérien, penser sa vérité, signifie, dans un seul et même geste, remarquer sa facticité et la dépasser. Dans la partie suivante nous allons essayer de cerner, avec Heidegger, une telle facticité radicalisée et non-métaphysique par différentes indications obtenues à l'occasion du pas en arrière (*Schritt zurück*) vers l'impensé de la métaphysique, vers son in-fondement, et s'articulant sur trois axes (temps, lieu, mouvement), dégagés auparavant dans le contexte transcendantal de l'analyse de la facticité existentielle.

« La question "Qu'est-ce que la métaphysique ?" questionne par-delà la métaphysique. Elle surgit d'une pensée qui est déjà entrée dans le dépassement de la métaphysique. Il est de l'essence de tels passages qu'ils doivent encore, dans certaines limites, parler le langage de ce qu'ils aident à dépasser. »¹

3. Le dépassement de la métaphysique

§ 13. De la destruction au dépassement

Dans les deux chapitres précédents nous avons essayé de répondre avec Heidegger à la question fondamentale : « Qu'est-ce que la métaphysique ? » Ce n'est pas une question parmi d'autres, mais bien, selon Heidegger, *la* question de la philosophie. C'est aussi la question directrice de Heidegger tout au long de son chemin intellectuel ; aussi avant la lettre, puisque cette question est équivalente chez Heidegger tout court à la question de savoir ce qu'est la philosophie, qui a occupé Heidegger depuis son premier cours de 1919 intitulé « Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem », publié dans le volume *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56/57). Bientôt il rattache la réponse à cette question à la question de l'être, c'est-à-dire à la question guidant ses cours de Marbourg et aboutissant à son chef-d'œuvre : « Quel est le sens de l'être ? » La réponse alors qu'il donne à la question de savoir ce qu'est la philosophie en 1927 dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* est la suivante : la philosophie est l'ontologie. C'est pour cette raison que « Das Sein ist das echte und einzige Thema der Philosophie »². L'ontologie n'est pourtant pas une science positive mais une «

¹ GA 9, p. 303 ; Q I-II, p. 73.

² GA 24, p. 15.

science temporelle »¹, puisqu'elle cherche la *veritas temporalis*, ou autrement dit, la vérité en tant que temporalité. Cette même temporalité rend possible le projet de destruction de l'ontologie traditionnelle. La question de l'être posée à nouveaux frais, dans l'horizon de la temporalité, exige une discussion (*Auseinandersetzung*) avec l'ontologie et la métaphysique. Nous avons essayé de montrer dans la première partie comment le concept de facticité ou de vie facticielle y sert de point de départ. Mais la facticité n'est pas seulement le point de départ pour l'analytique de l'existence et le projet de destruction de l'ontologie traditionnelle. Elle en est aussi le point d'aboutissement. La saisie de la facticité de l'existence humaine dans sa situation historique exige une nouvelle compréhension de la temporalité qui, à son tour, engendre une déconstruction de la compréhension traditionnelle de l'être comme présence (*Anwesenheit*) pour laisser se manifester l'advenir de cette présence (*Anwesen*). Néanmoins, et c'est l'hypothèse principale du présent travail, Heidegger ne veut pas ici aboutir à un pur concept de l'être, recouvert jusqu'à maintenant par la tradition, mais saisir la facticité même. Dans la formule « la facticité de l'existence humaine » prévalait méthodologiquement le génitif subjectif, mais la chose de la pensée (*die Sache des Denkens*) est le génitif objectif : la facticité qui caractérise l'existence. C'est encore une marque du tournant dans la pensée de Heidegger.

La facticité guide le projet de destruction de l'ontologie traditionnelle en ceci que celle-ci nous incite à rebrousser le chemin de l'histoire de la métaphysique pour regagner, en déconstruisant les concepts ontologiques rigides, la vie même. « L'impulsion première qui mena à *Être et temps* et à la tâche même de toute sa vie, c'est la manifestation complète du grand Fait de vivre dans toute sa concrétion, et la monstration du moyen d'y accéder, ce qui est ici indiqué en termes quasiment logiques comme indication formelle. »² L'indication formelle de la facticité est un moyen phénoménologique inventé par Heidegger pour accéder au « grand Fait de vivre », cet *Ur-etwas* étant le début de toute recherche, ainsi que sa fin. Ce geste ressemble dans sa radicalité au projet initial de Husserl qui prétendait refonder le savoir dans la science plus originaire. Néanmoins, chez Heidegger il s'agit nullement des évidences apodictiques de la conscience, mais du fait originaire de la vie qui se comprend soi-même et se donne les moyens d'y accéder. Il revient à la philosophie de pouvoir saisir ces moments et de les formaliser, plus que de les généraliser en aboutissant à un concept universellement valable de la vie, c'est-à-dire de l'existence. Le formel ne subsume pas sous un concept

¹ Cf. GA 24, p. 459-460.

² T. Kisiel, « L'indication formelle de la facticité : sa genèse et sa transformation », *op. cit.*, p. 205.

général, il indique. Il n'indique qu'une chose, « Daß es ist und zu sein hat »¹ de l'homme, nommée successivement de différentes manières dans le déploiement de la philosophie heideggerienne : existence, *Zu-sein*, Dasein, transcendance et plus tardivement *Da-sein*.²

Cet *Ur-etwas* de la vie motive la destruction de l'ontologie « au fil conducteur de la problématique de l'être-temporal », puisque le sens du Dasein se révèle être la temporalité même. Peut-être un autre nom pour la facticité est-il justement le temps.³ Nous suivrons cette intuition dans la partie suivante. Heidegger, d'une certaine façon, n'a jamais abandonné le projet annoncé dans *Sein und Zeit*, comme nous l'avons fait remarquer dans la première partie, et il poursuit le projet de destruction « au fil conducteur » de la facticité ; mais c'est l'idée d'ontologie, c'est-à-dire de la philosophie, qui change d'acception. Nous avons vu la dernière tentative de Heidegger de renouer avec la tradition métaphysique, avec son caractère ontologique et théologique, avant de la critiquer comme onto-théo-logie. L'indication formelle de transcendance se révèle insuffisante, puisqu'elle ne parvient pas à se passer du vocabulaire ontologique traditionnel. La radicalisation de la métaphysique dans la métaphysique du Dasein reste prisonnière autant de l'ontologie, dès lors c'est toujours de l'être que l'investigation s'enquiert, et de la théologie, dans la mesure où sa recherche porte sur la totalité phénoménologique du monde et donne une apparente ouverture sur l'infini de son horizon. Heidegger reste toujours fidèle à l'idée de la finitude de l'existence humaine et se rend compte que penser cette finitude radicale – et à travers elle, comme nous le verrons, la facticité – ne va nullement de pair avec quelque refondation de la métaphysique que ce soit. Cette finitude même ou, autrement dit, l'impuissance de l'existence est déjà marquée dans « l'être-subsistant facticiel de la nature (*das faktische Vorhandensein der Natur*) »⁴, que l'existence dans son projet présuppose. Le moment de l'être-jeté l'emporte sur le moment du projet, mais cette « impuissance métaphysique du Dasein »⁵ ne se laisse plus saisir adéquatement dans des termes métaphysiques sans retomber dans la théologie du Dieu tout-puissant.

La facticité radicale doit être pensée en dehors de la métaphysique, dont le caractère onto-théo-logique désigne dès le début des années 1930 la structure et la constitution. Il ne s'agit plus maintenant de détruire l'ontologie traditionnelle pour la refonder, ni de refonder la métaphysique dans la métaphysique du Dasein, mais de dépasser toute métaphysique possible. Pourquoi dépasser la métaphysique ? Nous avons déjà en partie donné la réponse. La

¹ GA 2, § 29, p. 179.

² Cf. T. Kisiel, « L'indication formelle de la facticité : sa genèse et sa transformation », *op. cit.*, p. 212-213.

³ Cf. GA 9, p. 376 ; Q I-II, p. 36-37.

⁴ Cf. GA 26, p. 199.

⁵ Cf. GA 26, p. 279.

métaphysique, dans sa constitution onto-théo-logique, n'est pas capable de penser la facticité radicale, c'est-à-dire l'être-jeté de la temporalité même qu'est le Dasein et la donation de l'être dans le déploiement de la présence. Cette réponse « théorique » est accompagnée d'une réponse « pratique » – c'est le danger de la technique qui marque un aboutissement de la métaphysique.

Dans le § 10 nous avons essayé d'esquisser une présentation de la métaphysique comme histoire de l'être aboutissant à la technique planétaire, c'est-à-dire à la machination (*Machenschaft*), appelée plus tard *Gestell*, issue de toute une série de décisions métaphysiques menant nécessairement, selon Heidegger, à la métaphysique de la volonté de puissance. Cette volonté est incarnée dans la technique moderne, qui calcule et se représente tout sans voir les limites de son application. Dans cette perspective, l'infini semble être un corrélat de la puissance et de la volonté. La métaphysique dans sa totalité se révèle comme nihilisme inauthentique, oublieuse de l'oubli de l'être. Méditer cet oubli, c'est se donner pour tâche de penser le nihilisme authentique qui prend l'être pour un rien d'étant. Dans la perspective heideggérienne, la métaphysique ainsi comprise est un désastre planétaire. « Die Metaphysik ist in allen ihren Gestalten und geschichtlichen Stufen ein einziges, aber vielleicht auch das notwendige Verhängnis des Abendlandes und die Voraussetzung seiner planetarischen Herrschaft. Deren Wille wirkt jetzt auf die Mitte des Abendlandes zurück, aus welcher Mitte auch wieder nur ein Wille dem Willen entgegnet. »¹ Mais c'est un désastre nécessaire, puisque ce n'est que du point de vue de l'aboutissement de la métaphysique, c'est-à-dire de la détresse de l'oubli de l'être, que la différence entre l'être et l'étant peut advenir.

« Dieses seinsgeschichtlich zu denkende Verhängnis ist aber deshalb notwendig, weil das Sein selbst den in ihm verwahrten Unterschied von Sein und Seiendem erst dann in seiner Wahrheit lichten kann, wenn der Unterschied selbst sich eigens ereignet. Wie aber kann er dies, wenn nicht das Seiende zuvor in die äußerste Seinsvergessenheit eingegangen ist und das Sein zugleich seine metaphysisch unkennbare unbedingte Herrschaft als der Wille zum Willen übernommen hat, der sich zunächst und einzig durch den alleinigen Vorrang des Seienden (des gegenständig Wirklichen) vor dem Sein zur Geltung bringt? »²

Cette nécessité de l'aboutissement de la métaphysique dans la volonté de puissance et dans la technique dominant la Terre afin que l'événement de la différence puisse arriver, mène

¹ GA 7, p. 75-76.

² GA 7, p. 76.

Heidegger, dans les années 30 et jusqu'à la fin de la deuxième guerre mondiale, à réinscrire les actualités politiques dans son histoire de l'être. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner cela de plus près, mais il faut dire que dans le contexte du dépassement de la métaphysique Heidegger déploie, suivant l'expression de Peter Trawny, un certain « manichéisme onto-historial »¹. Ce sont surtout ses notes privées, qui sont en train d'être éditées sous le titre de *Cahiers noirs*, qui en donnent la pleine mesure. Heidegger voit dans la guerre comme aboutissement de la technique une « purification de l'être »² de l'étant. En d'autres termes, il semble voir dans la destruction concrète, qui était en train d'advenir, un prélude pour une autre pensée, méditant et commémorant le commencement à travers les penseurs et les poètes. Dans ce « manichéisme », nombreux sont ceux qui se trouvent du côté de la métaphysique : les Américains, les Anglais, les Juifs, les bolchéviques et peu nombreux ceux qui se trouvent du côté de son dépassement : les Allemands sachant écouter la parole de Hölderlin. C'est dans ce contexte qui surgit la problématique de « l'antisémitisme onto-historial »³ de Heidegger, puisqu'il est difficile de constater si l'histoire de l'être produit des clichés antisémites ou si ce sont eux qui motivent l'histoire de l'être même. Nous nous abstenons ici d'y apporter une réponse, ainsi que de la mise en scène de l'histoire de l'être, telle qu'elle est présentée dans les *Cahiers noirs*, moins pour nous faciliter les choses et échapper aux questions difficiles que pour la cohérence de notre propos. Ce n'est pas tant par manque d'intérêt que par manque d'espace et de temps que nous nous octroyons le droit d'abstraire l'histoire de l'être de son aspect politique problématique. Nous nous posons une question transcendantale relative au « récit » heideggérien de l'histoire de l'être, de la métaphysique et de son dépassement, c'est-à-dire la façon dont il est théoriquement possible. C'est toute la troisième partie qui cherchera la réponse à cette question. Comment, par quelle instance la métaphysique dans sa constitution onto-théo-logique – si largement comprise qu'elle recouvre la totalité du savoir (science), de la culture et de la pratique moderne (technique) – peut-elle être dépassée ou appropriée (*verwunden*).

§ 14. Du dépassement à l'appropriation

L'appropriation (*Verwindung*) est la dernière figure de ce qui s'est annoncé d'abord comme destruction de l'ontologie traditionnelle, puis comme dépassement de la métaphysique. La *Verwindung* est difficilement traduisible. C'est « une variation de la *Überwindung* qui veut

¹ Cf. Peter Trawny, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2014, p. 22.

² Cf. GA 96, p. 238.

³ Cf. P. Trawny, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, op. cit., p. 11.

signifier que la métaphysique est effectivement et définitivement dépassée seulement quand on l'abandonne à elle-même sans rien vouloir changer en elle, quand on sort d'elle comme on sort d'une maladie ou comme on surmonte une crise, en l'absorbant et en la laissant à elle-même. »¹ Le verbe *verwinden* signifie en allemand un peu près : surmonter, endurer, parvenir à accepter quelque chose. Comme pour le verbe *überwinden*, la racine renvoie en vieux haut-allemand à *winnan*: s'efforcer (cf. *to win* en anglais) et aussi à *wintan* : tourner, rouler (cf. *wenden* en allemand et *to wind* en anglais).² Il s'agit alors d'un tel dépassement accompli (le préfixe *ver*) de telle sorte qu'il ne vise pas un changement au sein de la métaphysique, ni justement une autre méta-perspective (le préfixe *über*), mais un renoncement ou un délaissement de la métaphysique. L'appropriation de la métaphysique essaie de renoncer à la logique de la volonté définissant la métaphysique dans son accomplissement. Il s'agit paradoxalement d'un vouloir ne plus vouloir qui caractérise un autre concept de Heidegger, proposé comme attitude tant face à la métaphysique qu'envers le déploiement de la présence : le délaissement ou la sérénité (*Gelassenheit*).³ Dans ce laisser (*lassen*), il s'agit de laisser advenir la présence (*Anwesenlassen*), et surtout une figure de celle-ci, ou peut-être vaut-il mieux dire la figure dominante de la présence, la seule selon Heidegger que l'homme occidental connaisse, à savoir la métaphysique. Pour dépasser la métaphysique sans s'intriquer dans la volonté de puissance, il faut penser la vérité de la métaphysique dans l'histoire de l'être comme Événement.

« Die Überwindung der Metaphysik wird seinsgeschichtlich gedacht. Sie ist das Vorzeichen der anfänglichen Verwindung der Vergessenheit des Seins. Früher, obzwar auch verborgener als das Vorzeichen, ist das in ihm Sichzeigende. Dies ist das Ereignis selbst. Das, was für die metaphysische Denkungsart wie ein Vorzeichen eines anderen aussieht, kommt nur noch als letzter bloßer Anschein einer anfänglicheren Lichtung in den Anschlag. Die Überwindung bleibt nur insofern denkwürdig, als an die Verwindung gedacht wird. Dieses inständige Denken denkt zugleich noch an die Überwindung. Solches Andenken erfährt das einzige Ereignis der Enteignung des Seienden, worin die Not der Wahrheit des Seins und so die Anfängnis der Wahrheit sich lichtet und das Menschenwesen abschiedlich überleuchtet. Die Überwindung ist die Über-lieferung der Metaphysik in ihre Wahrheit. »⁴

¹ F. Volpi, « Wittgenstein et Heidegger. Le "dépassement" de la métaphysique entre philosophie analytique et philosophie continentale », *op. cit.*, p. 65.

² Guus Kroonen, *Etymological Dictionary of Proto-Germanic*, Leiden - Boston, Brill, 2013, p. 587.

³ Cf. GA 77, « Ἀρχιβασίη. Ein Gespräch selbtritt auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen ». GA 13, « Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken » ; Q III-IV, « Pour servir de commentaire à *Sérénité* ». GA 16, « Gelassenheit » ; Q III-IV, « Sérénité ».

⁴ GA 7, p. 77.

Cette citation donne une image de la nouvelle perspective sur le dépassement de la métaphysique qui est en train de se mettre en place vers la fin des années 1930 et qui aboutit vers 1948 à un abandon du récit historial incarné par les acteurs historiques. C'est précisément cette période la plus tardive qui nous intéressera ici, plus phénoménologique qu'historiale, dont les textes les plus représentatifs sont peut-être « Identité et différence » (1957) et « Temps et Être » (1962). Nous lirons de près ce texte dans le chapitre suivant, parce qu'on y trouve une interprétation facticielle de l'*Ereignis* heideggérien. Il s'agira moins ici du récit historial, dont nous faisons abstraction, que du moteur conceptuel qui lui permet de fonctionner. Ce deuxième tournant, s'il nous est permis une telle expression¹, n'abandonne pourtant pas entièrement le récit sur le premier et l'autre commencement. Il abandonne bien l'actualité politique, mais en même temps il développe une nouvelle approche par rapport aux Grecs et au premier commencement de la philosophie chez les Présocratiques.² C'est dans ce cadre que nous allons examiner les trois axes de la présence : l'être-temps de l'*Ereignis*, le lieu de l'ἀλήθεια, le mouvement de la φύσις, ainsi que la figure du celèment et du décelèment qui sous-tend les trois, et qui marque toute la philosophie heideggérienne en définissant peut-être le mieux ce que nous appelons la facticité de l'être.

¹ Cf. Thomas Sheehan, « The Turn: All Three of Them », in F. Raffoul, E. S. Nelson (éd.), *The Bloomsbury Companion to Heidegger*, London - New York, Bloomsbury, 2013, p. 31-38.

² Cf. Marlène Zarader, « Le miroir aux trois reflets. Histoire d'une évolution », *Revue de philosophie ancienne*, t. 3, n° 1, 1986, p. 5-32.

III. Da : la facticité de la présence

« "Sein" ist in "Sein und Zeit" nicht etwas anderes als »Zeit«, insofern die »Zeit« als der Vorname für die Wahrheit des Seins genannt wird, welche Wahrheit das Wesende des Seins und so das Sein selbst ist. Weshalb nun aber "Zeit" und "Sein"? »¹

1. Temps et Être

§ 15. Il y a

De la synonymie – ou peut-être il est mieux de parler de la paronymie au sens ancien – de la facticité et de l'*Ereignis* témoigne le mieux dans la philosophie tardive de Heidegger l'usage de l'expression « il y a » (*es gibt*) et la réflexion récurrente sur la donation, inhérente à l'expression allemande. Dans la conférence « Temps et Être » Heidegger souligne la distinction entre le prédicat « est » dans son sens existentiel et une autre expression de l'existence : « il y a ». Les deux formulations expriment précisément dans le langage courant aujourd'hui l'existence, le fait objectif d'exister, de subsister ou d'arriver dans l'espace et le temps. Bien qu'utilisé quotidiennement, le concept d'existence est un concept de provenance métaphysique par excellence. Il a été formulé assez tard dans la philosophie médiévale et il traduit avec d'autres termes le concept grec d'être (τὸ ὄν ou οὐσία). Comme nous avons vu, penser selon le couple essence - existence est un signe, d'après Heidegger, de la pensée métaphysique dans sa constitution onto-théologique. Dans la pensée qui esquivait la métaphysique, il ne peut s'agir de cette acception de l'existence. Heidegger se pose la question de l'être qui ne serait pas pensé en fonction de l'étant.² C'est l'étant qui est, l'être n'est pas. Si l'être était, il serait un étant. La différence ontologique régit toute la philosophie heideggerienne et si l'on nie le caractère « réel » de cette distinction – une sorte de *distinctio realis* dans la « chose même » – la pensée de Heidegger perd son sens. Il n'est pas donc possible de dire « l'être est » sans tomber dans une réification de l'être dans l'étant. L'expression *es gibt* est alors privilégiée dans la suite de la conférence. C'est une expression

¹ GA 9, p. 376 ; Q I-II, p. 36-37.

² Cf. GA 14, p. 5 ; Q III-IV, p. 193 : « Il s'agit de lire quelque chose de la tentative qui pense l'être sans égard pour une fondation de l'être à partir de l'étant. »

courante dans la langue allemande, un équivalent de l' « il y a » en français, *hay* en espagnol, *c'e* en italien, *there is* en anglais. Par contre les langues classiques ne faisaient pas de distinction entre « est » et « il y a » ; ἔστιν en grec ancien et *est* en latin assument à la fois la fonction prédicative et existentielle. Ils sont grammaticalement équivalents dans les langues modernes au *jest* en polonais, ou très pareillement au *есть* en russe. C'est dernier d'ailleurs a perdu sa fonction de copule du prédicat et il est utilisé uniquement au présent au sens existentiel. L'expression française et espagnole s'appuie sur le verbe latin *habere* dont la signification primaire est « avoir » et connote une possession, une propriété. Par contre, l'expression italienne et anglaise est complexe et comporte des adverbes *ci* et *there*, signifiant « ici », ainsi que le verbe « être ». C'est aussi le cas de l' « y » dans la formule « il y a » qui, comme nous l'avons déjà mentionné, est un pronom adverbial. En grec ancien, latin, polonais et russe il suffit d'utiliser le verbe « être » à la troisième personne du singulier pour exprimer l'existence, sans sujet grammatical, comme c'est le cas dans l'expression alternative allemande *es ist* et dans l' « il y a » français.

Quant aux verbes utilisés dans ces tournures, pour exprimer l'existence, on a recourt principalement à trois verbes, au moins dans les langues indoeuropéennes de quatre familles présentées ici : être, avoir et donner. Le premier est prépondérant, mais il est loin d'être simple. La question du sens de l'être posée par Heidegger dans les années 1920 cherche à en déconstruire la simplicité, c'est-à-dire une apparente évidence du verbe être, son caractère abstrait et formel. Si l'on est d'accord avec le principe d'évolution linguistique – une thèse plutôt philosophique que linguistique – que toute abstraction évolue des expériences concrètes – c'est-à-dire que les éléments grammaticaux et logiques du langage acquièrent leur rôle fonctionnel interne au discours à travers le processus de la grammaticalisation à partir des termes référentiels, provenant en fin de compte des noms désignant l'expérience concrète – ainsi aussi ce « verbe des verbes », apparemment vide et pour la plupart jouant aujourd'hui un rôle auxiliaire, a désigné quelque chose d'autre que la pure existence dans l'espace et le temps uniformes. La « ré-volution » heideggérienne consiste à essayer de reconduire la langue à ses expériences premières et concrètes, où la concrétude dans une époque phénoménologique est comprise autrement que l'objectivité du monde. Ainsi le sens du verbe « être » recouvre-t-il de telles expériences. Heidegger fait un usage philosophique de l'étymologie que l'on a droit de critiquer. Le problème se pose plus généralement : Comment légitimer l'expérience diachronique qui s'accumule dans le langage d'un peuple par l'expérience synchronique du même langage dont la provenance reste le plus souvent ignorée sans que la communication n'échoue pas ? Comme le dit Franco Volpi, cette question « appartient à ce genre de

problèmes qui n'ont pas de solution mais seulement une histoire »¹ et l'histoire de l'usage philosophique de l'étymologie est aussi vieille que la philosophie elle-même.² La méditation heideggerienne sur la langue et l'expérience dissimulée derrière les paroles originelles va de pair avec le projet de destruction de la logique esquissée dans la première partie. Elle est aussi un trait caractéristique du tournant.³ Heidegger développe une nouvelle approche de la langue. Il quitte la méthode de construction de la philosophie phénoménologique par les néologismes et les inventions grammaticales pour faire « un retour à la simplicité essentielle de la langue »⁴. Il se retire ainsi de la « grammaontologie » des années 1920 afin d'effectuer « la libération du langage des liens de la grammaire, en vue d'une articulation plus originelle de ses éléments, [qui] est réservée à la pensée et à la poésie. »⁵ Il recule donc de la syntaxe logique de l'ontologie fondamentale – caractérisant le Dasein avec sa ramification fonctionnelle des existantiaux – à la parataxe poétique des paroles d'origines.⁶ Son intérêt pour l'étymologie date en effet depuis longtemps. Déjà lors de sa dernière année de lycée, sa lecture de l'ouvrage de Carl Braig *Vom Sein. Abriss der Ontologie* de 1896 attire son attention à « l'étymologie des mots pour les concepts ontologiques de base »⁷. C'est dans cet ouvrage qu'il trouve pour la première fois l'étymologie de deux racines présente dans le paradigme du verbe « être ».⁸

Heidegger aborde la grammaire et l'étymologie du verbe « être » dans son cours *L'Introduction à la métaphysique*. En s'appuyant sur les connaissances linguistiques de son époque⁹, il fait remonter le sens du verbe « être », dans la variété de ses conjugaisons, à trois racines.¹⁰ 1) Les formes εἶναι, ἔστιν en grec ancien, *esse, est* en latin, *ist* en allemand ou *jest* en polonais et *есть* en russe – elles sont toutes étymologiquement liées à une racine du verbe « être », en sanskrit *asti* dont la signification primaire renvoie à la vie (*asus*). Dans la

¹ Franco Volpi, « Sur la grammaire et sur l'étymologie du mot "être" », in J.-F. Courtine (éd.), *L'Introduction à la métaphysique de Heidegger*, Paris, Vrin, 2007, p. 142.

² Cf. par exemple les étymologies dans le *Cratyle* de Platon.

³ Cf. J.-F. Courtine, « La destruction de la logique », *op. cit.*, p. 208-209.

⁴ GA 15, p. 351 ; Q III-IV, p. 439.

⁵ GA 9, p. 314 ; Q III-IV, p. 68.

⁶ Cf. J.-F. Courtine, « La destruction de la logique », *op. cit.*, p. 208-209. Cf. aussi Marlène Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, Vrin, 1986.

⁷ GA 14, p. 93 ; Q III-IV, p. 326.

⁸ Cf. Carl Braig, *Vom Sein. Abriss der Ontologie*, Freiburg, Herder, 1896, p. 20. Braig cite aussi sa source : Georg Curtius, *Grundzüge der griechischen Etymologie*, 1858-1862, Leipzig, B. G. Teubner, 5ème éd., 1879, p. 304 sq., 375 sq.

⁹ Il fait référence aux ouvrages suivants : Jacob Wackernagel, *Vorlesungen über Syntax mit besonderer Berücksichtigung von Griechisch, Lateinisch und Deutsch*, t. 1, Basel, E. Birkhäuser, 1920. Les articles de *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, t. 59, 1931. Il a dû aussi être conscient de l'existence de l'ouvrage de référence de l'époque pour l'étymologie indoeuropéenne : Alois Walde, *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen*, 3 tomes, éd. par J. Pokorny, Berlin - Leipzig, de Gruyter, 1927-1932.

¹⁰ Cf. GA 40, p. 75-76 ; Q III-IV, p. 80-81.

reconstruction du proto-indo-européen elle a une forme de **h₁esti*.¹ 2) Ensuite, la série des formes *bin* ou *bist* en allemand, *be* ou *being* en anglais, la racine latine du temps parfait *fui*, ainsi que les formes du passé simple et du subjonctif imparfait en français « fus », « fusse » et pareillement en d'autres langues latines, l'infinitif du verbe « être » en langues slaves (pol. *być*, rus. *быть*) et les formes du passé – elles proviennent toutes de la racine indoeuropéenne *bhû* ou *bheu*² (**b^huh₂-*)³ avec la signification du φύω qui y est aussi étymologiquement lié. Le verbe φύειν signifiant croître, engendrer, devenir, veut dire dans le langage heideggérien « s'épanouir, perdominer, venir à stance et rester en stance à partir de soi-même ». ⁴ Heidegger justifie son interprétation entre autres par le rapprochement de la racine φυ- avec la racine φα- qui est présente dans φαίνεσθαι, c'est-à-dire apparaître, en s'appuyant sur un article de F. Specht.⁵ Nous reviendrons à la métaphorique de lumière caractéristique de Heidegger dans le prochain chapitre consacré à un autre nom de la facticité : ἀλήθεια. 3) La dernière racine apparaît juste dans la flexion des langues germaniques : *war*, *gewesen* en allemand ou *was*, *were* en anglais et aussi, par exemple, dans le mot allemand pour la substance *das Wesen*. Elle a une forme en proto-germanique de *wesana*, en vieil anglais de *wesan*, qui est lié au sanscrit *vasati* (demeurer), ainsi qu'au mot grec ἀέσαι (dormir) et remonte au proto-indo-européen **h₂wes-*⁶. La racine a comme champ sémantique : habiter, demeurer, rester, passer la nuit. Aussi, le nom latin de la déesse du foyer Vesta est lié à cette racine.

Nous avons donc trois racines dans le paradigme de la conjugaison du mot « être » qui veulent dire : vivre (*leben*), s'épanouir (*aufgehen*), demeurer (*verweilen*).⁷ En ce qui concerne le verbe « avoir », il doit aussi traduire une expérience originaire de la présence s'il entre dans le développement des langues latines et germaniques dans le paradigme de flexion du verbe « être » en tant que verbe auxiliaire. En grec ancien, aussi bien que dans les langues slaves d'aujourd'hui, le verbe « avoir » ne reçoit pas de rôle grammatical. En plus, il paraît qu'il n'y a pas de racine commune indo-européenne pour le verbe « avoir » (*habeo* en latin et *have* en anglais ne sont pas étymologiquement liés), ce qui permet de conjecturer que dans la langue hypothétique proto-indo-européenne le verbe « avoir » n'a pas eu une telle importance que le

¹ Cf. Don Ringe, *From Proto-Indo-European to Proto-Germanic*, New York, Oxford University Press, 2006, p. 71, 97.

² Cf. Alois Walde, *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen*, t. 2, éd. par J. Pokorny, Berlin, de Gruyter, 1927, p. 140-144.

³ Cf. *Ibid.*

⁴ GA 40, p. 76 : « aufgehen, walten, von ihm selbst her zu Stand kommen und im Stand bleiben » ; IM, p. 81.

⁵ F. Specht, « Beiträge zur griechischen Grammatik », *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, t. 59, 1931, p. 31-131.

⁶ Cf. D. Ringe, *From Proto-Indo-European to Proto-Germanic*, op. cit., p. 70, 195.

⁷ Cf. GA 40, p. 76-77 ; IM, p. 81.

verbe « être ». La structure de possession a été souvent exprimée dans les langues classiques par le verbe « être » avec le sujet au datif. Et pourtant dans le champ sémantique du verbe « être », avec ses trois racines, est présente une notion de propriété ou de ce qui est propre. En témoigne le terme grec οὐσία qui veut dire originairement justement une propriété, une possession, ce que traduit bien un nom allemand *Anwesen*. C'est pourquoi Heidegger traduit le mot grec pour la présence παρουσία par l'*Anwesen*. « Nous avons pour παρουσία l'expression allemande conforme dans le mot *An-wesen*. Nous désignons ainsi une propriété rurale fermée sur elle-même. Encore à l'époque d'Aristote οὐσία est employé à la fois en ce sens et dans la signification du terme philosophique fondamental. Une chose ad-este (*west an*) ; elle se tient en elle-même et se pro-pose ainsi, elle est. "Être" veut dire au fond, pour les Grecs, présence (*Anwesenheit*). »¹ Ainsi le verbe « avoir » est inclus dans le champ sémantique du verbe « être » que Heidegger examine tout au long de son chemin de pensée. Il suffit de rappeler qu'il a expérimenté aussi avec le verbe « avoir » dans l'analyse existentielle, avant la publication d'*Être et temps*, en définissant le « je suis » du Dasein en termes de possession². Mais ensuite il a privilégié le verbe « être » et ses modalités. Le sens du verbe « avoir » pourtant ne disparaîtra pas du vocabulaire heideggérien. Il rend compte partiellement de la signification de l'événement d'appropriation (*Ereignis*) et marque le tournant, déjà à l'œuvre dans *Sein und Zeit*,³ où c'est plutôt l'être qui a le Dasein que l'inverse. Le verbe « avoir » comporte aujourd'hui une dimension statique. Par exemple, dans les ontologies formelles construites à la base de la méréologie, la relation fondamentale est « être partie (μέρος) » d'un tout, c'est-à-dire d'une fusion méréologique. La fusion a ses parties, elles lui appartiennent et sont définies par cette appartenance, comme d'ailleurs dans la relation « être élément » de la théorie des ensembles. Les relations « appartenir », « avoir des parties ou des éléments » sont régies par la compréhension du verbe « avoir » qui s'est établie dans notre langage naturel et il est entré tacitement dans les langages formels. Heidegger aurait pu aussi dire que le verbe « avoir » est ainsi trop chargé par une dimension « volontaire » et « dispositionnelle » au sens du dispositif (*Gestell*) moderne, de la technique, c'est-à-dire de la puissance calculatrice de la machination (*Machenschaft*). Il serait peut-être possible d'interpréter l'histoire de l'être, dans son manichéisme sous-jacent, comme oubli de la force (*Kraft*, δύναμις) originaire de l'être au profit de la puissance (*Macht*) de l'avoir. Mais il faudrait tout de suite atténuer ce manichéisme, puisque, comme nous l'avons dit, le cœur du champ sémantique du verbe «

¹ GA 40, p. 65 ; IM, p.71.

² Cf. T. Kisiel, « L'indication formelle de la facticité : sa genèse et sa transformation », *op. cit.*, 213-216.

³ *Ibid.*, p. 216.

avoir », le propre, est déjà compris dans le verbe « être », et il est d'une importance capitale pour la compréhension de l'appropriation, c'est-à-dire de l'*Ereignis* heideggérien. Nous y reviendrons.

Il est remarquable que tous les trois racines du verbe « être » linguistiquement certifiées reçoivent un traitement phénoménologique de la part de Heidegger. Il serait vain de se demander si cela vient de son intérêt pour l'étymologie et sa lecture du livre de Braig ou parce qu'il réussit, indépendamment de sa connaissance de la linguistique, à conduire la langue comme langue à la langue : « Die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen. »¹ Heidegger joint ici les deux stratégies, non pas seulement celle d'enrichir la phénoménologie du langage par une dimension temporelle de la provenance des paroles, mais aussi celle de lire l'essence du temps même dans les paroles d'origines. Une des paroles d'origine est justement « être » et dans toutes ses racines il est marqué implicitement par le phénomène du temps. De *Sein und Zeit* à « Zeit und Sein », toute la philosophie heideggérienne s'occupe plus ou moins directement de l'articulation entre l'être et le temps et, en fin de compte, de cet « et » neutre qui les tient ensemble. Le coup de génie de Heidegger est arrivé très tôt. Il consiste à révéler et interpréter ce qui n'a pas pourtant été caché, que l'être dans la métaphysique occidentale est défini par la présence (*Anwesenheit*), c'est-à-dire par le temps.

« D'où prenons-nous alors le droit de caractériser l'être comme *Anwesen*? La demande vient trop tard. Car ce type de l'être, il y a beau temps qu'il s'est décidé et mis en route sans que nous y soyons pour rien. Par conséquent, nous sommes liés à caractériser l'être comme *Anwesen*. Cette caractérisation tient sa force obligatoire du début même de la décloison de l'être comme dicible, c'est-à-dire comme pensable. Depuis le début de l'emprise de la pensée occidentale chez les Grecs, tout dire de l'"être" et du "est" se maintient dans la mémoire d'une détermination de l'être qui lie la pensée – la détermination de l'être comme *Anwesen*. »²

L'être veut dire *Anwesen*. « "Être" veut dire au fond, pour les Grecs, présence (*Anwesenheit*). »³ Comme nous avons vu, le terme allemand *Anwesen* traduit très bien le terme grec *παρουσία*, parce que les deux veulent dire présence, ils ont une pareille connotation et sont forgés de la même façon. Le préfix *παρά* a une signification de la préposition allemande *an* ou de la proposition *prae* ou *ad* en latin, c'est-à-dire : près, contre, à côté, connotant donc une certaine proximité. Ensuite les deux ont pour racine une des racines

¹ GA 12, p. 230.

² GA 14, p. 10-11 ; Q III-IV, p. 200.

