



ARTIGOS

UNE INTERROGATION ET QUELQUES COMMENTAIRES: QU'EST-CE QUE LA MÉTAPHYSIQUE? *

A question and some comments: What is metaphysics?

Paul Gilbert **

Sommaire: La conférence de Heidegger, « Qu'est-ce que la métaphysique ? », prononcée en 1929, insère au cœur de la réflexion métaphysique le thème du "rien". Cette conférence a été précédée en 1928 par un essai intitulé « L'essence du fondement » et suivie en 1930 par un discours sur « L'essence de la vérité ». Elle a été complétée ensuite par une « Postface » (1943), puis par une « Introduction » (1949), toutes deux rédigées par Heidegger. La première partie de l'article suit les évolutions du philosophe allemand dont témoigne la séquence temporelle de ces textes. La seconde partie expose des interprétations de la conférence de 1929 proposées par deux phénoménologues français : Jean-Louis Chrétien (1985) et Jean-Luc Marion (1989).

Mots-clés: Être. Rien. Heidegger. Marion. Chrétien.

Summary: Heidegger's lecture, "What is metaphysics?", pronounced in 1929, inserts at the heart of the metaphysical reflection the theme of 'nothing'. This lecture was preceded in 1928 by an essay entitled "The essence of the foundation" and followed by a speech on "The essence of truth" (1930). It was then completed by a "Postface" (1943), then by an "Introduction" (1949) written by Heidegger. The first part of the article follows the evolutions of the German philosopher as evidenced by the temporal sequence of these texts. The second part presents interpretations of the 1929 conference proposed by two French phenomenologists: Jean-Louis Chrétien (1985) and Jean-Luc Marion (1989).

Keywords: Being. No-thingness. Heidegger. Marion. Chrétien.

* Artigo recebido em 25.02.2026 e aprovado para publicação em 19.03.2026.

** Docteur en philosophie : Université de Louvain-la-Neuve, Belgique. ORCID : <https://orcid.org/0000-0003-2717-7618>. E-mail : gilbert@unigre.it.

En 1929, alors qu'il inaugurerait son enseignement à Fribourg-en-Brisgau en succédant à Edmund Husserl dans sa chaire de philosophie, Martin Heidegger donna une conférence intitulée « Qu'est-ce que la métaphysique ? ». Poser une question de ce genre n'était pas une nouveauté en philosophie, mais par contre la manière de la traiter apparut de suite étrange. La conférence ne commençait-elle pas par cette précision : « La question donne à penser qu'on va parler sur la métaphysique. Nous y renoncerons. À la place, nous discuterons une question métaphysique déterminée »¹ (L 47). Un tel point de départ n'est-il pas paradoxal ? Ne faut-il pas dire en effet qu'il est impossible de poser une question si on ne sait pas que demander ? Une connaissance anticipée bien qu'obscur n'est-elle pas un guide nécessaire à toute question ? Qu'on nous donne au moins des indications sur des orientations qui se vérifieront peut-être erronées mais provisoirement, par exemple en définissant ce qu'on va tenter de trouver d'une façon claire et univoque ? « Méta-physique », voilà un mot en deux segments (« méta », c'est-à-dire « après » la science « physique ») qui semblent clairs dans notre culture, et pas seulement pour des motifs qui remontent au rangement des livres d'Aristote dans sa bibliothèque. Peut-on cependant prétendre dès le début de la recherche qu'on lui trouvera une réponse exhaustive ? Ne faut-il pas dire qu'il suffirait de donner quelques déterminations précises, méthodologiques avant tout, en vue de nous orienter progressivement vers un "objet" encore confus ? N'est-ce pas ainsi qu'on introduit aujourd'hui aux sciences ? Tout recherche suppose en effet qu'on n'a pas tout trouver dans le segment du savoir où l'on s'engage.

En fait, jamais Heidegger n'a répondu directement à la question. Mais s'il annonce y renoncer déjà au seuil de sa conférence de 1929, ce n'est pas pour cela qu'il la laissera pour toujours de côté comme si elle n'avait aucun "sens" essentiel. Et ce n'est pas non plus parce que ce serait seulement alors, en 1929, qu'il en aurait aperçu la radicalité fondatrice et paradoxale. La citation du *Sophiste* (244a) de Platon en exergue d'*Être et temps*, en 1927, en est un clair témoignage. En fait, la conférence de 1929 n'a jamais été vraiment commencée ni terminée ! Rappelons la chronologie des textes que nous commenterons dans cet article. En 1928, à l'occasion d'une publication commune en hommage à Husserl pour ses 70 ans, Heidegger écrit un "essai" dont le titre très long a été per la suite raccourci en « L'essence du fondement » ; il sera publié en 1929. Également en 1928, il compose

¹ L'origine des textes cités en traduction de Heidegger sera indiquée à l'aide des abréviations suivantes : Q pour HEIDEGGER, 1968 ; L pour HEIDEGGER, 1983. Pour les textes originaux : HEIDEGGER, 1976. Pour les citations des phénoménologues français : CR pour CHRÉTIEN, 1983, et CE pour CHRÉTIEN, 1997². M pour MARION, 1986.

aussi la conférence « Qu'est-ce que la métaphysique » qui sera prononcée l'année suivante en guise de conférence inaugurale de son enseignement à Fribourg. En 1930, il donne à Fribourg (aussi à Brème et Marbourg) une autre conférence, « L'essence de la vérité », qui ne sera publiée qu'en 1943 dans une version vraisemblablement modifiée. Également en 1943, apparaît la 4^e édition de la conférence « Qu'est-ce que la métaphysique » à laquelle Heidegger joint une « Postface » et, 6 ans plus tard en 1949, avec la 5^e édition, une « Introduction » ou « Préface ».

À propos de la traduction française du texte sur la métaphysique², Heidegger écrivit à son premier traducteur Henri Corbin ce qu'il entendait y souligner : la tradition métaphysique traite de l'être de l'étant ou de l'existant, non pas de l'être-même ; pourtant c'est cette question qui demeura tout au long de l'histoire de la pensée ; elle est « la question de l'essence de la vérité, c'est-à-dire du dévoilement comme tel, dévoilement en raison duquel nous venons à nous trouver préalablement et en général dans une réalité manifestée » (Q 9). La question sur la métaphysique est donc à comprendre sur un chemin qui va de la problématique du « fondement » à celle de la « vérité », en passant par un moment de « manifestation », qui n'est plus celui de la « déconstruction » ou de « désobstruction » qu'on trouvait dans *Être et temps*³, un moment qu'on pourrait dire aussi de « désencombrement » pour ne pas entrer dans les perspectives littéraires de Jacques Derrida (1967).

Nous allons donc nous intéresser à la conférence « Qu'est-ce que la métaphysique ? » en suivant la chronologie de son « contexte » : tout d'abord une lecture des trois textes écrits ou lus de 1928 à 1930 et dont elle est le centre («*Omnis determinatio negatio est*» : une petite trilogie) ; puis («Une frontière, pas une limite») un regard sur la postface de 1943 et enfin sur l'introduction de 1949⁴. Nous irons ensuite vers 2 phénoménologues français («Interprétations») qui commentent chacun à leur façon la conférence de 1929, Jean-Louis Chrétien et l'«effroi», et Jean-Luc Marion et «le redoublement».

² Dans une première traduction faite en 1968 par Henry Corbin, le mot *Dasein* était traduit par « réalité-humaine ». Corbin justifiait sa traduction dans un « Avant-Propos » (Q 13-20), publié à la suite d'une mise au point de Heidegger lui-même (Q 9-11). Une nouvelle traduction a été réalisée par Roger Munier (HEIDEGGER, 1983). C'est cette traduction qui sert aujourd'hui de référence pour les commentateurs francophones de Heidegger.

³ «désobstruction» lit-on pour traduire «*Destruktion*» dans le titre du § 6 de HEIDEGGER, 1986, p. 45.

⁴ Voici la raison principale de notre manière de conduire nos explications : « Il semble que le philosophe [Heidegger] réussisse à dérouler devant nous la dialectique vivante du problème qu'il nous soumet. Précisément, on domine l'architecture de l'œuvre dès qu'on éprouve le mouvement de cette dialectique. Nous avons à montrer comment chacune de ces démarches fait nécessairement suite à celle qui la précède, tout en la dépassant. Il nous paraît que la mise en lumière de cette progression est plus importante que la considération statique des résultats qu'elle obtient » (HEIDEGGER, 1947, p. 21).

1. «*Omnis determinatio negatio est*». *Une petite trilogie*

Les années de la petite trilogie de Heidegger (entre 1928 et 1930) sont d'une créativité impressionnante. Ce sont des années de prise de distance envers Husserl, comme le manifeste la difficulté d'un accord entre ces deux géants de la pensée en vue de la publication d'un article commun sur la phénoménologie pour l'Encyclopédie Britannique (HUSSERL, 1993, p. 115-118). Husserl y restait sur ses positions épistémologiques, Heidegger entendait par contre fonder l'épistémologie sur une anthropologie plus ample. L'admiration entre ces deux grands philosophes demeurerait, mais Heidegger fit alors un premier « tournant » que manifestait cependant déjà la publication en 1927 d'*Être et temps*, où le thème husserlien de l'intentionnalité prenait les aspects d'une « attitude fondamentale » dans l'existence. La même année, encore à Marbourg, Heidegger donna un cours sur *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, où apparaît pour la première fois en toute clarté l'expression « différence ontologique » au sein d'une réflexion qui prolongeait *Être et temps*.

1.1. 1928: *L'essence du fondement*

L'essai sur « L'essence du fondement » (HEIDEGGER, 1968, p. 85-158), un petit livre d'une cinquantaine de pages écrit en 1928, paraît en 1929 alors que Heidegger vient à peine d'engager son enseignement à Fribourg. Heidegger inaugure officiellement cet enseignement en donnant en 1929 la conférence qui posait la question « Qu'est-ce que la métaphysique ». Nous sommes donc à un moment vraiment crucial de son itinéraire. Heidegger entend échapper aux critiques envoyées à ce qui semble être un abandon de sa part des questions fondamentales de la épistémologie pour s'attacher aux problématiques plus larges de l'existence humaine, à l'existentialisme donc.

