

# REMARQUES SUR L'ACCÈS À LA PENSÉE DE MARTIN HEIDEGGER : "SEIN UND ZEIT"<sup>1</sup>

## INTRODUCTION : L'ACCÈS ET L'INAPPARENCE

Les pages qui suivent ont bien pour but d'introduire à la pensée de Martin Heidegger, mais elles ne prétendent pas le faire de la façon habituelle, c'est-à-dire à la fois par l'histoire de la formation de cette pensée et par l'inventaire de son contenu thématique. Cette introduction traditionnelle est à vrai dire nécessaire, mais elle existe déjà dans l'excellent ouvrage d'Otto Pöggeler : *Der Denkweg von Martin Heideggers*, depuis peu accessible en traduction aux lecteurs français<sup>2</sup>. Ce n'est pas diminuer le mérite d'un tel travail que de dire qu'il rend peut-être plus urgente encore une réflexion, ou plutôt une méditation sur les conditions et les difficultés de l'accès à la pensée heideggérienne. Plus celle-ci nous est offerte, en effet, plus il devient évident qu'elle ne nous est pas ouverte.

Cette situation vaudrait, il est vrai, "déjà" pour n'importe quelle grande philosophie. Elle ne vaut cependant pas tout simplement "aussi" pour Heidegger, même avec un degré de complexité supplémentaire. La raison en est que la pensée heideggérienne ne constitue pas une "grande philosophie" de plus : elle n'appartient plus du tout à la métaphysique. Elle n'appartient cependant pas non plus à l'une de ces dimensions connues déjà de nous et qui, dans l'histoire occidentale, se sont trouvées à plusieurs reprises "en rapport" avec la métaphysique : la religion, ou l'art, ou l'histoire. La pensée de Heidegger n'appartient plus du tout à la métaphysique, et pourtant elle n'appartient à rien d'autre. Elle est tout entière tournée vers la métaphysique, comme ces figures de l'Égypte qui avancent généralement le cou tourné et le regard derrière elles. À quel avenir répond cependant leur marche, et le présent que leurs mains déjà offrent, à quel dieu ? Leur sagesse semble être de laisser de telles questions aux humains.

Cette tranquille énigme ne peut cependant qu'augmenter dans nos esprits la folie de "savoir". Folie qui reste folie, non seulement parce que l'avenir d'où provient la pensée heideggérienne reste caché, mais parce que plus caché encore est le lien qui nécessairement attache cet avenir au regard-en-arrière.

Heidegger pense à partir d'un sens de l'être qui tantôt s'appelle « monde » et tantôt

<sup>1</sup> Texte de 1969, paru in dans *Traditionis traditio*, Paris, Gallimard (Le chemin), 1972, p. 114-153 (Éd.)

<sup>2</sup> Sous le titre, légèrement modifié : *La pensée de Martin Heidegger*, Paris, Aubier, 1967.

« différence », et tantôt encore de quelques-uns de ses autres noms, mais qui est toujours “plus ancien” que le sens métaphysique. Non pas qu’il soit un sens archaïque, subsistant dans le passé comme Sumer, et que la métaphysique aurait recouvert, et qu’enfin la tâche d’aujourd’hui consisterait à exhumer. S’il *est* quelque part, ce sens de l’être est “dans l’avenir” et n’est donc pas à exhumer, mais à laisser venir. Et s’il est plus ancien que le sens métaphysique, celui-ci en a cependant été la première et l’unique métamorphose. À vrai dire la première et unique *forme*, qu’il n’est donc pas possible de penser comme méta-morphose, sinon à partir précisément de sa forme-à-venir, qui n’est pas encore elle-même décidée. Qui se décide seulement, avec la tremblante indécision *pour nous* de tout ce qui naît.

La pensée qui se trouve dans une telle situation est pour longtemps inassignable, et la nouveauté de ce qu’elle dit doit demeurer presque entièrement inapparente. C’est pourquoi elle comporte une difficulté d’accès particulière, si particulière qu’il n’est pas question de songer à “lever” cette difficulté, à la rouler de côté comme une pierre et à laisser ainsi apparaître l’“entrée” de la pensée heideggerienne. Peut-être est-il cependant possible d’introduire à la difficulté de l’accès elle-même, possible de “montrer” l’inapparence elle-même de cette pensée. Mais si c’est possible, c’est par la folie dont nous parlions tout à l’heure. Car cela veut dire que nous devons prendre sur nous, dans un langage à nous, cette *même* décision tremblante du sens de l’être qui “advient” et qui, ainsi advenant, sépare d’elle-même la métaphysique entière comme la forme du “passé”. L’attente infatigable de cette “séparation” nous donne seule un “présent”, dont il n’est pas difficile de voir, en observant d’autres auspices circonscrits par de moindres temples, qu’il est en effet ce qui suspend les jours que nous vivons en une *époque*.

## I. LA THÈSE ET SON EXPLICATION

Avec *Sein und Zeit* en 1927 surgissait une « question sur le sens de l’être » – ou, plus court, une « question de l’être » – dont tout le monde sait qu’elle n’a cessé depuis lors de guider la pensée de Heidegger. Dès la première phase – la première phrase du premier livre – cette question se présente cependant comme enveloppée dans l’oubli<sup>1</sup>. *Sein und Zeit* est tout entier

<sup>1</sup> Cf. *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1953, § 1, p. 2, tr. fr. R. Boehm, A. de Waelhens, Paris, Gallimard, 1964, p. 17 : « *Die genannte Frage ist heute in Vergessenheit gekommen* » (« La question dont il s’agit est aujourd’hui tombée dans l’oubli ». Tels sont les premiers mots de *Sein und Zeit*. La suite de la traduction de ces premières lignes risque cependant de nous faire mal comprendre l’ampleur de l’oubli dont il s’agit, en nous conduisant à le dater de la mort d’Aristote. Le texte allemand dit bien qu’à la différence de ce qui se passe « dans notre temps », la question sur le sens de l’être avait « tenu en haleine (*in Atem gehalten*) Platon et Aristote. Mais c’est pour ajouter aussitôt que cette question « à vrai dire commençait aussi à partir d’eux et en eux à se taire » (« *um freilich auch von da an zu verstummen* »). La traduction française que l’on doit à R. Boehm et A. de Waelhens (p. 17) ignore le “*auch*”, qui précise pourtant formellement le “*von da... an*” et oblige à le comprendre comme on comprend ordinairement « *von seiner Quelle an* » (dès sa source, c’est-à-dire déjà en celle-ci). En traduisant « bien qu’elle se soit éteinte avec eux », le français laisse croire que Platon et Aristote possédaient dans une certaine lumière la question sur l’être à laquelle pense Heidegger, et qu’elle se serait « éteinte » seulement à la mort d’Aristote. C’est aiguiller le lecteur vers l’idée que la question heideggerienne sur l’être, qui pointe pour la première fois ici, serait, au moins en ce début, simple retour à une question *présente* dans les deux plus grands philosophes grecs, et perdue seulement “aujourd’hui”, c’est-à-dire dans le monde moderne (pris

un unique effort de la pensée pour arracher à l'oubli la question de l'être. Cependant la lutte entre la question et l'oubli se passe elle-même en un sens à l'intérieur de l'oubli et se trouve ainsi dérobée à nos yeux – sauf comme ce nuage du combat, fait d'éclairs et de poudre, refuge selon Homère de ce qui est divin dans la décision du destin.

L'oubli d'abord : il est dans toute la tradition philosophique occidentale (il n'y en a pas d'autre), ou plutôt il est cette tradition entière, de Platon et Aristote jusqu'à Husserl.

La question ensuite : elle consiste en une « thèse » sur le sens de l'être (que la question en effet ne « recherche » que parce qu'elle le « sait »). La thèse dit une seule chose de trois côtés : (1) L'être est Monde, (2) L'être est dévoilement de soi-même dans un "là" (le *Da-sein*) que nous sommes, et qui cependant n'est pas l'homme, mais l'être de l'homme, (3) Le *Da-sein* est finitude – « finitude dans l'homme »<sup>1</sup> – *en tant que* compréhension de l'être.