³ GA 40, p. 65 ; IM, p. 71.

du verbe « être ». L'ουσία est un gérondif présent féminin qui fonctionne comme un substantif, il pourrait être traduit ainsi comme l'essence ou l'étance. L'*Anwesen* signifierait par conséquent l'ad-étance ou l'adestance, comme le traduit Gilbert Kahn, ou tout simplement la présence. Ce qui fait de l'*Anwesen* une meilleure traduction de la παρουσία que la présence dans les langues latines, c'est le fait que les deux connotent un sens de propriété, qui à son tour est inhérent aux expressions d'existence « il y a » et *es hat*, évoqué par Heidegger comme une variation dialectale de l'*es gibt*.¹ Mais le sens primaire dans les dictionnaires de l'*Anwesenheit* ainsi que de la παρουσία est la présence. Heidegger différencie entre l'*Anwesen*, gardant son caractère verbal en étant plus proche du gérondif grec οὐσία, de l'*Anwesenheit* qui, avec une terminaison *-heit* (*-tas* en latin ou « -té » en français), est un nom abstrait. Ainsi l'être (*Sein*) est-il marqué par l'aspect temporel non pas seulement dans sa forme d'un verbe substantifié rencontrée dans les dictionnaires, mais aussi dans sa signification plus originaire, selon Heidegger, en tant que présence, παρουσία, *Anwesen*. Pareillement, ce n'est pas uniquement la forme grammaticale de ces deux termes qui souligne la dimension temporelle, mais aussi la sémantique même des trois racines présentes dans la flexion du verbe « être ». « Vivre », « s'épanouir », « demeurer » sont des verbes par excellence, pour ainsi dire, parce que leur signification même indique la temporalité de la présence, une certaine durée. Cependant cette durée n'est pas à comprendre de façon scientifique et « objective », mais comme *Währen* qui veut dire plutôt « demeurer » et connote aussi *Wahren* : préserver, garder. « Wesen heißt Währen. Aber zu rasch beruhigen wir uns dabei, wahren als bloßes dauern und die Dauer am Leitfaden der gewohnten Zeitvorstellung als eine Zeitstrecke von einem Jetzt zu einem folgenden aufzufassen. Die Rede vom An-wesen verlangt jedoch, daß wir im Währen als dem Anwähren das Weilen und Verweilen vernehmen. Anwesen geht uns an, Gegenwart heißt: uns entgegenweilen, uns – den Menschen. »² Heidegger renvoie dans ce fragment implicitement à la richesse sémantique des trois racines du verbe « être ». Vivre, pour l'homme et de manière facticielle (*das faktische Leben*), veut dire demeurer (*Währen*) ou séjourner (*Verweilen*) dans le déploiement de l'être (*Wesen*) qui laisse s'épanouir (*Aufgehen*) ce qui arrive en s'avançant dans la présence (*das Anwesende*). L'*Anwesen* fait signe à la

¹ Cf. GA 14, p. 49 ; Q III-IV, p. 247.

² GA 14, p. 16 ; Q III-IV, p. 208 : « *Wesen* (déployer son être) veut dire *Währen* (être comme *manere*). Mais trop vite nous nous faisons une raison en comprenant *Währen* comme pur et simple durer, et saisissant la durée, au fil conducteur de la représentation courante du temps, comme portion de temps s'étendant depuis un maintenant jusqu'à celui qui suit. Toutefois, parler de l'être qui se déploie en s'avançant (*Anwesen*), cela exige que nous entendions dans le *Währen*, dans le *manere* compris comme *Anwähren* (venir, avancer dans la permanence), – que nous y entendions le *Weilen* et *Verweilen*, avoir quiétude, avoir séjour. L'avancée du déploiement de l'être s'avance en venant à nous (ce venir-à-nous étant ce qui nous importe, ce qui nous regarde) ; présence (*Gegenwart*), cela veut dire : venir séjourner à notre rencontre (*uns entgegenweilen*) – à nous, les hommes. »

facticité même. La présence (au sens du présencement non métaphysique) « est » la facticité. Le préfix *an*, *παρά* souligne que la présence importe à l'homme, elle le concerne dans son séjour à l'encontre des choses. Vivre veut dire séjourner ou se tenir (*sich aufhalten*) dans l'ouverture de l'espace du sens, c'est-à-dire dans la présence. « Anwesenheit besagt: das stete, den Menschen angehende, ihn erreichende, ihm gereichte Verweilen. »¹

Le terme de présence en français, provenant du latin, est trompeur, puisqu'il a une tendance à signifier le moment présent, ce qui délimite le futur du passé. Cette compréhension linéaire du temps ordinaire qui s'appuie sur l'interprétation du maintenant (*das Jetzt*) a été très vite critiquée par Heidegger comme insuffisante pour comprendre la temporalité de l'existence humaine. Nous avons présenté cette critique dans la première partie qui montre l'articulation entre la facticité et la temporalité transcendante de la mobilité existentielle du Dasein. « Seulement, la présence (*Gegenwart*) au sens de l'être-déployé (*Anwesenheit*) est de si loin distincte de la présence entendue au sens du maintenant que la présence (en tant que être-déployé-en-présence) ne se laisse en aucune façon déterminer à partir du présent comme maintenant. C'est plutôt l'inverse qui paraît possible (cf. *Être et Temps*, § 81). »² Dans *Sein und Zeit* et dans le cours donné lors de l'année de sa publication, Heidegger constate que la présence au sens du moment présent (*Gegenwart*) n'est possible qu'à partir de l'extase du présentifier (*Gegenwärtigen*) qui a son horizon dans ce qu'est nommé avec le nom issu du latin *Praesenz*. C'est la temporalisation de la temporalité qui rend possible la présence de l'être auprès (*Bei-sein*) des choses intramondaines en se projetant sur l'horizon. Elle rend ainsi possible notre rencontre avec les choses en mode de présence.

Dans son interprétation plus tardive, l'être en tant que déploiement de présence (*Anwesen*) comporte toute la structure de la temporalité, il est le temps même au sens du temps originaire. L'analyse de Heidegger dans la conférence « *Zeit und Sein* » montre parallèlement à ses analyses dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* comment le passé, le présent et l'avenir se déterminent à partir d'un temps plus originaire. Heidegger, après le tournant, ne le fait plus dans les termes transcendants explicites recourant à l'analyse de la tenue du Dasein, *Behalten (Schon-sein-in) – Gegenwärtigen (Sein-bei) – Gewärtigen (Sein-vorweg)*, pour en donner la condition dans la structure de la temporalité (*Gewesenheit – Gegenwärtigen – Zukunft*). Il ne remonte pas une échelle transcendante à partir de la vie facticielle de l'homme mais il « déduit » le temps ordinaire à

¹ GA 14, p. 17 ; Q III-IV, p. 209 : « Παρουσία veut dire : le perpétuel avoir-séjour, dont la venue à lui regarde l'homme, quiétude qui l'atteint et qui lui est offerte. »

² GA 14, p. 16 ; Q III-IV, p. 207.

partir du temps originaire facticiellement donné et celui-ci, à son tour, de la donation même, c'est-à-dire de la facticité – le « toujours et déjà là » du temps – sous le nom d'*Ereignis*. Ce temps originaire recueille la présence en trois modes : la présence (*Anwesen*) du présent (*Gegenwart*) qui n'est pas privilégiée par rapport à la présence de l'absence du passé en forme de l'avoir-été (*Gewesen*)¹ et à la présence de l'absence de l'avenir (*Zukunft, Auf-uns-Zukommen*)². « Le temps véritable est la proximité du déploiement d'être à partir du présent, de l'avoir-été et de l'avenir – proximité qui unifie sa porrection (*Reichen*) triplement éclaircissante. »³

Il semble que cette « déduction » a aussi une allure transcendantale, puisqu'elle garde la structure « sans x pas de y ». Sans la facticité pas d'être. Sans la facticité pas de temps. Cet être-temps a pour nom *Anwesen*, le déploiement de la présence ou le déploiement en présence, et s'annonce dans *es gibt*. Il y a être et il y a temps.⁴ La donation de l'être est caractérisée par le destiner (*Schicken*) : « Un donner qui ne donne que sa donation, mais qui, se donnant ainsi, pourtant se retient et se soustrait, un tel donner, nous le nommons : destiner. »⁵ La donation du temps est caractérisée par la porrection (*Reichen*) : « Nous nommons le donner qui donne le temps véritable : la porrection éclaircissante-hébergeante. Dans la mesure où le régir de cette porrection est lui-même un donner, il s'héberge dans le temps véritable le donner d'un donner. »⁶ La donation de l'être dans la destination (*Schicken*) détermine différentes époques de l'histoire de l'être qui caractérisent la métaphysique occidentale. Nous avons essayé d'en donner une brève esquisse dans la partie précédente. Les époques se définissent chez Heidegger par une halte dans la destination, par un retenir de la manifestation du destiner même et de ce qui destine. « Histoire de l'être veut dire destination de l'être – et dans ces destinations, aussi bien le destiner que le Il, qui destine, font halte, i.e. contiennent et retiennent leur propre manifestation. Faire halte se dit en grec: ἐποχή. »⁷ Ainsi, la figure du voilement et dévoilement trouve aussi une expression au niveau de l'histoire de l'être en

¹ Cf. GA 14, p. 17 ; Q III-IV, p. 209 : « Et cependant, même cela qui n'est plus présent se déploie immédiatement à notre rencontre dans son absence – en effet, suivant le mode de l'avoir-été en tant qu'être du passé qui comme tel vient à nous comme ce qui nous regarde. »

² Cf. GA 14, p. 17 ; Q III-IV, p. 209-210 : « Mais l'absence nous regarde et vient à nous encore dans le sens du non-encore-présent, sur le mode du déploiement à notre rencontre, entendu au sens du venir-sur-nous (*Auf-uns-Zukommen*) de l'avenir. »

³ GA 14, p. 21 : « Die eigentliche Zeit ist die ihr dreifaltig lichtendes Reichen einigende Nähe von Anwesen aus Gegenwart, Gewesenheit und Zukunft. » Q III-IV, p. 214.

⁴ Cf. GA 14, p. 9 sq. ; Q III-IV, p. 197 sq.

⁵ GA 14, p. 12 ; Q III-IV, p. 203.

⁶ GA 14, p. 20 : « Wir nennen das Geben, das die eigentliche Zeit gibt, das lichtend-verbergende Reichen. Insofern das Reichen selber ein Geben ist, verbirgt sich in der eigentlichen Zeit das Geben eines Gebens. » Q III-IV, p. 214.

⁷ GA 14, p. 13 ; Q III-IV, p. 203.

parallèle avec la figure de la présence et de l'absence. C'est qui se trouve voilé c'est la donation même, l'*Es* de la donation et la détermination initiale de l'être comme présence (*Anwesenheit*). « Ces époques se recouvrent dans leur succession, si bien que la destination initiale de l'être comme *Anwesenheit* est recouverte de plus en plus de diverses manières. »¹

Dans la philosophie tardive de Heidegger la facticité prend le nom de l' « Il y a » (*Es gibt*). Il ne s'agit pas ici d'un constat d'existence de quelque chose – bien que ce genre d'expérience nous donne un accès ordinaire à la factualité et le premier pas vers la facticité –, ni même d'un constat d'existence du monde – ce genre d'expérience nous permet de nous approcher phénoménologiquement de la facticité –, mais d'un essai de saisie radicale de la donation qui n'est pas phénoménologiquement donnée. Tout est donné, ou peut-être est-il mieux de dire, tout pourrait être donné (comme phénomène, comme objet de la pensée), sauf la donation même. Dans l'interprétation herméneutique de T. Sheehan cela prend une tournure : tout fait sens, sauf le fait que tout fait sens.² Cette particulière « phénoménologie de l'inapparent »³, que Heidegger développe dans la phase finale de sa pensée, essaie de nous fournir l'accès à cette donation qui se retient. Toutefois la question se pose d'emblée de savoir pourquoi chercher l'accès à la facticité par le biais de la notion de donation. Pourquoi privilégier la formule *Es gibt* (cette dernière n'existant qu'en allemand standard moderne) par rapport à d'autres expressions envisagées ci-dessus, si même Heidegger constate selon le protocole à la conférence « *Zeit und Sein* » que l' « Il y a » poétique de Rimbaud se traduit par *Es ist* de Trakl et indique l'événement d'appropriation entre l'homme et l'être de manière plus forte que l'*Es gibt*. « Somit ist mit dem "Es ist" der Bezug zum Menschen, und zwar ungleich schärfer als im gewöhnlichen "Es gibt", mitgenannt. »⁴ Des trois verbes marquant ordinairement l'existence et la présence : « être », « avoir », « donner », pourquoi privilégier ce dernier et en plus dans la forme d'une proposition classique de prédication que Heidegger critique dans la même conférence ?⁵ Heidegger utilise ce modèle de la proposition classique pour interpréter la donation de l'être et la donation du temps. Dans l'expression *Es gibt Zeit* ou *Es gibt Sein*, le verbe donner (*geben*) est transitif, avec un objet défini et précédé par un sujet impersonnel. Il nous avertit pourtant que ces expressions ne sont pas à comprendre sur le modèle classique de la grammaire « gréco-romaine », puisque celle-ci ne peut parler que de

¹ GA 14, p. 13 ; Q III-IV, p. 203. La traduction modifiée.

² Cf. T. Sheehan, *Making Sense of Heidegger*, p. 115.

³ Cf. Q III-IV, p. 487.

⁴ GA 14, p. 49 ; Q III-IV, p. 247.

⁵ Cf. GA 14, p. 23-24 ; Q III-IV, p. 216-218.

l'étant et, selon Heidegger insistant sur la différence ontologique, l'être ainsi que le temps ne sont pas (des étants).

L'être-temps veut dire présence (*παρουσία*) en tant que déploiement de la présence (*Anwesen*). Ce déploiement est annoncé dans l'*Es*, dans le sujet grammatical de la donation. Mais qu'est-ce que ça veut dire cet *Es* de l'*Es gibt* ou l' « Il » de l' « Il y a » ? Du point de vue grammatical, c'est un sujet, mais il est impersonnel, puisqu'il renvoie à rien. Dans la syntaxe du français, de l'allemand et de l'anglais le sujet est indispensable dans chaque proposition bien construite, mais le sujet impersonnel est sémantiquement redondant parce qu'il n'a pas de signification. Ce n'est pas le cas dans les langues classiques européennes, comme le grec ancien et le latin, non plus d'ailleurs, par exemple, en espagnol ou en italien et dans les langues slaves. *Es regnet* en allemand se traduit par *il pleut* en français et *pluit* en latin et *pada* (littéralement : [ça] tombe) en polonais.¹ Ainsi Heidegger peut-il dire que dans « d'autres langues indo-européennes, en grec et en latin, le "Il" manque, du moins en tant que mot individualisé et structure phonétique – en ce qui ne signifie pas toutefois que ce qui est intentionné dans le "Il" n'y est pas pensé aussi. »² Pourtant, la question se pose de savoir si c'est ce qui est « intentionné » (*das Gemeinte*) dans *Es* est aussi « pensé » (*mitgedacht*) dans les phrases sans sujet grammatical ou, à l'inverse, le sujet impersonnel qui a évolué plus tard n' « intentionne » justement rien, il est vide. Selon la conjecture de Heidegger, le sujet grammatical n'est pas sémantiquement redondant, il indique ce qui est pensé aussi dans les phrases parallèles sans sujet, il indique quelque chose d'exceptionnel (*etwas Ausgezeichnetes*), c'est-à-dire la facticité en tant qu'événement d'appropriation. « Cependant que signifie cet "Il" ? La linguistique, la philosophie du langage ont abondamment réfléchi là-dessus, sans trouver aucun éclaircissement valable. [...] Le "Il" prononcé quand on dit "Il y a être", "Il y a temps" nomme, c'est probable, quelque chose d'exceptionnel [...] »³ À l'instar de la signification apparemment vide du vocable être – qui se trouve grammaticalisé en verbe auxiliaire et réduit dans la logique classique à une copule, c'est-à-dire à un signe d'équation – le sujet grammatical des expressions impersonnelles est aussi privé de signification propre. Or, toute entreprise philosophique de Heidegger consiste dans la recherche du sens de l'être, nommé plus tard la vérité de l'être, et du sens de l'*Es* qui, en tant qu'*Ur-etwas*, constitue dès le début de sa carrière philosophique l'*Ur-sache*, la chose même, la cause ou l'affaire originaire de sa pensée. Cet *Es* prend deux noms principaux dans la philosophie tardive de Heidegger :

¹ Cf. GA 14, 23 ; Q III-IV, p. 217.

² GA 14, p. 23 ; Q III-IV, p. 216-217.

³ GA 14, p. 23 ; Q III-IV, p. 217.

l'événement d'appropriation (*Ereignis*) et « la libre clairière de l'Ouvert (*Lichtung, das freie Offene*) »¹.

« ταυτόν τ' ἐν ταύτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κείται »²

§ 16. La tautologie de l'être

Le temps et l'être sont donnés. Leur donation se manifeste dans l'énoncé existentiel *Es gibt* dont la structure ne devrait pas être pourtant comprise, selon Heidegger, sur le modèle propositionnel. Dans les expressions « Il y a être », « Il y a temps », « contre toute apparence – il ne s'agi[t] pas d'énoncés, qui sont toujours fixés dans la structure propositionnelle de la relation sujet-prédicat. »³ Comment est-il possible de le faire ? « Comment cependant porter autrement au regard le "Il" que nous prononçons en disant "Il y a être", "Il y a temps" ? Tout simplement de telle façon que nous pensions cet "Il" à partir du genre de donation qui lui appartient : donation comme rassemblement de la destination, donation comme porrection éclaircissante. »⁴ Pour contourner alors la grammaire qui reste toujours imbriquée dans la logique aristotélicienne, et par là dans la métaphysique, il faut tenter de lire l'énoncé existentiel *Es gibt*, ou peut-être de le voir phénoménologiquement, à partir de ce qui est donné – le propre du temps et le propre de l'être – dans la direction de la donation même qui se dissimule dans le pronom personnel *Es*. Le propre de l'être consiste en destination et le propre du temps en porrection. Les deux s'appartiennent réciproquement (*zusammengehören*), mais il semble que Heidegger introduit entre les deux une relation de dépendance. « Toutes deux s'entre-appartiennent, dans la mesure où le premier, le rassemblement de la destination, repose en la seconde, la porrection éclaircissante. »⁵ La donation de l'être reposerait dans la donation du temps, de manière que l'on est amené à tenter de voir derrière l'indication de l'*Es* le temps originaire.⁶ Heidegger y recule pourtant. « Ainsi, le temps véritable fait-il apparition comme le "Il" que nous nommons en disant: Il y a être. Le rassemblement de la destination, là où Il y a être, repose dans la porrection du temps. Par cette indication le temps s'avère-t-il comme le "Il" qui donne être? – Nullement. Car le temps reste lui-même la donation d'un Il y a, dont le

¹ Cf. GA 14, p. 81 ; Q III-IV, p. 296.

² Parménide, *Poème*, VIII, 29.

³ GA 14, p. 24 ; Q III-IV, p. 218.

⁴ GA 14, p. 24 ; Q III-IV, p. 218.

⁵ GA 14, p. 24 ; Q III-IV, p. 218. Traduction modifiée.

⁶ La tâche de la pensée dans la conférence, et peut-être chez Heidegger en général, est de penser « l'être, à partir du temps [*das Sein aus der Zeit*] ». Cf. GA 14, p. 25 ; Q III-IV, p. 220.

donner sauvegarde la région dans laquelle est procurée la παρουσία [*Anwesenheit*]. »¹ La région (*Bereich*) sauvegardée par la donation de l'*Es* et dans laquelle est procurée la présence n'est pas autre que la clairière ou l'ouvert déjà mentionnés, ils sont d'autres noms pour l'*Es* même. La question d'espace que ces appellations impliquent sera abordée dans le chapitre suivant. Ce qui nous intéresse ici, c'est la nouvelle conception heideggérienne du temps s'annonçant dans l'*Es*, qui n'est plus un horizon transcendantal de la compréhension de l'être par le Dasein, mais le trait même de l'être, dans sa caractéristique comme déploiement en présence (*Anwesen*), et ce qui appartient à l'être dans la donation de l'*Ereignis*.

L'*Es* de la donation de l'être et du temps veut dire d'abord dans la conférence en question « *ein Anwesen von Abwesen* »², le déploiement en présence de l'absence ou le présencement de l'absencement. Ensuite l'*Es* est caractérisé comme *Ereignis*.³ Mais qu'est-ce que l'*Ereignis* ? Il semble ne pas être un sujet de la donation, mais le donner même de la donation, le don de la donation.

« Dans le destiner du rassemblement de toute destination d'être, dans la porrection de temps, se montre une appropriation [*Zueignen*], une appropriation [*Übereignen*] – à savoir de l'être comme παρουσία [*Anwesenheit*] et du temps comme région de l'Oouvert en leur propre. Ce qui détermine et accorde tous deux en leur propre, et cela veut dire dans leur convenance réciproque [*Zusammengehören*] – nous le nommons *das Ereignis*. [...] Les deux, l'être aussi bien que le temps, nous les avons nommés des questions [*Sachen*]. Le "et", entre les deux, laissait leur relation l'un à l'autre dans l'indéterminé. »⁴

Dans l'*Ereignis*, qui est en allemand un nom commun pour un événement, il faut toujours entendre la racine *eigen*, le propre, qui, par la terminaison *eignen*, est l'élément des verbes se mouvant dans l'horizon sémantique de l'*Ereignis* : *aneignen* (approprier), *zueignen* (dédier, c'est-à-dire donner comme propriété), *übereignen* (transmettre la propriété). Le mot *Eigentum*, la propriété, est aussi forger à partir de l'*eigen*. Comme nous avons mentionné, οὐσία ainsi que l'*Anwesen* ont pour sens primaire, avant d'adopter un sens théorique de présence ou de substance, ce qui est propre, la propriété. Le concept d'*Ereignis* peut ainsi recevoir une portée ontologique souhaitée par Heidegger et lui servir « comme un terme

¹ GA 14, p. 22 ; Q III-IV, p. 216.

² Cf. GA 14, p. 23 ; Q III-IV, p. 217.

³ Cf. GA 14, p. 24 ; Q II-IV, p. 219.

⁴ GA 14, p. 24 ; Q III-IV, p. 218.

directeur au service de la pensée »¹. 1) D'abord, par son sens connotant le propre, il renvoie au champ sémantique des verbes « avoir » et « donner » faisant partie des expressions existentielles envisagées auparavant. 2) Ensuite, par son préfixe *er*, signifiant un mouvement vers une fin, un processus d'accomplissement, il s'apparente très bien à l'ontologique aristotélicienne que Heidegger a essayé de déconstruire phénoménologiquement par le concept de mouvement pour regagner la compréhension originale de la φύσις. 3) L'*Ereignis* est aussi un mot qui signifie ordinairement un événement et ce n'est pas négligeable – bien que Heidegger s'en détache² – puisque l'événement a un sens temporel et connote quelque chose d'exceptionnel, d'inattendu, une rupture dans le temps ou commencement de quelque chose de nouveau. Il se place typiquement à l'autre pôle des ontologies centrées sur la substance, d'où le succès de cette catégorie dans la phénoménologie d'un côté³ et dans les métaphysiques analytiques de l'autre⁴. Ainsi l'*Ereignis* peut-il signifier dans la perspective historique l'événement du commencement de la métaphysique. Il est d'une part un événement « ponctuel » qui marque l'éclosion grecque de la question de l'être et, d'autre part, un événement de destination, de la dispensation continue qui marque les époques de l'histoire de l'être. 4) Enfin, le mot *Ereignis* atteste encore une autre étymologie, il vient du verbe *eraügnen* qui a la même signification qu'*ereignen* (arriver, se passer), mais avec la racine qui laisse entendre *Auge*, l'œil. Le sens originel d'*eraügnen* est « apparaître », « se manifester »⁵ ou, comme l'interprète Heidegger, « saisir du regard, appeler à soi du regard, ap-proprier »⁶. Ce sens renvoie à son tour à φαίνεσθαι et à la métaphore de lumière présente chez Heidegger, c'est-à-dire à la tâche phénoménologique qui est de faire apparaître l'inapparent de l'être ou la présence dans son absence. Il est ainsi justifié de traduire l'*Ereignis* comme événement d'appropriation, comme le fait Reiner Schürmann.⁷

L'*Ereignis* est défini par Heidegger à partir de la coappartenance de l'être et du temps, de cet « et » indéterminé, tantôt inclusif renvoyant à leur identité et tantôt exclusif qui marque leur différence. Ainsi, l'*Ereignis* plus que le sujet de la proposition *Es gibt*, qui introduirait

¹ GA 11, p. 45 ; Q I-II, p. 270.

² Cf. *Ibid.* Cf. aussi GA 14, p. 25-26 ; Q III-IV, p. 220.

³ Cf. Hans-Dieter Gondek, László Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin, Suhrkamp, 2011.

⁴ Cf. Achille C. Varzi, *Ontologie*, Paris, Ithaque, 2010. Cf. aussi Roberto Casati, Achille C. Varzi, *Fifty Years of Events. An Annotated Bibliography 1947 to 1997*, Bowling Green, Philosophy Documentation Center, 1997.

⁵ Cf. Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm. On-line : http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB.

⁶ GA 11, p. 45 ; Q I-II, p. 270.

⁷ Cf. D. Janicaud, *Heidegger en France, op. cit.*, p. 581.

une relation de dépendance, il s'avère plutôt un « et » neutre – *neutrale tantum*¹ – qui lie l'être et le temps dans leur coappartenance ou dans leur convenance réciproque. Le même « et » dans tout autre paysage philosophique aurait été le sujet d'*Être et temps*. Il s'agissait donc de l'articulation entre la temporalité transcendante et la notion de l'être dans le but d'un projet de refondation de l'ontologie. Comme nous avons essayé de le montrer, cette temporalité qui n'est rien d'autre que la vie facticielle du Dasein, renvoie à son tour dans sa temporalisation à la facticité de cette temporalité, infondée dans aucune instance, et à la facticité de la compréhension de l'être. Le pas en arrière (*Schritt zurück*) heideggérien se manifeste dans une tentative de penser l'être sans aucun égard porté à l'étant, c'est-à-dire dans une tentative de penser la facticité même. Elle revêt un nom d'*Ereignis*, d'*Anwesen*, de *Lichtung* ou tout simplement, comme dans la citation suivante, de fait (*Sachverhalt*).

« Nunmehr zeigt sich: Was beide Sachen zueinander gehören läßt, was beide Sachen nicht nur in ihr Eigenes bringt, sondern in ihr Zusammengehören verwahrt und darin hält, der Verhalt beider Sachen, der Sach-Verhalt, ist das Ereignis. Der Sach-Verhalt kommt nicht nachträglich als aufgestocktes Verhältnis zu Sein und Zeit hinzu. Der Sach-Verhalt ereignet erst Sein und Zeit aus ihrem Verhältnis in ihr Eigenes, und zwar durch das im Geschick und im lichtenden Reichen sich verbergende Ereignen. Demnach bezeugt sich das Es, das gibt, im »Es gibt Sein«, »Es gibt Zeit«, als das Ereignis. »²

L'événement d'appropriation est un fait (*Sachverhalt*) du rapport (*Verhältnis*) entre les deux choses (*Sachen*) à penser : le temps et l'être. En étant le tenant (*Verhalt*) de ces deux choses, il les fait s'appartenir réciproquement et advenir à leur propre, à travers leur donation dans la destination et la porrection. L'*Ereignis* n'est pas le rapport entre les deux, mais le fait qu'il y ait ce rapport entre le temps et l'être qui détermine leur propre. Ce fait même approprie l'être et le temps dans leur rapport pour qu'ils puissent être ce qu'ils sont. L'être n'est pas un événement et le temps n'est pas un événement non plus. L'unique événement d'appropriation, au sens de *singulare tantum*³, est celui d'être-temps, c'est-à-dire celui du déploiement de la présence qui laisse les choses être présentes pour l'homme, ou tout simplement être. Ce rapport entre l'homme et l'être renvoie aussi, dans la conférence « Identité et différence », à

¹ Cf. GA 14, p. 52-53 ; Q III-IV, p. 252 : « Bien plutôt l'avènement est à penser de telle manière qu'il ne puisse être maintenu ni comme être ni comme temps. Il est pour ainsi dire un "neutrale tantum", le neutre "et" dans le titre "Temps et Être". »

² GA 14, p. 24 ; Q III-IV, p. 218-219.

³ Cf. GA 11, p. 45 ; Q I-II, p. 270 : « *Ereignis* ne signifie plus ici un événement, une chose qui arrive. Nous employons maintenant ce mot comme *singulare tantum*. Ce, qu'il désigne ne se manifeste qu'au singulier, dans le nombre de l'unité, ou plutôt même pas dans un nombre, mais d'une manière unique. »

l'Ereignis. Il s'agit là de la coappartenance de l'homme et de l'être comme, dans la conférence « Temps et être », il s'agit de la coappartenance du temps et de l'être. Cette analogie, ainsi que le fait que *l'Ereignis* soit un *singulare tantum*, nous permet de risquer une thèse selon laquelle dans l'événement d'appropriation l'homme tient lieu du temps. L'homme est le temps : cela pourrait être d'ailleurs peut-être la thèse principale d'*Être et temps*. Une thèse qui mène, avec l'inachèvement de cette œuvre, à son renversement au moment du tournant : le temps est l'homme. L'acception du temps change profondément dans l'œuvre de Heidegger : dès l'horizon transcendantale de la compréhension de l'être, par le temps onto-historial étendu entre le premier et l'autre commencement (compris comme destination de l'être et prenant le nom de *l'Ereignis*), jusqu'au « lichtend-verbergende[s] Reichen des mehrfähigen Anwesens in den offenen Bereich des Zeit-Raumes. »¹ Dans la dernière phase de la pensée heideggérienne le temps devient l'ouvert de l'espace-temps. Dans ce contexte l'expression utilisée ci-dessus est particulièrement signifiante. « L'homme tient lieu du temps » signifie à la fois : l'homme remplace le temps, dans un certain sens il est identique à lui, mais aussi l'homme (*Da-sein*) tient le lieu, l'espace, le là (*Da*) pour l'être (*Sein*), c'est-à-dire pour l'être-temps de la présence (*Anwesen*).²

Sur quoi repose (*beruht*) cette identité, ou plutôt cette suite d'identités, entre l'être et le temps, entre l'être et l'homme, entre l'être et le penser ? On pressent la réponse de la part de Heidegger, puisque tout sa pensée tardive converge sur *l'Ereignis*. Ces identités, comme relations (*Verhältnisse*), comme corrélations « intentionnelles » reposent sur, on le formule avec les mots de Theodore Kisiel, « la facticité abyssale du temps unique de l'événement d'appropriation de l'être »³. Tant de génitifs pour exprimer ce que le génitif a pour la fonction : exprimer la provenance, l'appartenance, le propre. D'une certaine façon *l'Ereignis* est la vérité du génitif, en ce qu'il a du propre, c'est-à-dire précisément le propre comme appropriation. *l'Ereignis* en tant qu'appropriation signifie une opération quasi formelle d'être soi-même : de devenir ce qu'on a été et ce qu'on aura été. Il est l'opération (mouvement) vide de l'indication formelle de la facticité. *l'Ereignis* est un génitif temporel, ou autrement dit, le temps compris comme génitif. C'est toujours un double génitif (subjectif et objectif) qui marque la réflexivité de ses termes, une coappartenance (*Zusammengehören*). La relation

¹ GA 14, p. 25 ; Q III-IV, p. 220 : « Destiner l'être repose dans la porrection éclaircissante-hébergeante du multiple avancer en présence – avancer dans l'ouverte région de l'espace libre du temps. »

² Cf. GA 14, p. 28 : « Im Sein als Anwesen bekundet sich der Angang, der uns Menschen so angeht, daß wir im Vernehmen und Übernehmen dieses Angangs das Auszeichnende des Menschseins erlangt haben. Dieses Übernehmen des Angangs von Anwesen beruht aber im Innestehen im Bereich des Reichens, als welches uns die vierdimensionale eigentliche Zeit erreicht hat. » Q III-IV, p. 223.

³ Cf. T. Kisiel, *in Rethinking Facticity*, p. 66 : « the abyssal facticity of the unique time of the propriative event of being ».

d'identité est une relation de coappartenance. C'est ainsi que Heidegger comprend l'identité dans sa conférence « Identité et différence ». L'identité n'est pas un trait fondamental de l'être (chaque étant est nécessairement identique à soi-même), mais l'être est un trait de l'identité comprise comme coappartenance. Dans la conférence en question il s'agit de la coappartenance de l'homme et de l'être. L'identité comme coappartenance est bien une relation qui précède logiquement ses termes, mais ce n'est pas le dessein de Heidegger de construire une certaine ontologie relationnelle ou une ontologie structurale. L'entreprise de Heidegger consiste à indiquer ce qui se retire dans la suite de différentes relations, nommées aussi différemment selon la période¹, et qui rend possible chaque rapport : le fait qu'il y ait un rapport du tout. C'est ce que nous nommons la facticité en tant que telle, non plus restreinte à la première philosophie de Heidegger, mais étant l'affaire (*Sache*) de toute sa pensée : l'être en tant que facticité. La facticité veut dire – si l'on comprend le fait de manière non métaphysique – « le fait qu'un fait est un fait »². Il ne s'agit pas ici de n'importe quel fait physique ou psychique – non plus d'ailleurs des proto-faits (*Ur-tatsachen*) de Husserl comme ego, monde, corporalité, historicité, restant des faits « matériels » – mais d'un « fait formel », du fait des faits ou, autrement dit, du « grand fait de Vivre »³ qui commence et fini par le « me voici maintenant » (*Da-sein*), où tous les termes de cette expression restent non référentiels, puisqu'ils sont fonctionnels. Ils sont des pronoms et en même temps des indications de leur facticité. Bien que Wittgenstein et Heidegger ne partagent pas la même vision de la langue, les deux la traitent comme modèle même de l'être (du monde) et en acceptent – le premier explicitement et le deuxième implicitement – une division essentielle, entre les éléments syntaxiques (la grammaire) et les éléments lexicaux. C'est d'ailleurs un partage linguistique universel de fait (il n'y a pas de langues naturelles sans grammaire) et de droit. Il est impossible de s'imaginer une langue sans grammaire, c'est-à-dire sans logique, sans λόγος. Cependant, la logique au sens strict n'existe pas. Elle n'existe pas synchroniquement, c'est Wittgenstein qui l'a montré le mieux dans le *Tractatus* et plus tard aussi dans l'infondé des jeux du langage. Elle n'existe pas non plus diachroniquement, puisque chaque élément syntaxique a évolué d'un élément lexical et il ne perd jamais pleinement son caractère référentiel, comme nous l'avons montré dans le cas de la copule « être ». Et pourtant

¹ Cf. *Ibid.*, p. 65-66.

² Cf. avec le concept de factualité chez Wittgenstein et son idée du mystique : « The factuality of the world is not effable, though it is exhibited by the facts. It shows itself [...] by the "fact" that the fact is a fact. God, the inexpressible, the mystical, is a formal "fact". The formal "fact" that the world is, namely, that there is a totality of facts, is God. » E. Zemach, « Wittgenstein's Philosophy of the Mystical », *op.cit.*, p. 363.

³ Cf. T. Kisiel, « L'indication formelle de la facticité : sa genèse et sa transformation », in J.-F. Courtine (éd.), *Heidegger 1919-1929*, p. 205.

la logique *est*, c'est-à-dire, comme le dirait Heidegger, la vie se meut dans ses tendances et motivations. Il n'y a pas d'expression dans la langue pour cette « merveille des merveilles »¹ : que l'étant est, que le monde est. Sa seule expression est le fait de l'existence même de la langue.² Le fait de la logique chez Wittgenstein et le fait de la « grammaire » de vie chez Heidegger sont un fait formel, c'est-à-dire la facticité. Elle ne se laisse pas exprimer dans la langue, mais se montre par le fonctionnement de celle-ci.

Ce fait qu'est Dasein, ce « projet jeté », ne peut arriver à sa propre facticité qu'à partir de la relationnalité qui lui est propre. Il définit formellement le propre à travers sa structure relationnelle, c'est-à-dire par sa grammaire d'être qui articule la vie facticielle. Ainsi, l'individualité de l'existence dans sa temporalité, d'un peuple historique dans sa tradition, d'une époque dans l'histoire de l'être deviennent enfin dicible.

« Ainsi, l'individualité dans son immédiateté n'est pas vraiment *ineffabile*. Le "me voici maintenant" toujours en chemin vers ses fins est finalement "effable", dicible à travers les schémas verbaux qui aient été déjà exposés par l'indication formelle aux extrémités intimes de notre langage: la phrase impersonnelle exclamative, la voix moyenne, le double génitif, le verbe réflexif, les relations transitives-intransitives des verbes "être" et "avoir", etc. Cette "science temporelle" ou "gramma-ontologie" formelle et fondamentale devait être menée à bien dans le troisième partie de ET qui, comme on le sait, ne fut jamais publiée. »³

La troisième partie de *Sein und Zeit* n'a jamais été publiée en tant que telle, mais elle a bien été écrite, d'une certaine manière, comme nous l'avons dit, ce sont tous les volumes ultérieurs des œuvres complètes. Cette « science temporelle », ou la « gramma-ontologie », est encore menée, mais change profondément de sens. La « tâche de libérer la grammaire de la logique »⁴, projetée dans *Être et temps*, aboutit à une nouvelle compréhension du λόγος en tant que découvrir antéprédicatif et de la vérité comme manifestation, au fil conducteur de la reformulation de l'intentionnalité, ayant pour base, au lieu d'une corrélation noético-noématique, un *Sich-richten-auf*, un « se-diriger-vers » de la vie facticielle. « L'intentionnalité est un *Sich-richten-auf*, un se diriger vers, c'est-à-dire du point de vue grammatical un réflexif qui assume le caractère indécidable d'un verbe à la voix moyenne, active et passive en même

¹ Cf. GA 9, p. 307 ; Q I-II, p. 78.