Les premières pages de « L'essence du fondement » indique le cadre classique de cette thématique, celui de la cause que réclame la « raison » depuis Aristote mais qui passe sous la forme du « principe de raison suffisante » avec Leibniz⁵. Dès 1928, Heidegger donne une lecture différente de la raison « suffisante », plus attentive que Leibniz aux conditions

⁵ Ces mêmes questions seront reprises telles quelles dans le cours de 1955-1956 sur *Le principe de raison*, une critique de la raison exclusivement instrumentale durant le XXe s. Dans cet ouvrage, Heidegger critique le texte publié en 1929 où la "raison" apparaît être uniquement une fonction de connaissance par représentations logiques et donc stables, alors que l'observation scientifique pousse la raison à assouplir ses images des réalités mobiles et dans le temps (voir HEIDEGGER, 1962, p. 120, et Q 91-92). Le concept de "raison" logique en 1928 ne vaut plus en 1955, quand il est devenu seulement technique.

métaphysiques de ce qui est mis en question : « Toute mise en lumière d'une essence signifie un effort d'application *philosophante*, c'est-à-dire une tension qui, par le plus intime d'elle-même, est une tension *finie* : aussi doit-elle inévitablement témoigner du "non-être" dont la connaissance humaine affecte tout *être* (*Wesen*) » (Q 90). Ces mêmes termes, en appel à une réflexion sur la finitude, reviendront dans la conférence sur la métaphysique prononcée en 1929.

La première section de « L'essence du fondement » s'attaque ainsi à la vérité logique, c'est-à-dire à l'idée que la vérité dépendrait de l'exactitude des prédicats par lesquels on tente d'identifier un étant. Dans une telle perspective, l'étant n'est entendu que par ce qui en est de lui et de beaucoup d'autres mais pas nécessairement de lui-même en son unicité fondamentale d'être. La vérité logique de l'étant identifie ainsi ce qui est par ce qu'il n'est pas en propre.

La deuxième section de l'essai semble critiquer une lecture trop existentielle des situations affectives des § 28 et suivant d'*Être et temps*, quand on ne perçoit pas de distinction entre "existential" et "existentiel", entre "transcendental" et "psychologique". Par « transcendance » (mot qui intervient dans le titre de cette deuxième section), Heidegger entend ce qui est propre à la nature humaine, à sa capacité intentionnelle fondamentale. Il précise : « cette propriété ne doit pas faire penser à un comportement possible parmi d'autres, à une attitude qui serait réalisée de temps à autre ; non, il faut l'entendre au sens d'une constitution fondamentale de cet existant qu'est la réalité humaine, et comme antérieur à tout comportement » (Q 104-105).

Voilà pourquoi on dira que « la transcendance constitue l'ipséité » (Q 106). Reste à dire ce vers quoi tend la transcendance : « Ce vers quoi la réalité-humaine⁶ comme telle transcende, nous l'appelons le monde, et la transcendance, nous la définissons maintenant comme être-dans-le-monde » (Q 107). Nous approchons ainsi le statut ontologique de l'être humain : « le monde désigne plutôt un *mode d'être* de l'existant que cet existant même » (Q 113). Heidegger, qui assume ainsi les grandes lignes de Husserl, précise ce qu'il entend par mode d'être en parcourant les grands moments de la culture occidentale. Prenons par exemple une réflexion venue des lettres de s. Paul :

Chez Paul [...] "ce monde" ne signifie ni uniquement, ni en premier lieu un état de choses "cosmique", mais l'état et la situation de l'*être humain*, la façon dont celui-ci prend position *envers* le cosmos, la façon dont il en apprécie les biens. *Κόσμος*, c'est l'être de l'homme, tel qu'il se trouve qualifié par le fait de son sentiment détourné de Dieu (Q 114).

⁶ "*Dasein*". La traduction est ici de H. Corbin.

En parlant ici de *cosmos*, il ne s'agit donc pas de la "création du monde", mais d'une manière de percevoir et de vivre un monde donné et déjà ordonné. Quelques pages plus loin, Heidegger note que le mode d'être qui détermine la subjectivité est interprété souvent comme l'expression d'une culture qui s'est construite génération après génération une certaine vision du monde, une *Weltanschauung*, en structurant ce monde d'une manière particulière mais nullement exclusive. Les tableaux du *cosmos* peuvent être multiples, dans l'espace d'une culture à une autre comme dans l'histoire d'une même culture en ses évolutions. La finalité d'une culture particulière est alors déterminée par un usage efficace du monde objectif en y saisissant des aspects pour en acquérir quelques profits. Nous avons déjà noté que, et Heidegger le répète, « ce en vue de quoi la réalité-humaine existe, c'est elle-même ; le monde fait partie de ce qui en existant "est soi-même", c'est-à-dire de l'"ipséité" : le monde est essentiellement relatif à la réalité humaine » (Q 133) telle qu'elle est donnée, vécue dans toute société.

Sort de là une conclusion importante : les regards particuliers des cultures sur le monde en vue de le comprendre et d'y vivre en s'en emparant ne peuvent jamais ne pas savoir que d'autres regards sont possibles. Le monde en tant que monde échappe à toute culture, c'est-à-dire à une prise univoque et prétendument entière du monde. Heidegger conclut que

la transcendance ne peut être ni saisie ni dévoilée, si l'on se réfugie dans ce qui a le caractère d'un objet ; elle ne peut l'être que par l'interprétation ontologique de la subjectivité du sujet, interprétation qu'il faut renouveler sans cesse, et qui aussi vrai qu'elle s'oppose au "subjectivisme", doit refuser d'emboîter le pas à l'"objectivisme" (Q 139).

Heidegger s'engage alors dans la troisième section de son "essai". Le mouvement de transcendance ou de dépassement, tel que nous l'avons entendu, ainsi ôté aux conditions de l'objectivité de forme essentiellement empirique, ouvre un espace indéfini ou un destin imprécisable que l'auteur entend comme la liberté : « Ce dépassement qui s'effectue vers le monde, c'est la liberté elle-même. Par conséquent, la transcendance ne touche pas au dessein comme à quelque valeur ou à quelque but subsistant en soi, mais c'est la liberté – et la liberté *en tant que liberté* – qui se présente, s'objecte à soi-même le dessein » (Q 142).

Il n'y aura donc pas de « fondement » en dehors d'une liberté qui est mouvement indéfini de transcendance, inscription de soi dans une temporalité que accompagne ce dépassement. Le fondement de l'acte de liberté n'est alors rien d'autre que l'acte de fonder en s'éloignant de soi-même, et cela en engageant un "projet" sensé de deux manières possibles, soit selon une projection raisonnable et finie d'un monde "objectif", ce qu'on appelle la technoscience, soit selon une tonalité subjective, «ce qui ne va jamais sans un certain dévoilement du monde » (Q 148), tout en barrant la possibilité

de se saisir directement à la source de soi⁷. En poussant au plus loin la « réduction » phénoménologique ici entreprise du mouvement-dépassement de la liberté projective, on en arrive à dire que « dans le pro-jet du monde est donné un essor du possible ; c'est par rapport à ce possible et dans le fait d'être investi par l'existant, par le réel, dont la pression se fait sentir de tous côtés dans la situation-affective, que surgit le "pourquoi" » (Q 149). Notons que si l'horizon de la technoscience finit dans ses résultats, la possibilité philosophique demeure indéfinie. En d'autres termes, si la science peut terminer ses recherches à un certain état, la philosophie ne le peut jamais, dès ses premiers pas.

Mais il y a encore plus à dire. La possibilité qui porte en soi le surgissement du « pourquoi » ou l'ouverture d'une question lors de l'organisation de la réponse correspondante, traîne avec elle la possibilité effective de son impossibilité. Le sentir chez soi qui éveille la transcendance de la liberté n'a en effet aucune assurance de donner un corps final à cet élan. « Pourquoi ceci et non cela? Pourquoi, en définitive, quelque chose et non pas rien ? De quelque façon qu'il s'exprime, il y a déjà dans ce pourquoi une prénotion de l'essence et du comment des choses, de l'être et du néant en général, même s'il ne s'agit encore ainsi que d'une appréhension pré-conceptuelle » (Q 150). Voilà ainsi annoncée la réflexion qui reviendra au seuil de la conférence « Qu'est-ce que la métaphysique ? », où nous irons au-delà d'un fondement pré-conceptuel et inconsistant à la rencontre d'un fondement réflexif qui ne pourra que poursuivre la même interrogation.

En allant aussi un peu plus loin dans l'essai sur le fondement, nous trouvons cette autre proposition : « la question antérieurement posée sur l'être-essentiel du fondement apparaît déjà comme absorbée par la tâche de mettre en lumière ce que sont essentiellement *l'être* et la *vérité* » (Q 153), ce que feront quant à l'« être » la conférence « Qu'est-ce que la métaphysique », et quant à la « vérité » la conférence « De l'essence de la vérité ». Cet ensemble de textes déconstruit finalement le concept leibnizien de « raison suffisante ».

1.2. 1929: *Qu'est-ce que la métaphysique ?*

Selon une note préliminaire à l'« Introduction » de la troisième édition de « L'essence du fondement » en 1949⁸, ce texte a été écrit en même temps que la conférence « Qu'est-ce que la métaphysique ? » (L 47-58).

⁷ Ce dévoilement n'est jamais thétique mais projectif.

⁸ Vingt ans donc après la première édition. Cette note préliminaire n'est pas reprise dans la traduction française que nous utilisons, qui est de l'édition de 1938. Le titre de l'« Introduction » est en 1938 « Le retour au fondement de la métaphysique », et en 1949 « De l'essence du fondement ». « Le traité "Vom Wesen des Grundes" vit le jour en 1928, à la même époque que la conférence "Was ist Metaphysik?". Celle-ci médite le Rien, celle-là nomme la différence ontologique » (M 166).