Et c'est tout. Il n'y a rien d'autre dans tout *Sein und Zeit* que l'affirmation de cette triple et unique thèse, et l'effort pour parvenir à l'explicitation.

Si la thèse en effet reste en elle-même et ne reçoit pas d'explicitation, elle reste aussi fermée dans son affirmation que sous la forme où nous venons de la donner. Mais, d'un autre côté, la thèse est telle qu'elle ne laisse intacte aucune "dimension" *en dehors* de ce qu'elle pense dans son affirmation et où l'explicitation pourrait se déployer avec une certaine immédiateté, pour faire ensuite simplement "retour" sur la thèse et jeter sur elle une lumière venue d'ailleurs.

Un tel *dehors* de la thèse peut être imaginé soit comme la métaphysique, soit comme le sol premier d'un "descriptible" originel, soit plutôt comme la mise-en-rapport de l'un et de l'autre. Dans cette mise-en-rapport, les descriptions arrachées à une "expérience" irrécusable et incontournable serviraient à montrer que et comment la métaphysique repose sur un niveau d'évidences non-originelles, c'est-à-dire non elles-mêmes conquises sur le sol primitif. Projet qui est par exemple celui de Husserl, mais aussi celui de Feuerbach. Dans leur ampleur, ces deux projets visent bien, apparemment comme *Sein und Zeit*, à briser un oubli aussi ancien que la philosophie et caractéristique de son essence, à arracher un « sens » pour l'être qui redonne à l'homme quelque chose comme un « monde », dans lequel l'homme retrouve ce qui est « plus ancien en lui que lui-même » et source de tout son connaître et de tout son agir au milieu de l'étant.

Un signe inquiétant est cependant que ce projet est chaque fois d'autant plus dépendant de la métaphysique qu'il se place plus résolument "en dehors" de celle-ci, soit sur le "terrain de la vie", soit dans une "césure de l'histoire". Sans doute n'est-il pas inutile de le

aussi comme héritier du Moyen-Âge et, plus loin, de la romanité en général). Cette impression se renforce de la référence à la *γυμναστική περί τῆς οὐσίας* platonicienne quelques lignes plus haut, et de la citation du *Sophiste* qui sert d'exergue à l'ouvrage. Cependant la question sur l'être *n'est pas*, même en son tout premier début, un retour à la Grèce en tant que retour à la *philosophie* des Grecs, conçue comme ayant été "autrefois" dépositaire de la question qui "ensuite" ("aujourd'hui") « est tombée dans l'oubli ». Platon et Aristote appartiennent eux-mêmes à cet aujourd'hui de l'oubli, qui constitue la philosophie en général et en totalité (même si cet oubli n'est pas identique sous sa forme moderne et sous sa forme grecque), et *c'est même à vrai dire à partir d'eux (freilich auch von da an)* que cette question est venue *dans l'oubli* jusqu'à nous, où son oubli est accompli, accomplissement extrême qui à son tour détermine la figure de notre "aujourd'hui".

<sup>1</sup> *Kant et le problème de la métaphysique*, tr. fr. W. Biemel, A. de Waelhens, Paris, Gallimard, 1953, p. 285.

montrer, afin de *priver de comparaison* l'entreprise heideggérienne, dont le retrait par rapport à la métaphysique n'a pas ce caractère positif, et pour ainsi dire immédiat, des ruptures feuerbachienne et husserlienne, mais se produit lui-même « en retrait », ou de façon inapparente, dans un rapport à la métaphysique qui décourage les images du “dedans” et du “dehors”.

## II. FEUERBACH

La césure est pour Feuerbach celle qui se produit à la profondeur où nous avons notre « cœur ». Cette profondeur immédiatement posée comme celle à laquelle la philosophie ne descend pas est aussi immédiatement désignée comme « religieuse ». *Religieux* signifie seulement ici le “niveau” où l'histoire se fait originellement, le niveau de l'historicité de l'histoire. La césure elle-même est le résultat de l'irruption de cette historicité en tant que telle dans l'histoire ; c'est pour ainsi dire l'apparition de notre cœur. Dans son apparition cependant notre cœur apparaît comme sa propre absence : que nous n'avons plus de cœur, et donc plus d'histoire, est en effet ce qui apparaît lorsqu'il apparaît que le « religieux » disparaît.

Devant quoi cependant le « religieux » (le « christianisme ») disparaît-il ainsi ? Devant l'apparition du « politique ». C'est sous la forme du politique que désormais se soulève et que surgit (en provoquant la cassure de notre histoire) l'historicité fondamentale elle-même à laquelle la philosophie n'atteint jamais.

Regardons cependant attentivement ici ce qu'est pour Feuerbach le « politique ». Le politique est l'unité autonome, absolument fondée sur elle-même, d'un monde-des-hommes au sein duquel chaque homme, dans son rapport avec autrui et avec la nature, resterait auprès de lui-même dans la pure présence à soi. La considération de l'homme comme citoyen (*Bürger*) d'un « monde » déterminé par la présence originelle à soi, c'est-à-dire par la subjectivité comme être de l'homme, une telle considération est celle qui définit le plus proprement la « philosophie ». Elle est la philosophie elle-même telle qu'elle apparaissait à Kant « sous sa dimension cosmopolitique » (*in weltbürgerlicher Absicht*).

Ainsi l'apparition du niveau de l'historicité elle-même dans notre histoire et comme césure de celle-ci marque-t-elle en vérité l'apparition *du philosophique* comme constituant l'essence de cet « Avenir » à partir duquel pense uniquement la pensée de Feuerbach. La métaphysique règne ainsi déjà dans cet en-deçà ou cet autre de la philosophie où Feuerbach tente de prendre pied, et même, elle en fournit toute la détermination. Cette permanence, ou plutôt cette ubiquité du philosophique est *plus profonde* que toute la tentative de la pensée pour faire apparaître le « concret », et d'autant plus profonde qu'elle se fait elle-même oublier.

Peu importe alors que la philosophie, sous la forme de celle de Hegel, reçoive sa critique en tant que critique de son « commencement ». Feuerbach montre pourtant bien que dans son commencement, que ce soit celui de la *Phénoménologie* ou, aussi bien, celui de la *Logique*, la philosophie hégélienne « commence avec elle-même », et non avec le « concret » (l'histoire,

la vie, le sensible, le besoin) ; il montre bien qu'entièrement passée dans la *forme* de son exposition, la philosophie des modernes éloigne la pensée de la présence originelle à soi-même qui est sa *matière*, c'est-à-dire son étoffe et sa substance même, et qui doit se retrouver aussi dans la *matière* que la forme spéculative a d'avance ignorée ou réduite : l'ici et le maintenant *réels*, et d'une façon générale l'être *déterminé* qui ne passe pas dans le néant. Cependant une telle critique de la philosophie par son commencement oppose simplement l'exposition philosophique à l'essence du philosophique, c'est-à-dire à l'être comme pure présence (et, puisqu'il s'agit ici plus proprement du philosophique moderne, à l'être comme pure présence à soi de l'être de l'homme). La nature du « politique » est l'âme de l'« Avenir » *sont* l'irruption du métaphysique comme tel.

Sans doute Feuerbach s'est-il montré dans cette pensée le plus clairvoyant devin de ce qui fait, présentement déjà, notre "avenir" : l'autonomie de la subjectivité de l'homme moderne étendant son règne comme "politique". Mais aussi est-il par-là le plus éloigné qu'il soit possible d'un sens de l'être qui re-donne à l'homme un monde et une finitude essentielle, que pourtant il désirait assez pour reconnaître en elle un dieu – le « Dieu Terme » – à l'opposé du « Dalai-Lama spéculatif » qu'il se représentait sous les traits de Hegel.