² Cf. Ludwig Wittgenstein, *Lecture on Ethics*, éd. par E. Zamuner, E. V. Di Lascio, D. K. Levy, Chichester, Wiley - Blackwell, 2014, p. 50 : « Now I am tempted to say that the right expression in language for the miracle of the existence of the world, though it is not any proposition *in* language, is the existence of language itself. »

³ T. Kisiel, « L'indication formelle de la facticité : vers une "grammaontologie" heideggérienne du temps », p. 44-45.

⁴ Cf. GA 2, p. 220 ; ET, p. 142.

temps. »¹ Un pareil modèle de l'intentionnalité soutient les relations susmentionnées – entre le temps et l'être, l'homme et l'être ou le penser et l'être – et prend la forme de *Sich ereignen* de l'*Ereignis*. Le *Sich ereignen* de l'*Ereignis*, l'*Ereignis ereignet*, prend à son tour la forme d'*Es gibt*, de l'« Il y a » de la facticité dans la conférence « Temps et Être ». C'est une facticité de l'être et du temps, qui sont ce qu'ils sont grâce au *fait* de leur rapport. « La facticité (*Sachverhalt*) fait advenir (*ereignet*) d'abord l'être et le temps à leur propriété à partir de leur rapport... »² C'est une facticité de l'être-temps (*Anwesen*) qui se déploie (*anwest*) comme présence.

La facticité, dont le sens finalement n'est pas autre que la présence non métaphysique ou plutôt : « que la présence se déploie (*daß awest Anwesen*) »³, est l'ultime tautologie qui caractérise la pensée heideggérienne. La facticité est une tautologie de la présence. Heidegger constate en effet, vers la fin de sa carrière, dans son dernier séminaire donné à 1973 à Zähringen, que sa pensée tend vers la tautologie et que c'est « le sens originaire de la phénoménologie »⁴. C'est une « phénoménologie de l'inapparent »⁵, puisqu'elle ne s'intéresse qu'à l'apparition et c'est aussi la seule chose qui ne peut pas apparaître. C'est bien une tautologie qui marque tout le chemin de pensée de Heidegger et qui semble constituer aussi son dernier mot. La tautologie de l'être qui révèle la différence ontologique. Héraclite et Parménide se rejoignent chez Heidegger pour dire le même (τὸ αὐτό)⁶ : qu'il est (ὡς ἔστιν, VIII, 1), que l'être est (ἔστι γὰρ εἶναι, VI, 1). Heidegger nous a pourtant depuis longtemps averti que l'être justement n'est pas, si on comprend par « est » une expression d'existence d'un étant, devenant actuel dans le temps et l'espace. Il faut savoir « entendre d'une oreille grecque cette parole grecque »⁷, puisque l'être ne veut pas dire exister au sens mentionné, il veut dire un déploiement de la présence ou une entrée en présence (*Anwesen*). Heidegger traduit alors ainsi la tautologie parménidienne ἔστι γὰρ εἶναι : « entre en présence en effet entrer en présence ».

« Nous sommes ici dans le domaine de l'inapparent :
entre en présence entrer en présence même.

¹ T. Kisiel, « L'indication formelle de la facticité : sa genèse et sa transformation », *op. cit.*, p. 207-208.

² GA 14, p. 24 ; Q III-IV, p. 219. Traduction modifiée.

³ Cf. GA 14, p. 84.

⁴ Cf. Q III-IV, p. 487.

⁵ Q III-IV, p. 487.

⁶ Cf. Q III-IV, p. 488 : « Mais si l'on est capable de lire Héraclite à partir de la tautologie parménidienne, alors il apparaît lui-même au plus près de la même tautologie, lui-même dans le mouvement d'approche unique qu'est l'accès à l'être. »

⁷ Q III-IV, p. 485.

Le nom pour cela, qui est ce dont il s'agit en sa consistance propre (*der Sachverhalt*), c'est : τὸ ἐόν qui n'est ni l'étant, ni simplement l'être, mais τὸ ἐόν *anwesend* : *anwesen selbst*
entrant en présence : *entrer en présence même.* »¹

La facticité, le tenant des choses (*Sachverhalt*), les tient dans leur entrée en présence. Elle est cette entrée en présence des choses même. La facticité est τὸ αὐτό dans τὸ ἐόν, elle est la tautologie de l'être. La facticité ne veut pas dire l'être, elle ne veut pas dire l'étant non plus, mais elle marque leur différence, leur duplicité (*Zwiefalt*). La facticité est ainsi la différence ontologique qui s'exprime en toute puissance dans le participe présent du verbe être : τὸ ὄν ou τὸ ἐόν en grec ancien poétique. La facticité ne se laisse dire, ne se laisse penser que tautologiquement, c'est-à-dire elle se laisse indiquer plutôt qu'exprimer : *χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι* (VI, 1). Ce même indiqué, c'est la différence, ou la différenciation, entre l'être et l'étant, l'être et temps, l'être et l'homme, qui par la différence même appartiennent l'un à l'autre. Cette coappartenance est selon Heidegger le vrai sens de l'identité, qui veut dire toujours une identité à soi-même, une identité avec soi-même et elle présuppose ainsi, par sa formulation même (A est A), une différence. « L'identité implique la relation marquée par la préposition "avec", donc une médiation, une liaison, une synthèse : l'union en une unité. »² L'identité marque une unité par l'union en différence. Ce n'est pas une identité vide « logique », mais, à partir de l'idéalisme allemand, elle signifie une médiation et synthèse.³

L'identité se place d'une certaine façon au-delà de l'être, parce que, comme nous l'avons dit, dans l'interprétation heideggerienne, qui vise un dépassement de la métaphysique, l'identité n'est pas un trait fondamental de l'être, mais l'être un trait de l'identité. Heidegger interprète le fragment III du poème de Parménide τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι de manière suivante : « Denken und Sein gehören in das Selbe und aus diesem Selben zusammen. »⁴ Cela veut dire que le même est le lieu de cette coappartenance et il la rend possible. Il faut s'abstenir d'hypostasier le même en une certaine entité, en une puissance qui cause l'appartenance ou fait appartenir les termes de la relation. L'identité est cette relation qui, à son tour, n'a pas de fondement qu'en soi-même. Elle n'est pas n'importe quelle relation, mais une relation de coappartenance (*Zusammengehören*). Heidegger souligne ici *gehören* (appartenir) plutôt que le *zusammen* (ensemble), puisque ce dernier renvoie à une synthèse

¹ Q III-IV, p. 485. Traduction modifiée.

² GA 11, p. 34 ; Q I-II, p. 258-259.

³ Cf. GA 11, p. 34 ; Q I-II, p. 258-259.

⁴ GA 11, p. 36 ; Q I-II, p. 261 : « [L]a pensée et l'être ont place dans le même et se tiennent l'une l'autre à partir de ce même. »

formelle, à un système possible. L'identité comme coappartenance n'est pas un *nexus* ou *connexio*.¹ Elle est définie par le fait d'appartenir. Dans le verbe allemand *gehören*, on distingue le verbe *hören* qui veut dire « entendre ». Ainsi dans l'histoire de la langue peut-on lire dans la notion d'appartenance une action d'écouter, d'entendre et de répondre. Elle servira de base chez Heidegger pour le développement de la phénoménologie de l'écoute et de l'adresse caractérisant sa philosophie de la langue, étroitement liée à l'idée de tautologie.² Le *gehören*, l'appartenir, se meut dans le champ sémantique des verbes « avoir » et « donner », il gravite aussi autour de la signification du propre (*eigen*). Par là, les considérations sur l'identité et la tautologie renvoient directement à la pensée de l'*Ereignis* comme événement d'appropriation. De l'*Ereignis*, il n'est possible de dire ni qu'il est (*das Ereignis ist*) ni qu'il y a l'*Ereignis* (*es gibt das Ereignis*). « Dire l'un comme l'autre signifie le renversement qui fait prendre à contresens le tenant de la question (*Sachvehalt*), tout comme si nous voulions du fleuve faire dériver la source. »³ Heidegger se demande donc : « Que reste-t-il à dire? Rien que ceci: l'*Ereignis* – l'appropriement approprié. Ainsi, à partir du Même et en direction du Même nous disons le Même. »⁴

Das Ereignis ereignet – c'est la « même » tautologie que tant d'autres dans l'œuvre de Heidegger. Il commence en effet son chemin de pensée par la devise phénoménologique : faire apparaître les phénomènes à partir d'eux même, ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα⁵, il traverse les tautologies plus spécifiques comme *die Welt weltet*, *das Ding dingt*, λόγος λέγει⁶, afin de remonter à la source de la tautologie de l'être dans la philosophie occidentale chez Parménide, aux ἔστι γὰρ εἶναι et τ' ἐὼν ἔμμεναι, traduits par Heidegger comme « entrant en présence : entrer en présence même » et *das Ereignis ereignet*. Bien que ces tautologies paraissent différentes, il ne s'agit au sens strict que de la même, de l'unique tautologie, du *singulare tantum* de l'appropriation, parce que toutes indiquent ce qui ne se laisse dire : la facticité. La tautologie est par conséquent aussi une indication formelle de la facticité, peut-être la plus formelle, parce que la plus abstraite de la situation concrète de l'homme dans son époque,

¹ GA 11, p. 37 sq ; Q I-II, p. 262 sq.

² Cf. Jean-François Courtine, « Phénoménologie et/ou tautologie », in *id.*, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990, p. 400 : « Parler, c'est toujours répondre à l'appel, s'effacer devant ce qui appelle. On voit bien ce qui rattache encore ce mouvement de pensée à la démarche phénoménologique : fidélité à la chose-même sur laquelle on se règle, réduction de la thèse naturelle, retrait, epochè. Mais on aperçoit aussi le danger évident qu'il y aurait à ne concevoir la "réponse" à l'appel qu'en terme d'écho (ce sera le mot de Heidegger à propos de Parménide à la fin du séminaire de Zähringen). Acquiescer à l'adresse dans une pureté vide. "Oui !" serait alors le premier et le dernier mot de la pensée ? »

³ GA 14, p. 29 ; Q III-IV, p. 224-225.

⁴ GA 14, p. 29 ; Q III-IV, p. 225.

⁵ Cf. GA 2, § 7 C. Cf. aussi J.-F. Courtine, « Phénoménologie et/ou tautologie », *op. cit.*, p. 389.

⁶ Cf. GA 7, p. 225 ; EC, p. 266.

dans son monde. Et pourtant cette indication formelle indique la concrétude même¹, la présence comme *concretere* de la vie humaine ; un croître ensemble de l'homme et de son temps, de l'homme et de son lieu, de l'homme et de sa vie – ce qui ne signifie rien d'autre que la coappartenance intime de l'homme et de son être. La facticité ne se laisse qu'indiquer, mais par ces indications elle se laisse analyser selon trois vecteurs que nous avons examinés dans la première partie : la temporalité, la spatialité et la mobilité. Dans la troisième partie, nous analysons le concept radicalisé de facticité en suivant parallèlement les vecteurs du temps, du lieu et du mouvement. Pourquoi ces trois vecteurs ? Parce qu'ils sont presque paradoxalement ce qui est à la fois le plus formel et le plus concret. Ainsi Theodore Kisiel présent-il le temps comme modèle de la facticité abyssale : « For what in factic life itself could be more formal than time? And with respect to its indicative indexical function, what in factic life could be more concrete and immediate, nearer to us than time, my time, our time? Time is the ultimate formality and at once the most immediate proximity of be-ing, the original thrust (*Urwurf*) of its facticity. »² De même il serait possible, selon nous, de dire : dans la vie facticielle, qu'est-ce qui pourrait-être plus formel et à la fois plus concret et immédiat, plus proche de nous que mon lieu, le mouvement de ma vie ?

« Demgemäß dürfte vermutlich das Denken eines Tages nicht vor der Frage zurückschrecken, ob die Lichtung, das freie Offene, nicht dasjenige sei, worin der reine Raum und die ekstatische Zeit und alles in ihnen An- und Abwesende erst den alles versammelnden bergenden Ort haben. »³

2. Lieu et Être

§ 17. Le tournant spatial

S'il est possible de soutenir que Heidegger a développé dans les années 1920 l'analyse temporelle du Dasein au détriment de la spatialité, cela ne semble plus être le cas après le

¹ Cf. GA 7, p. 280.

² T. Kisiel, « On the Genesis of Heidegger's Formally Indicative Hermeneutics of Facticity », *op. cit.*, p. 61.

³ GA 14, p. 81 ; Q III-IV, p. 296 : « Dans ce contexte la pensée, un jour peut-être, pourrait ne plus broncher devant elle-même, mais se demander enfin si la libre clairière de l'Oouvert ne serait pas précisément le site où l'ampleur de l'espace et les horizons du temps ainsi que tout ce qui, en eux, se présente et s'absente, sont contenus et recueillis. »

tournant et notamment dans la phase la plus tardive de sa pensée. En effet, l'un des premiers critiques de l'oubli de la spatialité fut Tetsurô Watsuji, qui a élaboré sa théorie du milieu (*fûdo*)¹ en réponse directe au privilège donné à la temporalité dans *Être et temps*. Il est allé jusqu'à expliquer cette omission par un paradigme subjectiviste caractéristique de la philosophie européenne, et plus largement de la civilisation européenne.² Par opposition, la pensée orientale, surtout chinoise et japonaise, n'aurait pas réduit la spatialité à une projection humaine, mais aurait su s'orienter vers la signification originale du lieu et du milieu pour l'être humain. À titre d'exemple, rappelons que le moteur conceptuel du fondateur de la philosophie japonaise moderne, Nishida Kitarô, a été justement le lieu (*basho*), et plus précisément le lieu du néant.³ Le privilège du lieu par rapport à l'être se trouve justifié dans sa philosophie par un raisonnement transcendantal : chaque étant a nécessairement un lieu, c'est-à-dire qu'il n'y pas d'être sans lieu.⁴ Ce genre de raisonnement est présent chez Platon, avec son concept de *χώρα*, et chez Aristote, dans l'analyse du *τόπος*.⁵ C'est aussi une figure que Heidegger utilise pour justifier sa nouvelle conception de l'espace, co-originale au temps, en l'appelant *Urphänomen*.⁶ En effet, le phénomène du lieu semble ne pas se laisser déduire d'autres phénomènes, tout comme celui du temps. À l'exception peut-être d'un autre phénomène qui semble être encore plus primordial, avant l'espace et le temps, puisqu'il est le sens même de cet « avant » (*πρότερον*) : le mouvement.

Il est vrai que Heidegger a subsumé la spatialité sous la temporalité du Dasein. Dans un passage ajouté à la première version de la conférence « Temps et Être », Heidegger affirme en effet : « La tentative, dans *Être et Temps*, § 70, de ramener la spatialité du Dasein à la temporalité, n'est pas tenable. »⁷ Dans le paragraphe en question il tente d'expliquer la spatialité comme mode d'être temporel du Dasein essentiellement échéant. La temporalité échoit dans le présentifier en se projetant sur son horizon de l'ek-stase et laisse le Dasein rencontrer les choses en tant que présentes d'une double façon : comme à-portée-de-la-main et comme sous-la-main. Le mode privilégié de faire rencontre avec les choses dans la présence (*Praesenz*) est spatial, et il emprunte aux relations spatiales « les fils conducteurs pour

¹ Cf. Tetsurô Watsuji, *Fûdo : le milieu humain*, trad. A. Berque, Paris, CNRS, 2011, p. 36.

² Cf. Tetsurô Watsuji, *Rinrigaku. Ethics in Japan*, trad. Y. Seisaku, R. E. Carter, New York, SUNY Press, 1996, p. 31 sq.

³ Cf. Nishida Kitarô, « Basho », in *id.*, *Place and Dialectic*, trad. J. W. M. Krummel, S. Nagano, New York, Oxford University Press, 2012.

⁴ Cf. N. Kitarô, « Basho », *op. cit.*, p. 49. Cf. aussi Augustin Berque, *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 2015, p. 83.

⁵ Cf. *Phys.*, IV, 1, 208 b 33 - 209 a 2.

⁶ Cf. Q III-IV, p. 271. Cf. GA 14, p. 81 ; Q III-IV, p. 295.

⁷ GA 14, p. 29 ; Q III-IV, p. 224.

l'articulation de ce qui est compris et explicité dans le comprendre en général. »¹ En un mot, la primauté du spatial et la « puissance de l'espace » dans l'explication du monde de la vie – souvent soulignée par l'anthropologie et par les sciences cognitives – proviendrait de la tendance échéante du Dasein à se comprendre à partir de la présence. Or, la structure de la temporalité, comme nous l'avons vu, est plus large et le Dasein authentique dans la totalité du souci se comprend comme avenir étant-été-présentifiant (*die gewesenend-gegenwärtigende Zukunft*).

Si la présence (*Prasenz, Gegenwart*), le domaine du spatial, s'explique chez le premier Heidegger à partir du passé comme avoir-été, et de l'avenir – avec un accent mis sur ce dernier, bien que le privilège du présent demeure au plan de la tenue dans un présentifier conservant-s'attendant (*das behaltend-gewärtigende Gegenwärtigen*) –, alors chez le dernier Heidegger la présence (*Anwesenheit*) comme déploiement de la présence (*Anwesen*) comporte toute la structure de la temporalité. Nous l'avons vu, l'être-temps de la présence est un donner de l'« il y a » pensé sous le nom d'*Ereignis*. Cette présence a pourtant aussi le sens spatial que révèle la même conférence « Temps et Être » en l'appelant « lichtend-verbergende[s] Reichen des mehrfähigen Anwesens in den offenen Bereich des Zeit-Raumes. »² Il se trouve que le temps ne peut pas être expliqué sans recours à l'espace (il se définit par un *Reichen*), ni l'espace sans recours au temps (il se définit par la présence).³ La présence pensée comme facticité n'est pas seulement l'être-temps : elle acquiert aussi un sens spatial, elle devient un lieu (*Ort*) ou une localité (*Ortschaft*) comme l'ouvert (*das Offene*), le libre (*das Freie*) et la clairière (*Lichtung*). Mais plus encore, la présence devient un jeu d'ombre et de clarté : « La clarté joue dans l'ouvert et c'est là qu'elle lutte avec l'ombre. »⁴ Dans la pensée tardive de Heidegger, mais qui s'annonce déjà dans les années 1930 dans la perspective onto-historiale, la présence en tant que facticité devient le « jeu-de-l'espace-temps » (*Zeit-Spiel-Raum*) qui se laisse comprendre par une radicalisation phénoménologique du mouvement. Ainsi la mobilité devient-elle un *terminus ad quem* de la phénoménologie heideggérienne de la facticité, tout comme elle est un *terminus a quo* de celle-ci. La mobilité est un axe privilégié pour une saisie de la facticité, mais elle s'articule toujours sur deux autres axes : la temporalité et la spatialité. Pourquoi en est-il ainsi ? En s'appuyant sur Aristote, il faut remarquer qu'il lui arrive d'affirmer qu'il n'y a pas de mouvement sans le temps et l'espace, parce que le mouvement est

¹ GA 2, p. 488-489 ; ET, p. 280.

² GA 14, p. 25 ; Q III-IV, p. 220 : « Destiner l'être repose dans la porrection éclaircissante-hébergeante du multiple avancer en présence – avancer dans l'ouverte région de l'espace libre du temps. »

³ Cf. Marc Richir, « Temps/Espace, Proto-temps/Proto-espace », *Le Temps et l'Espace*, Actes du congrès de la « Société belge de philosophie », Bruxelles, Ousia, 1987, p. 135 - 164.

⁴ GA 14, p. 79-80 ; Q III-IV, p. 294.

dans le temps et dans l'espace, mais il soutient en même temps que la seule voie d'accès à l'essence du temps et de l'espace passe par le mouvement. Nous ne voyons pas ici de distinction entre *ration essendi* et *ratio cognoscendi*, la théorie même d'Aristote semble dire que non seulement de telles idéalités ne sont pensables qu'à partir du mouvement, mais qu'elles ne sont même pas possibles sans le mouvement. Seules les choses susceptibles d'être mues peuvent se trouver dans un lieu.¹

Nous ne pouvons pas entrer ici dans les détails de la conception aristotélicienne du lieu, qui fournit le cadre général de la compréhension de ce que Heidegger entend par espace et lieu. Il semble en effet que la lecture phénoménologique d'Aristote nourrisse la pensée heideggérienne jusque dans sa dernière phase. La *Physique*, essentiellement pré-moderne, puise encore très visiblement dans son contexte anthropologique et cosmologique². La physique moderne par contre nous le fait oublier en poussant l'objectivation et l'abstraction loin du monde de la vie. Or, la critique de l'espace comme *spatium* et *extensio*, qui relèvent de la mathématisation des sciences, c'est-à-dire comme « extension uniforme, dont aucun endroit n'est privilégié, équivalente dans toutes ses directions, mais non perceptible par les sens »³, s'émet aisément sur la base d'Aristote, qui propose une notion véritablement phénoménologique du lieu. Sa définition est la suivante : « la limite première immobile du contenant, c'est là précisément ce qu'il faut appeler le lieu. »⁴ Une telle conception de l'espace comme limite du corps entourant (περιέχων), qui n'est autre que celle du corps entourée (περιεχόμενον), mène à de considérables difficultés qui font du lieu quelque chose de grand (μέγα τι) et difficile à saisir (χαλεπὸν ληφθῆναι). « Mais ce qui fait croire qu'il y a grande difficulté à comprendre l'espace, c'est que d'abord il a la fausse apparence d'être la matière et la forme des choses, et ensuite, c'est que le déplacement du corps qui est transporté, a lieu dans le contenant qui demeure en place et en repos. Dès lors, il paraît qu'il peut être l'intervalle interposé entre les grandeurs qui s'y meuvent et distinct de ces grandeurs. »⁵ Or, le lieu n'est ni la forme, qui est une limite d'un corps entouré, ni la matière, qui est inséparable des choses et ne contient pas de choses, ni l'intervalle entre les limites d'un corps en mouvement qui serait distinct de ce corps (διάστημα μεταξύ ἄλλο τι τῶν κινουμένων μεγεθῶν). Le lieu ne se meut pas, il est un « réceptacle immobile (ἀγγεῖον ἀμετακίνητον) », et

¹ *Phys.*, IV, 5, 212 b 28-29 : « οὐ γὰρ πᾶν τὸ ὄν ἐν τόπῳ, ἀλλὰ τὸ κινητὸν σῶμα. »

² Cf. Ainsi, s'annonce le cadre interprétatif du livre de R. Brague, *Aristote et la question du monde*, op. cit., dont le sous-titre est précisément « Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie ».

³ GA 13, p. 204 ; Q III-IV, p. 270.

⁴ *Phys.*, IV, 4, 212 a 20-21 : « ὥστε τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον, τοῦτ' ἔστιν ὁ τόπος. » Traduction modifiée.

⁵ *Phys.*, IV, 4, 212 a 7-12.

pourtant il n'est pas discernable des choses mobiles en lui. Ce dernier point est peut-être le plus difficile à comprendre, puisque l'idée ordinaire de l'espace conçue par les sciences modernes (ultérieures à la théorie de la relativité) saisit l'espace précisément comme un réceptacle infini, uniforme, capable de recevoir les choses tout en étant indépendant d'elles. Pour Aristote cependant, nous l'avons dit, il n'y a pas de lieu sans les choses mobiles. Cette conception prémoderne pourrait en même temps sembler très contemporaine, dans la mesure où – toutes proportions gardées – la théorie de la relativité générale décrit les corps comme étant capables d'affecter la géométrie de l'espace. Chez Aristote le lieu a une allure paradoxale : il n'est pas discernable des choses, et est pourtant ontologiquement différent d'elles. Il n'est pas la forme, mais il est défini par la même limite que celle-ci (considérée de deux points de vue différents). Il n'est pas la matière ; mais si le corps était immobile, la matière s'apparenterait au lieu. D'ailleurs les deux sont conçus suivant la même logique : par le « quoi » du changement et par le « où » du changement.¹ L'identité de la matière et du lieu ou de l'espace caractérise, selon Aristote, l'idée platonicienne de *χώρα*.²

Il faut ajouter encore une chose qui caractérise la notion aristotélicienne de lieu, avant d'essayer de montrer son importance pour Heidegger : contrairement à l'idée moderne de l'espace, le lieu a des endroits privilégiés, il est directionnel. Aristote affirme que « tout lieu a le haut et le bas (*τὸ ἄνω καὶ κάτω*) et chaque corps est naturellement porté ou demeure dans les lieux qui lui sont propres (*ἐν τοῖς οἰκείοις τόποις*), c'est-à-dire soit en bas soit en haut. »³ L'espace n'est pas indifférent aux corps, chaque étant a son lieu propre qu'il habite (*οἰκεῖν*). Il n'est pas difficile de voir dans ce qui a été dit au sujet du lieu chez Aristote le cadre général de la notion heideggérienne de spatialité, qui s'exprime le mieux dans des textes classiques tels que « De l'origine de l'œuvre d'art », « Bâtir, habiter, penser », « La chose », « L'art et l'espace », ou aussi déjà, par exemple, dans les § 22-24 d'*Être et temps* sur « l'ambiance du monde ambiant et la spatialité du *Dasein* », que nous avons essayé d'exposer à la lumière de la facticité dans la première partie. Ce « se tenir dans son propre », dans un lieu propre, c'est-à-dire habiter, est le trait essentiel, selon Heidegger, de ce que signifient l'être et l'espace. Par un procédé si caractéristique de sa pensée, une écoute attentive de la langue, c'est-à-dire par la recherche d'*ἔτυμον*, d'un vrai sens de la parole, et une reconduction du regard phénoménologique à ce qui est toujours déjà en vue, il associe le verbe « habiter », *wohnen*,

¹ Cf. *Phys.*, IV, 4, 211 b 5 - 212 a 2.

² Cf. *Phys.*, IV, 2, 209 b 11-12.

³ *Phys.*, IV, 4, 211 a 3-6.

au verbe « bâtir », *bauen*.¹ Ce dernier a en effet une forme de *buan* en vieux haut-allemand et veut dire habiter. Il vient du proto-germanique *būanaŋ* et appartient au même champ sémantique **b^huh₂-* du proto-indo-européen qui est présent dans le paradigme de flexion du verbe « être ».² Ainsi les verbes *bauen*, *wohnen* (qui ne vient pas du **hwes-* « habiter », « demeurer », mais du **wenh-* voulant dire « aimer »)³ attestent-ils d'une valeur ontologique, comme c'est d'ailleurs le cas du verbe « habiter » en français, qui vient du latin *habeo*, « avoir », dont nous avons montré l'importance pour la pensée heideggérienne. Pourtant Heidegger ne s'arrête pas aux recherches étymologiques : il essaie plutôt de reconstruire phénoménologiquement le monde de la vie de ce Dasein archaïque.

Le lieu et l'espace ne signifient pas ici une extension mesurable et uniforme (l'espace relevant de la *Vorhandenheit*), ni même un monde ambiant d'affairement quotidien centré sur le complexe d'outils (l'espace relevant de la *Zuhandenheit*), comme c'est le cas dans *Être et temps*, mais un rassemblement du quadriparti (*Geviert*) dans les choses qui n'est possible qu'à partir d'un habiter, d'un se tenir et laisser être dans le propre, donc d'une appropriation (*Ereignung*). « Dans la libération de la terre, dans l'accueil du ciel, dans l'attente des divins, dans la conduite des mortels l'habitation se révèle (*ereignet sich*) comme le ménagement (*Schonen*) quadruple du Quadriparti. Ménager veut dire : avoir sous sa garde (*hüten*) l'être du Quadriparti. [...] L'habitation comme ménagement préserve le Quadriparti dans ce auprès-de quoi les mortels séjournent : dans les choses. »⁴ Nous n'allons pas examiner de près le rôle du quadriparti (le ciel, la terre, les divins, les mortels) dans la pensée heideggérienne et toute la topologie de l'être⁵ étroitement liée à celui-ci. Cette topologie a été très influencée par la lecture de Hölderlin et est en effet inséparable de sa poésie. Pourtant elle s'en est détachée chez les phénoménologues ultérieurs pour prendre la forme de quelque chose comme des universaux phénoménologiques qui s'apparentent à des proto-faits (*Urtatsachen*), l'ultime *sine qua non* qui ne serait néanmoins pas substantiel, mais précisément factuel.⁶ Telle est la compréhension husserlienne des *Urtatsachen* qui a ouvert la voie à une description du monde, de la terre ou du ciel comme des universaux phénoménologiques, par exemple chez Jan

¹ GA 7, 148-149 ; EC, p. 172-173.

² Cf. § 15.

³ Cf. Alois Walde, *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen*, t. 2, éd. par J. Pokorny, Berlin, de Gruyter, 1927, p. 140-144. Cf. G. Kroonen, *Etymological Dictionary of Proto-Germanic*, p. 573, 599. Cf. p. Michiel de Vaan, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Leiden - Boston, 2008, p. 662.

⁴ GA 7, p. 153 ; EC, p. 178-179.

⁵ L'expression apparaît dans « L'expérience de la pensée » (Q III-IV, p. 37) et « Les séminaires du Thor » (Q III-IV, p. 424, 433).

⁶ Cf., Irene Breuer, « Faktizität, Notwendigkeit und Zufälligkeit bei Aristoteles und Husserl », *Horizon*, t. 5, n° 1, 2016, p. 133-149.

Patočka¹ et Klaus Held². Le problème méthodologique qui se pose est cependant de savoir comment distinguer les proto-faits des simples faits, ce qui n'est d'ailleurs pas différent – au plan logique – du problème de la différenciation entre la substance et les accidents.³ Ces deux problèmes suivent la logique transcendantale du *sine qua non*. La facticité chez Heidegger, et la facticité de la présence telle que nous la comprenons, n'est pas un proto-fait, ni une structure ou fusion des proto-faits, mais le « fait » qu'un fait est un fait.⁴ La facticité n'est pas transcendantale, elle est la vérité du transcendantalisme, c'est-à-dire qu'elle questionne le transcendantalisme en tant que transcendantalisme, ou, autrement dit, la métaphysique en tant que métaphysique.

Les choses aménagent le monde dans la mesure où l'homme sait habiter à travers le ménagement du quadriparti en elles. Les choses sont le lieu du rassemblement de ces quatre, c'est à travers elles qu'une place est accordée à ces derniers. Il faudrait plutôt parler de schéma facticiel du quadriparti que de proto-faits, dans la mesure où il marque une topographie de la facticité. Cette dernière serait – et ce n'est pas uniquement de manière métaphorique – le centre du quadriparti qui ne s'y trouve pas, le milieu (*Mitte*) qui les transmet (*vermittelt*) en les faisant s'approprier. Dans la perspective heideggérienne, les quatre semblent dépendre des choses. Encore une fois, l'ontique précède l'ontologique, comme le montre le célèbre exemple de l'*Alte Brücke* de Heidelberg pris par Heidegger dans la conférence « Bâtit, habiter, penser ».

« Le pont est à vrai dire une chose d'une espèce *particulière*; car il rassemble le Quadriparti de telle façon qu'il lui accorde (*verstattet*) une place (*Stätte*). Car seul ce qui est *lui-même* un lieu (*Ort*) peut accorder (*einräumen*) une place. Le lieu n'existe pas avant le pont. Sans doute avant que le pont soit là, y a-t-il le long du fleuve beaucoup d'endroits (*Stellen*) qui peuvent être occupés par une chose ou une autre. Finalement l'un d'entre eux devient un lieu et cela *grâce au pont*. Ainsi ce n'est pas le pont qui d'abord prend place en un lieu pour s'y tenir, mais c'est

¹ Cf. Jan Patočka, « Notes sur la préhistoire de la science du mouvement : le monde, la terre, le ciel et le mouvement de la vie humaine », in *id.*, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. E. Abrams, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, p. 3-13.

² Cf. Klaus Held, « Sky and Earth as Invariants of the Natural Life-world », in E. W. Orth, C.-F. Cheung (éd.), *Phenomenology of Interculturality and Life-world*, p. 21-41.

³ En outre, il nous semble qu'une telle conception des proto-faits relève plus du factuel (*Tatsächlichkeit*) que du facticiel (*Faktizität*). Quoiqu'il en soit, le « proto » des proto-faits n'est pas questionné. Cf. ce que Heidegger dit au sujet de la métaphysique de Nietzsche: « Wenn Nietzsche jene Anerkennung des Willens zur Macht im Sinne des "letzten Faktums" als die philosophische Grundeinsicht festhält, dann läßt er es bei der Kennzeichnung des Seins als des ausgezeichneten Seienden von der Art der Tatsachen bewenden. Die Tatsächlichkeit wird als solche nicht bedacht. Der Anhalt an die Grundeinsicht hält ihn gerade vom Weg in das Denken des Seins als solchen ab. Die Grundeinsicht sieht den Weg nicht. » GA 6.2, p. 301.

⁴ Cf. *supra*.

seulement à partir du pont lui-même que naît un lieu. Le pont est une chose, il rassemble le Quadriparti, mais il le rassemble de telle façon qu'il lui donne un emplacement (*Stätte*). A partir de cet emplacement se déterminent les places (*Plätze*) et les chemins (*Wege*) par lesquels un espace est aménagé (*ein Raum eingeräumt wird*). »¹

Le présupposé d'une telle conception de l'espace et du lieu est dans une certaine mesure, selon nous, le modèle ontologique d'Aristote. Le lieu est différent et séparé des choses, mais indiscernable d'elles, au point d'être souvent confondu soit avec la forme, soit avec la matière, soit avec l'intervalle indépendant des choses. Cependant le lieu est dépendant des choses. Il est directionnel, il est motivé à partir d'elles, à partir de ce qu'elles sont dans leur propre : un rassemblement du quadriparti ou, pour le dire plus simplement, un rassemblement de la vie du monde. Le monde (*mundus*), comme c'est bien exprimé en français et en grec ancien dans son acception cosmologique (κόσμος), a aussi le sens du Dasein, à la fois individuel et collectif.² L'homme et le monde ne font qu'un et leur manière d'être s'appelle Dasein, dans la mesure où ils sont leur « là » (*Da*). Le *Da* est une ouverture (*Erschlossenheit*), une libre clairière de l'ouvert que Heidegger essaie de penser tout au long de son cheminement philosophique. Le *Da* indique la facticité et s'interprète chez Heidegger comme espace, différent de celui exposé dans ce paragraphe. La facticité comme ἀλήθεια, comme libre clairière de l'ouvert, n'a pas été pensée par Aristote, comme d'ailleurs, selon Heidegger, par personne dans l'histoire de la métaphysique.

« Alles ist innig. »³

§ 18. La libre clairière de l'ouvert

Parmi les nombreuses métaphores spatiales chez Heidegger qui font porter (μεταφέρειν) les indications formelles vers ce qu'elles indiquent, il y a deux termes qui nomment directement la facticité : *Da* et *Lichtung*. Ces deux termes traduisent ce que Heidegger veut dire par vérité, ἀλήθεια, c'est-à-dire le dévoilement qui rend possible la vérité au sens classique d'adéquation. L'ἀλήθεια s'interprète spatialement pour la même raison que l'*Ereignis*, quant à lui, prend un sens temporel et que la φύσις, elle, traduit la mobilité – l'espace, le temps et la mobilité sont les ultimes conditions inconditionnées, autrement dit l'in-

¹ GA 7, p. 156 ; EC, p. 182-183.