Dans ces deux textes, la réflexion porte en effet sur le « rien », en approfondissant ainsi la question de la « différence ontologique », thème qui avait orienté en 1927 le dernier cours de Heidegger à Marbourg sur *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, publié en 1930, un ouvrage qu'on a parfois pensé être la seconde partie d'*Être et Temps* dont, en effet, Heidegger ne publia en 1927 que la première partie sans que la question de la différence ontologique y soit vraiment articulée. L'article « Qu'est-ce que la métaphysique » fait donc un pas en avant : si dans « L'essence du fondement » on critique les prétentions de la fonction cognitive de la raison scientifique en quête d'un fondement, dans la conférence suivante, on va outre à ce genre de connaissance pour aller vers le penser en acte.

Le premier paragraphe de la première section de la conférence (« Le déploiement d'une interrogation métaphysique ») engage une discussion paradoxale : on pose une question comme thème de la réflexion, et on déclare de suite qu'on n'y répondra pas : « La question donne à penser qu'on va parler sur la métaphysique. Nous y renoncerons. À la place, nous discuterons une question métaphysique déterminée » (L 47). Heidegger va cependant défendre sa position, en montrant que la métaphysique est un savoir, mais qui n'est pas semblable à nos sciences qui toutes touchent à ceci mais pas à cela, qui est de ceci en tant que différent de cela, à chaque fois des “choses” déterminées, différentes les unes des autres, et ainsi facilement repérables au sein du monde. Toute science tente de clarifier ses « objets » et sa manière de s'y prendre pour y réussir. Il y a donc toujours du négatif dans les sciences. Quant à notre projet, il « débutera par le déploiement d'une interrogation métaphysique » (L 47), ce qui ne nous garantit a priori aucune conclusion positive. Voilà pour notre raison commune une étrangeté : nous n'allons pas nous arrêter à la réponse à un questionnement déterminé, mais considérer un questionnement en tant que questionnement, qui ne pourra jamais prétendre déterminer totalement son projet.

Nous pouvons noter cependant que, dans cette perspective, apparaît quand même une détermination : s'il y a une question, il y a quelqu'un qui la pose et qui, comme dans toute science, s'y engage. Notre façon de poser le questionnement métaphysique se précise ainsi, différemment que dans toutes nos sciences particulières : « L'interrogation métaphysique doit être formulée dans son ensemble et à partir de la situation essentielle de l'être-là questionnant. Nous questionnons pour nous, ici et maintenant » (L 47), sans autre exigence ou sans autre projet que ce qui aurait pour nous un intérêt fondamental, qui viendrait de la « passion »⁹ (L 47) du savoir qui anime tout chercheur dans son domaine, y compris la passion de découvrir le fondement éventuel de son savoir. Apparaît ici l'originalité absolue de la métaphysique.

⁹ “*Leidenschaft*” (Ga 9, 103).

Que serait donc le fondement du discours du philosophe radical si sa passion ne le guidait vers aucun objet déterminable à la manière de chacune de nos sciences ? La métaphysique ne serait même pas intégrable dans une université ! Rappelons-nous que la conférence de Heidegger est donnée pour inaugurer son enseignement universitaire à Fribourg ! Or, dans une université moderne, « [l'] éclatement en disciplines multiples ne doit plus aujourd'hui sa cohésion qu'à l'organisation technique en universités et facultés ; elle ne garde une signification que par la convergence pratique des buts poursuivis par les spécialistes » (L 47-48). Voilà une critique à l'institution universitaire qui est forte, mais imparable. On ne peut pas mieux dire que, sans la métaphysique telle que l'entend le nouveau professeur, le savoir universitaire perd tout sens parce qu'il s'allène dans d'autres buts que celui de savoir vraiment.

On sait pourtant qu'il y a une certaine hiérarchie dans les sciences. Par exemple les ingénieurs savent que leur savoir des choses physiques ou sensibles doit être exact, ce qu'on ne peut pas exiger des sciences humaines. Les spécialistes en sciences humaines savent par contre que les savants en physique ou mathématique participent à l'humanité dont ils font partie ; et ces savants en sciences "dures" le savent tout autant. Tous savent que les sciences de l'"esprit" n'ont pas la capacité d'être exactes dans toutes les étapes de leurs élaborations. « Dans les sciences s'accomplit – selon l'idée – un mouvement de venue en la proximité vers l'essentiel de toutes choses » (L 48) qui, par principe mais graduellement, concerne toute personne. Ces approches ne sont pas automatiques. Aussi nécessaires soient-elles, les sciences ne peuvent pas ignorer que les scientifiques s'y engagent corps et âmes, qu'ils « recherchent » en s'y fatiguant, en s'y décidant à faire de la science, en y mettant en jeu leur liberté. « Dans ce "faire de ..." n'advient rien de moins que l'irruption d'un étant, appelé homme, dans l'ensemble de l'étant, et cela de telle sorte que dans et par cette irruption l'étant s'ouvre en ce qu'il est et comment il est. L'irruption qui fait s'ouvrir aide, en sa manière, avant tout l'étant à s'atteindre lui-même » (L 48).

Mais revenons à la dynamique des sciences. Celles-ci abordent « ce qui est » et laissent de côté ce qui n'entre pas dans leur perspectives particulières, ce qu'elles doivent donc par méthode tenir pour « rien ». « La science ne veut rien savoir du rien. Mais non moins certain demeure ceci : que là où elle tente d'exprimer sa propre essence, elle appelle le rien à l'aide. Ce qu'elle rejette, elle y fait recours » (L 49).

Une étrange prétention des sciences, sur ce qu'elles rejettent en dehors de leurs champs pour s'assurer que ceux-ci leur soient accessibles grâce à leur limitation : elles n'ont "rien" à dire sur ce qui les déborde et se veulent indifférentes à cet égard. La seconde section de la conférence (« L'élaboration de la question ») répond alors à une tâche demeurée nécessaire : où la question du « rien » se pose-t-elle ? La tactique de Heidegger est alors de

signaler à quel niveau de nos compétences cognitives se situe la réflexion. Ce ne sera pas là où nos connaissances rationnelles s'arrêtent et que nous pouvons soumettre à leurs méthodes, qui sont toutes des méthodes dépendantes d'une logique des prédicats définis par chaque science. Mais s'il est normal pour les sciences "objectives" d'exclure de leurs champs une négativité qui va outre à leur positivité, à leurs limites¹⁰, hors de leurs marges, elles doivent aussi reconnaître l'essentialité de cette négativité et son caractère sensé. Toute "détermination" n'est-elle pas une négation ? « La négation est, selon la doctrine régnante et jamais contestée de la "logique", un acte spécifique de l'entendement. Comment, dès lors, pouvons-nous prétendre, dans la question portant sur le rien et même dans celle de savoir s'il peut être questionné, congédier l'entendement ? [*"Verstand"* : Ga 9, p. 108] » (L 49). Heidegger se donne alors cette hypothèse de travail : « le rien est plus originel que le ne-pas et la négation » (L 49). Nous dirons en outre que l'entendement n'est pas notre capacité cognitive la plus aigüe.

Pour toute science, ce dont s'occupe l'entendement est une "donnée" ; ce ne peut pas être seulement une des créations de la raison, déterminées seulement par les conditions de ses méthodes. « Si le rien, quoi qu'il en soit de lui, doit être soumis à question – le rien lui-même –, il faut d'abord qu'il soit donné. Il faut que nous puissions le rencontrer » (L 50). Mais cette rencontre ne peut pas être comme celle d'un événement extérieur qui nous arrive comme en toute science objective. Elle doit nous concerner de manière totale. On définit ainsi que « le rien est la négation intégrale de la totalité de l'étant » (L 50). Or cette définition très logique du "rien" exprime aussi ce que nous savons « par une épreuve fondamentale du rien » (L 50).

À ce point de son argumentation, Heidegger change le registre du savoir, qui ne sera plus celui de l'entendement logique mais des affects, du "sentir" et "se sentir". « Finalement subsiste une différence essentielle entre appréhender l'ensemble de l'étant en soi et se trouver au cœur de l'étant dans son ensemble. Cela est, par principe impossible. Ceci advient constamment dans notre être-là » (L 50). Exemples d'expériences de l'existant en son "ensemble" : l'ennui, la joie.

Un tel être-disposé, en quoi l'on "est" gagné par ..., nous fait – mis par lui en disposition – nous situer au cœur de l'étant dans son ensemble. Le pouvoir situant de la disposition¹¹ ne dévoile pas seulement à chaque fois,

¹⁰ Dans le § 57 des *Prolégomènes à toute métaphysique future* (KANT, 1985, p. 136 – Ak IV, 352), Kant distingue "limite" ("*Schranke*") et "frontière" ("*Grenz*"). Cette distinction est certainement en arrière-fond de la réflexion de Heidegger. Par "frontière", nous entendons une ligne qui divise des pays mais n'empêche pas sous certaines conditions de passer de l'un à l'autre ; toute frontière a donc un au-delà ; par "borne", voir l'expression : "une personne bornée", c'est-à-dire qui est incapable d'aller au-delà de ses préjugés.

¹¹ « Un tel être-disposé » : "*Gestimmtsein*" ; « Le pouvoir situant de la disposition » : "*Die Befindlichkeit der Stimmung*" (Ga 9, p. 110).

en sa manière, l'étant dans son ensemble. Ce dévoilement est en même temps – bien loin d'être un simple événement – l'advenir fondamental de notre être "là" (L 51).

La réflexion de Heidegger reprend alors ce qu'il avait déjà dit au § 40 d'*Être et temps*, sur l'angoisse, en le précisant cependant de cette manière :

Toutes choses et nous-mêmes nous abîmons dans une indifférence¹². Cela, toutefois, non au sens d'un simple disparaître ; au contraire, dans leur recul comme tel, les choses se tournent vers nous. Ce recul de l'étant dans son ensemble qui nous investit dans l'angoisse, nous oppresse. Aucun appui ne reste. Il ne reste et il vient sur nous – dans la dérive de l'étant – que cet "aucun". L'angoisse manifeste le rien (L 51).

L'angoisse ainsi repensée n'est plus celle d'un état de conscience suspendu à une absence, à un "rien" vide, neutre, mais celle d'une "indifférence" où ne nous importe plus de ne pas trouver quelque appui sur quoi appuyé notre être déjeté. Tout nous y ennuie et nous opprime.