La leçon de cette aventure feuerbachienne (qui n'est pas encore terminée, puisqu'elle se poursuit aujourd'hui dans Marx) est précisément qu'il n'y a pas d'*opposé* de la Métaphysique. Et par conséquent qu'il n'y a pas de « dimension primitive » où une description originelle permettrait à un langage premier de faire venir au jour suffisamment de « phénomènes » pour que « la vie » en fin de compte y apparaisse elle-même, faisant clairement paraître du même coup la philosophie comme « construction » (sub-struction, super-structure) ayant pour fondement l'oubli même de la vie.

Cette leçon n'est certes pas pour Heidegger en 1927 celle de Feuerbach. Elle est celle de Husserl. Non pas la leçon contenue dans les écrits ou l'enseignement de Husserl, mais celle au contraire qui les contient, et en un sens les « termine ».

### III. HUSSERL ET L'HORIZON DE LA SUBS(IS)TANCE

Au sujet de Husserl, *Sein und Zeit* opère dans la discrétion une *dérive*, dont la direction et l'amplitude n'apparaissent aucunement dans le texte<sup>1</sup>. On trouvera d'autant moins ce qui motive cette dérive qu'on s'attardera davantage à faire des comparaisons « thèse à thèse », ou, pire, à se poser des questions immédiates sur la "fidélité" et la "trahison". On a des chances au contraire de s'approcher de la situation de pensée qui réellement commande le "rapport" de *Sein und Zeit* et de la phénoménologie si l'on a soi-même traversé celle-ci, c'est-à-dire reconnu et déterminé derrière toute "thèse", "décision de principe", "méthode" et "concept" propres à la pensée husserlienne ce qui scelle le *destin* de cette pensée. Nous avons montré

<sup>1</sup> Sur le détail de cette articulation de *Sein und Zeit* et de la phénoménologie (ou désarticulation de la phénoménologie dans *Sein und Zeit*), voir mes « Remarques sur le rapport de *Sein und Zeit* et de la phénoménologie husserlienne ».

ailleurs<sup>1</sup> en quel sens et dans quel détail inexorable ce destin est celui de la répétition de la métaphysique des modernes.

Au fur et à mesure que ce destin croît et se déclare davantage dans les œuvres de Husserl, au fur et à mesure disparaît le sol premier du descriptible originel « opposé » à la philosophie. C'est pourtant "sur" ce sol, bien qu'il n'ait jamais existé, que la phénoménologie s'était approchée de l'idée d'un "monde" structuré *a priori* selon diverses "figures" de l'être (les *εἰδη* des différentes eidétiques) ; qu'elle s'était approchée aussi de l'idée que le dévoilement de l'étant dans ces formes de l'être était identique à la possibilité d'être la plus intime de la "conscience", en tant que celle-ci n'est plus comprise à partir de l'âme de l'homme et est "plus ancienne" que celui-ci ; enfin que l'antécédence de toutes les façons dont quelque chose *est* sur tous les concepts que je puisse m'en donner et tous les doutes et toutes les questions que je puisse inventer l'avait conduite à (presque) reconnaître que l'être chaque fois "termine" la conscience et que celle-ci est donc, en tant que compréhension de l'être, essentiellement finie.

Cependant *Sein und Zeit* recule devant l'évidence du concept husserlien de la phénoménologie jusqu'à l'obscurité d'un *pré-concept*. Si celui-ci est bien encore le pré-concept d'une "phénoménologie", les phénomènes de cette phénoménologie ont perdu entièrement la sorte d'immédiate accessibilité qu'ils possèdent chez Husserl, pourvu seulement que la « réduction » ait été accomplie. Désormais, « la manière dont l'être et les structures d'être se rencontrent phénoménalement doit être *conquise* sur les objets de la phénoménologie »<sup>2</sup>. Les conditions de cette conquête ne sont par ailleurs rien d'autre qu'une suffisante compréhension de l'unique thèse de *Sein und Zeit* sur le sens de l'être, dans l'unité de ses trois "côtés" : l'être est « monde », l'être est dévoilement originel de l'étant qui a "lieu" comme le *Da-sein* dans l'homme, l'être est finitude. *Aucun* de ces trois aspects du sens de l'être ne prend directement la suite des trois idées mentionnées à l'instant comme celles qui, dans la phénoménologie s'en "approchent" le plus. En vérité, la différence est abyssale entre ces trois principaux "objets" de la phénoménologie et le sens de l'être qui doit être "conquis" sur eux. C'est pourquoi aussi cette conquête est menée entièrement par la nouvelle pensée à l'intérieur d'elle-même et de *son* combat, sans aucun soutien de la part de la phénoménologie, alors même que sans celle-ci elle ne serait jamais venue *ainsi* à elle-même et à son combat – ce qui veut dire aussi que, faute d'une telle ascendance, elle n'aurait peut-être jamais pu exister comme pensée sous aucune forme. Ce n'est pas seulement entre Heidegger et Husserl, mais c'est *toujours* dans l'histoire de la pensée, qu'une philosophie est "redevable" à celle qui la précède – Aristote à Platon, Leibniz à Descartes, Hegel à Kant – et cependant commence sans aucun soutien à combattre pour elle-même à l'intérieur d'elle-même.

Premièrement en effet, le « phénomène du monde » est celui-là même que la phénoménologie husserlienne manque, ou plus exactement écarte *par principe*. Le « monde » est pour Husserl l'horizon des horizons dans lesquels se constitue la conscience-de-chose qui

<sup>1</sup> Cf. la 2<sup>ème</sup> partie et la conclusion du *Sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Paris, Gallimard, 1969. [2<sup>ème</sup> éd., Mauvezin, T.E.R., 2012 (Éd.)]

<sup>2</sup> *Sein und Zeit*, tr. fr. p. 54-55.

caractérise pour lui la “perception” et qui sert de pivot à l’attitude naturelle. Comme la phénoménologie n’accède à ses phénomènes qu’en réduisant cette attitude naturelle, elle n’y accède donc qu’en « sortant du monde ».

Deuxièmement par conséquent, si une « ontologie fondamentale » fait unité des différentes « ontologies régionales », ce ne sera rien d’autre que celle de la « région-conscience ». Non pas que cette dernière – la conscience – soit elle-même une simple région de l’étant déterminée par un type régional d’être et donnant lieu à une ontologie régionale à côté des autres : la région-conscience n’est pas une région de l’étant, mais elle est la région de *l’être* pris en tant que tel et comme fondement de tout type d’être, et son ontologie est l’ontologie fondamentale husserlienne. Cependant ce n’est pas un accident si l’être en tant que *Bewusstsein* (“conscience”), l’être lui-même et comme fondement de toute régionalisation eidétique, apparaît encore comme la “région” de l’être, la “région” conscience. Si l’être porte encore ici le nom de région, c’est qu’il n’est atteint *que* par le mouvement réducteur initial qui consiste à « sortir du monde ». La région-conscience *est* l’autre de la région-monde.

Mais le monde dont il s’agit est l’horizon des horizons de la conscience-de-chose donnée dans la perception, c’est-à-dire l’horizon des “subsistants”<sup>1</sup>. L’horizon des subsistants en tant que tels est la substantialité elle-même : la “Substance” des philosophes dans son sens ontologique. La conscience ne s’élève donc à l’être chez Husserl (c’est tout l’objet des *Ideen I*) qu’en démontrant qu’avec elle l’être entre dans une région du sens qui n’est plus la région de sens de la Substance. C’est précisément ici, où il semble que l’on soit le plus près de Heidegger, qu’on en est le plus loin (et si près de quelqu’un, alors en vérité près de Hegel). Car si l’on ne “subsiste” pas, ce n’est pas encore pour autant que l’on “existe”. En réduisant la Substance, c’est-à-dire en sortant du monde comme horizon des subsistants, on obéit encore en effet à l’occultation du phénomène du Monde qui précisément règne déjà lorsque le monde est compris comme la totalité des subsistants, cette totalité eût-elle le sens “intentionnel” d’un horizon, et même d’un horizon des horizons.