² Cf. GA 9, p. 144 *sq.* ; Q I-II, p. 115 *sq.*

³ Un fragment d'un poème inaccompli de Hölderlin. Cf. GA 4, p. 73.

fondement (*Abgrund*). Les deux premiers dans leur universalité sont effectivement des « formes de la sensibilité » dans lesquelles peuvent se manifester les phénomènes. Sont-elles des formes universelles, indépendantes des cultures et des langues ? On pourrait en douter. Mais le temps et l'espace sont suffisamment formels pour ne pas se laisser réduire à une autre chose. De plus, comme l'avait dit Aristote, il n'y a pas de temps du temps ni d'espace de l'espace. Il enjoignait de s'arrêter (ἀνάγκη δὴ στήναι)¹ pour ne pas se perdre dans une régression à l'infini. Dans cette injonction se cache le sens profond de la finitude et de la facticité. Si le temps et l'espace ne se laissent pas réduire en tant que « ce dans quoi » toute autre chose arrive, l'opérateur du « dans » reste impensé et se révèle en tant qu'opérateur être une condition des premiers. Le « dans » n'est originairement ni temporel ni spatial, mais « mobil ». La mobilité, le mouvement pur de la facticité, peut être abordée en termes aristotéliens (dans une lecture déconstructrice) à travers les notions d'ἐνέργεια et d'ἐντελέχεια qui comportent le foncteur ἐν. Cet opérateur a le sens de la facticité et marque le « toujours déjà » du parfait apriorique caractérisant à la fois le mode d'être du Dasein et celui de la φύσις, que nous examinerons dans le dernier chapitre. L'importance ontologique de cette préposition a déjà été révélée par Aristote quand il présente ses huit significations et la présente comme connecteur des relations transitives : tout - partie, espèce - genre, forme - matière², et comme opérateur de la causalité efficiente et de la causalité finale. Le huitième sens, le plus propre, est celui d'une relation spatiale.³

L'analyse de l' « être-dans » constitue le cinquième chapitre de la première partie d'*Être et temps*, et c'est précisément l'endroit où les idées de facticité et d'être-jeté sont examinées au moyen des existentiels d'affection, du comprendre et du parler. Le but de ce chapitre est « la constitution existentielle du là ». Il est donc permis de voir dans l'opérateur « dans » une indication de la facticité. Le « dans » et le « là » sont le plus souvent compris spatialement. Ils gardent un sens spatial chez Heidegger, mais d'un espace préthéorique qui traduit les tendances et les motivations du Dasein en tant qu'être-dans-le-monde. Toutefois, cet espace de l'être-à-portée-de-la-main n'est pas le dernier mot de Heidegger sur l'espace. Après le tournant, le *Da* s'apparente de plus en plus à la *Lichtung* comme condition du Dasein. La première occurrence du terme *Lichtung* employé dans ce sens⁴ apparaît justement dans le chapitre en question.

¹ *Mét.*, Λ, 2, 1070 a 4.

² Dans ce fragment, il ne dit pourtant pas que la matière est dans la forme.

³ Cf. *Phys.*, IV, 3, 210 a 14-24.

⁴ Le premier usage du mot dans le sens littéral date du 1924 dans l'étude « Der Begriff der Zeit ». Cf. GA 64, p. 21.

« L'expression ontiquement figurée de *lumen naturale* dans l'homme ne vise rien d'autre que la structure ontologico-existentielle selon laquelle cet étant *est* de telle manière qu'il est son là. Il est « éclairé », autrement dit : il est en lui-même éclairci *comme* être-au-monde – non point par un autre étant, mais de telle manière qu'il *est* lui-même l'éclaircie. C'est seulement pour un étant ainsi existentiellement éclairci que du sous-la-main devient accessible dans la lumière, retiré dans les ténèbres. Le *Dasein* apporte nativement avec lui son Là ; privé de lui, non seulement il n'est pas facticiellement, mais encore il n'est absolument pas l'étant d'une telle essence. *Le Dasein est son ouverture.* »¹

Dans cette importante citation, la spatialité, la métaphore de lumière et la facticité sont explicitement articulées ensemble. Ceci est encore fait dans la perspective transcendantale caractéristique de *Sein und Zeit*. L'expression *lumen naturale* peut être trompeuse, puisqu'elle renvoie au discours de la lumière de la raison. Ainsi le *Dasein* ne serait-il rien d'autre qu'une autre version de la subjectivité jetant la lumière sur les choses. Le *Dasein* étant son *Da* comme être-au-monde est éclairé (*erleuchtet*). Cette affirmation pourrait aussi porter à confusion si l'on comprend par là une illumination par une source divine ou par une autre source. Le recours à tout autre est exclu d'emblée dans *Être et temps* dans la mesure où le point de départ de l'analyse existentielle et le point final sont le même : le *Dasein* dans sa facticité. « L'étant pour lequel, en tant qu'être-au-monde, il y va de son être même, a une structure ontologique circulaire. »² Être « son être même », être le « là » est l'unique trait du *Dasein*. Mais ce « là », comme l'ajoute une note tardive de Heidegger à cette phrase, relève de la compréhension de l'être et n'appartient pas au sens strict au *Dasein*. « Dieses 'sein Sein selbst' aber ist in sich durch das Seinsverständnis bestimmt, d. h. durch das Innestehen in der Lichtung von Anwesenheit, wobei weder die Lichtung als solche noch die Anwesenheit als solche Thema eines Vorstellens werden. »³ Le *Da* est une éclaircie de la présence qui ne peut pas être un objet de la représentation, c'est-à-dire présenté comme ultime fondement dans la lumière divine ou la lumière de la raison. La présence pensée comme facticité, c'est-à-dire non métaphysiquement, est difficile à saisir parce qu'elle est la plus immédiate (la présence à moi, ma présence, être mon moi) et à la fois la plus formelle (la présence en tant que telle, la présence du monde, l'être), mais c'est la même facticité, c'est le « même ». La facticité est en

¹ GA 2, p. 177 ; ET, p. 119.

² GA 2, p. 204 ; ET, p. 134.

³ GA 2, p. 204.

effet une « formalité de l'immédiateté »¹ dont la saisie phénoménologique se fait chez le premier Heidegger par le moyen d'une « grammaontologie », c'est-à-dire d'une approche syntaxique, et chez le dernier Heidegger par une approche plutôt parataxique. Pour le dire (peut-être trop) simplement, le premier Heidegger indique la facticité – c'est une facticité même de la grammaire, de la logique, de la langue –, et le deuxième la nomme par les paroles originaires, les paroles poétiques sans grammaire appelant la présence et étant la présence.

La lumière, φῶς, *lumen*, est un terme qui prête le flanc à un contresens, c'est-à-dire à une lecture ontothéologique, étant donné que l'être comme lumière est une métaphore récurrente dans l'histoire de la métaphysique depuis Platon, chez lequel l'image de la plus haute idée du Bien est précisément le soleil. Une lecture néoplatonisante d'une telle source de lumière qui cause l'être et l'octroie de façon graduelle aux étants ouvre justement la voie à l'analogisation menant à la structure ontothéologique de la métaphysique. Par l'usage d'une telle métaphore et par des expressions telles que « ce que nous cherchons est l'ἐπέκεινα τῆς οὐσίας »², la philosophie heideggérienne a des allures platoniciennes. Toutefois, la chose de la pensée selon Heidegger n'est pas une telle source, mais, par une figure aussi étrangement classique, une condition de la lumière qu'il appelle ouverture (*Offenheit*) ou clairière (*Lichtung*).³ Il faut les comprendre de façon spatiale. L'adjectif *licht* est à entendre comme *leicht* (léger). « *Etwas lichten* signifie: rendre quelque chose plus léger, le rendre ouvert et libre, par exemple dégager en un lieu la forêt, la désencombrer de ses arbres. L'espace libre (*das Freie*) qui apparaît ainsi est la *Lichtung*. »⁴ Il y a une connexion profonde entre l'ouverture ainsi comprise et la lumière, sur laquelle Heidegger ne s'explique pas davantage. Il les voit tout de suite dans un ordre de dépendance. De même qu'une couleur présuppose logiquement toujours un espace, de même, la lumière a besoin de l'espace libre pour être lumière.

« La lumière peut en effet visiter la *Lichtung*, la clairière, en ce qu'elle a d'ouvert, et laisser jouer en elle le clair avec l'obscur. Mais ce n'est jamais la lumière qui d'abord crée l'Oouvert de la *Lichtung*; c'est au contraire celle-là, la lumière qui présuppose celle-ci, la *Lichtung*. [...] La *Lichtung* est clairière pour la présence et pour l'absence. »⁵

¹ Cf. T. Kisiel, « L'indication formelle de la facticité : sa genèse et sa transformation », *op. cit.*, p. 217.

² GA 24, p. 404.

³ Cf. GA 14, p. 80 ; Q III-IV, p. 294 : « Nous nommons en allemand cet état d'ouverture qui seul rend possible à quoi que ce soit d'être donné à voir et de pouvoir être montré: *die Lichtung*. Le mot allemand *Lichtung* est linguistiquement un mot formé pour traduire le français clairière. Il est formé sur le modèle de mots plus anciens tels que *Waldung* et *Feldung*. »

⁴ GA 14, p. 80 ; Q III-IV, p. 295.

⁵ GA 14, p. 80-81 ; Q III-IV, p. 295.

La libre clairière de l'ouvert est ainsi un proto-phénomène (*Urphänomen*). Heidegger va jusqu'à dire une proto-chose (*Ur-sache*), ce qui fait entendre tout de suite *Ursache*, une cause. Mais la clairière n'est pas une cause au sens métaphysique, c'est plutôt cet *Ur-etwas* de la vie que nous avons examiné dans la première partie comme facticité : un proto-quelque-chose préthéorique et pré-mondain de la mobilité de la vie. Nous reviendrons sur le sens du *πρῶτον* et du *πρότερον*, étroitement lié à l'opérateur du « dans », puisqu'ici se cache selon nous le sens profond de la facticité de l'être. L'espace est un *πρῶτον*, tout comme le temps est un autre *πρῶτον*. Les deux constituent ensemble un espace-temps, l'ouvert pour tout ce qui arrive en présence et se dérobe en absence. La clairière a toujours le sens temporel du présencement et de l'absencement, bien que la métaphore spatiale l'emporte dans la description de la présence non métaphysique, c'est-à-dire de la facticité. Heidegger parle du « domaine de la clairière (*Bereich der Lichtung*) »¹, et même du « domaine de tous les domaines (*Bereich aller Bereiche*) »² – qui n'est pas un genre suprême, mais précisément « le concret pur et simple »³ – dans le contexte de sa lecture d'Héraclite, où un autre nom pour la clairière (*ἀλήθεια*) est *φύσις*, un s'épanouir (*Aufgehen*), en tant que *τὸ μὴ δύνόν ποτε* (un ne-jamais-somber) qui pourtant aime se retirer vers l'abri (*φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ*).⁴ C'est un « domaine que fonde et régit l'intimité mouvante (*die schwebende Innigkeit*) du dévoilement et du voilement. »⁵ Pour mieux comprendre ce mouvement ou cette oscillation, ce jeu du présencement et de l'absencement, qui fonde le domaine, il nous faudra encore lire la notion de *φύσις* à travers Aristote. Un tel mouvement semble être une condition de la clairière dans la mesure où le chemin, ou l'être-en-chemin, est capable d'ouvrir un domaine : « ein Weg führt durch einen Bereich, öffnet sich selbst und eröffnet diesen. »⁶ Mais ce mouvement, et l'on en revient à la métaphore spatiale⁷, est un mouvement de l'intimité. Ici Heidegger fait recourt à Parménide pour nommer la libre clairière de l'ouvert *ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς*

¹ GA 7, p. 286 ; EC, p. 338. Traduction modifiée.

² GA 7, p. 280 ; EC, p. 329.

³ Cf. GA 7, p. 280 ; EC, p. 329-330 : « Parce que, pour la pensée des premiers temps, *τὸ μὴ δύνόν ποτε* nomme le domaine de tous les domaines. Il n'est pas toutefois le genre suprême auquel se subordonneraient différentes sortes de domaines. Il est ce en quoi, au sens d'une résidence (*Ortschaft*), repose tout "en quel endroit ?" possible d'un "avoir-sa-place". En conséquence, le domaine au sens du *τὸ μὴ δύνόν ποτε* est unique, si on le considère à partir de son étendue rassembleuse (*versammelnde Reichweite*). En lui croît ensemble (*concrescit*) tout ce qui appartient au faire-apparaître (*Ereignis*) du dévoilement bien perçu. Il est le concret pur et simple. »

⁴ GA 7, p. 277 sq. ; EC, p. 327 sq.

⁵ GA 7, p. 279 ; EC, p. 328-329.

⁶ GA 9, p. 291 ; Q I-II, p. 565 : « [...] un chemin mène à travers une région, il s'ouvre lui-même et ouvre celle-ci. »

⁷ Cf. aussi GA 4, p. 56-57 : "Φύσις ist der Aufgang der Lichtung des Lichtens und so der Herd und die Stätte des Lichtes."

ἤτορ (I, 29) : la rondeur parfaite du cœur qui ne tremble pas.¹ Il va aussi appeler ce cœur, avec Hölderlin, la sainteté : « Das Heilige ist die Innigkeit selbst, ist – "das Herz". »² Cette sainteté n'est autre que celle de l'essencement de la nature.³ La nature à son tour en tant que cœur est aussi un milieu (*Mitte*) : « Die "Natur" ist die alles vermittelnde Mittelbarkeit, ist "das Gesez". »⁴ Il faut noter que c'est seulement dans le contexte de ce milieu (*Mitte*), de médiation (*Vermitteln*) et de l'être indirect (*Mittelbarkeit*) dans la lecture de Hölderlin qu'il arrive à Heidegger de parler de l'in-fini (*das Un-endliche*) de la relation tendre (*zarteres Verhältnis*) entre les membres du quadriparti.⁵ C'est un infini du milieu, de l'intimité, de la tautologie, c'est-à-dire l'infini de l'immanence absolue de l'appropriation. Il faut la distinguer radicalement de l'infini mathématique ou métaphysique. Nous donnerons une image de cet infini dans la partie suivante. Une autre métaphore spatiale pour cette relation est un anneau (*Ring*) rassemblant le quadriparti, en faisant les quatre se refléter dans le « jeu du miroir du monde ». ⁶ Le monde à son tour n'est rien d'autre que l'ouverture de l'ouvert (*Offenheit des Offenen*)⁷ et l'événement de l'éclaircie (*Ereignis der Lichtung*)⁸.

Notre tâche n'est pas d'examiner en détail la topologie heideggérienne, ni d'exposer les riches métaphores spatiales⁹ et poétiques dont Heidegger se sert, mais plutôt de montrer comment la spatialité exprime la facticité de la présence. Heidegger n'est jamais allé au-delà de la facticité – c'est, encore un usage spatial, cet ici, le « ceci » –, et malgré son langage souvent ésotérique il ne l'a peut-être jamais mieux indiquée que par le Dasein et l'être-au-monde. Le Dasein en tant qu'être-au-monde est son *Da*. Il est son ouverture. Le *Da* est peut-être la plus formelle des indications de la facticité. Le *da* en allemand est un pronom adverbial démonstratif, il marque ainsi le lieu de l'action et par là porte aussi un sens temporel en renvoyant à la mobilité. Il a aussi un sens modal et peut traduire des expressions comme « dans cette condition » ou « de ce point de vue ». Le *da* a ainsi une fonction similaire au « là » en français ou à l'« y » français, étant donné que ce dernier est aussi un pronom relatif. L'« y » contracte, tout comme le *da*, la ramification prépositionnelle du verbe. Par exemple, « j'y pense » peut être rendu en allemand par « *ich denke daran* ». Nous l'avons vu, cette

¹ Cf. GA 14, p. 83 ; Q III-IV, p. 298.

² GA 4, p. 73.

³ GA 4, p. 59 : « Das Heilige ist das Wesen der Natur. »

⁴ GA 4, p. 62.

⁵ Cf. GA 4, p. 163.

⁶ Cf. GA 7, p. 182 sq. ; EC, p. 215 sq.

⁷ GA 4, p. 64 : « Die Offenheit des Offenen fügt sich zu dem, was wir "eine Welt" nennen. »

⁸ Cf. GA 7, p. 283 ; EC, p. 334. Traduction modifiée.

⁹ Nous n'en avons pas bien sûr examiné toutes, il faudrait y ajouter aussi par exemple une analyse de la liberté (*Freiheit*), du vide (*die Leere*) et du néant (*das Nichts*) qui sont souvent présentés en termes spatiaux.

ramification prépositionnelle a été comprise par Heidegger comme le sens originare de l'intentionnalité « accrochée » sur le « verbe de tous les verbes », qui est en même temps le verbe vide : être. Il ne serait d'ailleurs peut-être pas insensé de traduire *Da-sein* par « y-avoir » au lieu d' « être-là », vu l'intime appartenance du *Da-sein* à l'*Es gibt* (Il y a) – pour ne pas dire que c'est le « même » –, mais il y aurait trop de violence herméneutique à substituer le verbe « être » par le verbe « avoir ». Ces deux verbes sont pourtant profondément liés dans les langues indoeuropéennes, et presque équivaillent dans leur importance, comme nous avons essayé de le montrer. *Da-sein*, être-là, y-avoir : cela est doublement vide, en tant que pronom et en tant que verbe, et cependant ce terme indique toute la richesse du monde. Il indique le monde, la présence du monde. Il indique cette « merveille des merveilles », le fait que le monde est. Le *Da-sein* est le monde même en tant qu'être-au-monde, toujours déjà dedans. C'est le sens de la présence comme facticité, qu'il ne faut pas confondre avec la factualité des faits intramondains ni avec l'existence octroyée à une substance, mais qu'il faut essayer de saisir comme un « parfait apriorique » caractérisant la mobilité du Dasein et de la φύσις.

« Was ist Bewegtheit, nämlich als das Sein, d. h. die Anwesenung des Bewegten? Aristoteles gibt die Antwort in Phys. Γ 1-3. Es wäre vermessen, die aristotelische Auslegung der Bewegtheit, das Schwierigste, was in der Geschichte der abendländischen Metaphysik überhaupt gedacht werden mußte, in wenigen Sätzen vor den Wesensblick zu bringen. »¹

3. Mouvement et Être

« ἐώρακε δὲ καὶ ὄρᾳ ἅμα τὸ αὐτό, καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν. »²

§ 19. Le statut du mouvement chez Aristote

¹ GA 9, p. 283 ; Q I-II, p. 551 : « Qu'est-ce que la mobilité, à savoir comme l'être, c'est-à-dire l'entrée dans la présence de ce qui est en mouvement? Aristote donne la réponse en *Physique* Γ 1-3. Il serait présomptueux de vouloir amener en peu de phrases sous le regard éidétique ce qu'Aristote porte au jour lorsqu'il interprète la mobilité. Car cela, c'est ce qu'il y a de plus difficile parmi tout ce que la métaphysique occidentale allait avoir à penser dans le cours de son histoire. »

² *Mét.*, Θ, 6, 1048 b 33-34.

Nous n'aspérons pas à une interprétation en quelques pages de ce que veut dire la mobilité ou l' « être-en-mouvement » chez Aristote, car « cela, c'est ce qu'il y a de plus difficile parmi tout ce que la métaphysique occidentale allait avoir à penser dans le cours de son histoire »¹. Notre thèse consiste plutôt à se demander si ce que Heidegger essaie de penser au cours de son cheminement philosophique ne pourrait se comprendre à partir du concept de mobilité (*Bewegtheit*) comprise comme l'être, « c'est-à-dire l'entrée dans la présence (*Anwesenung*) de ce qui est en mouvement »². Nous avons présenté dans la première partie, certes de façon générale, un exposé préliminaire de ce que Aristote veut dire par mouvement. Il s'agissait d'exposer l'influence de la lecture phénoménologique d'Aristote, surtout à partir du concept de mouvement, sur le projet heideggérien de destruction de l'ontologie traditionnelle. Nous avons exposé le mouvement à partir de sa structure *ἐκ τινος εἰς τι*, c'est-à-dire le mouvement (*κίνησις*) dans son caractère du changement (*μεταβολή*) qui articule les tendances et les motivations, le *πρός τι* originaire de la mobilité facticielle de la vie, que l'on peut saisir formellement comme être-avec, être-à-côté et être envers des étants dans le monde.

La notion de mouvement n'est pas substituable chez Aristote à celle de changement. Il semble que tout mouvement est un changement, parce qu'il arrive nécessairement d'une chose (*ὑποκείμενον*) à une autre chose, en étant des contraires ou en position intermédiaire (*μεταξύ*), mais chaque changement n'est pas un mouvement.³ Le mouvement selon la substance n'est pas possible, parce que la substance n'a pas de contraire (*ἐναντίον*)⁴, c'est-à-dire que la génération (*γένεσις*) ainsi que la destruction (*φθορά*) ne sont pas strictement parler des mouvements, mais ils sont pourtant des changements par la contradiction (*κατ' ἀντίφασιν*).⁵ Le mouvement est restreint chez Aristote à trois catégories : la quantité, la qualité et le lieu.⁶ Ainsi, le mouvement selon la catégorie de relation⁷ et d'autres catégories n'est pas possible.⁸ Chez le jeune Heidegger, par contre, il semble que le mouvement facticiel se laisse interpréter d'abord à partir de la catégorie de relation (*πρός τι*), si l'on entend par cette dernière l'essentielle directionnalité de la vie dans son commerce quotidien dans le monde. Dans cette perspective, il ne s'agit pas de mouvement de la relation ou de ses *relata*. Cette position a déjà

¹ GA 9, p. 283 ; Q I-II, p. 551.

² GA 9, p. 283 ; Q I-II, p. 551.

³ Cf. *Phys.*, V, 1, 225 a 34 - 225 b 9.

⁴ *Phys.*, V, II, 225 b 10-11 : « κατ' οὐσίαν δ' οὐκ ἔστιν κίνησις διὰ τὸ μηδὲν εἶναι οὐσίᾳ τῶν ὄντων ἐναντίον. »

⁵ Cf. *Phys.*, V, 1, 225 a - 225 b 9.

⁶ *Phys.*, V, 1, 225 b 7-9 : « ἀνάγκη τρεῖς εἶναι κινήσεις, τὴν τε τοῦ ποιοῦ καὶ τὴν τοῦ ποσοῦ καὶ τὴν κατὰ τόπον »

⁷ *Phys.*, V, II, 225 b 11-13 : « Il n'y a pas davantage de mouvement pour la relation ; car l'un des deux relatifs venant à changer, il peut être vrai encore que l'autre ne change nullement ; et, par conséquent, le mouvement des relatifs n'est qu'indirect et accidentel. »

⁸ Cf. *Phys.*, V, 1, 225 b 5-9.

été critiqué par Aristote quand il affirmait qu'il n'y a pas de mouvement de la relation, tout comme d'ailleurs il n'y a pas de mouvement de mouvement.¹ Cependant, le mouvement se laisse indiquer par la relation. Aristote l'a aussi pensé en disant que chaque mouvement, pareillement au changement, est un mouvement d'une chose à une autre (ἐκ τινος εἰς τι)². On pourrait dire même plus, le mouvement n'est que cette relation, puisque « le changement n'est pas une chose »³. Dans la perspective heideggerienne, le « quoi » (*Was*) de la mobilité consiste – en n'ayant pas d'essence, c'est-à-dire d'οὐσία ou de ὑποκείμενον – en un « essencement » par le « comment » (*Wie*) de ses directions et ses tendances. Le mouvement a ses éléments constitutifs, mais il se laisse définir difficilement dans le vocabulaire « ousiologique », comme c'est d'ailleurs aussi le cas du temps et du lieu. Aristote distingue les éléments suivants du mouvement : « Il y a donc ici plusieurs termes à considérer : d'abord le moteur initial ; puis le mobile, ou l'objet mu ; en troisième lieu, le temps dans lequel le mouvement se fait (ἔτι ἐν ᾧ, ὁ χρόνος) ; enfin, outre ces trois termes, il y a encore le point d'où l'on part, et celui où l'on arrive ».⁴ Le mouvement se disperse donc en ses éléments, mais il est difficile de le définir, de donner τὸ τί ἦν εἶναι, sa quiddité comme « ce que c'était que d'être »⁵ du mouvement, pour cette raison précisément que le mouvement semble ne pas être ce que c'était. Nous verrons que la situation est différente pour le cas de la mobilité ontologique. Le mouvement, tout comme le temps « dans lequel » il est, change sans cesse et la nature de ce changement est difficile à saisir.

Néanmoins, « on a pas besoin de chercher à tout définir »⁶, il suffit de voir par ἐπαγωγή qu'il y a le mouvement dans la nature et que « les choses de la nature, soit toutes, soit quelques-unes au moins sont soumises au mouvement ; et c'est là un fait que l'induction ou l'observation nous apprend avec toute évidence. »⁷ L'ἐπαγωγή traduite normalement par « induction » n'exprime pas, selon Heidegger, le sens véritablement phénoménologique de cette approche. « Ἐπαγωγή signifie le mouvement de conduire jusqu'à... (*Hinführung*), conduire jusqu'à cela qui vient au regard tandis que, d'avance, nous avons porté le regard par-delà l'étant particulier – le délaissant, et pourquoi ? Pour regarder jusqu'à l'être. Voir et rendre visible cela qui [...] est déjà en vue, voilà l'ἐπαγωγή. L'ἐπαγωγή, c'est apercevoir (*Ausmachen*), au double sens de : d'abord élever jusqu'au regard, et ensuite, simultanément, fixer ce qui a été

¹ Cf. *Phys.*, V, II, 225 b 10 - 226 a.

² *Phys.*, V, I, 224 b 1 : « πᾶσα γὰρ κίνησις ἐκ τινος καὶ εἰς τι ».

³ *Phys.*, V, II, 225 b 20-21 : « οὐ γὰρ τῶν ὑποκειμένων τι ἡ μεταβολή ».

⁴ *Phys.*, V, I, 224 a 34 - 224 b 1.

⁵ Cf. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, op. cit., p. 462.

⁶ *Mét.*, Θ, 6, 1048 a 36-37.

⁷ *Phys.*, I, 2, 185 a 12-14 : « ἡμῖν δ' ὑποκείσθω τὰ φύσει ἢ πάντα ἢ ἔνια κινούμενα εἶναι, δῆλον δ' ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς. »

vu. »¹ Ce n'est qu'un tel regard qui permet de voir ce qui est déjà en vue, le mouvement en tant que mode d'être. Heidegger met en valeur le caractère ontologique de la mobilité que nous avons déjà souligné. La mobilité n'est pas un mouvement ontique d'un corps entre deux points d'espace dans une période de temps déterminée, mais la façon d'être d'un étant qui est à partir de la φύσις. C'est précisément vers la φύσις en tant que principe du mouvement et du changement, ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς², que l'examen heideggérien se dirige après le tournant pour saisir la mobilité encore plus originaire. La directionnalité de la mobilité facticielle, étant le point de départ pour l'herméneutique de l'existence dans le « comment » (*Wie*) de son être-dans-le-monde, n'atteint pas l'« essence » de la mobilité qu'exprime, selon Heidegger, la notion archaïque de la φύσις. Or, la φύσις dans l'interprétation d'Aristote, présentée dans sa *Physique*, « le livre de fond (*Grundbuch*) de la philosophie occidentale »³, est « le dernier écho de l'élan initial et suprême dans lequel a été ouverte la dimension pour une pensée de ce qu'est la φύσις – tel qu'il nous est encore conservé dans les fragments d'Anaximandre, Héraclite et Parménide. »⁴ Ces penseurs initiaux en fait, selon Heidegger, ne parlaient que de la φύσις et cela n'a jamais été vraiment compris, bien que leurs œuvres aient été appelées postérieurement Περὶ φύσεως et qu'on leur ait donné la dénomination des philosophes de la nature. Dans les années 1930 le rapport de Heidegger envers les philosophes grecs a changé. Il ne propose plus une relecture phénoménologique d'Aristote et de Platon en vue d'une destruction de l'ontologie, mais un « pas en arrière » vers les paroles originaires qui gardent la détermination de l'essence initiale de l'être. Il est possible en effet de sonder le tournant (ou des tournants)⁵ dans la pensée de Heidegger à partir de son rapport aux philosophes grecs.⁶

Nous allons nous tourner vers une des ces paroles d'origines, la φύσις dont l'écho à été préservé dans de la *Physique* aristotélicienne, puisque ce n'est qu'à partir de cet écho que la lecture heideggérienne des présocratiques acquiert une consistance philosophique. Si en effet c'est la lecture des présocratiques à partir des années 1930 qui a rendu possible une déconstruction encore plus radicale de l'ontologie grecque classique, ce n'est qu'à partir d'une telle déconstruction qu'un regard en arrière peut avoir une valeur philosophique, bien que, comme le veut Heidegger, non métaphysique. Autrement dit, l'autre commencement n'a de sens que dans le premier. Il est impossible de lire les présocratiques pour eux-mêmes, sans

¹ GA 9, p. 244 ; Q I-II, p. 492-493. Traduction modifiée.

² *Phys.*, III, 1, 200 b 12-13.

³ GA 9, p. 242 ; Q I-II, p. 489.

⁴ GA 9, p. 242 ; Q I-II, p. 490.

⁵ Cf. T. Sheehan, « The Turn: All Three of Them », *op. cit.*, p. 31-38.

⁶ Cf. M. Zarader, « Le miroir aux trois reflets. Histoire d'une évolution », *op. cit.*, p. 5-32.

prendre en considération les deux premiers « géants » de la métaphysique. Nous allons nous demander dans les pages suivantes ce qui reste de la mobilité facticielle de la vie dans la détermination pré-métaphysique de l'être comme φύσις et comment ce nouveau concept de mobilité fournit, avec celui de lieu et de temps, un modèle d'articulation non-métaphysique de la « facticité abyssale de l'être ».

« Anwesenlassen (φύσις: ἀλήθεια [...]) »¹

« Die ἐνέργεια ist aber auch zugleich die letzte Währung des Wesens der φύσις und so ein Zugehören in den Anfang. »²

§ 20. La mobilité de la φύσις

Le mot grec φύσις a été rendu en latin par *natura* et elle s'est ainsi frayée le chemin dans les langues européennes modernes. Il ne s'agit pas d'une mauvaise traduction puisqu'en latin le mot provient du verbe *nasci*, voulant dire « naître » ou « être engendré », qui se meut dans le champ sémantique du vocable grec φύσις. Dans la forme plus ancienne *gnasci* se laisse encore discerner la parenté avec le verbe grec γεννάω (engendrer), γίγνομαι (être engendré, devenir, se produire) et γένεσις (génération, origine, source). Le mot grec φύσις par contre provient du verbe φύω qui veut dire, nous l'avons déjà mentionné, « croître », « devenir », « engendrer », et constitue une des racines du paradigme de flexion du verbe « être ». Ce fait seulement suffit à attirer notre attention à la signification de la φύσις dans le cadre des recherches heideggériennes du sens de l'être.

Aristote donne la définition suivante de la φύσις au début du livre II de la *Physique* : « La φύσις doit donc être considérée comme un principe et une cause de mouvement et de repos, pour l'être où ce principe est primitivement et en soi, et non pas par simple accident. »³ On trouve dans ce fragment une définition équivalente à celle du livre III de la *Physique*, qui est consacré au mouvement et à l'infini. Si on cherche à examiner la φύσις, nous avertit Aristote, il ne faut pas oublier de s'interroger sur la nature du mouvement puisque la φύσις est ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς⁴. En disant « la nature du mouvement », nous avons introduit

¹ GA 6.2, p. 439.

² GA 6.2, p. 431-432.

³ *Phys.*, II, 1, 192 b 20-23 : « ὡς οὔσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρώτως καθ' αὐτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός ». Traduction modifiée.

⁴ *Phys.*, III 1, 200 b 12-13.

furtivement une acception différente de la φύσις que l'on a en vue quand on parle habituellement de la nature. Pour trouver le sens de la nature faut-il se poser la question sur la nature du mouvement ? Ne tombons-nous pas ici dans une *petitio principii* qui nous empêche d'aboutir à une définition correcte de la φύσις ? Assurément, on s'enferme dans un cercle définitionnel, comme d'ailleurs c'est le cas de la compréhension heideggerienne de l'ἐπαγωγή qui amène à la lumière ce qui est déjà en vue.¹ Cette méthode, baptisée par lui herméneutique dans les années 1920, révèle le problème général avec l'approche de la facticité : comment apercevoir ce qui est « toujours déjà » ? Et il ne s'agit pas ici des choses présentes dans le monde, mais de notre être-dans-le-monde, bien que ces choses là annoncent déjà cette facticité par leur présence justement. Le problème de la facticité se croise avec celui de la présence, et par là avec celui de l'être. Nous l'avons déjà partiellement exposé dans le chapitre précédent au fil conducteur de la nouvelle conception heideggerienne du temps. La φύσις recèle au niveau ontique la même problématique facticielle : elle est toujours déjà là, « avant » notre questionnement. Dans la perspective ontologique le problème se déplace sur un niveau transcendantal : « avant » de se poser la question sur le sens de la φύσις, on le présuppose. On comprend toujours déjà le sens de la φύσις comme présence, bien que non thématiquement.

Quelle est donc la nature de la nature ? Dans cette question on discerne deux acceptions de la φύσις auxquelles Aristote attire déjà notre attention : « En un premier sens, on entend par φύσις la production de tout ce qui naît et se développe naturellement; mais dans ce cas l'υ du mot grec qui signifie φύσις est long. En un autre sens, la φύσις est le principe intrinsèque par lequel se développe tout ce qui se développe. »² Il y a ainsi au moins une double façon (τρόπος) dont la φύσις s'articule. D'un côté c'est la genèse de tout ce qui est capable de naître et de croître (φύομενον). Aristote souligne ici la parenté sémantique avec le verbe φύω. C'est à cette signification que l'on pense, quand on évoque le mot « nature » sans autre qualification, la signification qui s'approcherait aujourd'hui de l'univers comme objet des sciences mathématisées, entre lesquelles le premier rang occupe la physique. La φύσις se définit ainsi aujourd'hui à partir de la science qui l'examine : la physique. Ce n'est pas d'ailleurs juste le cas contemporain, puisque le traité d'Aristote intitulé *Physique* se donne pour la première fois de manière systématique la φύσις comme objet d'examen. Mais dans le cas antique c'est plutôt la science qui se définit à partir de son objet. La φύσις est déjà là, elle s'exprime dans différentes acceptions et Aristote, en la délimitant des autres domaines d'étants,

¹ Cf. GA 9, p. 244 ; Q I-II, p. 493.

² *Mét.*, Δ, 4, 1014 b 16-18 : « φύσις λέγεται ἓνα μὲν τρόπον ἢ τῶν φύομένων γένεσις, οἷον εἴ τις ἐπεκτεῖνας λέγοι τὸ υ, ἓνα δὲ ἐξ οὗ φύεται πρώτου τὸ φύομενον ἐνυπάρχοντος. » Traduction modifiée.

se la donne comme objet de cette science. Mais la ligne de démarcation est difficile à poser. Les traités d'Aristote sous l'intitulé de *Métaphysique*, sont nommés ainsi, selon la « légende bibliothécaire », du fait d'être placés par Andronicos de Rhodes après la *Physique* dans l'édition de ses œuvres. Nous avons vu dans la partie précédente comment la problématique onto-théo-logique ressort du problème de la définition de l'objet propre à la métaphysique. Il semble en effet qu'à certains égards les deux sciences se croisent quant à leur objet. Heidegger l'a reconnu en affirmant que « la métaphysique est tout autant "physique" que la physique est "métaphysique" »¹. En cette indétermination consiste précisément sa stratégie de lecture de la philosophie première.

Le deuxième mode dont se dit la φύσις selon Aristote reflète en effet ce qui est censée être objet de la métaphysique : la nature des choses. Par là on entend d'habitude l'essence d'une chose, ce qui pourrait être appelé en grec l'οὐσία. La question de savoir si la φύσις veut dire aussi l'οὐσία entre dans le champ de la problématique aristotélicienne. La même question n'est pas moins que la question fondamentale pour Heidegger qui dirige sa lecture de l'histoire de la métaphysique. Nous allons encore voir dans quel sens. Le deuxième mode dont la φύσις s'articule, exprimé ci-dessus, « le principe intrinsèque par lequel se développe tout ce qui se développe », est une traduction peu exacte. Aristote reste plus prudent et plus formel à la fois. Il dit littéralement : « ce premier et étant déjà là, à partir de quoi croît le croissant ». Ce premier (πρῶτον) peut être appelé l'essence d'une chose à la condition, il semble, que l'on restreigne l'application du terme φύσις juste à certaines substances, c'est-à-dire à celles qui sont à partir de la nature ou naturellement (φύσει). On ne le dit que par une métaphore (μεταφορᾷ) que chaque substance peut être appelée nature, « parce que la nature est une sorte de substance (ὅτι καὶ ἡ φύσις οὐσία τίς ἐστίν) »². Ainsi, chaque nature serait une substance, mais l'inverse n'est pas vrai. Aristote ajoute en plus dans le livre Γ de la *Métaphysique* que « la φύσις n'est qu'un genre particulier de l'être (ἐν γάρ τι γένος τοῦ ὄντος ἡ φύσις) »³. Cette position semble cohérente avec la vue générale présentée par Aristote dans sa métaphysique sur le partage des sciences. La philosophie première a pour objet ce qui est immuable et détaché de la matière, tandis que la physique s'occupe des choses mobiles et non pas détachées.

Ainsi retourne-t-on à la définition de la φύσις, citée au début de ce paragraphe et tirée du livre II de la *Physique*, qui est en harmonie avec celle du livre III de la *Physique* et du livre

¹ GA 9, p. 242 ; Q I-II, p. 489.

² Cf. *Mét.*, Δ, 4, 1015 a 11-13. Traduction modifiée.

³ *Mét.*, Γ, 3, 1005 a 34. Traduction modifiée.