La troisième section de la conférence tente enfin de répondre « à la question » qui avait été posée au début. Nous partons de l'"angoisse", qui n'est d'aucune position mais ce en quoi tout existant glisse sous toutes ses manifestations et sous tous nos moyens de le saisir, et vient à opprimer la conscience, donnant ainsi à la conscience l'accès à sa solitude.

[Le retrait] n'attire pas à soi; il est, au contraire, essentiellement répulsif. Mais la répulsion qui écarte de soi est comme tel le renvoi, provoquant la dérive, à l'étant qui s'abîme dans son ensemble. Ce renvoi répulsif dans son ensemble, à l'étant dérivant dans son ensemble, selon quoi le rien investit l'être-là dans l'angoisse, est l'essence du rien: le néantissement (L 52).

Apparaît alors la thématique si importante pour la philosophie contemporaine de l'"autre", de l'"altérité", mais sans que celle-ci ait quelque consistance essentielle. Sa présence est inaccessible et son inaccessibilité est le signe de la "liberté". « Sans la manifestation originelle du rien, pas d'être-soi ni de liberté » (L 53)¹³.

La portée plus que logique du Rien est alors mise en évidence.

Quel témoignage plus insistant de la manifestation constante et étendue, quoique masquée, du rien dans notre être-là, que la négation? Mais celle-ci n'ajoute nullement à partir d'elle-même le ne-pas, comme moyen de différenciation et d'opposition au donné, pour l'y intercaler en quelque sorte.

¹² Notons que, dans L 49, le mot "indifférence" ("*Gleichgültigkeit*" [Ga 9, p. 111]) vaut pour l'attitude des sciences envers tout ce qu'elles s'obligent à tenir en dehors de leurs domaines propres.

¹³ Il est sans doute important de signaler ici que Heidegger s'est arrêté à la problématique de la liberté chez Schelling dans ses premiers cours à Fribourg.

Comment la négation pourrait-elle, aussi bien, produire à partir d'elle-même le ne-pas, quand elle ne peut cependant nier que si quelque chose de niabile lui est au préalable donné? Mais comment quelque chose de niabile et qui soit à nier pourrait-il entrer en vue comme se prêtant au ne-pas, si toute pensée comme telle n'avait pas d'avance déjà vue sur le ne-pas? Or le ne-pas ne peut devenir manifeste que si son origine, le néantir du rien en général et par là le rien lui-même, est soustraite au cèlement. Le ne-pas ne vient pas de la négation; c'est la négation, au contraire, qui se fonde sur le ne-pas, lequel surgit du néantir du rien (L 53).

Telle est la thèse de Heidegger dans sa conférence sur « Qu'est-ce que la métaphysique ? ». Le texte continue en commentant le titre "métaphysique" du traité d'Aristote et ses déploiements dans des explications logiques aussi évidentes que non fondées, affirme Heidegger, comme par exemple le principe selon lequel « *ex nihilo nihil fit* » et sa lecture par la dogmatique chrétienne.

1.3. 1930: *L' essence de la vérité*

Le dernier texte de la petite trilogie heideggérienne autour de l'année 30, « De l'essence de la vérité » (Q 159-194), s'inquiète alors des conditions pratiques d'un langage vrai en métaphysique. On a réfléchi sur ce que peut être un fondement, puis sur ce qu'est la métaphysique ainsi fondée. Il s'agit maintenant de structurer un langage vrai pour une métaphysique ainsi conditionnée. Heidegger écarte d'emblée la recherche d'un langage dont les signifiants pourraient convenir à ce qu'on estime comprendre grâce à eux ; il n'accepte pas la définition superficielle de la vérité en tant qu'expression d'une adéquation réciproque de l'"intellect" et de la "chose". On répète habituellement qu'« un énoncé est vrai lorsque ce qu'il signifie et exprime, se trouve en accord avec la chose dont il juge » (Q 164), ou encore, d'une manière plus ramassée, que « la vérité consiste dans la concordance (*ὁμοίωσις*) d'un énoncé (*λόγος*) avec une chose (*πρᾶγμα*) » (Q 168). Mais que serait cette "concordance" ? La "chose" est ce qu'elle est, mais qui se présente d'une manière ou d'une autre selon nos capacités et compétences, c'est-à-dire selon notre attitude envers elle, selon ce que Heidegger appelle un "comportement". Se pose alors une question de fond : « Quel est le fondement de la possibilité intrinsèque de l'apérité du comportement qui se donne d'avance une mesure » (Q 172) ? Ce ne peut être qu'un comportement de rejet, ou de n'être rejeté qu'en soi-même. Il est certain que tout comportement est déterminé par des conditions qui lui sont propres. Une question de fond est alors de savoir quel comportement jouit d'un pouvoir tel qu'il puisse dire la vérité de ce qui se présente à lui selon ses caractéristiques originales. La question devient radicale lorsque le comportement dont il s'agit maintenant est celui du rejet, qu'on appelle aussi l'angoisse, l'absence vertigineuse de tout appui, de tout correspondant.

Que la vérité logique dépende du point de vue pris sur « ce qui est », est d'une absolue évidence, ainsi que son corolaire : la vérité est selon ce qu'il est possible de dire de la part de chacun d'entre nous, selon ses compétences. Heidegger se propose cependant d'aller de l'avant et de soutenir cette thèse, qui résulte de la conférence précédente : « *L'essence de la vérité est la liberté* » (Q 173). Voilà qui heurte de front les traditions ontologiques qui tiennent que la vérité "en soi" est si fondée qu'elle est par principe « éternelle et impérissable » (Q 174). Nous devons cependant préciser maintenant ce que nous entendons par "essence" de la liberté. Elle concerne notre "comportement", notre approche de ce qui advient à nous et que nous saisissons selon nos possibilités. Or il est évident que multiples sont les orientations de notre attention à "ce qui est". L'essence de notre approche, pour qu'elle corresponde aux multiples modes possibles de ce qui se donne en vérité, ne peut pas exiger de nous enfermer dans nos seules compétences. La liberté qui nous est suggérée quant à la vérité ne signifie pas davantage que nous puissions prétendre dire n'importe quoi de n'importe quoi. On requiert plutôt une liberté première envers nous-mêmes et nos compétences personnelles, une liberté qui par principe laisse être ce qui est, l'abandonne en soi.

Pareil laisser-être signifie que nous nous exposons à l'étant comme tel et que nous transposons dans l'ouvert tout notre comportement. Le laisser-être, c'est-à-dire la liberté, est en lui-même ex-position à l'étant, il est ek-sistant. L'essence de la liberté, vue à la lumière de l'essence de la vérité, apparaît comme ex-position [à l'étant] en tant qu'il a le caractère d'être dévoilé » (Q 176). « La liberté est l'abandon au dévoilement de l'étant comme tel (Q 177).

C'est cette liberté devant l'étant qui apparaît sous tant de formes qui provoquent nos questionnements. La vérité est affaire de la liberté humaine, pas seulement de ce qui lui correspond, des natures objectives, technico-savantes le plus souvent. Mais qu'en est-il quand la vérité n'a plus de correspondant ?

Vient alors dans le raisonnement de Heidegger un paradoxe.

Puisque la liberté ek-sistante comme essence de la vérité n'est pas une propriété de l'homme mais que celui-ci n'ek-siste qu'en tant que possédé par cette liberté et devient ainsi seulement capable d'histoire, la non-essence de la vérité ne saurait naître subsidiairement de la simple incapacité et de la négligence de l'homme. La non-vérité doit, tout au contraire, dériver de l'essence de la vérité (Q 179).

Heidegger approfondit alors sa thèse en proposant une sorte de chiasme qui remplace l'"adéquation" des discours classiques : à la caractéristique de l'existence constitutive du *Dasein*, qui abandonne toute prétention sur l'étant, correspond celle de la manifestation de l'être en tout étant. Heidegger poursuit ainsi son intention de nous mener vers une idée d'essence de la vérité qui ne pactise pas avec la conception que nous en avons spontanée-

ment et que nourrit la persistance d'une conception logique de vérité qui concorde avec ce qui peut être à la mesure de nos capacités de déterminations positives, de nos sciences. Pourtant, il est évident que tout étant est de l'être, sans que celui-ci puisse "être" un étant. Heidegger, reprenant le thème des affections déjà mentionné dans cet article, nous rappelle que nos affections nous apparaissent déterminées par ce qui nous touche. Ce sont des puissances de détermination passive qui nous affectent. Nous savoir engager dans le monde en le déterminant sous conditions d'en être capable, telle est l'œuvre de notre conscience et de nos puissances cognitives. Mais là n'est pas le savoir de l'affect originaire, celui de se connaître dans le monde sans que cela soit d'une manière qui nous limite. « Un accord affectif, c'est-à-dire une exposition ek-sistante à l'étant en totalité, ne peut être "vécu" et "senti" que parce que "l'homme, être doué de sentiment", s'est abandonné à un accord dévoilant de l'étant en totalité, tout en ne pressentant pas l'essence de cette disposition affective » (Q 180-181). À l'indétermination objective répond l'indétermination subjective. Mais nous ne supportons pas d'être affectés de manière générale et exigeons que nos préoccupations et calculs quotidiens nous remettent notre identité finie à notre disposition. Nous voulons déterminer ce que nous affecte, par exemple au moyen des techniques utiles aux sciences, même si celles-ci nous obnubilent et nous cachent ce qui se dévoile pourtant en tout étant, lequel, en même temps, le voile.

Mais ces considérations ne nous conduisent-elles pas à mettre en question ce que nous avons observé de la vérité qui est liberté, qui va bien au-delà de tout apparaître, de tout étant ? Pour nous, être libres, n'est-ce pas pouvoir aller plus loin que nos recherches déterminantes ? Ces recherches expriment en effet la volonté de dissimuler l'essence de la vérité, de la maintenir dans l'oubli. « Mais le mystère oublié du *Dasein* n'est pas éliminé par l'oubli ; au contraire, cet oubli prête à l'apparente disparition de ce qui est oublié une présence propre. En tant que le mystère se renie dans l'oubli et pour l'oubli, il contraint l'homme historique d'en rester à la vie courante et à ses faux pouvoirs » (Q 184-185), de se distraire du fondement de tout ce qui n'est que détermination dans le "Rien".