La réduction de la Substance se fait ainsi entièrement, en tant que sortie hors du monde, sous l’évidence du monde subsistant. L’identité de la situation husserlienne avec la situation cartésienne est ici *plus profonde* que toutes les différences que la vigilance phénoménologique entreprend d’établir entre l’*εποχή* et le doute, entre la « subjectivité transcendantale phénoménologique absolue » et la simple évidence de l’“âme” qui retient encore dans l’horizon du monde un *Cogito* dont l’u-topie est encore ainsi topologiquement intra-mondaine. La conscience comme négation absolue de la substance a seulement pour effet d’en étendre l’horizon à l’infini et de faire de l’être comme sujet l’être substantiel vide, dont l’utopie intra-mondaine est devenue insaisissable, parce qu’elle est devenue elle-même tout l’espace théorique.

<sup>1</sup> On aura remarqué que tout l’effort de la première section de *Sein und Zeit* est concentré dans la recherche d’un accès à l’étant dans lequel celui-ci n’apparaît pas déjà comme un étant-subsistant (mais comme un « étant-disponible »). Cependant cet effort est aussi celui d’une ouverture de la pensée au « phénomène du monde », soit tout le contraire d’une « sortie hors du monde » qui considère le monde comme l’horizon même de la subs(is)tance.

Troisièmement, ce qui est ainsi “manqué” depuis le début est précisément la finitude. Comme espace vide de la négation de la sub(si)stance, la “conscience” est certes quelque chose de “plus ancien” dans l’homme que l’homme. Elle apparaît même comme l’absolu dont l’humanité est simplement *porteuse*, et son étrangeté rejoint ainsi dans la deuxième partie de la *Krisis* celle de l’“Esprit” hégélien. Toutefois si cette antécédence sur l’*homo humanus* est bien la marque que dans la subjectivité absolue il s’agit de l’être lui-même, il n’en reste pas moins vrai que l’évidence de la conscience de *l’homme*, comme étant subsistant dans l’horizon de la subsistance en général, fournit encore ici le *sens* même de l’être, quand bien même la sphère de la substantialité serait devenue *cette* sphère prédite par Pascal « dont le centre est partout et la circonférence nulle part ». L’éther de la phénoménologie est proprement l’infinisisation de l’attitude naturelle contre laquelle elle se bat, à qui elle impute à juste titre la naissance et la détermination de toute science et de toute philosophie apparues jusque-là dans l’histoire, et à laquelle elle pense avoir échappé parce que dans cette infinisisation, l’attitude naturelle est devenue elle-même inassignable, ou bien encore a “disparu”. Ainsi la “conscience” est-elle devenue infinie dans la pensée de Husserl, comme l’univers dans la science de Newton.

La production de la conscience comme l’être est donc liée, d’une nécessité absolue, à l’horizon de la sub(si)stance en général, auquel appartiennent dans une unité indissoluble la logicité formelle et le psychologisme du thème transcendantal, c’est-à-dire les deux formes de l’in-finité de la subjectivité. En tant qu’il combat précisément le caractère formel de l’a priori moderne et le lien du *Cogito* à la  $\psi\upsilon\chi\eta$ , Husserl se dirigerait donc vers la découverte d’une finitude essentielle de l’être de l’homme comme compréhension de l’être, *s’il ne visait en même temps à produire la conscience comme l’être* ; car ainsi il maintient au contraire l’in-finité comme le sens même de l’être et *continue* à faire reposer celui-ci sur l’“homme”. Il a seulement rendu cette situation “absolue”, c’est-à-dire irrémédiable, en la rendant invisible, l’extension universelle vide (et inaperçue) de l’horizon de la substantialité étant prise pour sa disparition (sa « réduction »).

Comme, de surcroît, les deux significations de la phénoménologie, celle de l’antécédence de l’être qui “finit” n’importe quel type de conscience, et celle de la production “infinie” de la conscience comme l’être, se mêlent inextricablement dans le cours effectif du discours husserlien, on conçoit que, précisément dans son effectivité, c’est-à-dire dans son contenu, ses décisions de principe, ses méthodes – bref dans la familiarité de ce qu’elle est comme « mouvement philosophique »<sup>1</sup> – la phénoménologie soit “inutilisable” pour la pensée qui dans *Sein und Zeit* en est à son commencement. Un signe sûr de cette situation peut aussi être aperçu dans le fait que Heidegger ne mentionne qu’un seul ouvrage de Husserl lorsqu’il cherche à établir le pré-concept de la phénoménologie : les *Recherches logiques*<sup>2</sup>. Il s’agit ici du seul ouvrage important de Husserl qui soit *antérieur* à ce que Husserl appelle la « percée

<sup>1</sup> « Nos explications relatives au concept provisoire de phénoménologie montrent que l’essentiel pour celle-ci ne consiste pas à se réaliser comme “mouvement philosophique”. » (*Sein und Zeit*, p. 38, tr. fr., p. 56).

<sup>2</sup> « Les recherches suivantes n’ont été possibles que sur le fondement établi par E. Husserl, dont les *Recherches logiques* ont frayé la voie à la phénoménologie » (*ibid.*).

de la réduction phénoménologique », laquelle n'est en effet accomplie qu'entre 1903 et 1905 et marque manifestement pour le fondateur de la phénoménologie le moment où sa pensée devient vraiment elle-même. Tout se passe pourtant comme si, pour Heidegger, cet Husserl "vraiment" husserlien n'était *déjà plus* "Husserl".

#### IV. LA DIFFICULTÉ ET LA CASSURE

Ainsi ne peut-on exhumer un sol "hors-thèse" – en tant que mise-en-rapport du "métaphysique" et de l'"originaire" – sur lequel se déploierait l'explicitation de la thèse sur l'être en quoi consiste *Sein und Zeit*. Telle est la difficulté qui dérobe à la lecture ces pages instauratrices.

Cette difficulté ne consiste donc pas seulement dans le caractère nécessairement allusif des références à l'ensemble de la métaphysique occidentale qui peuplent les premières pages. Elle ne se résume pas davantage dans la complexité de l'articulation qui rattache ce début à la phénoménologie husserlienne, et aussi bien l'en détache. La difficulté n'est même pas contenue dans la préséance *réciproque* qui revient à la question de l'être prise en elle-même *et* à l'analytique du *Da-sein*. Non que de telles difficultés – et d'autres, qui leur sont subordonnées – n'existent pas dans les textes, ou qu'elles n'y soient qu'apparentes. Mais elles ne sont pas ce qui, chacune pour soi et toutes dans leur ensemble, constitue LA Difficulté fondamentale quant à la possibilité même de lire *Sein und Zeit*. Elles sont seulement des effets de cette Difficulté. Celle-ci provient de ce que la question sur l'être est une question sur le *sens* de l'être, entendue précisément à partir d'un sens pour l'être *entièrement autre* que celui qu'il possède dans toute la métaphysique occidentale.

Mais le difficile de la Difficulté est encore plus profondément caché que ce qui vient d'être dit ne peut le faire deviner. Car l'idée de l'"entièrement autre" est elle-même entièrement autre que tout ce que nous pouvons en attendre. Les apparences pourtant accourent en foule, qu'il importe d'abord de tenir en respect.

Dans le "nouveau" sens pour l'être que la question heideggérienne pourchasse autrement que ne l'a jamais fait, de Platon à Husserl, le « chasseur de l'être » (le philosophe), il ne s'agit pas du Dieu qui finit par éreinter l'analogie et la laisser elle-même derrière lui chez saint Thomas d'Aquin, ni de celui qui se maintient « Tout-Autre » dans la théologie barthienne. Il ne s'agit pas davantage de ces domaines de l'étant qu'une certaine "rescendance" de l'être dans la figure de l'homme a ouverts à l'entreprise d'une succession de la métaphysique, qui caractérise notre époque : la production autour de la figure du travailleur, la volonté de puissance autour de celle de Zarathoustra, la *Libido* et le Langage autour de l'homme désirant et parlant. Il ne s'agit pas même pour la question *pensante* sur le sens de l'être, d'un sens qui soit identique à celui auquel répond la *poétique*. La différence d'objet formel est ici d'autant plus nettement incisée, qu'elle découpe bien ces "objets" dans une même chair.