Δ de la *Métaphysique*. Dans ce dernier, après avoir associé la φύσις avec « le principe intrinsèque par lequel se développe tout ce qui se développe », il ajoute tout de suite qu'elle est aussi « le mouvement initial (ὄθεν) qui se retrouve dans tous les êtres naturels, et qui réside dans chacun d'eux, en tant que chacun est essentiellement ce qu'il est »¹. Finalement, toujours dans le même livre Δ, après avoir constaté le sens parfois métaphorique de la nature qualifiant la substance, Aristote affirme : « D'après tout ce qui précède, la φύσις, comprise en son sens premier, et en son sens propre, est la substance essentielle (οὐσία) des êtres qui ont en eux-mêmes le principe du mouvement, en tant qu'ils sont ce qu'ils sont. »² On voit très clairement que dans ces définitions de la φύσις il y a des éléments récurrents : ἀρχή (appelée aussi ἐξ οὗ πρώτου et ὄθεν), κίνησις (ou encore μεταβολή), ἐν αὐτῷ ἢ αὐτό (autrement καθ' αὐτό) et ὑπάρχειν. Chacun de ces concepts est d'importance capitale pour Heidegger et il ne faut pas les traduire de façon courante. Pour comprendre l'approche heideggérienne et la manière dont sa philosophie s'articule à travers la définition aristotélicienne du mouvement, il nous faut suivre sa propre traduction. La traduction du fragment II, 1, 192 b 20-23, de la *Physique* n'est pas suffisante pour Heidegger, parce qu'elle recouvre selon lui le sens originaire des concepts grecs clés qui doivent être compris « de façon grecque », afin de nous fournir une expérience de ce qui effectivement dit dans cette phrase. Sa traduction qui est censée nous « placer (*versetzen*) »³ en parole grecque et la suivante :

« Darnach ist dann die φύσις so etwas wie Ausgang und Verfügung und damit also Urtümliches für das und über das Sichbewegen und Ruhen von Solchem, darin sie im voraus (ὑπό) ausgänglich verfügt (ἄρχει) erstlich an sich und von sich aus *und auf es zu* und daher *nie* so, als stellte sich die ἀρχή eben doch nur beiher (in dem Seienden) ein. »⁴

La φύσις se définit d'abord comme ἀρχή κινήσεως. Pour bien saisir ce que c'est la φύσις comme ἀρχή il faut partir de la κίνησις, c'est-à-dire de la mobilité. Penser l'être de la mobilité, c'est-à-dire penser la mobilité comme l'être, ou autrement dit, penser l'être comme *Anwesen* (présence, présencement, déploiement de la présence, l'entrée dans la présence) est, on cite encore une fois l'opinion de Heidegger, « c'est ce qu'il y a de plus difficile parmi tout

¹ *Mét.*, Δ, 4, 1014 b 18-20 : « ὄθεν ἢ κίνησις ἢ πρώτη ἐν ἐκάστῳ τῶν φύσει ὄντων ἐν αὐτῷ ἢ αὐτό ὑπάρχει ».

² *Mét.*, Δ, 4, 1015 a 13-15 : « ἐκ δὲ τῶν εἰρημένων ἢ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἢ οὐσία ἢ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ἢ αὐτά ».

³ Cf. GA 9, p. 245 ; Q I-II, p. 494.

⁴ GA 9, p. 254 ; Q I-II, p. 507 : « Suivant cela, la φύσις est, alors quelque chose comme issue et pouvoir, et ainsi donc quelque chose d'originaire pour et sur le se-mouvoir et être-en-repos de ce dans quoi elle a d'avance (ὑπό) originairement pouvoir (ἄρχει), premièrement en soi et partant de soi, et *en direction de soi*, et ainsi jamais de telle sorte que l'ἀρχή ne s'installerait (dans l'étant) seulement qu'en passant. » Traduction modifiée.

ce que la métaphysique occidentale allait avoir à penser dans le cours de son histoire. »¹ Que l'être soit pensé comme présence (*Anwesenheit*) par les Grecs est autant déterminant qu'impensé par l'histoire de la philosophie. « [L]es Grecs entendent l'οὐσία au sens de la constante entrée dans la présence (*Anwesenung*). Cette interprétation de l'être ne reçoit pas de fondement, pas plus que le fond de sa vérité n'est mis en question. Car plus essentiel que cela reste, à la première emprise de la pensée, que l'être lui-même de l'étant soit saisi et conçu. »² L'ontologie ancienne pose la question de l'être de l'étant et y donne des réponses successives, distinguées par Heidegger et constituant le cadre de son histoire de l'être. Ce qui reste impensé, c'est le fondement de la différence ontologique, c'est-à-dire la question : qu'est-ce que veut dire l'être ? La recherche du sens de l'être et de son possible unité analogique³ marque le début du questionnement heideggérien et aboutit dans *Être et temps* à la temporalité du Dasein et à l'être-temporal. Or, l'être veut dire la présence. C'est la thèse de Heidegger qui reste infondée en tant qu'elle même sert à fonder. D'un côté, c'est une thèse à la fois historique et spéculative : cette détermination de l'être s'est décidée « sans que nous y soyons pour rien »⁴. De l'autre côté, c'est aussi une thèse d'une parfaite évidence. Quelle autre expérience de quelque chose comme être nous est-elle donnée ? C'est une thèse d'une telle évidence qu'elle se laisse pas démontrer, par contre elle montre tout ce qui est, elle est la possibilité de monstration même. Pour ceux qui en doutent, il est utile de rappeler l'opinion d'Aristote sur l'évidence du principe de contradiction. « Ceux qui essaient de démontrer ce principe lui-même ne le font que faute de lumières suffisantes ; car c'est manquer de lumières que de ne pas discerner les choses qu'on doit chercher à démontrer, et celles qu'on ne doit pas démontrer du tout. Il est bien impossible qu'il y ait démonstration de tout sans exception, puisque ce serait se perdre dans l'infini, et que, de cette façon, il n'y aurait jamais de démonstration possible. »⁵

Cependant, comme le montre la logique contemporaine, le principe de contradiction⁶ et d'autres lois de la pensée ne sont pas évidentes. Il est bien possible de s'en passer pour construire des systèmes logiques non classiques. Heidegger ne dirait pas le contraire en ce qui concerne la détermination de l'être comme présence. Ce n'est pas une vérité éternelle, non plus

¹ GA 9, p. 283 ; Q I-II, p. 551.

² GA 9, p. 266 ; Q I-II, p. 524.

³ Cf. GA 14 ; Cf. aussi Thomas Sheehan, « On the Way to Ereignis. Heidegger's Interpretation of Physis », in H. J. Silverman, J. Sallis, T. M. Seebohm (éd.), *Continental Philosophy in America*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1983, p. 141.

⁴ Cf. GA 14, p. 10-11 ; Q III-IV, p. 200.

⁵ *Mét.*, Γ, 4, 1006 a 5-9.

⁶ Cf. Jan Łukasiewicz, *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1987.

une évidence indubitable donnée dans une intuition, mais un envoi destinal de la métaphysique caractérisant le premier commencement. Il peut en être autrement et précisément pour cette raison, il est possible, ou même nécessaire, de penser l'autre commencement, cette fois non métaphysique. Penser l'autre commencement, nous l'avons dit, veut dire penser la vérité du premier. Qu'est-ce que veut dire l'être comme présence ? Comment cette détermination est-elle possible ? La réponse heideggérienne est que la présence (*Anwesenheit*) n'est possible qu'à partir de la venue en présence (*Anwesen*), c'est-à-dire du mouvement du déploiement de la présence qui est un autre nom pour l'*Ereignis*. Nous avons essayé d'exposer dans la chapitre précédent l'*Ereignis* au fil conducteur du temps. Il a été caractérisé par Heidegger comme la donation de l'être et du temps, où la donation signifie la temporalisation, le se temporaliser de l'être. Nous l'avons défini comme l'être-temps en tant qu'il est cet « et » dans l'intitulé « être et temps », c'est-à-dire l'« et » de l'identité ou de la coappartenance de l'être et du temps. L'*Ereignis* nomme la « vérité de l'être » en tant que l'être veut dire l'être-temps, autrement dit, en tant que temps constitue une saisie de ce que veut dire l'être. Ce n'est pas la seule saisie, selon nous il y en a trois : le temps, l'espace et le mouvement. Nous nommons ces trois des vecteurs, puisqu'ils « transfèrent » les différentes indications formelles vers ce qu'elles indiquent, la facticité. Ils laissent véhiculer (*vehere*) l'indication vers son indiqué. La question se pose s'ils ne le font que métaphoriquement et quel est le sens ici de la μεταφορά qui veut dire justement « transfert ». Nous nous permettons de demander, sans pouvoir y répondre, si ce ne sont pas le temps, l'espace et le mouvement qui sont métaphoriques, mais à l'inverse, ils font la possibilité même de toute métaphore. Et la métaphore même ne relèverait-elle pas finalement « métaphoriquement » du mouvement ?

Aristote affirme, en définissant le champ de la recherche propre à la physique, qu'il semble qu'« il n'y a point de mouvement possible sans espace, sans vide, et sans temps »¹. La φύσις est le principe du mouvement et celui-ci semble exister dans le cosmos caractérisé par le temps et l'espace. Il affirme ailleurs que le mouvement est dans le temps². Mais à la fois, on l'a vu, le temps est caractérisé comme le nombre du mouvement (ἀριθμὸς κινήσεως)³ et plus précisément « le temps est ce qui est numbré, et non ce par quoi nous nombrons ».⁴ Il semble par conséquent que le temps dépend du mouvement et n'en est pas la condition. Ceci dit, peut-être l'inverse serait-il donc vrai en ce qui concerne le rapport de conditionnement entre le temps, l'espace et le mouvement ? C'est selon nous ce que Heidegger essaya de dire dans sa

¹ Cf. *Phys.*, III, 200 b 20-21 : « πρὸς δὲ τούτοις ἄνευ τόπου καὶ κενοῦ καὶ χρόνου κίνησιν ἀδύνατον εἶναι. »

² *Phys.*, V, I, 224 a 34 - 224 b 1.

³ Cf. *Phys.*, IV, 11, 219 b 1-2.

⁴ *Phys.*, IV, 11, 219 b : « ὁ δὲ χρόνος ἐστὶν τὸ ἀριθμούμενον καὶ οὐχ ὃ ἀριθμοῦμεν. »

philosophie tardive. Dans sa « révolution einsteinienne » en phénoménologie, inspirée – aussi paradoxal que cela puisse paraître – par sa lecture phénoménologique d'Aristote, ce ne sont plus le temps et l'espace infinis qui constituent le cadre général et objectif de la science de mouvement au sens large (la physique), ni le temps et l'espace comme les formes pures de sensibilité qui rendent possible ce qui peut y apparaître comme mouvement, mais, au contraire, c'est le mouvement qui est la condition du temps et de l'espace. Or, le mouvement comme mobilité ontologique chez le deuxième Heidegger veut dire l'être en tant que facticité de la présence. Il est pensé surtout sous les figures de l'*Anwesenlassen* et de l'*Anwesen von Abwesen* qui traduisent, selon Heidegger, l'essence initiale du jeu (*Spiel*) entre la φύσις et l'ἀλήθεια.

Pour mieux comprendre ce sens du mouvement révélant la facticité de l'être et sa double structure, il faut partir encore une fois de l'interprétation heideggérienne d'Aristote. Le Stagirite caractérise le mouvement de façon suivante : « [C]omme dans chaque genre on peut distinguer l'être en acte ou entéléchie et l'être en puissance, l'acte ou entéléchie, c'est-à-dire la réalisation de l'être qui était en puissance, selon ce qu'est cet être, c'est le mouvement. »¹ Le mouvement est défini par le couple δύναμις – ἐντελέχεια, tellement caractéristique de la philosophie aristotélicienne que Heidegger la place en entier dans son histoire de l'être sous le synonyme de ce dernier concept : ἐνέργεια. Elle a été traduite en latin comme *actus* et ainsi « d'un seul coup, par cette traduction, le monde grec était liquidé »², puisque cela ouvre le chemin pour la détermination de l'être comme *actualitas* et réalité effective (*Wirklichkeit*). Dans une perspective historique, il semble qu'Aristote a eu besoin de recourir à cette distinction conceptuelle pour redonner toute son ampleur ontologique à ce que chez ses prédécesseurs éminents n'a pas eu vraiment de la réalité, c'est-à-dire le mouvement. Chez les éléates et chez Platon une chose individuelle dans le monde du changement n'est pas réelle, au sens d' « être » un μὴ ὄν. Pour Aristote pourtant l'individu, le τόδε τι, a la pleine réalité, au point de constituer le sens premier et directeur de la substance. Or, un des traits fondamentaux des choses individuelles est qu'elles sont en mouvement. Le mouvement caractérisant la substance première ne peut pas donc relever de la δόξα et être une illusion des sens. Le mouvement est réel au sens strict du terme, « il a l'être »³. Selon Heidegger, Aristote est le premier, non pas bien sûr à reconnaître qu'il y a le mouvement dans le monde parmi d'autres choses, mais à considérer l'être-mû (*Bewegtsein*) comme mode fondamental de l'être

¹ *Phys.*, III, 1, 201 a 9-11 : « διηρημένου δὲ καθ' ἕκαστον γένος τοῦ μὲν ἐντελεχείᾳ τοῦ δὲ δυνάμει, ἢ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν ».

² GA 9, p. 286 ; Q I-II, p. 556.

³ Cf. R. Bague, *Aristote et la question du monde*, op. cit., p. 498-499.

(*Grundweise des Seins*).¹ Cela n'équivaut pourtant pas chez Aristote à considérer l'être tout simplement comme mouvement, puisque c'est justement le moment d'ἐντελέχεια qui gagne l'importance dans la considération du mouvement. Il est caractéristique d'Aristote, et selon Heidegger de la philosophie grecque en général, qu'il comprend le mouvement à partir du repos.² Par contre le repos, phénoménologiquement vu, doit être conçu à partir de la mobilité. Le repos se définit comme la cessation du mouvement, comme le cas limite du mouvement.

« Le déploiement le plus pur de la mobilité, il faut le chercher là où le repos ne signifie pas arrêt ou interruption du mouvement, mais où la mobilité se rassemble dans le *faire-halte*, et où cette suspension n'exclut pas la mobilité, mais tout au contraire l'inclut – et même ne l'inclut pas seulement, mais l'ouvre jusqu'à son épanouissement ; ainsi par exemple : ὁρᾷ ἅμα καὶ ἐώρακε (*Met.*, Θ 6, 1048 b 23) : "Quelqu'un voit et, voyant, il a [justement] en même temps aussi déjà vu." »³

Le repos (*Ruhe*) en tant que faire-halte (*Stillhalten*) qui rassemble la mobilité en l'amenant à l'épanouissement s'appelle dans la philosophie aristotélicienne l'ἐντελέχεια ou l'ἐνέργεια. Ce premier vient de « ἐν τέλει ἔχει : ἐντελέχεια – "se-posséder-dans-la-fin" »⁴ et dans le dernier au lieu du τέλος il y a l'ἔργον, l'œuvre. « Ἐνέργεια, pensé en grec, veut dire : être-en-œuvre ; l'œuvre, en tant que ce qui se dresse en toute plénitude dans la "fin" ; mais le "parfait", l'"achevé" (*das "Vollendete"*), à son tour, n'est pas entendu au sens du "terminé" (le "fini", au sens du clos) – pas plus que τέλος ne signifie la conclusion finale (qui clôture) ; au contraire, τέλος et ἔργον, pensés en grec, sont déterminés par l'εἶδος et nomment le genre et la manière dont quelque chose se tient "finalement" dans son aspect. »⁵ L'ἐντελέχεια marque ainsi, suivant l'interprétation grecque de l'être, une certaine modalité du déploiement de la présence, d'une manifestation qui s'achève dans un aspect (*Aussehen*), caractérisée par la constance (*Beständigkeit*). L'aspect, traduisant dans le vocabulaire heideggérien à la fois l'εἶδος et la μορφή, détermine les concepts de phénomène et d'étant qui s'introduisent dans la métaphysique occidentale, et qui sont corrélés au λόγος ἀποφαντικός. Dans l'aspect il s'agira de ce « qui se donne soi-même, et dans la mesure où il se donne et se livre dans ce qui chaque fois est pour un temps (*das Jeweilige*) »⁶. La présence constante d'un aspect ne se comprend

¹ Cf. GA 9, p. 244 ; Q I-II, p. 491.

² Cf. GA 9, p. 283-284 ; Q I-II, p. 551-552.

³ GA 9, p. 284 ; Q I-II, p. 552.

⁴ GA 9, p. 284 ; Q I-II, p. 552.

⁵ GA 9, p. 284 ; Q I-II, p. 553. Traduction modifiée.

⁶ GA 9, p. 276 ; Q I-II, p. 540.

qu'à partir du moment de *Jeweiliges* qui traduit l'ambiguïté du terme grec ἀεί¹. L'ἀεί ne veut pas dire seulement « toujours » ou « éternel » (ἀίδιον), mais d'abord ce qui est à chaque moment (*jeweilig*), « ce qui chaque fois s'attarde en son lieu propre »². Cet adverbe, en tant qu'il signifie chez Heidegger un demeurer (*Verweilen*) au sens de l'entrée dans la présence (*Anwesenung*), ne renvoie pas à une certaine durée, mais à l'être en tant que présence.³ Ainsi, l'ἀεί au sens de *Jeweiliges*, ce qui chaque fois s'attarde et demeure en ce qui est, renvoie à la *Jeweiligkeit* de la vie facticielle, considérée par Heidegger dans les années 1920.⁴ Le caractère caractère existentiel de *Jeweiligkeit* reçoit par là une portée ontologique et permet de réorienter le sens de l'être vers celui de la présence dans l'horizon de la temporalité. « Ce qui chaque fois est pour un temps (*das Jeweilige*) s'appelle ainsi parce que c'est en tant que particulier (*Geeinzelt*) qu'il s'attarde dans l'aspect, dont il garde le mode de séjour (l'entrée dans la présence), et que c'est à partir d'une telle sauvegarde de l'aspect qu'il se tient en lui et ressort de lui – en grec : qu'il "est". »⁵

L'ἐντελέχεια comme chaque fois se-posséder-dans-sa-fin recèle ainsi une ambiguïté ontologique, puisque d'un côté elle instaure le privilège de l'être comme toujours (ἀεί), au sens d'éternellement et ainsi sans limites, se-dresser-en-soi-même (ὑπόστασις, *substantia*) ou s'étendre-devant (ὑποκείμενον, *subjectum*)⁶, qui détermineront dans leur sens substantivé toute l'histoire de la métaphysique dans sa constitution onto-théo-logique, et de l'autre côté, l'ἐντελέχεια ne se comprend qu'à partir du sens verbal, d'un processus visant sa fin, d'un achèvement (*Vollendung*), d'une actualisation de ce qui est en puissance, c'est-à-dire qu'à partir du mouvement de chaque fois (ἀεί) se-posséder-dans-sa-fin. Car, nous dit Aristote, « il est clair que le mouvement est une ἐντελέχεια de ce qui est en puissance en tant qu'en puissance » : ἡ τοῦ δυνατοῦ, ἢ δυνατόν, ἐντελέχεια φανερόν ὅτι κίνησις ἐστίν.⁷ Dans la traduction de Heidegger la phrase est suivante : « Le se-posséder-en-fin de l'approprié en tant qu'approprié (i. e. en son être-approprié), c'est manifestement (l'essence de) la mobilité. »⁸ La La mobilité se rassemble dans le repos de « la station (*Stand*) de ce qui est parvenu à se-tenir-

¹ Une ambiguïté pareille est à remarquer dans l'adverbe anglais « ever ».

² GA 9, p. 269 ; Q I-II, p. 528.

³ Cf. GA 9, p. 269 ; Q I-II, p. 528.

⁴ Cf. GA 2, p. 75 : « Die Tatsächlichkeit des Faktums Dasein, als welches jeweilig jedes Dasein ist, nennen wir seine *Faktizität*. » ET, p. 64.

⁵ GA 9, p. 276 : « Das Jeweilige heißt so, weil es als Geeinzelt im Aussehen verweilt und dessen Weile (Anwesenung) verwahrt und von solcher Verwahrung des Aussehens her in ihm und aus ihm heraus steht, d. h. griechisch "ist". » Q I-II, p. 540. Traduction modifiée.

⁶ Cf. GA 9, p. 261 ; Q I-II, p. 516-517.

⁷ *Phys.*, III, 1, 201 b 4-5.

⁸ GA 9, p. 285 : « Das Sich-im-Ende-Haben des Geeigneten als eines Geeigneten (d.h. in seiner Eignung) ist offenkundig (das Wesen der) Bewegtheit. » Q I-II, p. 555. Traduction modifiée.

debout (*das Zu-Stande-Gekommene*) »¹. Ce repos peut donc signifier d'un côté – dans l'interprétation métaphysique – l'éternel (αίδιον) de la substance et du sujet qui causent le mouvement et par là l'existence, ou de l'autre côté – dans une interprétation qui perce la métaphysique en direction de ce qui la rend possible – le repos de chaque fois (ἀεί) se-posséder-en-fin, chaque fois se tenir dans ses limites, au sens de chaque fois être soi-même dans le mouvement de l'appropriation. Ainsi la mobilité devient-elle un critère de la décision ontologique qui s'est faite à partir des premiers philosophes grecs dans la direction de l'être en tant que présence constante. Mais cette décision même recèle ce à partir de quoi la décision a été possible, c'est-à-dire l'être en tant que mouvement de l'appropriation, ou autrement dit l'être en tant que φύσις.

Avant d'essayer d'interpréter l'être comme φύσις au fil conducteur du concept de mobilité, afin de voir si celle-ci nous permettrait de mieux cerner la facticité de l'être, il faut encore examiner de près l'autre terme présent dans la définition aristotélicienne du mouvement, à savoir la δύναμις. Le mouvement est défini par Aristote comme l'έντελέχεια de ce qui est en δύναμις (*Phys.*, III, 1, 201 a 9-11) ou du δυνατόν (*Phys.*, III, 1, 201 b 4-5) en tant que tels. La δύναμις veut dire en grec ancien « puissance », « force », « capacité », mais ce concept acquiert dans la philosophie aristotélicienne un sens particulier, en étant couplé avec le concept d'έντελέχεια. Les deux ne sont pas des notions marginales dans l'aristotélisme, mais leur rapport constitue l'un des sens dont l'être se dit. Les deux sens directeurs de l'être discernés par Aristote est l'être se déclinant à travers les catégories (τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας) et l'être s'articulant par la différence entre la puissance et l'acte (τὸ δυνάμει καὶ έντελεχείᾳ). Deux autres sens – l'être selon l'accident (τὸ κατὰ συμβεβηκός) et l'être en tant que vrai (τὸ ὡς ἀληθές) – sont mis à part. Le premier parce qu'il ne peut pas fonder une science et le deuxième puisqu'il se trouve dans la pensée et non pas dans les choses (έν διανοίᾳ ἀλλ' οὐκ έν τοῖς πράγμασι).²

La δύναμις est définie ainsi : « Puissance désigne d'abord le principe du mouvement, ou du changement quelconque, dans un autre être, ou dans le même en tant qu'il est autre. »³ Cette définition semble reprendre partiellement celle de la φύσις qui, d'après Aristote, est « le principe du mouvement et du changement »⁴ dans « des êtres qui ont en eux-mêmes le

¹ GA 9, p. 285 ; Q I-II, p. 554.

² Cf. *Mét.*, Δ, 7 et E, 4, 1027 b 29 - 1028 a 2.

³ *Mét.*, Δ, 5, 12, 1019 a 15-16 : « δύναμις λέγεται ἢ μὲν ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς ἢ έν ἐτέρῳ ἢ ἢ ἕτερον ». Traduction modifiée.

⁴ Cf. *Phys.*, III 1, 200 b 12-13.

principe du mouvement, en tant qu'ils sont ce qu'ils sont. »¹ À première vue, la seule chose qui distingue la φύσις de la δύναμις est le « lieu » du principe qui dans le premier cas est chez soi, alors que dans le second il est dans l'autre. C'est une différence capitale qui nous interdira d'interpréter la φύσις comme δύναμις aussi bien chez Aristote que dans l'interprétation de Heidegger. Surtout que le vocabulaire ontologique de ce dernier et sa traduction de la δύναμις comme être-approprié (*Eignung*) ouvre la voie d'un rapprochement conceptuel entre la δύναμις et l'*Ereignis*, et par là aussi avec la φύσις, qui est présente chez certains auteurs.² Certes, Heidegger cherche à comprendre « l'essence et la réalité de la puissance », par exemple dans son cours du semestre d'été 1931 sous cet intitulé, consacré précisément au concept aristotélicien de δύναμις. Dans un « geste in-déterminant »³ il essaie de faire à travers ce concept un pas en arrière vers l'essence de l'être. Cette essence, en coappartenance avec la pensée, est appelée dans « Lettre sur l'humanisme » en 1946 justement le possible : « Das Sein als das Vermögend-Mögende ist das "Mög-liche". Das Sein als das Element ist die "stille Kraft" des mögenden Vermögens, das heißt des Möglichen. »⁴ Une telle détermination, ou plutôt l'indétermination, de l'être qui le rapproche du côté de la δύναμις a ce désavantage qu'elle ouvre une possible interprétation hylétique de l'être chez Heidegger qu'Aristote a déjà critiqué. L'un des sens de la δύναμις est précisément la ὕλη⁵, la matière qui en tant que πρώτη ὕλη, en soi non catégorielle, constitue le premier substrat du changement et semble être un candidat pour la substance.⁶ C'est la voie suivie, selon Aristote, par les φυσικοί, les philosophes de la φύσις, qui voyait le premier substrat dans l'eau, l'infini, le feu ou dans plusieurs éléments, ainsi que, dans certaine mesure, par Platon dans son concept de χώρα. Aristote rejette cette idée tout de suite : « Mais cette théorie est insoutenable, puisque le caractère éminent de la substance, c'est d'être séparée, et d'être quelque chose de distinct et d'individuel. »⁷ Il nous conseille de ne pas chercher la substance ni dans la matière, ni dans le

¹ Cf. *Mét.*, Δ, 4, 1015 a 13-15.

² Cf. T. Sheehan, « On the Way to Ereignis. Heidegger's Interpretation of Physis », *op. cit.*, p. 152 sq. Cf. Vincent Berne, « Le geste in-déterminant du commentaire heideggerien de "Métaphysique" Θ 1-3 », in M. Caron (éd.), *Heidegger, Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie*, Paris, Les Éditions du CERF, 2016, p. 67-110.

³ Cf. V. Berne, « Le geste in-déterminant du commentaire heideggerien de "Métaphysique" Θ 1-3 », *op. cit.*, p. 83.

⁴ GA 9, p. 316 ; Q III-IV, p. 71 : « L'Être en tant que désir-qui-s'accomplit-en-pouvoir est le "pos-sible". Il est, en tant qu'il est l'élément, la "force tranquille" du pouvoir aimant, c'est-à-dire du possible. » Traduction modifiée.

⁵ Cf. *Mét.*, H, 1.

⁶ Cf. *Mét.*, Z, 3.

⁷ Cf. tout ce paragraphe de *Mét.*, Z, 3, 1029 a 27-34 : « On voit donc qu'en adoptant ces théories, on arrive à reconnaître la matière pour la substance. Mais cette théorie est insoutenable, puisque le caractère éminent de la substance, c'est d'être séparée, et d'être quelque chose de distinct et d'individuel. Aussi, à ce point de vue, la forme et le composé que constituent la forme et la matière, sembleraient avoir plus de droit que la matière à représenter la substance. Cependant, il faut laisser de côté la substance formée de ces deux éléments, je veux dire, le résultat que composent la matière et la forme combinées. Cette substance est postérieure, et elle n'a rien

composé de la matière et de la forme qui est « postérieur », mais dans ce qui est premier dans un autre sens que la matière, à son tour « à peu près aussi claire ». C'est la forme, μορφή, qui est la plus aporétique (ἀπορωτάτη).

Bien qu'il arrive à Heidegger, on l'a vu, d'appeler l'être l'élément, au sens du στοιχεῖον, révélant l'être en tant que « force tranquille » – qui n'est pas peut-être sans connexion avec la δύναμις τοῦ παθεῖν d'Aristote¹ – et ainsi de l'approcher de la δύναμις, il nous semble que la perspective « cinétique » l'emportera sur la perspective « dynamique ». Par cette dernière on comprend le privilège donné à la δύναμις dans l'interprétation de l'être et de la φύσις, qui recèle toujours un danger historial du passage entre la force (*Kraft*) au pouvoir (*Macht*), et par là à la machination (*Machenschaft*), aussi bien que l'ἐνέργεια est apte à changer de sens à l'*actus*, *agere* et par là à la réalité effective (*Wirklichkeit*). Si l'être est le possible en tant que puissance, en tant que terre qui endure et « supporte »² l'ouverture du monde, alors l'être n'épuise pas la signification de la φύσις, puisque le quadriparti (*Geviert*) est justement le schéma facticiel de la φύσις. Nous avons vu comment le quadriparti s'articule spatialement par une topologie de l'être. On oublie parfois que son centre (*Mitte*), le cœur non manifeste de la médiation (*Vermitteln*) entre les quatre, est, selon l'expression de Hölderlin citée dans le chapitre précédent, la nature.³ C'est la φύσις, nommant la facticité de cette relation (*Verhältnis*), qui trace le mouvement d'éclosion de la terre vers le ciel (le monde) dans les œuvres des mortels qui ne perdent jamais leur relation au sacré (les divins). Cette mobilité n'est pas sans ressemblance au mouvement chez Aristote, défini par la δύναμις (l'être-approprié) et l'ἐνέργεια (la manifestation dans l'aspect, la forme).

La φύσις en tant que mouvement signifie la facticité. Elle la nomme pas moins que l'*Anwesen* en tant qu'être-temps et la *Lichtung* en tant que lieu. La perspective « cinétique » nous rappelle, contrairement à la perspective « dynamique », unilatérale et centrée sur l'interprétation hylétique de l'être, que la δύναμις et l'ἐνέργεια ne font qu'un, puisque chaque chose est une chose précisément grâce au mouvement. « Toute chose est une; et, à un certain point de vue, l'être en puissance et l'être en acte n'en font également qu'un. Il n'y a donc pas d'autre cause de l'unité que la cause motrice, qui fait passer l'être de la puissance à l'acte. »⁴ La cause de l'unité de chaque étant et également sa cause de l'être – il ne faut pas oublier que,

d'obscur; la matière est à peu près aussi claire; mais c'est à la troisième substance, celle de la forme, qu'il faut nous attacher; car elle est la plus difficile à comprendre. »

¹ Cf. G. Agamben sur la *potentia passiva*. G. Agamben, « La passion de la facticité », *op. cit.*, p. 76 sq.

² Cf. le concept d'*Ertragsamkeit* in GA 33.

³ Cf. GA 4, p. 62.

⁴ *Mét.*, H, 6, 1045 b 20-22 : « ἐν γάρ τι ἕκαστον, καὶ τὸ δυνάμει καὶ τὸ ἐνεργείᾳ ἓν πῶς ἐστίν. ὥστε αἴτιον οὐθὲν ἄλλο πλὴν εἴ τι ὡς κινήσαν ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν. » Traduction modifiée.

selon Aristote, être un étant et être un veut dire la même chose – est ce qui meut (κινήσαν) de la δύναμις à l'ἐνέργεια. Cette « cause motrice » n'est pas autre que la φύσις comme ἀρχὴ κινήσεως. Cette ἀρχὴ ne se situe pas dans un autre étant ou dans le même en tant qu'autre, ce qui ferait de la φύσις une δύναμις, mais dans le même en tant qu'il est ce qu'il est (ἐν αὐτῷ ἢ αὐτὸ), essentiellement (καθ' αὐτὸ) et non pas par accident. Cette emphase tautologique, qui fait écho à la tautologie de l'être examinée dans le premier chapitre de cette partie, nous interdit d'hypostasier le principe qu'est la φύσις en une quelconque transcendance. Elle n'est pas le premier moteur situé à la limite du monde, mais elle n'est pas sans relation avec lui, puisqu'elle est le monde. Ceci n'est pas dit par Aristote, mais l'interprétation heideggérienne de sa physique nous permet d'aller dans cette direction.

La φύσις est le monde en tant qu'il n'est pas lieu, mais mouvement. La φύσις est οὐσία, l'être de ce qui est mobile en tant que mobile. Elle est la mobilité du monde. Cette mobilité s'articule par un « passage » de la δύναμις à l'ἐνέργεια, c'est-à-dire de l'être-approprié à l'être-en-œuvre. Il n'a pourtant rien, on verra encore, de passage au sens habituel. La mobilité facticielle prend dans la philosophie heideggérienne différentes figures, mais toutes se laissent saisir dans le jeu de l'*Anwesen* et de l'*Abwesen*, c'est-à-dire du présencement et de l'absencement. L'*Anwesen* dans le contexte de l'interprétation heideggérienne de la φύσις veut dire pro-duire (*Her-stellen*), qui lui sert à distinguer la ποίησις, un faire humain, du se-produire-soi-même de la φύσις. « [L]e faire, la ποίησις est *un* genre du produire, et le "croître" (s'épanouir, qui est retourner en soi en allant hors de soi), la φύσις, en est un *autre*. Produire (*Her-stellen* = installer, placer, poser à partir d'ailleurs) ne peut alors plus vouloir dire "faire", mais : installer dans le non-retrait de l'aspect, laisser advenir au présent – entrée dans la présence. »¹ Le mouvement le plus caractéristique de ce produire comme « conduire dans le "en avant" de l'ouvert »², c'est-à-dire du présencement est la genèse. Chez Aristote, la γένεσις au sens absolu (ἀπλῶς)³, c'est-à-dire comprise comme genèse d'une substance à partir d'un non-étant, n'est pas un mouvement, mais elle garde la structure du changement ἕκ τινος εἰς τι.⁴ Étant donné qu'Aristote ne pouvait pas accepter au sens strict la génération *ex nihilo* – ce *nihil* pourrait être d'une certaine façon la matière dans toute son indétermination –, il s'agit ici toujours d'une genèse à partir de quelque chose, soit-elle la πρώτη ὕλη, ce qu'accentue le verbe courant allemand *Entstehung* et encore plus la traduction proposée par Heidegger de la

¹ GA 9, p. 289 : « [D]as Machen, die ποίησις, ist *eine* Art des Herstellens, das "Wachsen" (das In-sich-zurück-, Aussich- Auf gehen), die φύσις, eine *andere*. "Her-stellen" kann hier dann nicht "Machen" besagen, sondern: in das Unverborgene des Aussehens stellen, anwesen lassen, Anwesenung. » Q I-II, p. 561-562. Traduction modifiée.

² Cf. le note de bas de page à la traduction française. Q I-II, p. 561.

³ *Phys.*, V, 1, 225 a 15-16 : « ἡ δ' ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἀπλῶς εἰς οὐσίαν γένεσις ἀπλῶς ».

⁴ Cf. *Phys.*, V, 1, 224 b 1.

γένεσις, qui se laisse traduire comme dé-duction : « aus einem Aussehen das Aussehen entnehmen, in das ein Her-gestelltes (Jeweiliges) gestellt ist und so *ist*. »¹ On dé-duit un produit toujours à partir d'un aspect. Si cet aspect est un εἶδος comme παράδειγμα pour la production, une telle production s'appelle la ποίησις.

On prend la nature pour autopoïétique, mais dans la perspective grecque, selon Heidegger, c'est la ποίησις comme technique qui serait « hétéro-génétique ». La genèse est le mouvement le plus propre de la φύσις. C'est elle qui marque « le déploiement essentiel de la φύσις comme μορφή »². Que la μορφή ou l'εἶδος en tant qu'aspect, c'est-à-dire le produit (*Her-gestelltes*) comme se possédant chaque fois (*jeweilig*) dans sa fin, répond le plus adéquatement à l'essence de la φύσις, c'est la conclusion du premier chapitre du second livre de la *Physique* d'Aristote : ἡ ἄρα μορφή φύσις.³ C'est aussi, selon nous, le résultat qu'admet Heidegger dans son interprétation de la φύσις. Elle ne veut pas dire un abysse dynamique, une matière première, un ἄπειρον comme fond illimité, un substrat non individué de toute individuation, un réservoir de tout ce qui est possible, mais bien plutôt ce qui se montre à chaque fois de soi-même et comme soi-même, ce qui est toujours *unterwegs*, en chemin d'appropriation. La φύσις est la monstration même. Pour cette raison la φύσις n'est autre que l'ἀλήθεια et pourtant elle s'en distingue conceptuellement. Les deux sont différentes comme le sont la δύναμις et l'ἐνέργεια qui finalement ne font qu'un grâce au mouvement. Étant donné que l'unité de la φύσις et de l'ἀλήθεια ne peut pas être expliquée par le mouvement, puisque la φύσις en est le principe et en outre qu'il n'y a pas de mouvement de mouvement, il nous reste donc une solution : cette unité est la mobilité même. La mobilité est l'unité de la φύσις et de l'ἀλήθεια, de l'épanouissement et du non-retrait, nommée par Heidegger aussi *Anwesenlassen*, un laisser advenir la présence.⁴ On a souvent remarqué la duplicité des termes fondamentaux chez Heidegger, tels qu'*Anwesen* et *Abwesen*, *Ereignis* et *Enteignis*, *Entbergen* et *Verbergen*, qui sont souvent, à notre sens, une réinscription des termes aristotéliens, tels que δύναμις et ἐνέργεια, ὄλη et μορφή, et viennent d'une duplicité plus originaire de la φύσις et de l'ἀλήθεια, de l'être et de l'étant. Cependant, dans un tel « dualisme » curieux de la lumière et de l'ombre chez Heidegger il ne faut pas lire une dialectique du positif et du négatif et surtout pas un privilège donné au côté négatif. Certains fragments peuvent prêter à confusion⁵, mais il faut

¹ GA 9, p. 289 ; Q I-II, p. 562.