Nous revenons ainsi à la vie humaine, à sa complexité, à la tension insurmontable entre le quotidien évident qui nous occupe et le savoir oublié du "Rien". Et nous savons qu'au refus de l'angoisse métaphysique, succède une agitation inquiète : « Cette manière de se tourner et de se détourner résulte, au fond, de l'agitation inquiète qui est caractéristique du *Dasein*. L'agitation qui fuit le mystère pour se réfugier dans la réalité courante, et pousse l'homme d'un objet quotidien vers l'autre, en lui faisant manquer le mystère, est l'errer » (Q 186). La philosophie, reconnaît alors Heidegger, se découvre elle aussi soumise à cette inquiétude, à « la détresse intérieure de la pensée » (Q 190).

2. Une frontière, pas une limite

2.1. 1943: *Postface à la conférence « C'est-ce que la métaphysique ? »*

Les pages de la « *Postface* » (Q 73-84) répondent à deux projets, tout d'abord celui de reprendre les critiques adressées à la conférence de 1929, et ensuite celui de pousser la réflexion plus loin. Le premier projet ne peut être que polémique ; Heidegger revendique le droit à être mieux lu de la part de ses contempteurs (surtout ceux qui le disent “nihiliste”), et y est donc peu intéressant. Pour répondre aux objections, il suffirait en effet de demander à leurs auteurs de relire les textes avec plus d'attention. Le second projet est plus incisif. L'auteur reconnaît en effet que sa conférence sur la métaphysique comporte de obstacles qui « naissent des énigmes qui se cèlent dans le domaine de ce qui est ici pensé » (Q 75), c'est-à-dire dans la différence ontologique. Des nuances auraient pu en effet préparer la pensée, par exemple à propos de l'angoisse et de ses dispositions affectives. Si nous concevons en effet l'angoisse comme l'anxiété de la peur sans « la voix silencieuse qui nous dispose à l'effroi de l'abîme » (Q 78), l'angoisse ne serait qu'un « sentiment » psychologique parmi d'autres ; par contre,

la conférence [...] pense, à partir de l'attention à la voix¹⁴ de l'Être, en direction du disposer venant de cette voix et qui revendique l'homme dans son essence, afin que dans le rien il apprenne à éprouver l'Être [...]. Seul de tout l'étant, l'homme éprouve, appelé par la voix de l'Être, la merveille des merveilles : *Que l'étant est*. Celui qui est ainsi appelé dans son essence en vue de la vérité de l'Être est par là même constamment disposé en un mode essentiel. Le clair courage pour l'angoisse essentielle garantit la mystérieuse possibilité de l'épreuve de l'Être. Car proche de l'angoisse essentielle comme effroi de l'abîme habite l'horreur. Elle éclaire et enclot ce champ de l'essence de l'homme, à l'intérieur duquel il demeure chez lui dans Ce qui demeure (Q 78).

2.2. 1949: *Introduction. Le retour au fondement de la métaphysique*

À une première lecture, l'« Introduction »¹⁵ de 1949 s'emploie à relire l'effort déployé dans *Être et temps*, puisque cet ouvrage, souvent, n'a pas

¹⁴ Le mot “voix” n'apparaît pas dans les textes que nous avons appelés la “petite trilogie”.

¹⁵ Q 23-45. Dans sa Préface à CARON, 2005, p. I, Jean-François Marquet distingue les objectifs poursuivis par un auteur d'une postface et d'une préface : « une postface [...] traite d'un auteur qui est réellement (ou illusoirement) arrivé, une préface lorsque l'auteur en question s'est toujours maintenu, volontairement ou non, en chemin, si bien que la tâche de l'exégète

été lu correctement, les lecteurs étant trop marqués par une tradition qui ne pouvait pas y accéder. Le chemin juste pour lire la grande œuvre de 1927 était trop encombré des débris des temps anciens. *Être et temps* devait s'employer à ce désencombrement, ainsi que le cours de 1927 sur *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, mais malheureusement sans trop y parvenir. Le métaphore créée par Descartes d'une philosophie systématique en forme d'arbre enracinée dans la métaphysique¹⁶, aussi bucolique soit-elle, n'a pas touché vraiment la question qui est celle d'une différence entre "étant" et "être", quand "être" ne peut plus être pensé sans le chiffre d'un "étant", d'une représentation déterminée, même quand on le dit transcendant¹⁷.

Le fond et le sol sont bien l'élément où s'épand la racine de l'arbre, mais la croissance de l'arbre ne peut jamais assumer en soi le sol nourricier, au point qu'il disparaisse dans l'arbre, comme une chose d'arbre. Bien plutôt, ce sont les racines qui se perdent dans le sol jusqu'à leurs plus minces radicelles. Le fond est fond pour la racine ; en lui elle s'oublie pour le bien de l'arbre (Q 25).

Pour penser vraiment ce qu'indique Descartes, il faut donc laisser de côté la métaphysique dont il donne un témoignage boiteux, même si sa présentation champêtre n'est pas erronée : elle est seulement insuffisante. Pour aller outre, il faudrait « que l'Être lui-même atteigne une pensée, et comment il l'atteint dispose la pensée au bond par quoi elle bondit de l'Être lui-même pour correspondre ainsi à l'Être comme tel » (Q 27). Voilà une déclaration bien sibylline, qui évoque cependant le "chiasme" que nous avons déjà évoqué plus haut.

Que signifie ce « bond » ? C'est ce qu'exprime un autre mot, plus traditionnel mais jamais bien éclairé avant Heidegger : ἀλήθεια, mot qu'on traduit littéralement par « décelement », à quoi fait sûrement écho l'"angoisse" dont parlait *Être et temps*, un décelement qui révèle une distance, non pas une présence à notre disposition. L'histoire de la métaphysique a oublié, ou caché de nouveau, cette mise à distance, ce bond doublement hors-jeu, de l'être de l'étant et de nous-mêmes, qui ne nous est pas pourtant étranger.

Et si le retrait de cette relation et l'oubli de ce retrait déterminaient de loin l'âge moderne? Et si le retrait de l'Être livrait l'homme toujours plus exclusivement au seul étant, de sorte que l'homme demeure presque abandonné

ne peut consister qu'à introduire, à initier le lecteur sur ce chemin ». Cela vaut pour un commentateur qui écrit un texte sur un autre auteur pour lequel ces "préface" et "postface" serviront de présentation. Les textes écrits ici par Heidegger comme « Postface » et « Introduction » ont la même finalité.

¹⁶ Voir DESCARTES, 1904. p. 14-15.

¹⁷ D'où l'importance de la réflexion sur la "transcendance", comme on l'a vu dans les pages précédentes de cet article. D'où aussi l'importance du livre de Heidegger (1930) sur le schématisme kantien (HEIDEGGER, 1953).

par la relation de l'Être à son essence (celle de l'homme) et qu'au même moment cet abandon demeure voilé? (Q 30)¹⁸.

Heidegger s'avance alors vers son cours de 1951-1952 « *Qu'appelle-t-on penser ?* », où seront développés des termes comme "écouter", "entendre", "voir", "regarder", "penser" [*verdenken*] calqué sur "remercier" [*verdanken*]), des termes présents dans le texte que nous lisons ici : « La pensée posée par l'étant comme tel, donc procédant par représentation et par là même éclairante, est alors relevée par une pensée qui est événement de l'Être lui-même et donc à l'écoute et au service de l'Être » (Q 31), non pas une pensée au service d'une action immédiate et publique, mais qui « ouvre à la pensée un sentier, afin qu'elle pense expressément l'Être lui-même dans sa vérité » (Q 31-32)¹⁹. Voilà des réflexions que Heidegger avait sans doute déjà consignées dans son écrit secret des années 1935, *Apports à la philosophie (vom Ereignis)*, et qui ne pourra être révélé qu'après sa mort.

3. Interprétations de phénoménologues français, lecteurs de Heidegger

Les travaux des années 30 de Heidegger n'ont pas laissé indifférents des phénoménologues de langue française. Nous allons lire maintenant des commentaires offerts par deux d'entre eux, d'abord Jean-Louis Chrétien (1952-2019) et puis par Jean-Luc Marion (1946-).

3.1. 1987, Jean-Louis Chrétien : La réserve de l'être, et L'effroi du beau

Jean-Louis Chrétien (CR et CE), qui a été professeur en Sorbonne (Paris), était une personnalité secrète, peu attirée par la publicité de soi-même, mais extrêmement attentif aux événements qui touchent notre humanité en ses dimensions les plus profondes. Les travaux de Heidegger lui sont bien connus, tout comme sa biographie, et les interprétations qu'il donne de ses textes sont attentives à leur richesse spéculative d'humanité malgré les errances politiques en Allemagne dont les écrits publiés par le philosophe de la Forest Noire ne semblent pas offrir, malgré tout, une promotion servile.

¹⁸ Le texte ici résumé dans ses éléments essentiels est de 1949, bien après les développements heideggériens sur Nietzsche. L'angoisse est devenue une métaphore pour la recherche en métaphysique, autrement qu'un sentiment au sens psychologique.

¹⁹ Heidegger précise ensuite dans *Être et temps* qu'il ne s'agit pas tellement des actes de la conscience logique ("*Bewusstsein*") : telle est la raison pour laquelle il a choisi le terme "*Da-sein*".

Les premiers écrits de Chrétien sont à l'image de sa personnalité, aussi chaleureuse que secrète (RIQUIER, 2024, p. 327-380). Son premier ouvrage, *Lueurs du secret*, de 1985, est quasiment disparu des librairies et bibliothèques. Peu auparavant, en 1983, il publia un article, « La réserve de l'être », qui ouvrirait sans doute les perspectives fondamentales développées dans le livre aujourd'hui inaccessible. Nous allons nous intéresser d'abord à cet article, puis à son livre *L'effroi du beau*, de 1987.