Le difficile est donc dans le fait que la question sur le sens de l'être, posée elle-même à partir du sens qu'elle recherche, et qui est entièrement autre que celui sous lequel l'être est

compris dans la métaphysique, ne nous conduit *positivement* nulle part ailleurs. C'est-à-dire ne nous conduit pas dans un "autre" de la métaphysique qui serait lui-même situé, posé, subsistant ou consistant de quelque façon que ce soit. L'écart avec le sens métaphysique de l'être est plutôt un écart "imperceptible", qui ne perd jamais son inapparence dans tous les paragraphes de l'introduction de *Sein und Zeit*, et même dans tous les mouvements qui conduisent l'ouvrage entier à la cassure ou tout d'un coup il s'arrête.

Cette cassure est – comme on sait – l'absence de la troisième section de la première partie et celle de la deuxième partie. D'abord tenue (peut-être par Heidegger lui-même) comme "provisoire", cette absence apparut assez vite comme un fait acquis, puis comme quelque chose de plus qu'un fait. En effet la pensée qui parle dans *Sein und Zeit* y parle déjà entièrement sous le coup et sous le signe de la cassure où "inexplicablement" elle s'arrête. Cette cassure détient donc dans son sens celui de cette parole ; c'est seulement par l'un que l'on peut accéder à l'autre. Or, nous ne sommes pas démunis de toute indication sur la raison de l'"interruption" de *Sein und Zeit*. Ce qui s'est produit en elle est non pas une rupture, mais l'impossibilité d'une rupture. Exactement : l'impossibilité d'*assigner* la rupture avec la métaphysique à l'égard du sens de l'être. C'est ce qu'exprime sans équivoque le passage suivant de la *Lettre sur l'humanisme*, où Heidegger parle de la troisième section de la première partie : « Ici le tout se renverse. Cette section ne fut pas publiée, parce que la pensée ne parvint pas à exprimer de manière suffisante ce renversement et n'en vint pas à bout en *usant de la langue de la métaphysique* »<sup>1</sup>. Il est par là implicitement, mais fort nettement dit que les deux sections existantes parlent encore pour leur part la « langue de la métaphysique », et doivent à ce fait leur existence. Mais elles lui doivent aussi leur difficulté essentielle, puisque leur objet propre reste de rendre audible pour la première fois un sens de l'être qui se tait dans la métaphysique occidentale depuis son origine, et donc aussi « dans la langue » de cette métaphysique, qui n'est en rien distincte de celle-ci.

Ainsi ce que *dit* proprement l'œuvre instauratrice de la pensée heideggérienne est dit *en silence*. En quoi consiste cette étrange façon de dire est ce que nous devons d'abord essayer à notre tour de dire, non seulement pour éclairer par cette difficulté fondamentale toutes celles dont *Sein und Zeit* est plus immédiatement composé, mais aussi pour montrer en quel sens (à quelle profondeur et avec quelle nécessité) l'œuvre entière de Heidegger reste une œuvre "sans accès", entièrement soumise, comme jusqu'ici ne le fut aucune autre, à la constante possibilité de la méconnaissance.

## V. LA (NON-) DESCRIPTION DU "PHÉNOMÈNE DU MONDE"

C'est donc par un saut, et seulement par un saut, que nous pouvons tenter ici de nous approcher de la triple et unique thèse de *Sein und Zeit*. Encore ne s'agit-il pas de prétendre mieux expliquer (ou même tout simplement "expliquer") ce que Heidegger a déjà dit, mais

<sup>1</sup> *Brief über den Humanismus*, première édition dans *Platon's Lehre von der Wahrheit*, Berne, Franke, 1947, p.72, tr. fr. R. Munier : *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier, 1957, p. 65.

plutôt de décourager la volonté d'explication, dans la mesure où elle tient toujours la difficulté ou l'obscurité pour apparentes et se propose de les dissiper. Au contraire, c'est en repassant sur les traits mêmes de l'"échec" de la question de l'être (ou plutôt de son explicitation) que nous avons quelque chance de nous approcher de ce qui est essentiel dans cette question. C'est ce que nous essayerons de faire pour ce « phénomène » qui est au centre de tous les autres : le « phénomène du monde ».

Heidegger conclut dans les termes suivants les vingt pages<sup>1</sup> consacrées à saisir le monde en tant que monde : « Les analyses précédentes n'ont guère fait que dégager l'horizon dans lequel il devient possible de rechercher ce que sont le monde et sa mondanité »<sup>2</sup>. On se saurait mieux dire que le « phénomène » que l'on poursuit à la trace n'a pas été rejoint, qu'il est toujours en route avec quelques étapes d'avance sur la pensée. Et en effet, après chaque marche de la « description », l'on arrive sur les lieux mêmes du monde que pour trouver qu'il vient de lever le camp. Après la contre-épreuve constituée par la critique de l'ontologie cartésienne du « monde »<sup>3</sup>, cette sorte d'échec s'aggrave de deux façons : premièrement, du fait que la raison la plus générale qui en est fournie semble irrémédiable, puisque « perdre de vue » le phénomène du monde « se fonde sur un mode d'être essentiel du *Da-sein* lui-même » ; deuxièmement, du fait que « la pénétration des structures les plus importantes de celui-ci (le *Dasein*) » et avec elle l'interprétation du concept d'être lui-même, qui permettraient ensemble de saisir en sa racine le retrait du monde, sont renvoyées à un avenir qui est précisément la lisière même où *Sein und Zeit* s'arrête (c'est-à-dire à la section de la première partie qui n'a pas vu le jour). Par le programme qui en est tracé, cette troisième section apparaît comme l'équivalent de la destruction de l'histoire de l'ontologie depuis Parménide. Ainsi, le motif du recul (ou de l'avance) du phénomène du monde devant la description (ou sur elle) se précise-t-il, et d'une façon qui ruine l'idée même de description. Celle-ci semble bien pourtant attachée à l'idée de phénomène, comme la prise-en-vue à son objet. Mais l'écart qui sépare Heidegger de Husserl apparaît ici précisément dans son irréductibilité. Un phénomène compris comme mode d'être doit être « arraché » à un retrait, à une inapparence qui lui sont essentiels et qui interdisent de le viser comme la cible d'un voir. C'est là une thèse générale que nous avons déjà rencontrée et qui est en elle-même bien connue ; ce qui ne veut pas dire qu'elle n'ait pas besoin d'être "re-connue" à plusieurs reprises et à sa véritable profondeur.

Celle-ci nous apparaît précisément ici, où le retrait-à-couvert du phénomène du monde est renvoyé pour sa motivation *à la fois* à la constitution d'être du *Dasein*, à l'interprétation du concept d'être lui-même et à la destruction de la métaphysique. Toute la difficulté est dans cet "à la fois". Il signifie qu'aucun des trois termes ici mentionnés – l'être (dans l'énigme de son sens), le *Da-sein* (dans sa constitution d'être) et l'histoire de l'être (comme passé qui *précède* toute explicitation de la compréhension de l'être impliquée dans le *Da-sein*) – ne sont précisément des termes, subsistants en eux-mêmes, entre qui s'instituerait seulement un

<sup>1</sup> *Sein und Zeit*, p. 67-87, tr. fr. p. 90-113.

<sup>2</sup> *Id.*, p. 86-87, tr. fr. p. 113.

<sup>3</sup> *Id.*, p. 88-100, tr. fr. p. 114-128.

réseau de relations, et qui donc pourraient servir de *commencement* au déchiffrement du phénomène du monde. *Sein, Da-sein, Geschichte-des-Seins* forment seulement à eux trois, et dans leur empiètement réciproque, un seul et même « commencement » qui n'a pas lui-même de commencement, ou qui n'offre ni bout ni début *en dehors* de son propre cercle.