² GA 9, p. 288 ; Q I-II, p. 560.

³ *Phys.*, II, 1, 193 b 18.

⁴ Cf. GA 6.2, p. 439.

⁵ GA 14, p. 88 : « Oder geschieht es, weil das Sichverbergen, die Verborgenheit, die Λήθη zur Ἀ-Λήθεια gehört, nicht als eine bloße Zugabe, nicht so wie der Schatten zum Licht, sondern als das Herz der Ἀλήθεια? » Q III-IV, p. 303.

constater avec Aristote que la φύσις est la μορφή et qu'il est « évident que l'acte est antérieur à la puissance »¹. D'où s'ensuit, et c'est une des thèses principales du présent travail, que la φύσις dans sa dimension cinétique est encore un autre nom pour la facticité de l'être, en génitif objectif, puisque c'est l'être qui la présuppose et non pas l'inverse. L'ἐνέργεια est en effet « le nom aristotélicien de l'être-dans-le-monde »² et vu que l'être-dans-le-monde est une des indications formelles de la facticité, l'ἐνέργεια et par là la φύσις la sont aussi.

La φύσις qui s'apparente plutôt à la μορφή qu'à la ὕλη ou à la δύναμις n'est pas pourtant égale à l'ἐνέργεια. La φύσις comme principe de mouvement semble être la mobilité (*Bewegtheit*) comme caractéristique ontologique. Mais le mouvement n'est pas tout simplement l'ἐνέργεια, « le mouvement paraît bien une sorte d'acte, mais d'acte incomplet »³, il est « difficile à voir, mais qui admet d'être (ἐνδεχομένην δ' εἶναι) »⁴. Dans cette formulation on voit la portée ontologique que le mouvement acquiert chez Aristote, le mouvement comme ἐνέργεια ἀτελής admet l'être au plein sens du terme, mais c'est difficile à voir, puisqu'il est incomplet. La vision comme paradigme de connaissance qui détermine la compréhension de l'ἐνέργεια en termes de l'εἶδος et de la μορφή s'y trouve dépassée vers un autre paradigme, celui de dire comme λόγος.⁵ C'est que l'on voit, ce sont toujours des « idées », au sens des formes et des aspects dans leurs limites, des œuvres accomplies se possédant dans leur fin. Ce sont les choses qui existent ou subsistent (ὑπάρχειν). Dans la perspective historique, une telle interprétation de l'ἐνέργεια qui n'arrive pas à saisir la nature du mouvement – et, on pourrait dire aussi, le mouvement de la nature – mènera à la compréhension de la présence comme présent sous-la-main. L'ἐνέργεια est pourtant aussi la mobilité. Comme on l'a vu, le repos d'être-en-œuvre se définit comme un rassemblement de la mobilité et pour cette raison l'ἐνέργεια relève moins du ὑπάρχειν que du γίγνεσθαι. En témoigne un passage de *l'Éthique à Nicomaque*, peut-être le seul, selon Rémi Brague, qui nomme le modèle ontologique dépassant la vision⁶. Aristote remarque que le bonheur est une ἐνέργεια et que cet acte ne subsiste pas comme une chose, mais possède un devenir : « ἡ εὐδαιμονία ἐνέργειά τις ἐστίν, ἡ δ' ἐνέργεια δῆλον ὅτι γίνεται καὶ οὐχ ὑπάρχει ὡσπερ κτήμά τι »⁷. Nous avons souligné que le mouvement qui caractérise le mieux la φύσις est la genèse, c'est-à-dire le changement selon la

¹ *Mét.*, Θ, 8, 1049 b 5 : « φανερόν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμεώς ἐστιν ».

² R. Brague, *Aristote et la question du monde*, op. cit., p. 493.

³ *Phys.*, III, 2, 201 b 31-32 : « ἡ τε κίνησις ἐνέργεια μὲν εἶναι τις δοκεῖ, ἀτελής δέ ».

⁴ *Phys.*, III, 2, 202 a 2-3. Cf. R. Brague, *Aristote et la question du monde*, op. cit., p. 502 sq.

⁵ Cf. R. Brague, *Aristote et la question du monde*, op. cit., p. 505 : « Si, chez Aristote, la définition du mouvement est l'un des endroits (ou l'endroit) où le paradigme du "voir" est dépassé, nous savons désormais en direction de quoi il l'est, à savoir, vers un "dire". »

⁶ Cf. R. Brague, *Aristote et la question du monde*, op. cit., p. 503.

⁷ *Éth. Nic.*, 1169 b 29-30.

substance, ou autrement dit le devenir. Le même devenir définit l'acte qui n'est pas pourtant une activité comme actualisation de ce qui peut être en mouvement, c'est-à-dire un passage de la puissance à l'acte – on y tomberait dans un cercle définitionnel – mais un acte de la puissance ou, peut-être encore mieux, l'actualité de la puissance.¹ Comme le dit Pierre Aubenque : « Le mouvement est moins l'actualisation de la puissance qu'il n'est l'acte de la puissance, la puissance en tant qu'acte, c'est-à-dire en tant que son acte est d'être en puissance. »² Il ne faut pas comprendre que le mouvement est une puissance, comme l'est l'infini potentiel qui n'arrive pas à sa fin, mais qu'il est justement tout d'abord l'ἐνέργεια, une actualité intrinsèquement inaccomplie, inachevée, « imparfaite » et pour cette raison ne se prête pas à la vision et ce qui s'ensuit à la définition. Le mouvement est difficile à saisir, « car il faut de toute nécessité le classer ou dans la privation, ou dans la puissance, ou dans l'acte absolu; et en même temps aucune de ces hypothèses ne semble satisfaisante »³. Tel est le paradoxe de l'actualité inachevée, de l'ἐνέργεια ἀτελής qui en tant qu'expression est presque un oxymore, étant donné que l'ἐνέργεια et l'ἐντελέχεια veulent dire chez Aristote dans la plupart de contextes la même chose.

§ 21. La facticité comme parfait apriorique

Pour comprendre comment la φύσις en tant que mobilité devient dans la pensée heideggérienne un des noms de la facticité, à côté du temps et du lieu, il faut avoir en vue ce qu'on a acquis jusqu'à maintenant de cette lecture croisée d'Aristote et de Heidegger eu égard à la détermination ontologique du mouvement et ce qui est encore à penser : a) la φύσις est l'ἀρχή, b) la φύσις est le principe du mouvement et par là « elle appartient au même genre que la puissance »⁴, c) la φύσις est ainsi la mobilité comme caractéristique ontologique, d) la φύσις est la μορφή, elle s'apparente ainsi plutôt à l'ἐνέργεια qu'à la puissance, e) l'ἐνέργεια signifie aussi la mobilité comme rassemblement du mouvement, f) la mobilité se définit plus précisément comme ἐνέργεια ἀτελής, g) la mobilité devrait être classée « dans la privation, ou dans la puissance, ou dans l'acte absolu », h) l'acte est antérieur à la puissance dans la définition, dans la substance et d'un certain point de vue aussi dans le temps⁵, i) en outre «

¹ Cf. R. Brague, *Aristote et la question du monde*, op. cit., p. 500.

² P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, op. cit., p. 454.

³ *Phys.*, III, 2, 201 b 33-35 : « ἡ γὰρ εἰς στέρησιν ἀναγκαῖον θεῖναι ἢ εἰς δύναμιν ἢ εἰς ἐνέργειαν ἀπλῆν, τούτων δ' οὐδὲν φαίνεται ἐνδεχόμενον ».

⁴ *Mét.*, Θ, 8, 1049 b 9 : « ἐν ταύτῳ γὰρ γένει τῆς δυνάμει ».

⁵ Cf. *Mét.*, Θ, 8, 1049 b 10-12 : « πάσης δὲ τῆς τοιαύτης [δυνάμεως] προτέρα ἐστὶν ἡ ἐνέργεια καὶ λόγῳ καὶ τῆς οὐσίας: χρόνῳ δ' ἔστι μὲν ὥς, ἔστι δὲ ὥς οὐ. »

l'acte est évidemment antérieur à la puissance, et à tout principe qui peut produire un changement quelconque »¹, j) la φύσις en tant que génération est « un acheminement vers la φύσις »².

Il faut souligner encore une fois que la mobilité n'est pas le mouvement. Le mouvement vu à partir des sciences, témoignant de manière générale du processus de l'objectivation du monde de la vie, est un phénomène quantitatif parfaitement mathématisable.³ Il est toujours possible de subsumer le mouvement au temps et à l'espace uniformes. Le mouvement devient ainsi une projection de deux axes sur un point dans un système de coordonnées. La mobilité par contre est une caractéristique ontologique. Elle l'était chez Aristote dans le concept de κίνησις, ainsi que chez Heidegger dans la mobilité en tant que facticité. Comment comprendre cette dernière ? C'est une mobilité avant l'objectivation où cet « avant » porte le sens du πρότερον encore à déterminer. C'est une mobilité précédant le temps et l'espace objectifs et co-originaires au temps et à l'espace comme axes de présence. Si d'après la vision courante le temps et l'espace sont des conditions de possibilité du mouvement, dans la perspective de la phénoménologie de la facticité, c'est la mobilité qui en est la condition. Cette mobilité comme niveau originaire de toute manifestation, de toute phénoménalisation⁴ a été déjà annoncée chez Heidegger vers la fin des années 1920 dans son concept d'oscillation (*Schwingung*) qui décrit la temporalisation de la temporalité.⁵ Nous avons essayé de montrer dans la première partie comment cette temporalisation constitue le premier terme et la condition de possibilité des ek-stases du temps, dont l'une, l'avoir-été (*Gewesenheit*), décrit le domaine de ce qui a été appelé dans les années 1920 la facticité. Notre tâche tout au long de ce travail consiste à montrer que l'oscillation de la temporalité renvoie à une facticité plus originaire dont l'un des noms est la φύσις en tant qu'ἀρχὴ κινήσεως.

Pour une telle compréhension de la mobilité il est difficile de trouver des exemples. Néanmoins, il nous semble que c'est Aristote qui les offre dans le fragment déjà cité d'*Éthique à Nicomaque* et dans le livre Θ 6 de *Métaphysique*. Dans ce dernier, Aristote distingue le

¹ *Mét.*, Θ, 8, 1051 a 2-3 : « ὅτι μὲν οὖν πρότερον ἢ ἐνέργεια καὶ δυνάμει καὶ πάσης ἀρχῆς μεταβλητικῆς, φανερόν. »

² *Phys.*, II, 1, 193 b 12-13 : « ἔτι τι δ' ἢ φύσις ἢ λεγομένη ὡς γένεσις ὁδὸς ἐστὶν εἰς φύσιν. » Traduction modifiée.

³ Cf. J. Patočka, « Notes sur la préhistoire de la science du mouvement : le monde, la terre, le ciel et le mouvement de la vie humaine », *op. cit.*, p. 3-13.

⁴ Cf. M. Richir, « Schwingung et phénoménalisation (Heidegger, Fink, Husserl, Patočka) », *op. cit.*, p. 52-63.

⁵ Cf. GA 26, p. 268. « Die Zeitigung ist die freie Schwingung der ursprünglichen ganzen Zeitlichkeit; Zeit erschwingt und verschwingt sich selbst. (Und nur weil Schwingung, deshalb Wurf, Faktizität, *Geworfenheit*; nur weil Schwingung, deshalb Entwurf. Vgl. das in »Sein und Zeit« angezeigte Problem von Zeit und Sein.) » Cf. aussi M. Richir, « Schwingung et phénoménalisation (Heidegger, Fink, Husserl, Patočka) », *op. cit.*, p. 55.

mouvement comme action (πρᾶξις) inaccomplie, toujours orienté vers une fin qu'il n'a pas encore actualisée, d'une classe d'actions étant toujours dans leur fin et pourtant infinies, au sens d'être sans limite (πέρας), c'est-à-dire illimité (ἄπειρον). Le premier est un des sens du mouvement comme ἐνέργεια ἀτελής. Mais un tel mouvement se place plutôt du côté de la puissance, de l'être approprié qui n'a pas encore atteint sa fin. Un tel mouvement est potentiellement dans la fin puisqu'il tend vers elle et il l'aura atteint, s'il ne rencontre pas des obstacles. Actuellement il est ἀτελής, mais il se tient potentiellement dans les limites. Il n'est donc pas infini au sens d'un infini potentiel qui, à son tour, n'est pas potentiel au sens qu'il aura existé actuellement et séparément (χωριστόν), mais, selon Aristote, l'infini n'est potentiel que dans la connaissance (γνώσει).¹ Par conséquent, l'infini n'est jamais actuel, il n'est même pas « réellement » potentiel, c'est l'acte de la division à l'infini qui est en puissance. Le mouvement dans le premier sens appartient à une telle classe des actes en puissance comme la division à l'infini, mais avec la différence d'avoir nécessairement un terme. L'autre classe est constituée par les mouvements qui sont des puissances en acte ou, encore plus clairement, une actualité de la puissance. C'est la mobilité qui est aussi l'ἐνέργεια ἀτελής mais dans un sens différent. La mobilité veut dire être en œuvre et pourtant sans limites, indéfini, alors ἄπειρος ou ἄοριστος plutôt qu'ἀτελής. Cela donne une allure moins paradoxale que l'oxymore ἐνέργεια ἀτελής. Aristote donne des exemples de telles actualités qui sont, d'après nous, un modèle de la mobilité pure. C'est voir (ὄρᾶν), réfléchir (φρονεῖν), penser (νοεῖν), vivre (ζῆν) et être heureux (εὐδαιμονεῖν).² Les mouvements se caractérisent par une claire distinction d'aspect grammatical. Ils sont imparfaits, ils ne sont pas actuellement dans leur fin, mais dès qu'ils changent pour un aspect perfectif, ils cessent d'être un mouvement à proprement parler, ils « s'arrêtent » dans la forme. Il en est autrement avec la mobilité caractérisant l'actualité qui est exprimée par les actes dans lesquels les aspects perfectif et imperfectif se confondent.

« Par exemple, à la fois on voit et on a vu, on réfléchit et on a réfléchi, on pense et on a pensé ; mais ce n'est pas vrai qu'à la fois on apprend et on n'a appris, on guérit et on a guéri. À la fois, on vit bien et on a vécu bien, on est heureux et on a été heureux. S'il n'en était pas ainsi, il faudrait qu'on cessât d'être ce qu'on est, comme cela a lieu quand on maigrit. Mais ici ce changement ne se produit pas ; on vit et on a vécu heureux. »³

¹ Cf. *Mét.*, Θ, 6, 1048 b 14-17.

² Cf. *Mét.*, Θ, 6, 1048 b 18-36.

³ Cf. *Mét.*, Θ, 6, 1048 b 23-25 : « οἷον ὄρᾳ ἅμα καὶ ἐώρακε, καὶ φρονεῖ καὶ πεφρόνηκε, καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν, ἀλλ' οὐ μανθάνει καὶ μεμάθηκεν οὐδ' ὑγιάζεται καὶ ὑγίασται· εὖ ζῆ καὶ εὖ ἔζηκεν ἅμα, καὶ εὐδαιμονεῖ καὶ εὐδαιμόνηκεν. εἰ δὲ μή, ἔδει ἂν ποτε παύεσθαι ὡσπερ ὅταν ἰσχυαίνῃ, νῦν δ' οὐ, ἀλλὰ ζῆ καὶ ἔζηκεν. » Traduction modifiée.

Ainsi Aristote peut-il ajouter un peu plus loin – et c'est le fragment auquel Heidegger fait référence en expliquant le repos comme faire-halte du rassemblement de la mobilité¹ – que « c'est la même chose qu'on peut tout à la fois voir et avoir vu, qu'on pense et qu'on a pensé (έώρακε δὲ καὶ ὀρᾷ ἅμα τὸ αὐτό, καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν) ». ² Il est difficile de traduire cette phrase adéquatement en français, puisque le passé simple ne rend pas exactement le *perfectum* grec d'έώρακε et en plus il introduit une différence temporelle, le passé, que par exemple l'infinitif parfait έωράκειν ne contenait pas. Il s'agit pour Aristote de la différence d'aspect et non pas de temps. L'aspect perfectif peut caractériser toutes les dimensions du temps, généralement distinguées au nombre de trois : le passé, le présent et le futur. Il touche la sémantique de certains actes, exprimés dans les verbes qui présupposent, par exemple, l'aspect perfectif aussi au présent. Dans ce sens, voir c'est avoir vu, penser c'est avoir pensé et vivre c'est avoir vécu. Il ne faut pas confondre le mode infinitif, ou en grec ancien non-indicatif (ή ἀπαρέμφοτος ἔγκλισις), avec l'aoriste comme le temps indéfini du passé. L'infinitif décrit un mode qui n'est pas positionné dans le temps, il est trans-temporel et pourtant il porte la différence d'aspect. Dans le cinétisme de Gustave Guillaume³, l'aspect représente le moment initial de la « chronogénèse ». Chaque verbe possède un aspect, mais non pas nécessairement le mode ou le temps (l'époque). C'est le cas des infinitifs et des participes. L'aspect montre la façon dont l'action s'étend dans le temps sans un positionnement objectif. L'aspect perfectif renvoie à une action unitaire et limitée, sans référence à un flux de temps. L'aspect imperfectif, au contraire, souligne la durée continue de l'action ou une répétition.

La mobilité de la φύσις comme image de la facticité même a pour modèle un tel parfait sémantique dont l'aspect perfectif grammatical ne rend pas toujours compte. Certains verbes expriment des actes qui sont toujours perfectifs, bien qu'ils acceptent grammaticalement aussi l'aspect imperfectif. Ils sont sémantiquement parfaits au présent, ce que la grammaire n'exprime pas adéquatement. Par exemple dans les langues slaves, où le partage parfait - imparfait est d'une importance capitale pour le système temporel et inhérent morphologiquement à la forme du verbe, les verbes perfectifs conjugués au présent désignent le futur. C'est une forme basique du futur. Cela montre le problème général que pose l'image d'un acte parfait au présent, puisque c'est un acte, l'ένέργεια comme mobilité et non pas une

¹ Cf. GA 9, p. 284 ; Q I-II, p. 552.

² *Mét.*, Θ, 6, 1048 b 33-34. Traduction modifiée.

³ Cf. Gustave Guillaume, *Temps et verbe. Théories des aspects, des modes et des temps*, Paris, Librairie Honoré Champion, 1970, p. 15 sq.

cessation du mouvement dans le moment présent. Il faut pouvoir penser le *perfectum* pur, avant la détermination du mode et du temps, pour accéder à la signification de la mobilité que Heidegger a en vue sous l'image de la φύσις. La φύσις, étant la μορφή, c'est-à-dire l'ἐνέργεια, est du même genre que les verbes « vivre », « voir », « penser ». C'est une mobilité pure, inhérente au verbe, avant le déploiement temporel en passé, présent et futur. La sémantique du verbe « vivre » par exemple montre qu'il est perfectif dans tous les temps. « Vivre », avant la détermination grammaticale, veut dire à la fois « il vit », « il a vécu » et « il aura vécu ». Il est difficile d'extraire ici le moment perfectif sans la ramification temporelle. Il faudrait plutôt dire en participe : « il vit » veut dire il est « ayant vécu » ou de manière succincte en grec ancien : ἐζηκώς. Qu'est-ce que cela signifie pour le concept de mobilité ? Le *perfectum* qu'est la mobilité a le caractère statique de la genèse. Dans le fragment cité auparavant d'*Éthique à Nicomaque*, Aristote dit que le bonheur en tant qu'actualité relève du devenir plutôt que d'une substance caractérisant les choses. Il faut rappeler que l'ἐνέργεια est une actualité et non pas une actualisation. Elle a un caractère statique d'être en œuvre. Et pourtant son mode d'être est le devenir. Cette mobilité statique caractérise justement le *perfectum* de la φύσις. C'est un parfait (τέλειον) de se posséder dans la fin (ἐντελέχεια) et pourtant il est infini ou plutôt indéfini (ἄοριστον). Il ne s'agit pas, on ne le répétera jamais assez, d'un infini potentiel qui accroît indéfiniment sans jamais pouvoir atteindre son terme, mais de l'indéfini au sens de ne pas avoir l'institution de la fin. Pour cette raison Aristote peut dire dans le fragment susmentionné que les actes essentiellement perfectifs ne cessent pas. Ils cesseraient, s'ils étaient des simples mouvements tendant vers une fin. En conséquence le *perfectum* ne cessera pas, puisqu'il est toujours déjà dans sa fin et il manque d'horizon. On a ici une formulation qui a l'air aussi paradoxale que celle de l'ἐνέργεια ἀτελής caractérisant le mouvement. La mobilité en tant que *perfectum* est ἄοριστος¹. Pour bien élucider ce concept d'infini et le distinguer autant de l'infini actuel que de l'infini potentiel, nous citerons Wittgenstein, puisque nous sommes d'accord avec lui que l'idée d'infini en général relève conceptuellement de l'indéfini.

« Von einer Technik zu sagen, sie sei unbegrenzt, heißt *nicht*, sie laufe ohne aufzuhören weiter – *wachse* ins ungemessene; sondern, es fehle ihr die Institution des Endes, sie sei nicht abgeschlossen. Wie man von einem Satz sagen kann, es mangle ihm der Abschluß, wenn der

¹ Il ne faut pas confondre l'ἄοριστον ici examiné avec l'aoriste grammatical, le temps indéfini passé en grec ancien qui révèle pourtant un aspect perfectif, puisque le nom de ce temps grammatical est extrinsèque ; il est indéfini par rapport aux temps définis : le parfait et l'imparfait. Cf. les pages de P. Aubenque sur l'aoriste comme temps caractérisant le mouvement. Notre propos distinguant la mobilité du mouvement va dans une autre direction. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, p. 455-456.

Schlußpunkt fehlt. Oder von einem Spielfeld es sei unbegrenzt, wenn die Spielregeln keine Begrenzung – etwa durch einen Strich – vorschreiben. »¹

De même le *perfectum* de la mobilité est infini puisqu'il lui manque l'institution de la fin qui lui prescrirait de s'arrêter. Il ne faut pas confondre la fin (τέλος) au sens de se tenir dans la fin et la fin comme limite (πέρας) au sens de l'horizon (ὀρίζων) du mouvement. C'est précisément pour la raison de se posséder dans la fin de sa forme que la mobilité n'a pas de limites prescrites. Elle est une ἐνέργεια ἄπειρος ou une ἐνέργεια ἀόριστος. Elle ne s'arrête pas, « on vit et on a vécu heureux », ça veut dire aussi, on aura vécu.

Ainsi, le moment de la forme n'a pas d'horizon. Ce n'est pas un devenir comme processus ou un mouvement mais bien la mobilité comme acte de l'appropriation, comme l'actualité d'être soi-même. Une telle mobilité appropriative caractérise à la fois ce que Heidegger désigne comme Dasein et *Ereignis*. Ils sont le même dans la mesure où ils expriment « le même » : la tautologie de la facticité. Cette tautologie peut être aussi analysée dans les termes de la mobilité et du *perfectum*. Heidegger mentionne dans *Être et temps* que Dasein a la façon d'être d'un parfait apriorique (*apriorisches Perfekt*). Cette affirmation devient plus claire dans le cadre d'interprétation de la φύσις comme mobilité du *perfectum*. Dans la note de bas de page à cette dénomination du Dasein, Heidegger ajoute qu'il faut entendre cet apriori comme « libération préalable » ou « don préalable libre » (*vorgängige Freigabe*) de l'être pour la manifesteté de l'étant. Le préalable a le sens ontologique ici, il signifie πρότερον τῇ φύσει et renvoie à la caractérisation aristotélicienne de la quiddité, τὸ τί ἦν εἶναι, que Heidegger traduit comme « "das was schon war – sein", das jeweils schon voraus Wesende, das Gewesen, das Perfekt »². En grec ancien le verbe εἶναι n'a pas du *perfectum* grammatical et ἦν εἶναι essaie de l'exprimer. Dans le *perfectum* ontologique, comme nous l'avons déjà souligné, il ne s'agit pas de la succession temporelle ontique ou du passé au sens ordinaire mais du « toujours déjà (*immer schon*) » et de l' « à chaque fois avant (*das jeweils Frühere*) » qui surgit nécessairement dans le questionnement ontologique, c'est-à-dire dans la question sur le sens de l'être et dans la question sur la vérité de l'être. Ce parfait apriorique pourrait être aussi appelé un parfait ontologique ou un parfait transcendantal.³ Dans les *Beiträge zur Philosophie* la même problématique de l'apriori et du *perfectum* est évoquée par rapport au sens de la φύσις.

¹ Ludwig Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, éd. par G. H. von Wright, R. Rhees, G. E. M. Anscombe, M.I.T. Press, Cambridge (MA) - London, 1967, p. 60-61.

² GA 2, p. 114 ; ET, p. 86.

³ *Ibid.*

« Das "Apriori" und die φύσις d. h. τὸ πρότερον τῆ φύσει. φύσις maßgebend und das "Früher als", Herkunft, Ursprung. Das Früheste, Erst-Anwesende, die Anwesenung ist die φύσις selbst, jedoch alsbald verdeckt in eins mit der ἀλήθεια durch die ἰδέα. Wie kommt es zu solcher Frage nach dem πρότερον? Auf Grund der ἰδέα als ὄντως ὄν. Das Früheste in der Wesung ist diese selbst als Wesung des Seyns. »¹

La problématique transcendantale est ainsi étroitement liée d'un côté à la structure de la métaphysique et de l'autre côté au sens de la φύσις comme mobilité du *perfectum*, c'est-à-dire comme mobilité de la forme et de la quiddité (τὸ τί ἦν εἶναι). Dans la perspective historique, le transcendantalisme dans sa formulation logique minimale : $(A \rightarrow B) \leftrightarrow (\sim B \rightarrow \sim A)$, devient l'opération fondamentale de la métaphysique en tant qu'elle cherche à fonder chaque étant dans l'étant en totalité comme tel (*das Seiende als solches im Ganzen*). Cette opération est ainsi caractéristique de la structure ontothéologique de la métaphysique qui, de ce point de vue, pourrait être généralisée, selon notre hypothèse, en structure proto-hénologique. La métaphysique cherche à fonder par l'unité et par la primauté. D'où vient la nécessité d'une telle interprétation ? Selon Heidegger, cela provient de la φύσις même qui est à la fois ἀρχή et μορφή. Elle se laisse comprendre dès l'aube de la philosophie grecque comme ὄντως ὄν et ἰδέα, entamant ainsi la destination de différentes époques de l'être. Néanmoins la φύσις révèle, par le fait même d'être nécessairement métaphysique, que l'opération de fondation n'est pas fondée elle-même et ainsi qu'elle recèle une dimension non métaphysique. Si selon Heidegger toute pensée se tient dans le régime métaphysique dès qu'elle énonce quelque chose sur quelque chose, c'est-à-dire dès qu'elle assume sa fonction apophantique, ou autrement dit dès qu'elle est logique, alors la seule pensée qui ne relèverait pas de la métaphysique serait précisément la pensée de la métaphysique (en génitif objectif). On pourrait le formuler en toute simplicité aussi de façon suivante : si tout est métaphysique (par exemple sous le régime de *Gestell* aujourd'hui), alors la seule chose qui ne serait pas métaphysique est la métaphysique elle-même. C'est précisément pour cette raison que la métaphysique ne peut pas se fonder. C'est ce que Heidegger nous dit quand il affirme que la seule façon de s'appropriier (*verwinden*) la métaphysique consiste à penser sa vérité, c'est-à-dire à penser la métaphysique en tant que métaphysique. Cette figure de pensée montre précisément le niveau de la facticité qui est un « envers » de la métaphysique ainsi comprise, l'envers et sa vérité en tant qu'elle montre ce qu'elle est. Ce n'est pas une figure nouvelle et

¹ GA 65, p. 222.

elle ne devrait pas être restreinte uniquement à la philosophie de Heidegger. Il est peut-être le plus radical, mais Schelling¹ et Wittgenstein ont thématiqué la facticité, celle-ci s'exprimant pourtant chez eux dans les termes de l'existence qui pourrait très facilement retomber dans la structure de la métaphysique.

La φύσις comme ἀρχή et πρότερον a donc une double fonction. D'un côté elle possède un rôle heuristique « négatif » de fondement non fondé (*Abgrund*) de la métaphysique – ce n'est que la φύσις qui est en mesure de révéler τὰ μετὰ τὰ φυσικά. Par conséquent, c'est seulement la pensée de la métaphysique qui peut remonter vers la source (*Ursprung*) de cette dernière et montrer sa provenance (*Herkunft*). D'où le risque de confondre ce questionnement « méta-métaphysique » avec celui de la métaphysique, puisque la φύσις est aussi toujours déjà méta-physique, c'est-à-dire elle fonde aussi. Néanmoins, de l'autre côté, cette circularité peut être décrite en termes « positifs ». Cela montre aussi une possible interprétation non métaphysique de la φύσις originaire au fil conducteur de la mobilité, de la forme et de l'appropriation que nous avons exposé dans cette partie.

Dans la perspective non métaphysique ou pré-métaphysique, cherchée par Heidegger, la φύσις originaire n'est pas un genre de l'être, comme l'affirme Aristote dans le livre Γ de la *Métaphysique*², mais c'est l'être qui est une φύσις. Aristote le dit dans le premier chapitre du même livre de la *Métaphysique*, immédiatement après le fragment postulant l'existence d'une science qui s'enquiert de l'être en tant qu'être : « Mais, quand on ne s'attache, comme nous, qu'aux principes et aux causes les plus élevées, on voit clairement que ces principes doivent être ceux d'une certaine nature prise en soi . »³ L'être est ainsi φύσις τις, une certaine nature. Heidegger affirme le suivant par rapport à l'énoncé d'Aristote : « Que l'οὐσία soit φύσις τις cette phrase (qui est à peine formulée sous cette forme) est bien plutôt un *écho tardif* de la grande emprise de la philosophie grecque, c'est-à-dire de l'emprise première de la philosophie occidentale. Là, l'être est pensé comme φύσις, et de telle façon que la φύσις portée au concept par Aristote ne peut elle-même qu'être un rejeton de la φύσις initiale. »⁴ Cette caractérisation se fait entendre encore quand nous parlons de la nature des choses, en pensant à ce qui fait le propre d'une telle ou telle chose, c'est-à-dire à son essence, à la forme ou à la quiddité. La φύσις initiale est double, comme l'est la notion de nature qui en découle. La φύσις est ἀρχή κινήσεως dans les choses où elle subsiste (ὑπάρχει) en soi (καθ' αὐτό). Elle est ce premier,

¹ Cf. J.-F. Courtine, « La destruction de la logique », *op. cit.*, p. 207.

² Cf. *Mét.*, Γ, 3, 1005 a 34.

³ *Mét.*, Γ, 1, 1003 a 26-28 : « ἐπει δὲ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἀκροτάτας αἰτίας ζητοῦμεν, δῆλον ὡς φύσεώς τινος αὐτὰς ἀναγκαῖον εἶναι καθ' αὐτήν. »

⁴ GA 9, p. 300 ; Q I-II, p. 580.

toujours déjà, à partir duquel croît le croissant. Cette détermination de la φύσις donne plus tard le concept de nature comme univers physique dont l'horizon échappe à l'infini et dans lequel on cherche le substrat ultime de toute individuation. Aristote critique déjà cette approche dans la doctrine d'Antiphon pour lequel la πρώτη ὕλη est un ἀρρυθμιστον πρῶτον qui a besoin d'un ordre, d'un rythme (ῥυθμός).¹ Nous l'avons dit, la φύσις n'est pas la ὕλη, le substrat indéterminé, un ἄπειρον ou un abysse dynamique. Ce n'est qu'à partir de la φύσις comme μορφή que la disponibilité et l'être approprié, c'est-à-dire la δύναμις, puissent être compris. La μορφή comme ἐνέργεια est première dans la définition, dans la substance et aussi d'un certain point de vue dans le temps. Elle est bien un abysse (*Abgrund*) mais uniquement comme manque de fondation de la forme, de la quiddité, du propre, du soi, c'est-à-dire comme la mobilité infondée de l'appropriation.

La φύσις est à la fois l'ἀρχή et la μορφή. Elle est ἀρχή comme « issue et pouvoir » ou « pouvoir originaire » dans ce en quoi « elle a d'avance (ὑπό) originairement pouvoir (ἄρχει), premièrement en soi et partant de soi, et *en direction de soi* »² : ἐν ᾧ ὑπάρχει πρῶτως καθ' αὐτό.³ Elle est cette circularité de la forme, la tautologie de soi. Pour cette raison la φύσις peut prendre ultérieurement le deuxième sens de la nature comme essence d'une chose. Mais avant qu'elle ait été comprise comme le tout et l'unique, elle a été d'abord un acheminement vers soi-même, vers la φύσις : ἔτι τι δ' ἢ φύσις ἢ λεγομένη ὡς γένεσις ὁδός ἐστιν εἰς φύσιν.⁴ La φύσις est ainsi ὁδός, un être-en-chemin (*Unterwegsein*)⁵ désignant sa mobilité entre la caractérisation de la φύσις comme ἀρχή et comme μορφή. Si la φύσις est ἀρχή κινήσεως et κίνησις est la μορφή, c'est à dire la φύσις, alors la φύσις peut être décrite comme ἀρχή φύσεως. De l'autre côté la φύσις est aussi μορφή ἀρχῆς. Pour cette raison Heidegger peut affirmer que la « μορφή est le déploiement de la φύσις comme ἀρχή, et l'ἀρχή est le déploiement de la φύσις comme μορφή ».⁶ Ainsi est-il possible de donner une définition de la φύσις originaire qui rend compte du caractère tautologique, circulaire et essentiellement mobile de celle-ci.

¹ GA 9, p. 266 sq. ; Q I-II, p. 524 sq.

² GA 9, p. 254 ; Q I-II, p. 507.

³ *Phys.*, II, 1, 192 b 20-23.

⁴ *Phys.*, II, 1, 193 b 12-13.

⁵ Cf. GA 9, p. 291 ; Q I-II, p. 564.

⁶ GA 9, p. 299 ; Q I-II, p. 579.

« Die φύσις dagegen ist die aus sich selbst her und auf sich selbst zu unterwegige Anwesenung der Abwesenung ihrer selbst. Als solche Abwesenung bleibt sie ein In-sich-zurück-Gehen, welches Gehen jedoch nur der Gang ist eines Aufgehens. »¹

La φύσις originaire dont l'être est un genre semble être un nom pour la facticité de l'être vue à partir de sa mobilité. L'être s'avère un genre (*Art*) de l'*Ereignis* dans la pensée tardive de Heidegger, puisque c'est celui-ci qui donne l'être et le temps.² Cette mobilité n'est autre que celle de l'*Ereignis*, de l'événement d'appropriation décrit auparavant, de la tautologie de l'être qui donne l'espace et le temps, l'ouvert où le jeu de la présence, c'est-à-dire l'oscillation (*Schwingung*) entre le présencement et l'absencement, peut advenir. C'est un être-en-chemin qui est en mesure d'ouvrir l'espace-temps, puisque le « chemin *mène* à travers une région, il s'ouvre lui-même et ouvre celle-ci »³. La mobilité de la facticité dans sa formulation minimale veut dire le présencement de l'absencement et toute la difficulté consiste à ne pas le comprendre de façon dialectique, c'est-à-dire métaphysique.⁴ Ce n'est qu'à celui qui peut être parfaitement présent, en soi, dans sa forme, que l'absence peut se révéler. Ce n'est qu'à celui qui peut être soi-même, c'est-à-dire qui peut parfaitement être son « là », que l'absence et la finitude acquièrent leur vrai sens. Puisqu'être soi-même, en étant un lieu du moment (*Augenblickstätte*) de l'appropriation (*Ereignis*) ou de la mobilité caractérisant l'ἐνέργεια et la μορφή, veut dire être toujours au point de l'absence, d'une désappropriation (*Enteignis*). La mobilité en tant qu'ἐνέργεια ἄπειρος est « parfaitement infinie », ce qui veut dire précisément absolument fini, comme une sphère sans fin (c'est-à-dire sans institution de la fin) au diamètre bien défini, comme une phrase sans point. Telle est la vie humaine dans sa facticité, absolument finie, sans horizon qui lui échapperait, sans rêve d'altérité en face. Cependant, dans la tautologie de l'appropriation il n'y a rien d'hégémonique, sinon une absolue impuissance de se posséder soi-même. La présence est toujours déjà ombrée par une absence, mais non pas comme un *ego* par un *alter ego*. La dialectique présuppose l'infini ou tend vers lui sous forme d'un horizon s'élargissant. Par contre, le manque d'horizon caractérisant le *perfectum* de la mobilité rend possible une fin radicale, la vraie absence. Celui qui vit, ne meurt pas, même s'il s'imagine la mort. Celui qui est « ayant vécu » (ἐζηκώς), ne cessera pas

¹ GA 9, p. 299 ; Q I-II, p. 579 : « La φύσις au contraire c'est l'entrée dans la présence cheminante, à partir d'elle-même et en direction d'elle-même – entrée dans la présence de l'absentement d'elle-même. En tant que tel absentement, elle est aller-en-retour-en-soi-même – cet aller, pourtant, n'étant que le cheminement d'un s'épanouir. »

² Cf. GA 14, p. 26 ; Q III-IV, p. 221.