Les premières lignes de l'article semblent faire sienne la problématique paradoxale exposée par Heidegger au début de « Qu'est-ce que la métaphysique ? » : on pose une question, qui ne peut pas cependant recevoir d'autre réponse qu'une fin de non-recevoir ! « Qu'en est-il du secret ? Peut-être avec cette première question n'en est-il déjà plus rien, peut-être avec elle l'avons-nous déjà perdu. Car n'est-il pas contradictoire de vouloir connaître ce qui se dérobe à la connaissance, de questionner quant à son être ce dont l'être est de se refuser ? » (CR 255). La logique de la réflexion n'hésite pas cependant devant un paradoxe, qui a été aussi la situation de Heidegger dans les textes que nous avons parcourus, un paradoxe puisqu'une limite (plutôt qu'une borne) indique des espaces ultérieurs, dans les "marges" aurait dit Jacques Derrida (DERRIDA, 1972). L'article de Chrétien nous livre plusieurs situations où l'apparente impossibilité d'une solution est montrée de différents points de vue, depuis la logique jusqu'à la pudeur en passant par l'eau de source. Considérons un secret. Le dévoiler, c'est en détruire l'essence par le fait même. L'idée de « secret » suggère précisément une clarté qui empêche de le dévoiler. L'article est intitulé « La réserve et la lèthè ». Le mot « lèthè » renvoie évidemment aux textes de Heidegger sur la vérité et leur tradition platonicienne. L'oubli n'est pas un effacement, mais nous le comprenons comme une invitation à une reprise à une plus grande profondeur en acceptant et en recueillant ce qui se tient en "réserve".

L'être du secret se dégage donc de la représentation courante : est secret ce qui se met soi-même au secret, se fait soi-même secret, se refuse et se dérobe. N'étant pas l'opération arbitraire et extérieure par laquelle quelqu'un cache ou dérobe ce qui de soi-même resterait indifférent au secret ou à la manifestation, le secret tient donc toujours à l'être de ce qui se cache. Cette occultation se manifeste elle-même comme occultation : le secret est toujours manifeste. Il est manifeste parce que se refuser, se retirer, se dérober, c'est à chaque fois être dans un rapport essentiel avec ce à quoi on se refuse ou se dérobe, avec ce d'où l'on se retire (CR 256).

Il en va ainsi de l'amitié, qui n'est pas une exposition de tout soi-même à l'ami, auquel on se confie sans lui manifester tous les secrets de nos vies. « L'amitié est sans curiosité, car la seule chose dont elle ait cure est l'être de l'autre, pour le laisser être dans son intégrité » (CR 257).

Le mot "réserve" choisi pour entrer dans le titre de l'article confirme cette idée du secret. L'auteur l'explique ainsi, comme s'il nous confiait un secret qu'il connaît bien de l'intérieur :

Un homme réservé n'est pas un homme dissimulé. Il ne fait pas de mystères : il laisse être le mystère que toute manifestation habite [...]. Ce qui se refuse à la manifestation, ce qui se tient hors d'elle est aussi bien ce qui la rend possible — et c'est un autre sens de la réserve, celui d'un fonds où il est possible de puiser en cas de nécessité, de ce qui est laissé intact ou inutilisé pour une occasion plus lointaine. Est réservé ce qui est mis de côté : c'est-à-dire éloigné, caché, mais aussi épargné (CR 262).

Chrétien essaye alors cette formule : « La *lèthè* est plus intime à l'*alèthéia* que l'*alèthéia* elle-même » (CR 263). Heidegger aurait pu accepter un tel langage, mais en y voyant des tensions que Jean-Louis Chrétien nuance.

Dans *L'effroi di beau*, publié en 1987, Jean-Louis Chrétien nous offre une interprétation de l'angoisse heideggérienne. Voyons comment, en partant de la phénoménologie de l'oubli. Il y a un niveau banal de l'oubli, quand nous cherchons un objet dont nous avons besoin et dont nous ne savons plus où nous l'avons mis.

Car tout rangement est arrangement, qui accommode les choses à notre usage. Une aire domestique nous prolonge plus encore qu'elle ne nous entoure. Cette proximité vit d'oubli comme l'habitude s'accomplit en effaçant sa genèse. Elle s'oublie et se fait oublier, mais cet oubli est son mode propre de présence, sa puissance propre, et non pas déficience ni privation (CE 9).

L'oubli ne nous est rendu évident à la conscience que parce qu'il contrarie nos projets, pour des raisons donc négatives. On peut aussi oublier des choses que nous utilisons à peine ne nous sont-elles plus utiles. L'oubli est alors de longue durée, aussi longtemps que nous n'aurons plus besoin de ceci ou de cela ; et quand nous aurons besoin de ce qui a été oublié, nous pourrions paniquer à ne pas le retrouver aussi longtemps que nous n'aurons pas pu recomposer le milieu que nous fréquentions quand nous l'avons oublié. On peut aussi rester dans l'impuissance de nous rappeler de ceci ou de cela, que pourtant nous savions à portée de main il y a 2 minutes ; mais nous ne faisons pas rarement cette expérience de nous en rappeler d'un coup, quand le souvenir saute dans notre conscience par surprise, alors que nous n'y pensions plus. La proximité de tels souvenirs peut être sentie « insaisissable, en tant qu'elle se dérobe essentiellement, et que les domaines et les voies de nos prises ne s'offrent pas elles-mêmes à la prise, sinon quand nous cessons de prendre et passons à un autre rapport aux choses. Mais cette insaisissabilité ne vaudrait ici que pour la connaissance » (CE 9²⁰). Il y

²⁰ Dans les lignes qui précèdent cette citation, Jean-Louis Chrétien indique ce pour quoi il va plus loin que Heidegger : « L'habitude s'accomplit en effaçant sa genèse. Elle s'oublie et se fait oublier, mais cet oubli est son mode propre de présence, sa puissance propre, et non pas déficience ni privation. Qu'elle soit pour Heidegger le lieu d'une inévitable déchéance, et comme d'une retombée initiale dont nous aurions à nous relever, tient à l'absence d'une méditation de la passivité dans *Être et Temps* » (CE 9).

a enfin un oubli plus radical, celui que Heidegger fait remonter aux mouvements culturels, et plus particulièrement à l'histoire de la culture occidentale dont Frederic Nietzsche se lamentait tout en étudiant ses chemins. Les mots du passé ont été oubliés, effacés, et devenus définitivement indisponibles, sauf que la recomposition de leur sens à coups d'étymologie reste suggestive, encore que cela ne nous explique pas comment des siècles de superpositions culturelles nous en ont éloignés. Ce qu'on oublie de cette manière, est oublié parce qu'il a été effacé de la mémoire ou écrasés sous de nouvelles conditions d'existence dont nous dépendons aujourd'hui. On ne s'en souvient même plus et notre culture actuelle ne voit pas pourquoi s'en préoccuper dans le quotidien ; elle aurait d'autres choses à penser et à créer. Les personnes de culture n'ont d'ailleurs plus grand chose à nous dire pour mieux vivre, les techniciens sont aujourd'hui plus importants et intéressants, parce qu'efficaces.

Nous faisons cependant des expériences qui sont plus radicales que celles de ce genre d'oubli. Par exemple, quand une personne amie n'est plus là où on l'attendait.

L'absence de la chose révèle ce qu'était la chose. L'absence d'autrui ne m'ouvre pas nécessairement accès à lui, mais me jette en une situation critique et décisive, où la relation est mise en demeure d'accéder à la vérité ou de s'enfoncer dans une non-vérité plus profonde encore. Une attitude insolite d'autrui, échappant à mon horizon d'attente familière, peut me révéler qu'il est toujours insolite, essentiellement étonnant par son altérité, et m'ouvrir à un émerveillement qui ne soit pas devant l'extraordinaire, mais devant l'ordre même de la liberté de l'autre. [...] La disponibilité de la chose se révèle, dit Heidegger, dans l'indisponibilité, la *Zuhandenheit* dans l'*Unzuhandenheit* (CE 11).

Le souvenir n'est plus ici d'un objet à retrouver, mais la reconnaissance qu'il y avait, qu'il y a encore à mieux reconnaître dans l'amitié, ce qui requiert de notre part une attitude plus engageante, et indéfinissable à partir de nos seuls projets immédiats.

L'autre n'est vraiment que là où il déborde mes prises, déjoue mes calculs, et trompe mon attente pour donner plus que toutes mes anticipations : lui-même. Sa proximité est toujours celle du lointain qui s'approche, et là où ce lointain est exclu, sa proximité n'est plus rien que ma propre immédiateté à moi-même. La même prévenance de son être, selon laquelle je ne le chercherais pas si je ne l'avais pas déjà trouvé, fait aussi qu'il n'est plus trouvé là où je ne fais plus que le trouver sans avoir à le chercher encore (CE 12).

Je suis ainsi invité à entrer avec autrui dans un espace nouveau et jamais appropriable. « Celui que n'épuisent pas mes prises, et qui toujours est plus que ce que mes bras peuvent embrasser, est encore cherché quand il est trouvé, d'autant plus ardemment et plus intensément cherché qu'il est vraiment trouvé » (CE 13). C'est alors que nous parlons d'un "effroi",

quand nous entendons un appel qui nous sort de nous-mêmes sans nous dire qui nous sommes ni qui nous serons. L'expérience esthétique est de ce genre. Elle est surprise, et même effrayante.

L'effroi que suscite le beau est cette faille en notre présence par où lui-même se rend présent. Cet effroi n'est pas une absence de réponse, il est la réponse défaillante, la réponse qui, ne pouvant trouver en elle-même d'assise, s'abîme bienheureusement dans la question. Si la beauté peut donner la paix, c'est à la pointe même de cette tension sans cesse menacée par le déchirement (CE 31).

Il y a ainsi une dramatique de la beauté. De même que la manifestation ou la révélation de la vérité n'est pas sans l'oubli d'un oubli primordial, l'effroi de la beauté n'est pas sans l'étonnement de son avènement inouï, irrépétibile et toujours nouveau. L'étonnement est un moment de frayeur, à l'instar d'un coup de tonnerre qui nous étourdit en un instant, divisant la durée de notre quotidien distrait en continuité d'avant et sans entrevoir ni même assurer la continuité de l'après. L'étonnement nous fait percevoir ce que nous n'aurions jamais pu saisir de nous-mêmes, ce que jamais nous n'aurions pu comprendre à partir de nos habitudes. Il ne nous donne pas davantage quelque compréhension de ce qui nous arrive : il nous exile de nous-mêmes, ou nous révèle des capacités inexplorées que nous portons en nous-mêmes mais que nous ne pourrions peut-être jamais exploiter. Il nous provoque, éveille en nous un désir nouveau de compréhension qui pourrait s'achever en savoir tranquille, mais peut-être pas, nous ne pouvons pas le savoir à l'avance. Ce qui nous étonne ne nous enseigne pas nos chemins futurs. Il éveille en nous ce qui pourrait devenir des capacités affectives nouvelles, si nous y sommes attentifs, mais peut-être qu'un jour nous n'en serons plus capables.