La circularité de ce cercle est ce qui retient en soi, depuis le début et tout au long des vingt pages, l'« analyse » du monde et l'éloigne à l'extrême de l'idéal husserlien de la « description ». Non point que celle-ci ne se trouve pas là, « présente » (apparemment) dans les pages célèbres qui parcourent les structures de l'être-sous-la-main, de l'utilité, du signe, et finalement de l'intraduisible *Bewandtniss*. Mais la description qui s'enchaîne et s'enrichit ainsi ne cesse pourtant de *n'avoir pas (encore) commencé*, tant que et parce qu'elle n'a pas encore « rejoint » le cercle du triple empiètement – *Sinn des Seins, Da-sein, Geschichte des Seins* – où elle est d'avance retenue.

Retenue, c'est-à-dire aussi bien mue, mise en mouvement et cependant suspendue à la promesse d'une *reprise* à partir du terme, qui est aussi une menace de bouleversement des voies frayées et déjà parcourues.

La description du phénomène du monde est ainsi une non-description, qu'il faut aussi écrire (non-)description. Non-description, parce qu'elle oblige à renoncer à l'idéal d'une simple transcription des nécessités eidétiques qui tomberaient sous le prétendu « regard pur » de la phénoménologie, c'est-à-dire à ce que nous connaissons en effet (par Husserl) comme l'essence même d'une description. Mais (non-)description, parce que cependant elle décrit bien un trajet, ou un chemin, ou un orbe, qui a précisément sa *positivité* dans le fait que l'analyse du phénomène n'est toujours qu'apparemment « présente » dans les structures qu'elle « dégage ». Elle s'en absente plutôt sans cesse (« chemin *faisant* ») à partir du terme unique et triple où elle tend et qui *recèle l'inapparence* du phénomène. Le chemin de la pensée ici *consiste* dans sa précarité, c'est-à-dire dans la (non-)jonction de toutes ses étapes avec le terme qui les retracera(it) – à la fois justifiées et méconnaissables – s'il était (ou lorsqu'il sera) « atteint ».

Cependant il n'est pas possible (comme on serait tenté de s'en aviser brusquement) de commencer « dans ces conditions » tout simplement par le cercle de l'unique et triple question finale. Car : « L'ontologie n'est possible que comme phénoménologie »<sup>1</sup> – ici : le déploiement (« à la fois ») du sens de l'être, de la constitution d'être du *Da-sein* et du destin métaphysique de l'être, n'est à son tour accessible que *le long du phénomène* du monde. L'accès à ces questions ultimes est lui-même contenu dans la (non-)description qu'elles retiennent dans leur cercle.

Certes le monde est bien ontologiquement, « un caractère du *Da-sein* lui-même »<sup>2</sup>. Mais cela ne signifie pas que l'analytique existentielle puisse remonter, comme dans une analytique de type transcendantal, le cours de la subjectivité, jusqu'à trouver dans la constitution originnaire de celle-ci encore et toujours l'objet transcendantal, simplement revêtu des caractères propres à faire reconnaître en lui le « monde » que la tradition kantienne et

<sup>1</sup> *Id.*, p. 33, tr. fr. p. 53.

<sup>2</sup> *Id.*, p. 64, tr. fr. p. 87.

husserlienne n'avait pas su y voir. Car une analytique transcendantale parle un certain langage – celui de la connaissance de l'étant-subsistant – qui ne peut conduire, sous le titre de “monde”, qu'à la totalité de l'étant-subsistant ou à la détermination ontologique de son mode d'être, c'est-à-dire à la substantialité elle-même. Or ces deux concepts du “monde” sont précisément pour Heidegger le signe que « les ontologies du passé [...] échouent à comprendre l'être-là comme être-au-monde » et pour cette raison « passent nécessairement à côté du phénomène du monde »<sup>1</sup>. L'analytique du *Da-sein* n'est donc pas séparable de l'irréductibilité du phénomène du monde au langage de la sub(si)stance, c'est-à-dire au sens métaphysique de l'être. C'est même seulement en dégagant cette irréductibilité par la “description” du phénomène que l'analytique existentielle s'écarte de toute analytique transcendantale, et le *Da-sein* de toute subjectivité. Non seulement par conséquent les trois questions ultimes font un cercle entre elles, dans lequel elles retiennent la possibilité de l'analyse ou de la description, mais elles font un cercle *avec* cette analyse elle-même, dans la possibilité de laquelle elles sont à leur tour retenues.

## VI. LE CIRCULAIRE ET L'ANFRACTUEUX

Reste à bien comprendre cette circularité. Loin de s'opposer au mouvement de la pensée, elle en assure plutôt la circulation. À elle, comme à l'ensemble de *Sein und Zeit*, mais aussi « à toutes les ontologies qui ont existé jusqu'à présent »<sup>2</sup> s'applique la remarque du § 2 : « Un *raisonnement circulaire* ne peut apparaître d'aucune manière dans la problématique de l'être, parce que la réponse à cette question ne cherche pas à établir son fondement par voie de déduction, mais par un dégagement apophantique »<sup>3</sup>.

En revanche (et pour la *même* raison), ce qui se présente « extérieurement » comme circularité n'est pourtant pas destiné à être déjoué « de l'intérieur » et ramené à la droite ligne d'un enchaînement de raisons. La circularité de la (non-)description phénoménologique et des questions ontologiques essentielles est le plus intime, comme elle est aussi le plus manifeste, de l'écriture heideggerienne. Elle est toute entière annoncée dans le rapprochement de ces deux phrases du § 7 de l'introduction : « L'ontologie n'est possible que comme phénoménologie »<sup>4</sup>, et : « Prise quant à son contenu réel, la phénoménologie est la science de l'être de l'étant – l'ontologie »<sup>5</sup>.

La question reste donc entière de savoir comprendre une telle circularité. Une fois écartée l'objection “logique” fondée sur la supposition naïve que le mouvement d'une pensée est un enchaînement de « raisonnements », la circularité ne cesse pas pour autant de se profiler comme une menace pour la pensée : la menace de son échec. Et si elle doit recevoir “en fin de

<sup>1</sup> *Id.*, p. 65, tr. fr. p. 88.

<sup>2</sup> *Id.*, p. 8, tr. fr. p. 23.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Id.*, p. 35, tr. fr. p. 53.

<sup>5</sup> *Id.*, p. 37, tr. fr. p. 55.

compte” un “sens positif”, ce n’est certes pas dans la pure et simple disparition de cette menace – c’est peut-être en son cœur même. Nous ne devons pas nous attendre en effet à ce que la circularité se révèle tout simplement comme une “bonne chose”, et même comme le fin mot de la pensée. Si elle en réserve la vérité et la liberté de surgissement les plus profondes, c’est en tant qu’elle destine l’“apophantique” à la manifestation d’un phénomène *dans* son inapparence, travail d’écriture qui est aussi éloigné des sublimités du renversement dialectique que des surfaces planes de l’apodicticité.

C’est en effet cette « inapparence » qui pré-serve dans le phénomène du monde une profondeur – et cependant une profondeur pour ainsi dire mince, ou modeste, un “simple creux” : non certes les prétendus abîmes de l’indicible – où vient se loger l’histoire entière de la métaphysique, comme tenant-dans-le-creux, mais n’en tenant pas à son tour ouverte l’ouverture même, l’accueil, le bord, et moins que tout la simplicité accomplie. En sorte qu’en s’approchant de celle-ci (margelle que rien ne défend, anse de la décision, arrondie et parfaite autour des pensées des hommes comme le bras autour du sommeil), la pensée qui pénètre dans le retrait du phénomène, dans la vibration de l’inapparence, s’avance aussi dans l’anfracture dont sont nées les métaphysiques, où elles jouent et où elles demeurent, races innocentes dans lesquelles la question de l’être contemple sa généalogie et qui pourtant sortent désormais à leur tour d’elle-même, qui a pris sa source “plus haut” dans la faille.