³ GA 9, p. 291 ; Q I-II, p.

⁴ Cf. Q III-IV, p. 364-365. Cf. aussi GA 7, p. 226.

de vivre, non pas temporellement, mais par l'aspect perfectif. Tout comme une phrase sans point qui ne cessera pas, bien qu'elle soit « finie » (le nombre des mots est fini). Par contre, ce n'est que celui qui est « ayant vécu », dans sa finitude radicale, qui est en mesure de mourir. La mort n'étant pas ici un événement temporel, mais bien l'absence inscrite dans l'aspect perfectif de la vie. L'absence est présente dans l'actualité même. L'ἐνέργεια comme μορφή est une présence de l'absence dans un mouvement statique du présencement de l'absencement.

La présence et l'absence s'appartiennent dans la dualité de la φύσις mais reposent dans « l'unicité de son déploiement (*die Einfalt ihres Wesens*) »¹. Elles ne sont pas de termes dialectiques dans une proposition spéculative et ainsi dépendantes de la logique, mais c'est plutôt la logique qui dépend de ce contraste² originaire. Les contraires s'opposent mais les contrastes s'unifient dans le λόγος, dans la présence unique qui se dit comme φύσις de façon double (διχῶς) : μορφή et στέρεις, « puisque la privation est bien aussi en quelque façon une forme »³. En interprétant Héraclite, Heidegger peut entendre le « διαφερόμενον *comme* συμφερόμενον : "le dieu ? – jour-nuit!" C'est là le sens même de la φύσις. En d'autres termes, Héraclite dit l'appartenance à une présence unique de tout ce qui s'écarte d'un autre pour, d'autant plus intimement, lui faire face au sens où, sur le *Chemin de pays (der Feldweg)*, "la bourrasque d'hiver et le jour des moissons se rencontrent, l'alerte mobile du printemps et la quiétude mourante de l'automne se rejoignent, l'humeur joueuse de la jeunesse et la sagesse de l'âge croisent leurs regards, tandis que tout se rassère en un accord unique dont, sans mot dire, le chemin transporte, allant et revenant, l'écho". »⁴

Ainsi, le mode d' « être » caractérisant à la fois le Dasein et la φύσις est un parfait apriorique. Il faudrait peut-être dire que le mode d'être de Dasein est « physique », puisque c'est l'être qui est une φύσις et non pas la φύσις qui serait un être. L'être dans le régime métaphysique, le seul que nous connaissons selon Heidegger, signifie la présence constante. Mais une telle présence (*Anwesenheit*) n'est possible qu'à partir (πρότερον) d'un présencement (*Anwesen*), c'est-à-dire à partir du mouvement de la venue en présence. Cette mobilité est le parfait apriorique de la facticité s'articulant par le πρότερον du temps, par le toujours déjà caractérisant la temporalité du Dasein, et par l'ἐν de l'espace, c'est-à-dire par le « dans » de l'être-dans-le-monde caractérisant la spatialité du Dasein. Le *Da-sein* est la facticité même en tant qu'elle signifie un mouvement d'appropriation, une mobilité pure de l'être ce qu'on est, ce qu'on a été et ce qu'on aura été, parfaitement en soi, mais jamais se possédant, puisque par le

¹ GA 9, p. 298 ; Q I-II, p. 578.

² Heidegger parle dans la traduction allemande de *Widerwendiges*. GA 15, p. 278.

³ *Phys.*, II, 1, 193 b 19-20 : « καὶ γὰρ ἡ στέρεις εἶδος πῶς ἐστίν ».

⁴ Q III-IV, p. 365. Cf. GA 13, p. 90.

fait même de la finitude on est « constamment » dépossédé par la présence de l'absence. Telle est la logique de la facticité, du « grand Fait de vivre ». L'*Ereignis* est le λόγος même de ce mouvement du *Da-sein*.

Conclusion

« Lautet dann der Titel der Aufgabe des Denkens statt "Sein und Zeit": *Lichtung und Anwesenheit*? »¹

Dans notre étude, nous avons essayé d'exposer le sens de la présence comme facticité. Dans ce cheminement notre guide fut Heidegger, mais nous ne prétendons pas effectuer une recherche philologique sur le corpus heideggérien. Nous n'aspirons même pas à une lecture unificatrice de sa philosophie, bien que nous croyions d'y trouver une constante. C'est une constante à la fois phénoménologique et spéculative dans la mesure où il y a bien la chose même, au singulier, de sa pensée, et où cette chose exige une discussion critique avec toute la tradition métaphysique. Se confronter avec la métaphysique cependant, que ce soit sur le mode du dépassement ou de l'appropriation, ne peut être qu'une entreprise spéculative. Elle s'éloigne des choses pour essayer d'approcher la chose même. Il est peut-être vrai que Heidegger nous apprend à voir dans les choses les plus abstraites, le plus concrètes.² Il n'en est pas autrement avec la facticité qui s'apparente à une abstraction concrète ou à une concrétude abstraite. Le mot même de concrétude ne serait-il pas d'ailleurs d'emblée de ce genre ? Peut-être n'est-ce pas un hasard que les recherches de Heidegger aient commencé avec une étude formelle sur la philosophie de Duns Scot où c'est entre autres la notion d'*haecceitas* qui a attiré son attention. La facticité est une telle haecceité, une « celà-ité » qui partage ce trait paradoxal apparent avec d'autres termes heideggériens, avant tout avec le *Dasein* mais aussi avec l'*Ereignis*. Le *Dasein*, l'être-là, le me-voici-maintenant a été d'abord examiné par Heidegger dans les années 1920 comme vie facticielle. Et si le *Dasein* a été une indication formelle de la facticité chez le premier Heidegger, le *Da-sein* n'a jamais cessé de l'être. Nous croyons même voir dans cet hyphen une radicalisation de la facticité. Si l'on suit l'auto-interprétation heideggérienne du tournant – le chemin de l'être de l'homme vers l'être même –, il en serait de même manière avec la facticité. Le *Dasein* signifie la facticité de l'homme, en génitif subjectif. C'est l'homme qui vit sa facticité, il se trouve toujours déjà dans le monde, à l'encontre des choses. Mais plus tard chez Heidegger le *Da-sein* signifie aussi la facticité de l'homme, mais au sens d'un génitif objectif. C'est la facticité à laquelle l'homme appartient et

¹ GA 14, p. 90 ; Q III-IV, p. 305 : « Mais alors la tâche de la pensée n'aura-t-elle pas pour titre au lieu de *Sein und Zeit*, être et temps : *Lichtung und Anwesenheit* (clatrière et présence) ? »

² Cf. M. Richir, « *Schwingung* et phénoménalisation (Heidegger, Fink, Husserl, Patočka) », *op. cit.*, p. 60.

qui est son unique trait distinctif. On pourrait le dire encore plus succinctement. Chez le premier Heidegger il s'agit du *Sein* du *Da*, de différents modes d'être là, dans le monde. Dans sa philosophie tardive en revanche, il s'agirait selon nous du *Da* du *Sein*, de la facticité de l'être. Le *Da* – l'ouverture, l'ouvert, l'éclaircie, le libre – demeure tout au long de la philosophie de Heidegger une indication formelle de la facticité, ou, vaudrait-il mieux dire, un pro-nom propre de la facticité, une indication formelle de l'appropriation (*Ereignis*). Dans la philosophie heideggérienne, penser le *Da* n'est pas autre chose que penser l'être, que penser la présence, que penser la vie. Le *Da*, l'être, la présence, la vie : tout cela est la même chose. C'est la chose de la pensée (*die Sache des Denkens*) de Heidegger. C'est la chose la plus formelle et la plus concrète : c'est ici et maintenant de notre vie.¹ C'est la chose la plus proche et la plus lointaine dont le sens commun, la science et aussi souvent la philosophie affirment l'évidence et le caractère vide. Mais comme l'affirme Heidegger au début d'*Être et temps*, il en est autrement, l'être est tombé dans l'oubli à cause de sa proximité. On est toujours déjà dans notre propre vie facticielle, mais il est difficile de faire voir ce proto-phénomène, puisqu'il n'y a pas de preuve pour lui, tout comme pour la φύσις chez Aristote. Pour le voir, il faut l'avoir déjà vu et un tel œil, « cet œil non pas pour ce que l'on voit, mais pour ce qu'on a déjà en vue lorsqu'on voit ce que l'on voit – ce n'est pas tout le monde qui l'a. »² Ce n'est pas à cause de la nature, parce qu'en tant que Dasein, notre œil est « de nature solaire (ἡλιοειδής) »³, mais à cause du manque d'entraînement philosophique, d'entraînement dans la pensée (παιδεία). C'est la leçon platonicienne de Heidegger. Il nous propose au fil de son cheminement différents outils formels, herméneutiques et poétiques pour s'approcher de ce proto-phénomène, de ce « grand Fait de vivre ». Il en essaie différents puisque penser la concrétude abstraite, la « formalité de l'immédiateté » dans le langage n'est pas facile, et pourtant c'est la tâche de la pensée. On ne pense qu'au moyen du langage et selon Heidegger, d'emblée avec le langage de la métaphysique, à l'exception peut-être de quelques penseurs de la Grèce archaïque et quelques poètes. Pour penser la facticité il faut au préalable – et c'est une des nos thèses principales – « détruire l'ontologie traditionnelle » et « dépasser la métaphysique ». Plus encore, ce n'est que dans un tel procédé « négatif » que la facticité peut se manifester. D'après nous, la tentative de penser la facticité est un moteur de la déconstruction tout au long de la philosophie heideggérienne. Une telle déconstruction se fait d'abord chez Heidegger par une

¹ GA 58, p. 173 : « Das faktische Leben in seiner Faktizität, sein Reichtum der Bezüge, ist uns das Nächste: wir sind es selbst. »

² GA 9, p. 263 ; Q I-II, p. 520.

³ Cf. GA 9, p. 226 ; Q I-II, p. 453. Cf. aussi Platon, *Rep.*, 509a.

destruction grammaticale de la logique et plus tard, après le tournant, par le dépassement poétique (parataxique) de la grammaire (syntaxe).

Nous nous sommes davantage concentrés sur la description positive de la nature de la facticité que sur son aspect négatif concernant la métaphysique. Mais les deux aspects sont inséparables, parce que la facticité est précisément ce que la métaphysique n'est pas. Nous avons tenté d'exposer l'idée de la facticité suivant trois axes : le temps, l'espace et le mouvement. Les raisons pour cela sont autant heuristiques qu'essentielles (*sachlich*). D'un point de vue heuristique, il est convenable d'arranger les différentes indications de la facticité sur ces trois axes, parce que cela apporte de la clarté sur ce qui est indiqué, sur la chose même. Mais ce n'est pas uniquement par un souci taxinomique et d'exposition que nous avons introduit ces trois axes, appelés axes de la présence. Heidegger les pense sans cesse et explicitement dans les différentes configurations et il convient de se demander pourquoi. Peut-être – et c'est une hypothèse autant phénoménologique que spéculative – parce que l'on n'a pas d'autre moyen de rendre sensible, concret quelque chose comme l'être, la présence et la facticité, que dans de telles formalités phénoménologiques, dans de telles « formes de la sensibilité » que le temps, l'espace et le mouvement. Ce dernier sous forme d'une mobilité ontologique a ici un privilège que nous avons essayé de mettre en évidence. Ce n'est pas un mouvement qui est dans l'espace et dans le temps, mais c'est bien plutôt le mouvement qui est le foncteur « dans » (ἐν) même, caractéristique de l'ἐνέργεια et rendant le temps et l'espace compréhensibles. Pareillement, ce n'est pas le temps et l'espace qui sont avant le mouvement, mais c'est bien plutôt le mouvement qui est le foncteur « avant » (πρότερον) même, caractéristique de toute condition transcendantale. Ces deux fonctions dans leur unité constituent la relation de fondation qui détermine, selon Heidegger, la métaphysique dans sa constitution ontothéologique.

Le privilège de la mobilité dans l'approche de la facticité semble expliquer le parcours de la pensée heideggérienne. Nous avons essayé de montrer comment le « grand Fait de vivre », la mobilité facticielle de la vie constitue un point d'entrée du jeune Heidegger dans l'analyse existentielle du Dasein qui – procédant à la description de la mondanéité et de notre commerce quotidien dans le monde, c'est-à-dire à l'analyse de l'espace comme relationnalité de différentes modalités du comportement découvrant du Dasein – aboutit à la condition du comprendre, défini aussi comme souci, à savoir la temporalité. Ainsi le parcours de Heidegger commence-t-il par le fait de la mobilité, c'est-à-dire par l'*Ur-etwas* de l'intentionnalité comprise comme « *Sich-richten-auf* », passe ensuite par l'analyse du « *Worauf* », qui est le monde, et enfin s'achève par le temps qui constitue la condition et l'horizon du comprendre.

Cet horizon n'est autre que l'horizon de compréhension de l'être. Pour le dire autrement, jusqu'à la fin des années 1920, l'être comme présence s'annonce par la mobilité, s'articule par la spatialité du monde et trouve sa condition de possibilité dans la temporalité. La temporalité transcendante n'est toutefois pas le dernier mot de Heidegger. La facticité sous-jacente à ce parcours ascendant ne disparaît pas dans l'ultime condition transcendante de la temporalité se temporalisant du Dasein, qui se focaliserait dans la vie immanente d'un ego transcendantal. Après le tournant, Heidegger renverse justement ce parcours. Il s'agira d'une voie descendante qui décentralise le Dasein compris comme temporalité à la lumière de la même facticité : par la donation du temps comme *Ereignis*, par le lieu (*Es, Da, « y »*) de cette donation, jusqu'à « la facticité abyssale » de la donation même, prenant la forme de l'« *Anwesen von Abwesen* », du jeu de la présence, qui n'est autre que le mouvement de la « φύσις : ἀλήθεια », *Anwesenlassen*, un laisser se déployer en présence. On voit l'importance des trois axes de l'articulation de la facticité qui nous ont guidé dans ce travail. Nous sommes parties de la mobilité facticielle du Dasein, pour aboutir au mouvement de la facticité même qui se donne dans la notion pré-métaphysique de φύσις, d'ἀλήθεια et dans le λόγος appropriatif de l'*Ereignis* et qui s'analysent comme un parfait apriorique.

Le *perfectum* de la facticité n'a pas de fin et cependant il signifie la finitude radicale. Ce n'est pas la finitude qui ne se comprend qu'à partir de sa négation, l'infini. C'est une « fausse » finitude. La finitude radicale n'a pas d'institution de la fin et pour cette raison précisément elle ne laisse même pas rêver de l'infini, de l'horizon qui s'éloigne. Elle n'a pas d'horizon, elle est comme la phrase sans point dont parle Wittgenstein, une sphère sans fin mais au diamètre bien défini. C'est toute une autre chose que le cercle infini de Nicolas de Cues dont le centre est partout et la circonférence nulle part. Cet infini actuel de la théologie et de la métaphysique, dans sa version moderne mathématisée de la théorie des ensembles comme dans sa version phénoménologique, comprend le fini comme négation de l'infini. Or la facticité nous livre une perspective sur la finitude radicale dans laquelle tout discours sur l'infini s'apparente au rêve d'un paradis humain. Or dans l'entreprise de dépassement de la métaphysique ou de son appropriation, il ne s'agit pas de nous chasser de ce paradis mais – pour reprendre les paroles de Wittgenstein sur le paradis des tranfinis prononcé par David Hilbert¹ – de montrer que ce n'est justement pas un paradis.

La relation entre l'infini et la métaphysique dans sa constitution ontothéologique dépasse le cadre de ce travail. Il nous reste à émettre une hypothèse : ils semblent être

¹ Cf. Wawrzyn Warkocki, « Infini et phénomène. Sur quelques conséquences phénoménologiques du finitisme mathématique de Wittgenstein », *Eikasia*, n° 66, 2015, p. 365-384.

étroitement liés dans les figures du tout, du premier et de la récurrence logique. S'il en est ainsi, la facticité signifie la finitude radicale, parce qu'elle nous ordonne, avec les mots d'Aristote qu' « il faut s'arrêter (ἀνάγκη δὴ στήναι) »¹, et cet « il faut » recèle une signification véritablement éthique de la facticité. Elle nous donne accès à une perspective qui nous place par-delà du cadre de la métaphysique. Par-delà non pas au sens d'un au-delà, c'est-à-dire d'un opérateur « méta » qui nous engage dans une entreprise par excellence métaphysique et infinie d'un dépassement de la métaphysique, mais au sens de son appropriation (*Verwindung*) qui peut s'effectuer, dans le cas de Heidegger, sur le chemin du questionnement portant sur l'essence de la métaphysique ou, comme c'est le cas chez Wittgenstein, par une déconstruction à travers l'analyse des jeux de langage.² Selon nous un tel délaissement de la métaphysique n'est possible qu'à partir de la pensée de la facticité radicale que nous avons essayé d'aborder par différentes indications formelles dans le présent travail. Chez Wittgenstein la facticité s'exprime dans un cadre tout à fait différent, si différent que se pose légitimement la question légitime de savoir s'il s'agit de la même facticité. Ce n'est pas ici le lieu de tenter une réponse qui, selon nous, serait positive. Chez les deux auteurs il s'agirait de la même facticité dans la mesure où c'est justement « le même », la tautologie de la vie qui est questionnée, le *singulare tantum*. Une tautologie qui ne s'annonce que par une différence, une différence de la logique et de la vie chez l'un, et une différence ontologique chez l'autre. C'est une tautologie par définition infondée et c'est justement le manque de fondement (*Abgrund*) qui est encore un nom pour la facticité. Wittgenstein dit : « Tu dois avoir présent à l'esprit que le jeu de langage est pour ainsi dire quelque chose d'imprévisible. J'entends par là : Il n'est pas fondé. Ni raisonnable (Ni non plus non raisonnable). / Il est là – comme notre vie. (*Es steht da – wie unser Leben*). »³ Ce *Da* de notre vie n'est autre que le *Da* comme ouverture et clairière chez Heidegger. L'*Ur-etwas* de la vie s'articulant sur les trois axes de la présence, mobilité – temps – espace, par différentes indications formelles de la facticité dont le principal est *Da-sein*.

La facticité est, si une telle expression nous est permise, un absolu non-métaphysique⁴, un parfait apriorique, un absolu impuissant, parce qu'absolument fini. Un absolu d'appropriation qui se laisse analyser comme *se luo*, un mouvement du délaissement, de la

¹ *Mét.*, Λ, 2, 1070 a 4.

² Cf. Wawrzyn Warkocki, « Wittgenstein et l'infini. Le dépassement de la métaphysique par l'analyse langagière de la logique », *Eikasias*, n° 72, 2016, p. 237-249.

³ Ludwig Wittgenstein, *De la certitude*, trad. J. Fauve, Paris, Gallimard, 1987, § 559, p. 131.

⁴ L'absolu de la facticité ne pourrait être plus différent de la contingence absolue prouvée à partir de la facticité chez Quentin Meillassoux dans son livre *Après la finitude*. Cf. Wawrzyn Warkocki, « L'absolu peut-il ne pas être métaphysique ? Sur la méthode spéculative de Quentin Meillassoux », *Acta Universitatis Carolinae : Interpretationes*, n° 1, 2014, p. 55-67.

libération vers son propre pronom personnel *se*, c'est-à-dire vers soi-même.¹ La facticité est une finitude absolue de la tautologie de l'être, où « tout est dedans » et qui manque d'institution du dehors, comme une phrase sans point. C'est une immanence absolue du *singulare tantum*, d'une singularité : une vie.² Parce que tout ce qui est *Da-sein*, on le dira avec Parménide, en restant soi-même en soi-même repose par soi-même (ταυτόν τ' ἐν ταύτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται, VIII, 29). Toutes ses formulations s'approchent des expressions métaphysiques et peut-être le sont-elles, puisqu'elles sont spéculatives. Elles ont néanmoins un statut spécial parce qu'elles parlent, non pas du dehors de la métaphysique, mais du dedans le plus profond en montrant la facticité de la métaphysique même. Si la métaphysique est la langue, et ceci est vrai autant pour Heidegger que pour Wittgenstein, alors il n'y a pas d'autre expression de la facticité de la métaphysique que celle de la facticité de la langue. « Now I am tempted to say that the right expression in language for the miracle of the existence of the world, though it is not any proposition *in* language, is the existence of language itself. »³ La langue est un modèle de notre facticité dans le monde, puisqu'elle est le monde lui-même. La langue nous montre le mouvement d'appropriation en tant que celui qui parle n'est lui-même qu'à travers la langue : sa propre langue constitue son intimité radicale, son immédiateté. Mais en même temps la langue n'est jamais privée, elle ne nous appartient pas. Dans le même sens, la facticité est ce qui nous est le plus proche, elle est à chaque fois la mienne, on l'est à chaque fois soi-même, mais en même temps la facticité est ce qui nous appartient absolument pas. Pareillement à la facticité du temps, cette tension pourrait être nommée dans les termes de Theodore Kisiel : la facticité est « la formalité de l'immédiateté ».⁴ Cette non-appartenance n'est cependant pas une extériorité ou un dehors par rapport au *Da-sein*, mais son identité même en tant qu'il est là (*Da*). L'absence est au cœur de sa présence. C'est, en langage heideggérien, le cœur de la vérité, de l'ἀλήθεια⁵ comme ouvert et clairière appropriée de l'être.⁶

¹ Cf. Giorgio Agamben, « *Se*: Hegel's Absolute and Heidegger's *Ereignis* », trad. D. Heller-Roazen, Stanford, Stanford University Press, 1999, p. 116.

² Le rapport d'une telle immanence de la présence à l'immanence de la vie pensée par Deleuze reste ouvert. Cf. Gilles Deleuze, « L'immanence : une vie », *in id.*, *Deux régimes de fous*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2003, p. 359-363.

³ L. Wittgenstein, *Lecture on Ethics*, *op. cit.*, p. 50.

⁴ Cf. T. Kisiel, « L'indication formelle de la facticité : sa genèse et sa transformation », p. 217 : « Et le temps ekstatique est la formalité ultime de la vie, tout comme il est d'emblée l'immédiateté ultime, la facticité comme telle. La facticité du temps est la formalité de l'immédiateté : c'est le dénouement final de l'indication formelle de la facticité. »

⁵ Cf. GA 14, p. 88 ; Q III-IV, p. 303.

⁶ Cf. GA 71, p. 211 : « Das Da bedeutet das ereignete Offene – die ereignete Lichtung des Seins. »

Bien que ces concepts soient très proches, il est risqué de rendre la facticité par l'existence, ce que fit Heidegger lui-même dans son chef-d'œuvre. La facticité n'est pas l'existence, si par cette dernière on comprend une catégorie métaphysique opposée à la substance et désignant un « avoir l'être » octroyé à ce qui est capable précisément de subsister de toute façon (« avant » l'existence). La facticité n'est pas non plus l'existence au sens d'un « se produire » d'un événement objectif dans le monde, ou subjectif dans la conscience. Elle ne l'est même pas au sens classique de l'existentialisme : le monde humain, la vie de la subjectivité. Mais en même temps la facticité a quelque chose de commun avec le monde et la conscience. Car la facticité signifie la présence, mais toute la difficulté consiste à ne pas comprendre la présence de façon métaphysique dans un cadre ontothéologique : ni de façon subjectiviste, ni de façon objectiviste, mais, en revanche, toujours de manière réaliste. Parce que parler de l'être et de la présence (avec sens) ne peut être que réaliste.¹ La présence chez Heidegger signifie Dasein, elle veut dire *Da-sein*, avec une indécision méthodologique ou une neutralité phénoménologique qui subsiste au sujet de la question de savoir s'il s'agit de l'homme ou du monde. Car le Dasein signifie la présence en tant qu'être-au-monde : la facticité. Elle signifie aussi dans une perspective spatiale le monde, la clairière, l'ἀλήθεια ; dans une perspective temporelle l'*Ereignis*, l'historicité, l'histoire de l'être ; et dans la perspective de la mobilité, la présence est un mouvement du présentement et de l'absencement, le jeu du clair et de l'obscur, la vie, la φύσις. Une tel appareil métaphorique complexe fait porter les pronoms dans la syntaxe de l'être et le noms originaires dans la parataxe de l'être vers le simple, le même, le neutre, le singulier et l'unique : la facticité de l'être, c'est-à-dire la présence. Elle est l'extériorité des choses et l'intimité de la conscience, sur le même plan. « L'Être et le plan sind dasselbe. »² Le plan est neutre, ni subjectif, ni objectif – on pourrait dire avec Deleuze qu'il est réversible³ –, et absolument fini. C'est un absolu de la tautologie de l'appropriation, illimité et pourtant sans un horizon à dépasser. Le plan est infini mais il est marqué par un χωρισμός profond entre la conscience et les choses.⁴

¹ Cf. W. Warkocki, « Le problème du réalisme dans la philosophie heideggérienne », à paraître dans *Divinatio*.

² Cf. GA 9, p. 334 ; Q III-IV, p. 92.

³ Cf. Pierre Montebello, *Deleuze. La passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2008, p. 42 sq.

⁴ Cf. R. Brague, *Aristote et la question du monde*, op. cit., p. 450-451 : « Notre rapport aux choses est marqué par une radicale discontinuité, quelque chose comme un *chôrismos* : rien dans les choses ne dit qu'elles sont perçues, leur présence ne fait pas nombre avec elles, elle n'est pas elle-même une des choses présentes. Ce rapport, qui est le *Dasein*, se trouve traduit par Aristote dans le rapport paradoxal qu'il suppose entre l'ensemble des choses (univers) et le Premier Moteur. Les choses font force vers le Premier Moteur, et c'est cette poussée qui leur donne l'être. Mais celui-ci leur reste indifférent. De même, les choses ne sont là que parce que, en étant moi-même là, je les laisse être. Mais je ne les laisse être qu'en n'étant aucune d'entre elles. »

La facticité signifie la finitude, mais aussi la liberté. Le Dasein est libre ou, plus précisément, il se tient dans le libre (*das Freie*) en tant qu'il est là. Mais paradoxalement, de même que pour la langue, cette liberté ne lui appartient pas. Ce n'est pas le libre arbitre, la volonté libre infinie, mais la liberté dans sa propre finitude, la liberté pour l'absence. « Nous sommes à ce point finis que ce n'est nullement par décision ni vouloir propres que nous pouvons nous porter originellement devant le rien. Tel est l'abîme que la dimension de finitude creuse dans l'être-là que la finitude la plus propre et la plus profonde se refuse à notre liberté. »¹ Le jeu libre de la présence et de l'absence ne s'apparente pas à la dialectique de l'être et du néant, mais il l'annonce et il la rend possible par son caractère tautologique.² L'expérience de l'absence dans la vie est aussi fondamentale que celle de la présence. Mais c'est tout de même une expérience, donc une présence de l'absence. Ce présencement de l'absencement (*Anwesen von Abwesen*) est le mouvement de la facticité. Mais le rien n'est pas simplement l'absence. Le rien est toute la facticité de l'être dans la différence ontologique. La facticité est rien, puisque la facticité n'est rien de métaphysique et pourtant son fondement infondé. L'abysse de la facticité s'exprime dans le langage spatial (le sans-fond, ce qui n'est pas *dans* un autre) et dans le langage temporel (l'in-fondé, ce qui n'a pas *avant* un autre). Mais ce rien, il faut le comprendre littéralement et s'abstenir des métaphores. Il ne faut pas l'hypostasier en une entité métaphysique, ni en quelque mystère. Le rien, il faut le prendre au pied de la lettre, car – et ici nous prenons congé de Heidegger – dans le rien, il n'y a rien de mystérieux. Mais en même temps, si la perspective de la facticité nous permet d'affirmer avec Wittgenstein qu'« il n'y a pas d'énigme »³, ajoutons enfin que c'est là précisément ce qu'il y a de plus énigmatique.

¹ GA 9, p. 118 ; M. Heidegger, « Qu'est-ce que la métaphysique ? », *op. cit.*, p. 54.

² Cf. Q III-IV, p. 488.

³ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, *op. cit.*, 6.5, p. 111.

Zusammenfassung

Die vorliegende Abhandlung stellt den Heideggerschen Begriff der Faktizität im Rahmen dessen in Frage, was Heidegger die Destruktion der Geschichte der Ontologie und später die Überwindung der Metaphysik nennt. Es geht einerseits um die Auseinandersetzung mit dem Gedanken Heideggers in seiner historischen Entwicklung, aus einer bestimmten Perspektive, d. h. von dem Begriff der Faktizität her. Andererseits ist es die Aufgabe meiner Arbeit, einen Begriff der radikalisierten Faktizität zu entwickeln.

Im Denken Heideggers wird die Faktizität seit Anfang der 20er Jahre unter dem Namen des "faktischen Lebens" gedacht und kann mit *Sein und Zeit* als "geworfener Entwurf" des Daseins begriffen werden. In dieser Zeit erfordert eine angemessene Auffassung der Faktizität die "Destruktion der Geschichte der Ontologie". Nach der sogenannten "Kehre" in den 30er Jahren erfordert das Ereignisdenken eine "Überwindung der Metaphysik" oder eine "Verwindung der Metaphysik". Die allgemein leitende Frage ist folgende: Wenn die Faktizität bei dem frühen Heidegger eine Bedingung der Möglichkeit der Destruktion der Ontologie ist, was macht dann analogisch eine solche Bedingung der Möglichkeit der Überwindung (oder Verwindung) der Metaphysik aus? Es wird allgemein angenommen, dass die Faktizität den Ausgangspunkt von Heideggers Philosophie ausmache, jedoch im Laufe der Zeit verschwinde. Eine Arbeitshypothese behauptet, dass der Begriff der Faktizität, *mutatis mutandis*, unter dem Namen des Ereignisses radikalisiert wird.

Unter dem "Da" des Heideggerschen Begriffes des Da-seins ist die Faktizität des Daseins zu verstehen. Daher äußert sich meine ganze Doktorarbeit gewissermaßen als eine philosophische Explikation dieses "Da" in einer Auseinandersetzung mit der Metaphysik, deren einziges Thema nach Heidegger das Sein ist. So fasst auch Heideggers späte Bezeichnung des Daseins als Da-sein die Struktur des Ansatzes meiner Doktorarbeit zusammen: Faktizität und Metaphysik. Die Faktizität des Daseins ist bei dem frühen Heidegger als der Genetivus subjectivus zu verstehen, und bei dem späteren Heidegger eher als der Genetivus objectivus. Das heißt, dass jedes Denken des Seins, jede Metaphysik, die Faktizität dessen voraussetzt.

Das radikale Denken der Faktizität erfordert daher eine Auseinandersetzung mit der Geschichte der Metaphysik. Laut Heidegger ist die Metaphysik nicht imstande, die Wahrheit des Seins, d.h. das Sein selbst, zu denken, da sie das Seiende unentwegt unter

unterschiedlichen Figuren (Subjekt, Objekt, Substanz usw.) denkt und so die ontologische Differenz (von Sein und Seiendem) vergisst. Diese Behauptung führt ihn zu der Annahme, man müsse, um das Sein selbst zu denken, notwendig über die Metaphysik hinaus denken. Über die Metaphysik hinaus zu denken aber heißt, sich eine bestimmte Frage zu stellen: „Was heißt Metaphysik?“. Die Faktizität nun bietet uns eine privilegierte Perspektive an, sich diese Frage zu stellen, weil sie eine Grenze oder das Ungedachte des metaphysischen Fragens ausmacht.

Eine der Aufgaben, der sich meine Doktorarbeit widmet, ist es, die Faktizität von der metaphysisch gedachten Tatsächlichkeit und der Existenz zu unterscheiden sowie den Zusammenhang zwischen der Faktizität und der Metaphysik herauszustellen und zu verstehen. Die heutige Tendenz in der Phänomenologie sieht in den "Urtatsachen" eine Möglichkeit, eine nicht onto-theo-logische Metaphysik zu entwickeln. Ich möchte im Ausgang vom Denken Heideggers zeigen, dass, da jede Metaphysik notwendigerweise die Faktizität voraussetzt, keine Metaphysik der Faktizität möglich ist.

I

Der erste Teil meiner Arbeit widmet sich vorerst im ersten Kapitel der systematischen Frage, warum Heidegger sein Hauptwerk nie abgeschlossen hat. Von *Sein und Zeit* ist lediglich der erste Teil erschienen. Der zweite hingegen wurde unter dem Titel "Grundzüge einer phänomenologischen Destruktion der Geschichte der Ontologie am Leitfaden der Problematik der Temporalität" bloß angekündigt. Gewissermaßen könnte man sagen, dass alle folgenden Bände seiner Gesamtausgabe diesen zweiten Teil ausmachen, sofern sie zum Ziel haben, die Geschichte der Philosophie – und das bedeutet im Heideggerschen Denken die Geschichte der Metaphysik – wiederholt und neu zu lesen und darin ihr Ungedachtes zu erörtern. Die Destruktion Heideggers unternimmt so keine negative Aufgabe, sondern eine positive Auseinandersetzung mit der Geschichte der Philosophie und mit ihrer erstarrten Begrifflichkeit. Das Ziel dieser Destruktion ist es, die lebendige Erfahrung des Faktischen und überdies dadurch erst eine Möglichkeit wieder zu gewinnen, die Frage nach dem Sinn von Sein zu stellen. Das Faktische ist hierbei das (menschliche) Dasein in seinem Leben. Das Sein dieses Daseins ist zu verstehen "als nacktes 'Daß es ist und zu sein hat'" (GA 2, S. 179) und als dasjenige, welches sich einzig nach seinem Sein zu fragen vermag. Dieses bestimmt sowohl den Ausgangspunkt der Untersuchung, das menschliche Dasein in seiner Faktizität, in

seiner geschichtlichen Situation, als auch das Ende, diese Faktizität, d.h. das eigene Sein folglich als Temporalität zu verstehen.

Das zentrale zweite Kapitel des ersten Teiles versucht, den Heideggerschen Begriff der Faktizität dreifach zu artikulieren; Durch die Bewegtheit, die Räumlichkeit und die Temporalität. Seit dem Anfang der 20er Jahre beschäftigt sich Heidegger mit der phänomenologischen Lektüre des Aristoteles, die interessanterweise nicht zu dem beabsichtigten Werk über Aristoteles, sondern stattdessen zum Erscheinen von *Sein und Zeit* führte. Eine Transposition der Aristotelischen Begrifflichkeit in die Sprache der Phänomenologie führt dazu, den Grundbegriff seiner *Physik*, die *kinesis* (Bewegung), existential zu lesen. Die Bewegtheit des menschlichen Lebens in seiner Faktizität wird als Unruhe und später als Sorge bezeichnet. Dieser Ansatz ermöglicht eine existentielle Analytik des Daseins, die durch die Interpretation der Räumlichkeit des Verstehens zu der Temporalität als des transzendentalen Horizontes der Frage nach dem Sein führt. Daher zeitigt sich die transzendente Zeitlichkeit in der faktischen Bewegtheit des Lebens. Ich habe versucht zu zeigen, dass die Faktizität die Zeitlichkeit selbst ist und daher von der Faktizität als eine Extase der Zeitlichkeit (d. h. Gewesenheit) zu unterscheiden ist. Die Faktizität soll nicht mehr nur einen Moment der Geworfenheit des Daseins bezeichnen, sondern die ganze Struktur dessen, was der "geworfene Entwurf" bezeichnet und impliziert. Die Faktizität der Zeitlichkeit ermöglicht die obengennante "Destruktion der Geschichte der Ontologie am Leitfaden der Problematik der Temporalität", sofern die verschiedenen Begriffe des Seins in der Geschichte der Metaphysik auch "faktisch" sind, d. h. geschichtlich und geschickt von einem Ursprung her, der als eine "abgründige Faktizität" (cf. T. Kisiel) bezeichnet werden kann.

In eben diesem Kontext untersuche ich im dritten Kapitel die Destruktion der Logik, die notwendig das Projekt der Destruktion der Ontologie begleitet. Ich stelle den Heideggerschen Begriff der Wahrheit als Unverborgenheit im Kontext der phänomenologischen Lektüre des Aristoteles vor, um zu zeigen, inwiefern der Logos des Verstehens den klassischen Begriffen der Wahrheit entgegensteht. Die Befindlichkeit, das Verstehen und die Rede bestimmen zusammen in *Sein und Zeit* die "existenziale Konstitution des Da".