L'expérience de la beauté est de ce genre, qui nous convoque à des reprises toujours nouvelles, jamais prévisibles, mais que nous pourrions aussi ignorer, ne pas vouloir vivre. De là l'expression « l'effroi du beau ». La beauté est plus effrayante qu'étonnante, car elle nous met profondément en question. Nous voudrions parfois ne pas nous détacher de ce qui nous attire par sa beauté, mais en même nous savons qu'il nous faudra nous en séparer, laisser passer du temps pour reprendre souffle, pour nous rendre à notre quotidien et, peut-être, à le trouver beau.

La vision du beau ne va pas sans fruition, mais celle-ci ne peut d'aucune façon être pensée comme une réplétion. La beauté donne une plénitude qui ne suppose aucun remplissement, car cette plénitude est la sienne, et non la nôtre. Aucun de nos vides n'est à la mesure de cette plénitude-là, et s'il y a un désir de la beauté, il ne peut qu'être ouvert en nous par la beauté elle-même, et appartenir à son offrande, loin de lui être préalable. Nous pouvons souffrir de la beauté et devant elle, mais nous ne sommes pas en peine de la beauté, comme si par nous-mêmes nous avions pouvoir d'en manquer (CE 32).

Jean-Louis Chrétien ne mentionne pas les textes de ce que nous avons appelés “Petite trilogie”, mais on en reconnaîtra la pointe spéculative traduite dans des expériences humaines, dans des mots comme “secret” ou “réserve”, ou dans des situations comme celles de l’amitié et de l’oubli, ou encore dans des expériences que la tradition philosophique a reconnues depuis toujours d’ordre “métaphysique”, l’expérience esthétique, ou de la beauté. Cette extension de la réflexion invite à ne pas saisir le mot “rien” dans une perspective nihiliste, mais sans doute dans une logique polaire et dynamique qui serait à développer, comme d’ailleurs l’a fait Jean-Louis Chrétien dans ses autres ouvrages.

3.2. 1989, Jean-Luc Marion, Réduction et donation

La réflexion de Jean-Luc Marion sur le thème du « rien » chez Heidegger va dans une tout autre direction. Elle s’attache au plus près des textes et assume un mode d’interprétation qui semble littéral (comme on dirait en herméneutique théologique) dans ses deux grands livres sur la portée et la fécondité de la méthode phénoménologique, surtout dans *Réduction et donation* (MARION, 1989) et *Étant donné* (MARION, 1996). Dans *Réduction et donation*, nous considérerons dans le deuxième chapitre (« L’étant et le phénomène ») le § 7 (« La réduction redoublée : le Rien »), une exégèse « littérale » de la question « Qu’est-ce que la métaphysique », puis au chapitre VI (« Le Rien et la revendication ») les § 3 (« L’herméneutique du Rien comme être ») et 4 (« En dernier appel : le revendication ». Dans *Étant donné*, le thème du « Rien » vient au début du § 5 (« Même le rien »), mais seulement pour signaler que le mot “Rien” ne manque pas de sens, qu’il entre donc lui-aussi sous le régime de la donation puisqu’il appartient à un langage donné à ma compréhension et bien qu’aucune représentation ne puisse lui correspondre. Voyons donc les études du “Rien” proposée dans *Réduction et donation*. Dans ces études, Marion tente une interprétation de la conférence de Heidegger en tenant compte des hésitations que le philosophe de la Forêt Noire manifeste à travers les corrections qu’il inséra dans son texte de 1929. Des éditions successives de cette conférence (1943⁴ et 1948⁵) ont connu en effet plusieurs retouches, chaque fois en fonction des débats que leur auteur dût engager avec lui-même au gré des progrès de ses réflexions et publications, ou avec des collègues²¹.

²¹ Il serait intéressant d’analyser ces retouches en tenant compte de l’écrit intitulé *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, tenu en secret par Heidegger, écrit en 1935 et les années suivantes, publié seulement après sa mort, en 1989 (HEIDEGGER, 2013). Le professeur de Fribourg s’y emploie à un “tournant” de sa pensée fondamentale. En 1947, la revue *Gregorianum* a publié un article de Alosius Naber (NABER, 1947, p. 357-378), qui signalait déjà un certain “Wende” (tournant) de Heidegger, visible dans la Postface de 1943.

La question posée par Marion est interne à la méthode phénoménologique, en particulier à ce qu'on appelle la "réduction", c'est-à-dire à l'analyse d'un état d'être ou de pensée pour en dégager l'essence apodictique. Marion note tout d'abord que Heidegger, dans sa conférence de 1929, suit un schéma en 3 temps qu'il avait déjà mis en œuvre en 1927 dans *Être et temps* : il s'agit tout d'abord d'élaborer la question ou de dégager le terrain pour qu'elle puisse apparaître, puis de s'engager vers la réponse en se situant dans un certain contexte, en fait celui de l'angoisse, et enfin d'avancer vers la réponse à la question.

Le premier temps est celui d'une première réduction de la question à ce qui lui appartient pour qu'on puisse reconnaître ce qu'elle met vraiment en question. En 1927, il s'agissait du « sens de l'être » ; en 1929, Heidegger vise à mettre en évidence le sens du terme « rien », un terme qui, cependant, n'est pas d'un vide absolu de "sens" : « le rien lui-même – comme tel – était là » (L 52).

Le second temps situe la question dans son contexte "subjectif" porteur ; il s'agit à chaque fois de l'angoisse, mais vue d'une manière nouvelle. En 1927, on désignait par "angoisse" un affect de l'Être-là au milieu d'une multiplicité d'autres « étants » ; l'angoisse y était intelligible en effet par sa différence de la peur envers ceci ou cela. En 1929, il s'agira de l'Être-là devant l'étant en général, l'étant en tant qu'étant, de sorte que « l'élargissement du champ ontique (d'un étant à tout l'étant²²) deviendrait possible par suite d'une puissance phénoménologique précisément accrue de la réduction ; cette puissance serait alors devenue assez forte pour opérer la même réduction, non seulement sur le *Dasein*, mais aussi sur l'étant en totalité » (M 112). On va ainsi en direction de l'élaboration du syntagme « différence ontologique » de l'être et de l'étant que Heidegger ne connaissait pas lors de son écriture d'*Être et temps* (l'être y était différent d'"étant" après un autre "étant") mais qui apparaît en 1927, dans le cours sur *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. En somme, « la réduction généralisée de 1929 vise, par des étapes sans doute différentes, la donation et la mise en phénomène du terme même que la réduction de 1927 nommait le "sens d'être" » (M 112).

Le troisième temps corrige ce que le terme « angoisse » pouvait encore suggérer en 1927 d'un point de vue anthropologique, un retrait de soi en dehors du monde vécu, ou au moins une prise de distance envers ceci ou cela, un ensemble de rejets qui font bloc. En 1929, par contre, l'angoisse « répand un calme singulier » (L 51). Tout étant est devenu indifférent, et c'est en cela, dans l'indifférence envers toute réalité "ontique", que peut apparaître ce dont s'occupe la métaphysique.

²² Que pourrait signifier cette expression "tout l'étant" ? En fait, un étant "est" en comprenant tous ses prédicats possibles qui, étant chacun attribuable à une foule d'autres étants, font de tout étant un microcosme du macrocosme, de l'univers.

Le texte de Marion est très dense, et cryptique. Essayons d'en donner la teneur. Dans *Être et temps*, la réduction est de n'importe quel étant au regard du *Dasein* ; le *Dasein* est le centre à partir duquel tout apparaît apparaît de sorte qu'il soit important de distinguer l'angoisse de la peur, celle-ci étant déterminée par ceci ou par cela et celle-là par l'extension indéfinie de ce qui fait peur. Deux ans plus tard, l'angoisse est devenue la forme originelle de toute perception de "ce qui est" au regard de nos engagements particuliers dans le monde. Dans ce que nous avons appelé la petite trilogie autour de 1929, Marion voit ainsi un redoublement de la réduction qui porte sur le *Dasein*, lequel se révèle d'abord l'allié, si on peut dire, de l'être, bien que sans en être l'origine, puis qui se reconnaît en acte d'être sans être l'origine de son acte engagé dans le monde.

Le Rien advient donc certes bien et d'abord comme le rien de l'étant (comme son anéantissement ontique); mais la réduction à rien [...] du Rien inverse aussitôt la relation : l'anéantissement lui-même resterait impossible et inconcevable, si le Rien, comme le Rien de l'étant, ne révélait lui-même le premier éclat d'une autre relation de l'étant – savoir : l'être de l'étant (M 115).

Un passage à la métaphysique est alors pensable, en deçà même de la liberté. Mais à la condition évidemment d'entendre cette origine d'être à l'aide d'une nouvelle catégorie philosophique, celle du "don"²³. S'ouvre évidemment ici un immense chantier, qui est aussi celui des recherches successives de Heidegger, sans cependant que celui-ci ne délaisse les limites d'une raison qui ne réussit pas à reconnaître l'origine de la lumière qui éclaire nos clairières.