Non plus à vrai dire “dans” la faille, ici ou là, qui serait encore un lieu-logé, un abri anfractueux sur qui l’anfracture même aurait déjà refermé l’implacable douceur de la vie et à qui elle ne cesserait d’épargner sa décision. La question qui poursuit le phénomène du monde est au contraire elle-même “frag-ile” en ce qu’elle soutient l’inapparence (l’éclat) de l’anfracture de ce phénomène, qui est le phénomène de la Fraction même, du Fragment même. Tel est en effet le “Tout” que nous appelons “Monde”. Le Monde – « *ce dans quoi un Da-sein factuel comme tel vit* »<sup>1</sup> – a la nature du fragmentaire.

« Fragment : morceau d’une chose qui a été brisée en éclats » (Littré). Si l’on maintient le “morceau” dans la brisure – dont l’autre morceau est l’étant intra-mondain ; si l’on entend “a été brisé” comme “*gebroschen ist*” et qu’on traduise : est à demeure (*ist*) originellement assemblé (*ge-*) comme toujours-déjà brisé (*gebroschen*) ; ou bien si l’on entend “frag-ment” par rapport à “*frangere*” comme “firma-ment” par rapport à “*firmare*”, c’est-à-dire antérieur à la distinction (mais plutôt : brisé en la différence) du sens “verbal” et du sens “substantif” –, *alors* on peut dire : le phénomène du monde est le phénomène du Frag-ment.

“Anfracture” est cependant un meilleur mot encore (ce nonobstant qu’il “n’existe pas”) qui indique que la “fracture” a lieu “des deux côtés” (amb-, αμφω) et qu’ainsi elle “entoure” (αμφι), non comme une unité mais précisément comme une fracture, ce qui en elle demeure immémorialement comme *ce* côté de la brisure de *cet autre*. Le monde est cet Am(b)-fractueux, ce brisé, ce frag-ment qui est brisé *des deux côtés* en quoi il se brise : blessure pure, lèvres.

À son tour, cette brisure, ce bris-du-monde, est ce qui brise la description. Non pas donc

<sup>1</sup> *Id.*, p. 65, tr. fr. p. 88.

extérieurement ce sur quoi elle éclaterait en s’y butant après un moment (ou un mouvement) descriptif “pur”, mais ce qui la meut à partir de son début *et* de sa fin, dans l’anfractuosité de cet unique et triple “commencement” où l’analyse elle-même chemine “anfractueuse”.

L’écartement – l’escarpement – est ici celui qui « sépare » l’étant intramondain *et* la mondanité même du monde. Au tout début de l’analyse, Heidegger précise que la nature “*existentielle*” du monde, c’est-à-dire le fait qu’il soit « un caractère du *Da-sein* même », « n’exclut pas que le chemin de la recherche du phénomène “monde” doive passer par l’étant intra-mondain et son être »<sup>1</sup>. Mais la fin de l’analyse en résume toute la leçon dans cette déclaration : « L’interprétation du monde perd définitivement de vue le phénomène du monde si, de prime abord, elle prend pour point de départ un étant intra-mondain »<sup>2</sup>.

Certes, il n’y a pas là non plus de “circularité dans le raisonnement”, ni une quelconque “contradiction”. Le chemin qui *pass*e par l’état intra-mondain et son être (ou plutôt qui est « * ber das innerweltliche Seiende und sein Sein genommen* ») est un chemin qui *franchit* ce par quoi il passe et qui dans ce franchissement est toujours guidé par la visée du monde en tant qu’existential, qui en est ainsi le véritable “point de départ”. Mais d’un autre côté – de l’autre côté de la faille descriptive –, ce qui sépare le sens existential du monde de son sens simplement transcendantal ou métaphysique (de son sens sub(si)stantial ne se dessine ou ne s’annonce que par la manifestation du « phénomène du monde », c’est-à-dire dans le cheminement de la description. Celle-ci fraye donc ce qui la guide, ouvre ce qui la maintient ouverte.

Cette anfractuosité est en vérité elle-même double. Pour le dire extérieurement, elle est d’une part celle en quoi “diff rent” l’étant et l’être en général, et d’autre part celle en quoi sont différentes la détermination métaphysique de l’être comme sub(si)stance et sa détermination existentielle comme monde. Mais l’une et l’autre différence(s) se recroise(nt). Car le point de départ de la détermination métaphysique de l’être de l’étant comme sub(si)stance est la “prise de chemin”, la “prise de point de départ” dans l’étant *intra-mondain*. Ce qui veut dire dans l’étant suffisamment “abandonné” par l’horizon de la mondanité elle-même pour ne plus apparaître que comme « subsistant *dans* le monde »<sup>3</sup>. L’inapparence du phénomène du monde est bien ici à son comble – mais *c’est toujours ainsi qu’elle est d’abord*, et même en un sens *c’est ainsi qu’elle doit rester*, c’est-à-dire que la description doit la faire “apparaître”. L’effacement de l’horizon-de-monde “dans” lequel l’étant est rencontré ne signifie en effet ni un simple manque, ni une inadvertance. Si ce retrait doit être pensé comme un manque, alors le manque doit être pensé comme ce qui « faut » (ce qu’il faut), dans l’anfractuosité de *falloir* et de *faillir*. « *Falloir* est le même que *faillir*, n’en différant que par la conjugaison » (Littré). S’agissant du monde, cette rupture est même ce dont il est le plus besoin, ce qu’il faut et qui faut d’un même mouvement et en un seul sens, étant la FAILLE (« La *faille* est l’endroit où la roche *faut*... » (Littré)) qui précède tous les concepts d’unité et qu’il leur *faut*.

<sup>1</sup> *Id.*, p. 64, tr. fr. p. 87.

<sup>2</sup> *Id.*, p. 89, tr. fr. p. 116.

<sup>3</sup> *Id.*, p. 65 ; tr. fr. p. 88.

Dans les vingt pages de la “description” du monde il ne s’agit donc jamais – malgré peut-être certaines apparences – de “substituer” purement et simplement un point de départ existentiel à un point de départ substantial, comme si la pensée était encore précédée par une autre clairvoyance choisissant entre les “méthodes”, ni de rester fidèle au monde en tant que structural du *Da-sein* à l’exclusion du « chemin qui passe par(-dessus) l’étant intra-mondain ». Il s’agit au contraire de rester dans le passage qui par(-dessus) l’étant conduit à son être, de rester dans l’*επαγωγή* qui transhume de l’étant au monde.

Imperceptible – quoique tranchant tout et séparant tout – est la différence de ce passage et de celui que la métaphysique effectue de l’étant subsistant à sa substantialité. Si imperceptible, qu’en dépit de l’opposition bien nette de l’étant-disponible et de la chose-subsistante, en dépit de la priorité phénoménologique du *Zu-handen* (comme « étant découvert de prime abord »<sup>1</sup>) sur la *res* (la chose de la « nature », « la matière-chose universelle simplement subsistante »<sup>2</sup>), le lecteur, et peut-être l’écrivain, ne peuvent longtemps encore, et à leur insu, que traiter de nouveau comme une “chose” l’outil, le *Zeug* dont parle le texte.

Seules quelques anfractuosités de celui-ci (quelques « détours et enfoncements » (Litré)) témoignent qu’il supporte l’anfracture du phénomène du monde, et en témoignent avec l’inapparence qui répond à celle du phénomène. Ce sont des “tournures de phrase”, c’est le “choix des mots” et aussi leur “jeu” : rugosités du texte (aspérités et creux) qui ne sont pas autres que le thème lui-même, ni non plus non-autres. Failles du texte sur la Faille. Prenons ici des exemples, c’est-à-dire entrons dans la faille, dans l’étrécissement de ce qui est bien décidé et ouvert, mais non patent ni plan (nullement “donné” au gras soleil de la manifestation), mais sombre au contraire dans son être-tranché, comme est à Delphes la paroi duelle où le soleil lui-même a reçu l’assignation du site.