II

Gerade nach der Veröffentlichung seines Hauptwerkes im Jahre 1927 stellt sich Heidegger diejenige Grundfrage, die ihn nicht mehr verlassen wird: *Was ist Metaphysik?* Diese Frage kristallisiert sich zuerst im Kantischen Kontext heraus und fragt nach der Bedingung der Möglichkeit der Metaphysik. Die Grundfrage ist von der Aristotelischen Leitfrage der Metaphysik *ti to on*, "Was ist das Seiende?", begleitet. Die Antwort darauf hat eine zweifache Gestalt, die Heidegger Onto-theo-logie nennt. Bevor er allerdings die onto-theo-logische Struktur der Metaphysik kritisch betrachtet, knüpft er positiv an den Doppelcharakter der Aristotelischen Metaphysik an und bezeichnet sein eigenes Denken als "Metaphysik des Daseins", das die Transzendenz des Daseins untersucht. Ähnlich wie die traditionelle Metaphysik, die essentiell Ontologie und Theologie umfasst, so impliziert die "Metaphysik des Daseins" eine fundamentale Ontologie (das Projekt von *Sein und Zeit*) und eine Metontologie.

Im ersten Kapitel stelle ich dar, was Heidegger unter der Metontologie sowie unter dem zur gleichen Zeit entwickelten "meontologischen" Denken versteht. Die Metontologie fragt nach dem Ganzen der Welt, nach seiner Totalität und Transzendenz. Die Meontologie (dieser Terminus stammt nicht von Heidegger) ist eine systematische Untersuchung des Nichts, welches in der Differenz zu dem Seienden das Sein selbst am besten bezeichnet. Ich betrachte beide in Hinsicht auf die radikalisierte Geworfenheit, sofern der "Doppelcharakter [der Metaphysik] dem Zweifachen von Existenz und Geworfenheit" (GA 26, S. 13) entspricht. Heidegger spricht in diesem Kontext von dem "faktischen Vorhandensein der Natur" (GA 26, S. 199), das "die faktische Existenz des Daseins" voraussetzt. Ich zeige so, dass der Begriff der Faktizität seinen Sinn im Zusammenhang mit der Frage nach dem Wesen der Metaphysik ändert; Es geht nicht mehr nur um die Faktizität des menschlichen Lebens, das das Sein versteht, sondern vielmehr um eine Faktizität, die die Existenz voraussetzt. Diese nicht mehr auf das Dasein zentrierte Faktizität äußert sich zuerst in der Geworfenheit der Welt, aber sehr bald in der unter dem Namen "Ereignis" bezeichneten, radikalisierten Faktizität des Seins selbst.

Ab Anfang der 30er Jahre lässt Heidegger das Projekt der "Metaphysik des Daseins" beiseite, um die Metaphysik als solche in ihrer onto-theo-logischen Verfassung zu kritisieren. Die Gründe hierfür sind mehrere. Einer unter anderen ist, dass sich die radikale Geworfenheit der Welt nicht metaphysisch betrachten lässt, da die Totalität, die Transzendenz, "das Übermächtige" der Welt notwendigerweise zu einer klassischen Figur der Theologie führen. Heidegger verlässt das transzendente Denken der Phänomenologie und versucht das Sein in der Seinsgeschichte zu denken. Ich habe es unter der dritten Figur der Metaphysik (neben

Metontologie und Meontologie) dargestellt. Die *Seinsgeschichte* ist ein Narrativ, ein "Mythos" des Seins, der sich in der Geschichte in unterschiedlichen Gestalten geschickt hat. Es geht hier nicht um eine Geschichte der metaphysischen Doktrinen, sondern um das Ungedachte, das Vergessene der ganzen Metaphysik, d.h. das Sein selbst. Von jetzt an heißt die Metaphysik gemäß Heidegger Nihilismus und führt zu einer Machenschaft der Neuzeit. Diese Metaphysik weist diejenige onto-theo-logische Verfassung auf, die ich im zweiten Kapitel genauer untersuche, um zu verstehen, was die Metaphysik laut Heidegger ist und wie eine Überwindung der Metaphysik möglich ist. Die beiden Fragen gehören zusammen. Wenn laut Heidegger in der Zeit der vollendeten Metaphysik (in der Figur des Gestells) gewissermaßen alles metaphysisch ist, dann ist das Einzige, das nicht metaphysisch ist, die Metaphysik selbst. Eben dass die Metaphysik faktisch ist, d. h. *dass* sie ist, kann die Metaphysik selbst nicht denken.

Die Überwindung der Metaphysik – das Thema des dritten Kapitels – oder, um einen späteren Ausdruck Heideggers zu verwenden, die Verwindung dieser, ist die Heideggersche Antwort auf den Nihilismus der Metaphysik. Statt einer neuen Theorie des Seins muss sich das andere, nicht-metaphysische Denken auf das Wesen der Metaphysik besinnen. Nur so ist es in der Lage, einen "Schritt zurück" zu machen, in das Wesende oder in den Ursprung des Seins. Das Wesende oder die Wahrheit des Seins wird in den 30er Jahren unter dem Begriff des Ereignisses gefasst. Wie dieses Ereignis als ein Name der Faktizität des Seins zu verstehen ist, versuche ich in dem ersten Kapitel des folgenden Teiles meiner Doktorarbeit darzustellen.

III

Im Schlussteil meiner Abhandlung versuche ich die radikalisierte Faktizität des Seins (das Anwesen), durch drei Achsen der Anwesenheit zu artikulieren. Ich wiederhole also in umgekehrter Reihenfolge die Struktur des zweiten Kapitels des ersten Teiles, indem ich das "Da" des Da-seins, die Faktizität selbst, durch Zeit, Ort und Bewegung darlege. Der Vorrang der Bewegtheit bei der Annäherung an die Faktizität scheint den Weg des Heideggerschen Denkens zu erklären. Ich habe versucht zu zeigen, inwieweit das "große Faktum des Lebens", die faktische Lebensbewegtheit, den Zugang des jungen Heideggers zur existenzialen Analyse des Daseins bestimmt – die anhand der Beschreibung der Weltlichkeit und unseres täglichen Umgangs, das heißt, durch die Analyse der Räumlichkeit als Verwiesenheit verschiedener

Modalitäten des Entdeckungsverhaltens des Daseins durchgeführt wird – und so zu der Bedingung des Verstehens, welche auch als Sorge bezeichnet werden kann, d. h. zur Zeitlichkeit führt. So beginnt der Weg Heideggers mit dem Faktum der Bewegtheit, d. h. mit dem "Ur-etwas" der Intentionalität, die als "Sich-richten-auf" verstanden werden kann. Die Bewegtheit wird nun durch die Analyse des "Worauf" artikuliert, welches die Welt bezeichnet, und endet mit der Zeit, die die Bedingung und den Horizont des Verstehens ausmacht? Dieser Horizont ist nichts anderes als der Horizont des Seinsverständnisses. Anders ausgedrückt, kündigt sich bis zum Ende der 20er Jahre das Sein als Anwesenheit durch Bewegtheit an, artikuliert sich durch die Räumlichkeit der Welt und findet zuletzt die Bedingung der Möglichkeit in der Zeitlichkeit selbst. Transzendente Zeitlichkeit ist jedoch nicht das letzte Wort Heideggers. Die diesem aufsteigenden Weg zugrunde liegende Faktizität verschwindet nicht in der höchsten transzendentalen Bedingung der sich zeitigenden Zeitlichkeit des Daseins, die sich im immanenten Leben eines transzendentalen Ich konzentrieren würde. Nach der sogenannten Kehre dreht Heidegger diesen Weg gerade um. Es handelt sich um einen absteigenden Weg, der das als Zeitlichkeit verstandene Dasein am Leifaden derselben Faktizität dezentralisiert: Durch das Geben der Zeit als Ereignis, durch den Ort (Es, Da,) dieses Gebens, bis zu der "abgründigen Faktizität" des Gebens selbst, die die Form des "Anwesen von Abwesen" oder des Spiels des Anwesens annimmt, das nichts anderes als die Bewegtheit der Eignung (Ereignis), d. h. die Bewegung "φύσις: ἀλήθεια" oder "Anwesenlassen" ist. Wir sehen die Bedeutung von drei Achsen der Artikulation von Faktizität, die uns in dieser Arbeit leiten. Wir sind von der faktischen Bewegtheit des Daseins ausgegangen, um zu der Bewegung der Faktizität zu gelangen, die in den vormetaphysischen Begriffen von λόγος, ἀλήθεια und φύσις angegeben ist und die sich als apriorisches Perfekt analysieren lässt.

Bibliographie

A. Corpus

ARISTOTE

Le texte grec cité provient de l'édition de référence en 5 volumes d'Immanuel Bekker : *Aristotelis Opera edidit Academia Regia Borussica, ex recognitione Immanuelis Bekkeri*, Berlin, Georgium Reimerum, 1831-1870. Il est disponible aussi en ligne dans la base de *Perseus Project* (www.perseus.tufts.edu) avec le dictionnaire de Liddell et Scott (H. G. Liddell, R. Scott, H. St. Jones, *A Greek – English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1996) qui nous sert de référence pour le grec ancien.

Catégories et De l'interprétation, trad. Jules Tricot, Paris, Vrin, 2000.

Éthique à Nicomaque, trad. Jules Tricot, Paris, Vrin, 1994.

Les Parties des animaux, trad. Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2011.

Métaphysique, trad. Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, Paris, Librairie Germer-Baillière, 1879.

Physique, trad. Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, Paris, Librairie philosophique de Ladgrange, 1861.

Invitation à la philosophie (Protreptique), trad. Jacques Follon, Folio, 2006.

MARTIN HEIDEGGER

Les textes sont cités selon l'édition des œuvres complètes (*Gesamtausgabe*) de Martin Heidegger dont la publication est en cours depuis 1975 aux éditions Klostermann, Frankfurt am Main. Nous utilisons dans les citations, comme il est d'usage, le sigle GA suivi du numéro de volume. Les traductions françaises utilisées dans ce travail, ainsi que leurs sigles, suivent les volumes correspondants.

GA 1 : *Frühe Schriften*, éd. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1978.

GA 2 : *Sein und Zeit*, éd. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1977

(ET : *Être et temps*, trad. Emmanuel Martineau, Paris, Authentica, 1985.)

- GA 3 : *Kant und das Problem der Metaphysik*, éd. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1991.
(KLM : *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. Walter Biemel, Alphonse de Waehlens, Paris, Gallimard, 1981.)
- GA 5 : *Holzwege*, éd. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1977.
- GA 6.2 : *Nietzsche II*, éd. Brigitte Schillbach, 1997.
- GA 7 : *Vorträge und Aufsätze*, éd. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2000.
(EC : *Essais et conférences*, trad. André Préau, Paris, Gallimard, 1980.)
- GA 8 : *Was heißt denken?*, éd. Paola-Ludovika Coriando, 2002.
(QP : *Qu'appelle-t-on penser ?*, trad. Aloys Becker et Gérard Granel, Paris, PUF, 1959.)
- GA 9 : *Wegmarken*, éd. Friedrich Wilhelm von Herrmann, 1976.
(« Qu'est-ce que la métaphysique ? », trad. par Roger Munier, in Martin Heidegger, éd. par Michel Haar, Paris, L'Herne, 1983, p. 47-58.)
(Q I-II : *Questions I et II*, trad. Kostas Axelos, Jean Beaufret, Walter Biemel *et al.*, Paris, Gallimard, 1996.)
(Q III-IV : *Questions III et IV*, trad. Jean Beaufret, François Fédier, Julien Hervier *et al.*, Paris, Gallimard, 1996.)
- GA 11 : *Identität und Differenz*, éd. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2006.
(Q I-II : *Questions I et II*, trad. Kostas Axelos, Jean Beaufret, Walter Biemel *et al.*, Paris, Gallimard, 1996.)
- GA 12 : *Unterwegs zur Sprache*, éd. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1985.
(AP : *Acheminement vers la parole*, trad. Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier et François Fédier, Paris, Gallimard, 1981.)
- GA 13 : *Aus der Erfahrung des Denkens*, éd. par Hermann Heidegger, 1983.
(Q III-IV : *Questions III et IV*, trad. Jean Beaufret, François Fédier, Julien Hervier *et al.*, Paris, Gallimard, 1996.)
- GA 14 : *Zur Sache des Denkens*, éd. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2007.
(Q III-IV : *Questions III et IV*, trad. Jean Beaufret, François Fédier, Julien Hervier *et al.*, Paris, Gallimard, 1996.)
- GA 15 : *Seminare*, éd. Curd Ochwadt, 1986.

(Q III-IV : *Questions III et IV*, trad. Jean Beaufret, François Fédier, Julien Hervier *et al.*, Paris, Gallimard, 1996.)

GA 16 : *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, éd. Hermann Heidegger, 2000.

GA 18 : *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, éd. Mark Michalski, 2002.

GA 19 : *Platon: Sophistes*, éd. Ingeborg Schüßler, 1992.

(PLS : *Platon : Le Sophiste*, trad. Jean-François Courtine, Pascal David, Dominique Pradelle, Philippe Quesne, Paris, Gallimard, 2001.)

GA 21 : *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, éd. Walter Biemel, 1976.

GA 22 : *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, éd. Franz-Karl Blust, 1993.

GA 24 : *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, éd. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1975.

(PFP : *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. Jean-François Courtine, Paris, Gallimard, 1985).

GA 25 : *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, éd. Ingtraud Görland, 1977.

GA 26 : *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, éd. Klaus Held, 1978.

GA 28 : *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, éd. Claudius Strube, 1997.

GA 32 : *Hegels Phänomenologie des Geistes*, éd. Ingtraud Görland, 1980.

GA 33 : *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, éd. Heinrich Hüni, 1981.

GA 40 : *Einführung in die Metaphysik*, éd. Petra Jaeger, 1983.

(IM : *Introduction à la métaphysique*, trad. Gilbert Kahn, Paris, Gallimard, 1980.)

GA 42 : *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, éd. Ingrid Schüßler, 1988.

GA 56-57 : *Zur Bestimmung der Philosophie: 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem, 2. Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*, éd. Bernd Heimbüchel, 1987.

GA 58 : *Grundprobleme der Phänomenologie*, éd. Hans-Helmuth Gander, 1992.

- GA 60 : *Phänomenologie des religiösen Lebens: 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion, 2. Augustinus und der Neuplatonismus, 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, éd. Matthias Jung, Thomas Regehly et Claudius Strube, 1995.
- GA 61 : *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, éd. Walter Biemel et Käte Bröcker-Oltmanns, 1985.
- GA 62 : *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, éd. Günther Neumann, 2005.
- (IPA : Interprétations phénoménologiques d'Aristote (Tableau de la situation herméneutique), trad. par Jean-François Courtine, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1992).
- GA 63 : *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, éd. Käte Bröcker-Oltmanns, 1988.
- GA 64 : *Der Begriff der Zeit*, éd. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2004.
- GA 65 : *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, éd. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1989.
- GA 77 : *Feldweg-Gespräche*, éd. Ingeborg Schüßler, 1995.
- GA 80.1 : *Vorträge (1915–1932)*, éd. Günter Neumann, 2016.
- GA 83 : *Seminare: Platon – Aristoteles – Augustinus*, éd. Mark Michalski, 2012.
- GA 89 : *Zollikoner Seminare*, éd. Peter Trawny, 2017.
- GA 96 : *Überlegungen XII–XV (Schwarze Hefte 1939–1941)*, éd. Peter Trawny, 2014.

B. Autres auteurs

- AGAMBEN, Giorgio, « La passion de la facticité », in Y. Duroux (éd.), *Heidegger. Questions ouvertes*, Paris, Osiris, 1988, p. 63-84.
- , « *Se: Hegel's Absolute and Heidegger's Ereignis », trad. D. Heller-Roazen, Stanford, Stanford University Press, 1999, p. 116-137.
- AUBENQUE, Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 2013.
- , « The 1929 debate between Cassirer and Heidegger », in C. Macann (éd.), *Martin Heidegger. Critical Assessments*, t. 2, London, Routledge, 1992, p. 208-221.

- , « Y a-t-il une histoire spécifique de la métaphysique ? », in Y.-C. Zarka, B. Pinchard (éd.), *Y a-t-il une histoire de la métaphysique ?*, Paris, PUF, 2005.
- BENOIST, Jocelyn, *L'adresse du réel*, Paris, Vrin, 2017,
- BERGSON, Henri, *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 1998.
- BERNE, Vincent, « Le geste in-déterminant du commentaire heideggerien de "Métaphysique" Θ 1-3 », in M. Caron (éd.), *Heidegger, Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie*, Paris, Les Éditions du CERF, 2016, p. 67-110.
- BERQUE, Augustin, *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 2015.
- BRAGUE, Rémi, *Aristote et la question du monde*, Paris, PUF, 1988.
- BRAIG, Carl, *Vom Sein. Abriss der Ontologie*, Freiburg, Herder, 1896.
- BREUER, Irene, « Faktizität, Notwendigkeit und Zufälligkeit bei Aristoteles und Husserl », *Horizon*, t. 5, n° 1, 2016, p. 133-149.
- BRUNSCHWIG, Jacques, « Dialectique et ontologie chez Aristote », in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, n° 2, 1964, p. 179-200. Repris dans J.-F. Courtine (éd.), *Études Aristotéliennes. Métaphysique et théologie*, Paris, Vrin, 1985, p. 193 (221).
- CARNAP, Rudolf, « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage », in J. Laurent, C. Romano (éd.), *Le Néant*, Paris, PUF, 2006, p. 535-560.
- CARROLL, Lewis, *Alice's Adventures in Wonderland and Through the Looking Glass*, London, Penguin Books, 2009.
- CASATI, Roberto, VARZI, Achille C., *Fifty Years of Events. An Annotated Bibliography 1947 to 1997*, Bowling Green, Philosophy Documentation Center, 1997.
- COURTINE, Jean-François, « Différence ontologique et analogie de l'être », in *id.*, *Les catégories de l'être. Études de philosophie ancienne et médiévale*, Paris, PUF, 2003, p. 191-211.
- , *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Paris, Vrin, 2005.
- , « La destruction de la logique », in *id.*, *La cause de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2007, p. 171-218.
- , « Métaphysique et ontothéologie », in J.-M Narbonne, L. Langlois (éd.), *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris, Les Presses de l'Université Laval - Vrin, 1999, p. 137-157.

- , « Phénoménologie et/ou tautologie », in *id.*, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990, p. 381-405.
- DELEUZE, Gilles, « L'immanence : une vie », in *id.*, *Deux régimes de fous*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2003, p. 359-363.
- DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2005.
- FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1990.
- GABRIEL, Markus, « Is Heidegger's "Turn" a Realist Project? », *META*, Special Issue, 2014, p. 44-73.
- , *Sinn und Existenz*, Berlin, Suhrkamp, 2016.
- GILSON, Étienne, *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 2000.
- GONDEK, Hans-Dieter, TENGELYI, László, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin, Suhrkamp, 2011.
- GRONDIN, Jean, « Heidegger et le problème de la métaphysique », *Dioti*, n° 6, 1999, p. 163-204.
- GUILLAUME, Gustave, *Temps et verbe. Théories des aspects, des modes et des temps*, Paris, Librairie Honoré Champion, 1970.
- HAAR, Michel, (éd.) *Cahier de l'Herne : Heidegger*, n° 45, Paris, Éditions de l'Herne, 1983.
- HADOT, Pierre, « Physique et poésie dans le "Timée" de Platon », *Revue de théologie et de philosophie*, t. 113, 1983, p. 113-133.
- HELD, Klaus, « On the Way to a Phenomenology of World », in H. L. Dreyfus, M. Wrathall (éd.), *Heidegger Reexamined, Vol. 3 : Art, Poetry, and Technology*, New York, Routledge, 2002, p. 63-77.
- , « Sky and Earth as Invariants of the Natural Life-world », in E. W. Orth, C.-F. Cheung (éd.), *Phenomenology of Interculturality and Life-world*, p. 21-41.
- HONNEFELDER, Ludger, *La métaphysique comme science transcendantale*, Paris, PUF, 2002.
- JAEGER, Werner, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmann, Berlin, 1923.
- JANICAUD, Dominique, *Heidegger en France*, vol. I, Paris, Albin Michel, 2001.

- JARAN, François, « L'onto-théologie dans l'œuvre de Martin Heidegger. Récit d'une confrontation avec la pensée occidentale », *Philosophie*, n° 91, 2006, p. 37-62.
- , « La pensée métaphysique de Heidegger. La transcendance du Dasein comme source d'une *metaphysica naturalis* », *Les Études philosophiques*, n° 76, 2006, p. 47-61.
- JARAN, François, PERRIN, Christophe, *Heidegger Concordance*, London - New York, Bloomsbury, 2013.
- JOLLIVET, Servanne, « Das Phänomen der Bewegtheit im Licht der Dekonstruktion der aristotelischen Physik », A. Denker, H. Zaborowski (éd.), *Heidegger-Jahrbuch 3 : Heidegger und Aristoteles*, Freiburg - München, Alber, 2007, p. 130-155.
- , « La notion de "destruction" chez le jeune Heidegger : de "la critique historique" à la "destruction de l'histoire de l'ontologie" », *Horizons philosophiques*, t. 14, n° 2, 2004, p. 81-104.
- KANT, Immanuel, *Critique de la raison pure*, trad. Alain Renaut, Flammarion, 2006.
- KISIEL, Theodore, « L'indication formelle de la facticité : sa genèse et sa transformation », in J.-F. Courtine (éd.), *Heidegger 1919-1929 : De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996, p. 205-219.
- , « On the Genesis of Heidegger's Formally Indicative Hermeneutics of Facticity », in F. Raffoul, E. S. Nelson (éd.), *Rethinking Facticity*, New York, State University of New York Press, 2008, p. 41-67.
- , *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley - Los Angeles - London, University of California Press, 1995.
- KRELL, Farrell David, « On the Manifold Meaning of *Aletheia* : Brentano, Aristotle, Heidegger », *Research in Phenomenology*, 5, 1975, p. 77-94.
- KROONEN, Guus, *Etymological Dictionary of Proto-Germanic*, Leiden - Boston, Brill, 2013.
- ŁUKASIEWICZ, Jan, *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1987.
- MARQUET, Jean-François, « Quinze regards sur la métaphysique dans le destin de l'histoire de l'être », in M. Caron (éd.), *Heidegger*, Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie, Paris, Les Éditions du CERF, 2016, p. 527-547.
- MARTINEAU, Emmanuel, « De l'inauthenticité du livre E de la *Métaphysique* d'Aristote », *Conférence*, n° 5, 1997, p. 443-509.

- MEILLASSOUX, Quentin, *Après la finitude*, Paris, Seuil, 2006.
- MERLAN, Philip, « On the terms "Metaphysics" and "Being-qua-Being" », in *The Monist*, t. 52, n° 2, 1968, p. 174-194.
- MONTEBELLO, Pierre, *Deleuze. La passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2008.
- KITARÔ, Nishida, « Basho », in *id.*, *Place and Dialectic*, trad. J. W. M. Krummel, S. Nagano, New York, Oxford University Press, 2012.
- PAPENFUSS D., PÖGGELER O. (éd.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, t. 2 : *Im Gespräch der Zeit*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1990.
- PATOČKA, Jan, « Notes sur la préhistoire de la science du mouvement : le monde, la terre, le ciel et le mouvement de la vie humaine », in *id.*, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. E. Abrams, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, p. 3-13.
- PLATON, *La République*, trad. Émile Chambry, Paris, Gallimard, 1992.
- PRIEST, Graham, « Heidegger and the Grammar of Being », in R. Gaskin (éd.), *Grammar in Early Twentieth-Century Philosophy*, London - New York, 2001, p. 238-251.
- , *Logic. A Very Short Introduction*, 2ème édition, Oxford, Oxford University Press, 2017.
- , « Much Ado about Nothing », in *Australasian Journal of Logic*, 11:2, 2014, p. 146-158.
- , *One : Being an Investigation Into the Unity of Reality and of Its Parts Including the Singular Object Which Is Nothingness*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- , « Speaking of the Ineffable... », in J.-L. Liu, D. L. Berger (éd.), *Nothingness in Asian Philosophy*, New York, Routledge, 2014, p. 91-103.
- QUINE, Willard van Orman, *Philosophy of Logic*, Cambridge - London, Harvard University Press, 1986.
- REINER, Hans, « Die Entstehung der Lehre vom bibliothekarischen Ursprung des Namens Metaphysik », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, t. 9, 1955, p. 77-99.
- , « Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, t. 8, 1954, p. 210-237.
- RICHIR, Marc, « Schwingung et phénoménalisation (Heidegger, Fink, Husserl, Patočka) », *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, t. 1, 1998, p. 52-63.
- , « Temps/Espace, Proto-temps/Proto-espace », *Le Temps et l'Espace*, Actes du congrès de la « Société belge de philosophie », Bruxelles, Ousia, 1987, p. 135 - 164.

- RINGE, Don, *From Proto-Indo-European to Proto-Germanic*, New York, Oxford University Press, 2006.
- ROLLET Sylvie, MAURY Corinne (éd.), *Béla Tarr : De la colère au tourment*, Liège, Yellow Now, 2016.
- ROMANO, Claude, « Présentation de la conférence de Heidegger "Qu'est-ce que la métaphysique" », in J. Laurent, C. Romano (éd.), *Le Néant*, Paris, PUF, 2006, p. 513-524.
- SARTRE, Jean-Paul, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », in *id.*, *La Transcendance de l'Ego*, Paris, Vrin, 1966, p. 109-113.
- SCHALOW, Frank, « The Kantian Schema of Heidegger's Late Marburg Period », in T. Kisiel, J. van Buren (éd.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, New York, SUNY, 1994, p. 309-323.
- SCHALOW, Frank, DENKER, Alfred, *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*, Lanham, Scarecrow Press, 2010.
- SCHNELL, Alexander, « Ereignis and Da-Sein in the Beiträge zur Philosophie », *META*, t. 8, 1, 2016, p. 9-26.
- SCHÜRMAN, Reiner, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris, Seuil, 1982.
- SELLARS, John, « Aiôn and Chronos : Deleuze and the Stoic Theory of Time », *Collapse*, t. 3, 2007, p. 177-205.
- SHEEHAN, Thomas, « Facticity and *Ereignis* », in D. O. Dahlstrom (éd.), *Interpreting Heidegger*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 42-68.
- , « Heidegger Never Got Beyond the Facticity », https://www.academia.edu/34091597/heidegger_never_got_beyond_facticity.
- , *Making Sense of Heidegger : A Paradigm Shift*, London - New York, Rowman & Littlefield International Ltd., 2015.
- , « On the Way to Ereignis. Heidegger's Interpretation of Physis », in H. J. Silverman, J. Sallis, T. M. Seebohm (éd.), *Continental Philosophy in America*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1983, p. 131-164.
- , « The Turn: All Three of Them », in F. Raffoul, E. S. Nelson (éd.), *The Bloomsbury Companion to Heidegger*, London - New York, Bloomsbury, 2013, p. 31-38.

- SOMMER, Christian, *Heidegger, Aristote, Luther : Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'Être et Temps*, Paris, PUF, 2005.
- , « L'inquiétude de la vie facticielle. Le tournant aristotélien de Heidegger (1921-1922) », *Les Études philosophiques*, t. 1, n° 76, 2006, p. 1-28.
- SPECHT, F., « Beiträge zur griechischen Grammatik », *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, t. 59, 1931, p. 31-131.
- TENGELYI, László, « L'idée de métontologie et la vision du monde selon Heidegger », *Heidegger Studies*, t. 27, 2011, p. 137-153.
- , *Welt und Unendlichkeit*, Freiburg - München, Alber, 2014.
- TRAWNY, Peter, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2014.
- VAAN, Michiel de, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Leiden - Boston, 2008.
- VARZI, Achille C., *Ontologie*, Paris, Ithaque, 2010
- VOLPI, Franco, « *Dasein* comme *praxis* : L'assimilation et la radicalisation heideggérienne de la philosophie pratique d'Aristote », in *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 1-41.
- , « La question du logos chez le jeune Heidegger », in J.-F. Courtine (éd.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996, p. 33-65.
- , « Sur la grammaire et sur l'étymologie du mot "être" », in J.-F. Courtine (éd.), *L'Introduction à la métaphysique de Heidegger*, Paris, Vrin, 2007, p. 125-143.
- , « Wittgenstein et Heidegger. Le "dépassement" de la métaphysique entre philosophie analytique et philosophie continentale », in J.-M. Narbonne, L. Langlois (éd.), *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris, Les Presses de l'Université Laval - Vrin, 1999, p. 71.
- WALDE, Alois, *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen*, t. 2, éd. par J. Pokorny, Berlin, de Gruyter, 1927, p. 140-144.
- WARKOCKI, Wawrzyn, « Infini et phénomène. Sur quelques conséquences phénoménologiques du finitisme mathématique de Wittgenstein », *Eikasia*, n° 66, 2015, p. 365-384.

- , « L'absolu peut-il ne pas être métaphysique ? Sur la méthode spéculative de Quentin Meillassoux », *Acta Universitatis Carolinae : Interpretationes*, n° 1, 2014, p. 55-67.
- , « Le problème du réalisme dans la philosophie heideggérienne », à paraître dans *Divinatio*.
- , « Wittgenstein et l'infini. Le dépassement de la métaphysique par l'analyse langagière de la logique », *Eikasia*, n° 72, 2016, p. 237-249.
- WATSUJI, Tetsurô, *Fûdo : le milieu humain*, trad. A. Berque, Paris, CNRS, 2011.
- , *Rinrigaku. Ethics in Japan*, trad. Y. Seisaku, R. E. Carter, New York, SUNY Press, 1996.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, éd. par G. H. von Wright, R. Rhees, G. E. M. Anscombe, M.I.T. Press, Cambridge (MA) - London, 1967.
- , *De la certitude*, trad. J. Fauve, Paris, Gallimard, 1987.
- , *Lecture on Ethics*, éd. par E. Zamuner, E. V. Di Lascio, D. K. Levy, Chichester, Wiley - Blackwell, 2014.
- , *Tractatus logico-philosophicus*, trad. G.-G. Granger, Paris, Gallimard, 1993.
- ZARADER, Marlène, « Le miroir aux trois reflets. Histoire d'une évolution », *Revue de philosophie ancienne*, t. 3, n° 1, 1986, p. 5-32.
- , *Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, Vrin, 1986.
- ZARKA, Yves Charles, *La décision métaphysique de Hobbes*, Paris, Vrin, 2000.
- ZEMACH, Eddy, « Wittgenstein's Philosophy of the Mystical », in I. Copi, R. Beard (éd.), *Essays on Wittgenstein's Tractatus*, New York, The Macmillan Company, 1966, p. 359-375.

Résumé

La présente étude questionne le concept heideggérien de facticité dans le contexte de ce que Heidegger appelle la destruction de l'histoire de l'ontologie et, plus tard, le dépassement de la métaphysique. D'une part, il s'agit d'éclairer la pensée de Heidegger dans son développement historique, à partir d'une perspective précise, celle du concept de facticité. D'autre part, la tâche de mon travail est de développer un concept de facticité radicalisée.

Dans la pensée de Heidegger, la facticité a été conçue depuis le début des années 1920 sous le nom de « vie facticielle » et peut être aussi comprise dans *Être et temps* comme « projet jeté » de l'existence humaine (*Dasein*). Une saisie adéquate de la facticité exigerait dans cette période une « destruction de l'histoire de l'ontologie ». Après le soi-disant « tournant » dans les années 1930, la pensée relevant de l'histoire de l'être (*Ereignisdenken*) nécessite un « dépassement de la métaphysique » ou une « appropriation de la métaphysique ». La question directrice que nous nous posons est la suivante : si la facticité chez le premier Heidegger est une condition de possibilité de la destruction de l'ontologie, quelle serait donc analogiquement une condition de possibilité d'un dépassement (ou d'une appropriation) de la métaphysique ? Il est généralement admis que la facticité est le point de départ de la philosophie heideggérienne, mais elle disparaît avec le temps. Une hypothèse de ce travail affirme que le concept de facticité, *mutatis mutandis*, est radicalisé sous le nom de l'événement d'appropriation (*Ereignis*).

Le « là » (*Da*) du concept d'être-là (*Dasein*) de Heidegger est à comprendre comme facticité de l'existence. Par conséquent, tout notre travail de doctorat s'exprime dans une certaine mesure comme une explication philosophique de ce « là », dans un examen critique de la métaphysique dont le seul thème, selon Heidegger, est l'être (*Sein*). Ainsi, la désignation tardive du *Dasein* en tant que *Da-sein* résume la structure de l'approche de notre thèse de doctorat : facticité et métaphysique. Chez le premier Heidegger, la facticité du *Dasein* doit être comprise en génitif subjectif, tandis que dans la pensée tardive de Heidegger plutôt en génitif objectif. Cela signifie que chaque pensée de l'être, chaque métaphysique présuppose sa propre facticité.

La pensée radicale de la facticité nécessite donc un examen critique de l'histoire de la métaphysique. Selon Heidegger, la métaphysique est incapable de penser la vérité de l'être, c'est-à-dire l'être même, car elle pense constamment les étants par les figures différentes (sujet, objet, substance, etc.) et par conséquent elle oublie la différence ontologique (de l'être et de

l'étant). Cette affirmation le conduit à supposer que, pour penser l'être lui-même, il faut nécessairement penser au-delà de la métaphysique. Penser au-delà de la métaphysique, cependant, c'est se poser une question précise : « Qu'appelle-t-on la métaphysique ? ». La facticité nous offre ainsi une perspective privilégiée pour se poser cette question car elle constitue une limite ou l'impensé du questionnement métaphysique.

L'une des tâches de ma thèse de doctorat est de distinguer la facticité de la factualité et de l'existence métaphysiquement conçues, ainsi que de mettre en évidence et de comprendre la relation entre facticité et métaphysique. La tendance actuelle de la phénoménologie voit dans les « proto-faits » la possibilité de développer une métaphysique non onto-théo-logique. Nous voudrions néanmoins montrer à partir de la philosophie heideggérienne, que, chaque métaphysique supposant nécessairement une facticité, aucune métaphysique de la facticité n'est possible.

Mots-clés : Heidegger, métaphysique, facticité, ontologie, présence, temps, espace, mouvement

Summary

The focus of the present study is to investigate Heidegger's concept of facticity in the context of what he calls the destruction of the history of ontology, followed by, the overcoming of metaphysics. On the one hand, my task is to elucidate Heidegger's thought in its historical development, from a precise perspective, that of the concept of facticity. On the other hand, I aim to develop a concept of radicalized facticity.

In Heidegger's thinking, facticity has been conceived since the early 1920s under the name of "factual life" and can be understood in *Being and Time* as a "thrown project" of human existence (*Dasein*). In this time, an appropriate grasping of facticity would require a "destruction of the history of ontology." Ever since the so-called "turn" in the 1930s, the event thinking (*Ereignisdenken*) requires an "overcoming of metaphysics" or an "appropriation of metaphysics". My general guiding question is the following: if facticity in the early Heidegger is a condition of the possibility of the destruction of ontology, what would be analogically a condition of possibility of an overcoming (or appropriation) of metaphysics? It is generally accepted that facticity is the starting point of Heidegger's philosophy, but it disappears over time. One of the hypothesis of this work asserts that the concept of facticity, *mutatis mutandis*, is radicalized under the name of the event of appropriation (*Ereignis*).

The "there" (*Da*) of Heidegger's concept of being-there (*Dasein*) is to be understood as facticity of existence. Therefore, my entire doctoral work handles, to a certain extent, the philosophical explanation of this "there", in a critical examination of metaphysics, whose only subject, according to Heidegger, is being (*Sein*). Thus, the late designation of *Dasein* as *Da-sein* summarizes the structure of our approach: facticity and metaphysics. In the early Heidegger, the facticity of *Dasein* must be understood as a subjective genitive, while in Heidegger's later thought rather as an objective genitive. This means that every thought of being, every metaphysics presupposes its own facticity.

The radical thinking of facticity, therefore, requires an examination of the history of metaphysics. According to Heidegger, metaphysics is incapable of thinking of the truth of being, that is, being itself, because it constantly thinks of beings under different figures (subject, object, substance, etc.) and thus forgets the ontological difference (of being and beings). This assertion leads him to the assumption that, in order to think of being itself, one must necessarily think beyond metaphysics. To think beyond metaphysics, however, is to ask the specific question: "What does metaphysics mean?". The facticity offers us a privileged

perspective to ask this question because it constitutes a limit or the unthought of metaphysical questioning.

One of the tasks of my doctoral thesis is to distinguish facticity from metaphysically conceived factuality and existence, as well as, to point out and understand the connection between facticity and metaphysics. There is currently a tendency in phenomenology to understand the "proto-facts" as the possibility of developing a non onto-theo-logical metaphysics. I would, nevertheless, like to argue that from the perspective of Heideggerian philosophy that, since every metaphysics necessarily implies a facticity, no metaphysics of facticity is possible.

Keywords: Heidegger, metaphysics, facticity, ontology, presence, time, space, movement