Conclusion

Dans son cours donné en 1935 à Fribourg, *Introduction à la métaphysique*, Heidegger notait que « chercher le fondement » supposait de résoudre la question de savoir si ce fondement serait « originaire (*Ur-grund*), ou bien si ce fond refuse toute fondation, si c'est un abîme, un fond abyssal (*Ab-grund*), ou encore si ce fondement n'est ni l'un ni l'autre, mais donne seulement l'illusion, peut-être nécessaire, de fondation, si c'est un fond qui n'en est pas un, mais un pseudo-fondement (*Un-grund*) » (HEIDEGGER, 1967, p. 15). Selon Marion, l'*Introduction à la philosophie* tient la thèse que,

²³ Dans son livre *Martin Heidegger et Thomas d'Aquin*, Johann-Baptist Lotz écrit que « l'expérience de l'ennui, de l'accablement, de l'écœurement, arrache (l'homme) à l'errement dans le vide du vain ou au néant de ce qui arrive. Ces états naissent de l'interpellation par l'être, et de ce qu'ainsi aucun étant ne lui suffit plus » (LOTZ, 1988, p. 20). Sont-ce là des évocations de l'"indifférence" évoquée dans la conférence sur la métaphysique (L 51) ? C'est au moins la reconnaissance par le *Dasein* que lui-même reconnaît se recevoir d'un "don" d'être.

finalement, « l'identité de l'être et du rien se trouve explicitement établie dès (au moins) l'été 1935 : "Aller dans la question sur l'être expressément jusqu'à la frontière [*Grenz*] du Rien et en inclure celui-ci dans la question de l'être [...], c'est [...] le premier pas et le seul fécond pour un véritable surpasement du nihilisme" » (M 269²⁴). La question du fondement, après qu'aient été discutées les limites de la connaissance par représentations typique de la Modernité, après qu'ait été aussi écartée depuis déjà plusieurs années la compétence du système dogmatique du catholicisme sur la question, la réflexion de Heidegger aboutit à s'orienter vers un *un-grund*, un fond abyssal pourtant aussi lié paradoxalement à l'être, donnant du champ à la temporalité du *Dasein*. Heidegger développera précisément cela dans son cours de 1935.

Cette logique nouvelle du fondement, Marion la montre déjà en œuvre dans les textes que nous avons considérés dans cet article (voir M 273, n. 53). Il y a en effet comme un redoublement dans la dialectique de tout étant et du Rien, au sens où, par rapport à tout étant, l'Être n'est que différence radicale, et donc Rien, mais ce « Rien d'étant » donne consistance à tout étant au-delà des limites de ses représentations. Cette thèse rend possible un certain redoublement de la négation, une négation dans la négation. Ce redoublement peut être interprété de deux manières différentes. « D'une part en vue de la différence ontologique canonique, et alors comme une impasse ; d'autre part en vue du *Dasein*, et alors comme une percée phénoménologique » (M 194-195). Le commentaire que nous avons donné de quelques pages de l'article « La réserve de l'être » et du livre *L'effroi du beau* de Jean-Louis Chrétien ne nous aura-t-il pas confirmé la qualité rigoureusement métaphysique de cette seconde direction ?

Nous avons noté, en commentant la conférence « Qu'est-ce que la métaphysique », que Heidegger y employait un lexique qui renvoyait à notre vie affective, en allant ainsi outre aux mots qui désignent nos compétences cognitives. Nous lisons par exemple ceci :

L'interrogation métaphysique doit être formulée dans son ensemble et à partir de la situation essentielle de l'être-là questionnant. Nous questionnons pour nous, ici et maintenant. Notre être-là – dans la communauté des chercheurs, maîtres et étudiants – est déterminé par la science. Qu'en advient-il d'essentiel de nous-mêmes, au fond de l'être-là, dans la mesure où la science est devenue notre passion? (L 47)²⁵.

Ou encore ces longues lignes :

Un tel être-disposé ("*Gestimmtsein*"), en quoi l'on "est" gagné par... nous fait – mis par lui en disposition – nous situer au cœur de l'étant dans son ensemble. Le pouvoir situant de la disposition ("*Befindlichkeit der Stimmung*")

²⁴ La citation intérieure est de HEIDEGGER, *Introduction*, 1967, p. 206.

²⁵ Voir note 13.

ne dévoile pas seulement à chaque fois, en sa manière, l'étant dans son ensemble. Ce dévoilement est en même temps – bien loin d'être un simple événement – l'advenir fondamental de notre être "là".

Ce qu'ainsi nous appelons "sentiments" ("Gefühle") n'est ni un épiphénomène fugitif de notre comportement de pensée et de volonté, ni une simple impulsion provoquant celui-ci, ni un état seulement donné dont on prendrait son parti d'une manière ou de l'autre.

Pourtant, lors même que les dispositions ("Stimmungen") nous conduisent ainsi devant l'étant dans son ensemble, elles nous dissimulent le rien que nous cherchons. Et nous serons moins encore, à présent, d'avis que la négation de l'étant dans son ensemble, tel que les dispositions le manifestent, nous place devant le rien. Semblable chose ne pourrait advenir en une originelle correspondance que dans une disposition ("Stimmung") qui, selon son sens dévoilant le plus propre, manifesterait le rien.

Un tel être-disposé ("Gestimmtsein") advient-il dans l'être-là de l'homme, en lequel l'homme est porté devant le rien lui-même?

Cet advenir est possible; il n'est réel aussi – bien qu'assez rarement – que par instants, dans la disposition ("Grundstimmung") fondamentale de l'angoisse (L 51)²⁶.

Le redoublement dont parle Marion et qui concerne le sens d'une l'intentionnalité phénoménologique autre que husserlienne ne serait-il pas du monde de nos affections ? N'est-ce pas d'ailleurs dans notre monde affectif, du sentir, que le phénomène de ce que nous nommons le « don » joue son essentialité ? Mais c'est là une autre histoire, bien que l'histoire d'un redoublement, d'une négation d'une négation, d'un rien qui n'est pas rien sans être "quelque chose", un objet donné à une ontologie des substances. Lévinas s'y engagera. Heidegger, non, qui s'arrêtera à l'herméneutique étymologique d'un *Dasein* solitaire.

Références bibliographiques

CHRÉTIEN, Jean-Louis. La réserve de l'être. In M. HAAR (éd), *Martin Heidegger*. Paris: L'Herne, 1983, p. 255-268.

CHRÉTIEN, Jean-Louis. *Lueur du secret*. Paris: L'Herne, 1985.

CHRÉTIEN, Jean-Louis. *L'effroi du beau*. Paris : Cerf, 1997².

DERRIDA, Jacques. *L'écriture et différence*. Paris : Seuil, 1967.

DERRIDA, Jacques, *Marges de la philosophie*, Paris : Minuit, 1972.

²⁶ Les mots allemands, dans Ga 9, 110-111.

- DESCARTES, René. *Principes de la philosophie*. Éd. Adam et Tannery, IX/2. Paris: 1904.
- HEIDEGGER, Martin. *Être et temps*. Trad. de E. Martineau, Édition numérique hors commerce, 1985.
- HEIDEGGER, Martin. *Être et temps*. Trad. de F. Vezin. Paris: Gallimard, 1986.
- HEIDEGGER, Martin. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Trad. de J.-Fr. Courtine. Paris: Gallimard, 1985.
- HEIDEGGER, Martin. *Kant et le problème de la métaphysique*. Trad. de A. de Waelhens et W. Biemel. Paris: Gallimard, 1953.
- HEIDEGGER, Martin. Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou "raison". Trad. de H. Corbin. In *Id.*, *Questions 1*. Paris: Gallimard, 1968, p. 85-158.
- HEIDEGGER, Martin. Qu'est-ce que la métaphysique. Trad. de R. Munier. In M. HAAR (éd), *Martin Heidegger*. Paris: l'Herne, 1983, p. 47-57.
- HEIDEGGER, Martin. De l'essence de la vérité. Trad. de A. de Waelhens et W. Biemel. In *Id.*, *Questions 1*. Paris: Gallimard, 1968, p. 159-194.
- HEIDEGGER, Martin. *Introduction à la métaphysique*. Trad. de G. Kahn. Paris : Gallimard, 1967.
- HEIDEGGER, Martin. *Apports à la philosophie. De l'avenance*. Trad. de F. Fédier. Paris: Gallimard, 2013.
- HEIDEGGER, Martin. Introduction. Le retour au fondement de la métaphysique. Trad. R. Munier. In *Id.*, *Questions 1*. Paris: Gallimard, 1968, p. 23-45.
- HEIDEGGER, Martin. *Chemins qui ne mènent nulle part*. Trad. de W. Brokweier. Paris: Gallimard, 1962.
- HEIDEGGER, Martin. Postface. Trad. de R. Munier. In *Id.*, *Questions 1*. Paris: Gallimard, 1968, p. 73-84.
- HEIDEGGER, Martin. *Le principe de raison*. Trad. de A. Préau. Paris: Gallimard, 1962.
- HEIDEGGER, Martin. Identité et différence. Trad. de A. Préau. In *Id.*, *Questions 1*. Paris: Gallimard, 1968, p. 253-308.
- HEIDEGGER, Wegmarken. In *Gesamtausgabe*, v. 9. Frankfurt am Main : Klostermann, 1976.
- HUSSERL, Edmund, *Notes sur Heidegger*, Paris : Minuit, 1993.
- KANT, Emmanuel. *Prolégomènes à toute métaphysique future*. Trad. de J. Rivalaygue. In *Id.*, *Oeuvres philosophiques*, v. II, *Des Prolégomènes aux écrits de 1791*. Paris: Gallimard, 1985, p. 15-172.
- LOTZ, Johannes-Baptist. *Martin Heidegger et Thomas d'Aquin*. Trad. de Ph. Secretan. Paris: PUF, 1988.
- MARION, Jean-Luc. *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris : PUF, 1986.
- MARION, Jean-Luc. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF, 1997.

MARQUET, Jean-François. Préface. In M. CARON. *Heidegger. Pensée de l'être et origine de la subjectivité*. Paris: Cerf, 2005, p. III-IV.

NABER, Aloisius. Von der Philosophie des "Nichts" zur Philosophie des "Seins-selbst". Zur grossen "Wende" im Philosophieren M. Heideggers. In *Gregorianum*, Roma, v. 28, 1947, p. 357-378.

RIQUIER, Camille. Jean-Louis Chrétien et les deux commencements. In ID., *Jean-Louis Chrétien et la philosophie*. Paris: PUF, 2024, p. 327-380.

Paul Gilbert: Jésuite belge. Docteur en philosophie (Université de Louvain-la-Neuve, Belgique). Titulaire de la chaire de Métaphysique de l'Université Grégorienne (Roma).

Endereço: Piazza della Pilotta, 4,
00187 – Roma (RM) – Itália