## VII. FRAGMENTS SUR LE FRAG-MENT

### (a) *Umwelt*<sup>3</sup>

*Umwelt*, c’est la méthode, c’est le chemin pour trouver accès au phénomène du monde. Mais non. Dès le début, l’écriture s’infléchit, suit une rupture. Elle ne parle pas tout simplement de trouver accès au phénomène, mais de trouver *l’issue pour l’accès* : « la bonne issue phénoménale [...] pour l’accès au phénomène de la mondialité ».

Un peu d’attention pour ainsi dire montagnarde à ce qui relie cet étrange « *Ausgang für Zugang* » d’une part aux indications méthodologiques du contexte, d’autre part à nos

<sup>1</sup> *Id.*, p. 65, tr. fr. p. 89.

<sup>2</sup> *Id.*, p. 85, tr. fr. p. 112.

<sup>3</sup> *Id.*, § 14 (fin), et § 15 (début), p. 66. Nous ne donnons plus dans ce paragraphe que les seules références allemandes, ce qui est en question étant chaque fois le tissu même de l’écriture. En outre, les références comme telles ne suffisent évidemment pas. Elles ne sont pas là pour qu’on puisse seulement “vérifier” ce que nous “citons”, mais bien pour que l’on puisse suivre le texte même (*dans* la sollicitation qu’en fait la lecture).

remarques sur la circularité du chemin, doit nous conduire à ne pas manquer le détour et l'enfoncement de la notion d'*Um-welt*.

« *Die methodische Anweisung hierfür* (c'est-à-dire : pour gagner l'*Ausgang-für-Zugang*) *wurde schon gegeben. Das In-der-Welt-sein und sonach auch die Welt sollen im Horizont der durchschnittlichen Alltäglichkeit als der nächsten Seinsart des Da-seins zum Thema werden* »<sup>1</sup>. La méthode semble donc bien consister à prendre un point de départ existentiel, par opposition à tout point de départ sub(si)stantial, lequel est responsable du fait que jusqu'ici toute ontologie « *das Phänomen der Weltlichkeit überspringt* » (saut le phénomène du monde comme tel). Nous voici donc renvoyés apparemment à un concept classique de la méthode comme décision de principe, attitude fondamentale dans laquelle on se “place”, etc. La même apparence se renforce du recours, ici bien manifeste, à un sol primitif antérieur à toute élaboration déjà philosophique : qu'est-ce en effet que recouvre l'expression « *die nächste Seinsart des Daseins* » ? Ce “plus proche” signifie couramment : qui est le plus immédiatement donné, qui tombe sous la main. Il s'agirait donc tout simplement de changer d'horizon ontologique par rapport à toute la métaphysique, afin de ne plus manquer un “phénomène” fondamental que toute la tradition a “sauté” (le phénomène du monde), et ce sur une base phénoménologique au sens husserlien, c'est-à-dire sur la base d'un donné incontournable et immédiatement accessible.

Mais ces deux derniers mots nous arrêtent. Car l'immédiatement accessible husserlien ne l'est cependant qu'au sein de la « réduction », c'est-à-dire dans la *réflexion absolue* (réflexion de la conscience et réflexion à la conscience : réflexion de la conscience à elle-même, le « *Bewusst-sein* » étant comme chez Hegel à la fois l'objet, le sujet et l'élément de la réflexion<sup>2</sup>.) Au contraire la « *nächste Seinsart des Daseins* » ignore absolument la réduction à la conscience et pour cette raison n'est pas non plus un simple “donné”, immédiatement accessible à la “vue” phénoménologique. L'accès, le *Zu-gang*, est si peu immédiat qu'il faut d'abord le gagner (précisément dans sa rectitude phénoménologique) par quelque chose qui est le contraire d'un accès : par une *Aus-gang*, par une issue.

Ce qui signifie que nous sommes de nouveau pris dans la circularité. Car la “méthode”, la description de l'*Umwelt* comme le monde le plus proche, le plus immédiat, celui du *Dasein* de tous les jours<sup>3</sup>, cette méthode qui doit nous éviter de sauter le phénomène du monde et par là nous permettre de substituer effectivement un horizon ontologique à un autre, l'existentiel au sub(si)stantial, suppose à son tour que nous ayons déjà opéré cette substitution, que nous ayons trouvé l'issue qui rompt l'horizon d'évidence de l'étant-subsistant, et au premier chef celui de la conscience.

Le cercle est cependant ici, avec peu d'apparence, à la fois lui-même (et donc l'échec de la

<sup>1</sup> *Id.*, § 14, p. 66, lignes 6-9. [« Nous avons déjà donné à ce propos des directives de méthode. L'être-au-monde, et donc le monde lui-même, formeront le thème de l'analytique et seront étudiés dans l'horizon de la banalité quotidienne et ordinaire, qui constitue le mode d'être *immédiat* du *Dasein* », tr. fr. p. 89 (Éd.)]

<sup>2</sup> Sur l'Absolu et la Réflexion, cf. Hegel, *Differenzschrift*, « *Reflexion als Instrument des philosophierens* », en particulier le développement du thème : *Das Absolut soll reflektiert werden* » (Lasson, p.17).

<sup>3</sup> Cf. *Sein und Zeit*, p. 66 : « *Die nächste Welt des alltäglichen Daseins ist die Umwelt* ». [« Le monde immédiat du *Dasein* quotidien est le *monde ambiant*. » , tr. fr. p. 89 (Éd.)]

pensée) et le circulaire orifice d'un détour et d'un enfoncement de la pensée, l'ouverture de la faille. On l'aperçoit si l'on remarque que le "Um-", le "Umherum" qui est constitutif de l'*Umwelt* a perdu tout sens immédiatement reconnaissable en perdant le sens "spatial" qui anime nos concepts d'entourage, alentour, autour, ambiant etc<sup>1</sup>. Ce qui rend de tels concepts habituels reconnaissables est la référence implicite, mais constante et "évidente", à l'homme en tant que réalité naturelle, à l'homme-dans-le-monde<sup>2</sup> comme pivot du rapport-au-réel dans lequel (bien qu'il s'agisse d'un rapport) ce même réel est "immédiatement" donné (et "comprend" en soi à son tour tout aussi immédiatement ce rapport et son pivot).

C'est du cercle évident et absurde du rapport réel-naturel entre le réel-naturel et l'homme réel-naturel que nous fait sortir, par une « issue phénoménale juste », la perte de tout sens immédiatement reconnaissable pour le Um- de l'*Umwelt*, le saut dans son "étrangeté". En même temps que se trouve ainsi accomplie l'intention la plus profonde de la phénoménologie husserlienne dans sa lutte contre l'horizon de l'attitude naturelle, en même temps le saut dans l'*Umwelt* saute aussi par-dessus l'infinisisation "phénoménologique" de la conscience. Celle-ci en effet ne trouve pas « l'issue phénoménale juste » hors de l'horizon de la sub(si)stance, mais s'enferme dans sa "disparition", c'est-à-dire dans le bouclage négatif du même horizon d'évidence. Il est important ici en effet de saisir que l'*Umwelt* ne désigne rien de comparable à la notion husserlienne, qui traînera encore longtemps dans Merleau-Ponty, d'*environnement*, c'est-à-dire la disposition d'une série de co-présences intentionnellement "anticipées" (et pourtant non proprement présentes) autour du pivot de la conscience-de-chose. Avec la perte de tout sens immédiat, c'est-à-dire "spatial", de l'*Umhafte* lui-même dans l'*Umwelt*, ce qui disparaît n'est donc rien de moins que l'horizon même de la présence, autrement dit rien de moins que le sens métaphysique de l'être.

Il s'ensuit un certain nombre de conséquences. D'abord, que l'expression "ontologique" dans la phrase : « *Die Weltlichkeit der Umwelt (die Umweltlichkeit) suchen wir in Durchgang durch eine ontologische Interpretation des nächstbegegnenden inner-umweltlichen Seien-den* »<sup>3</sup> ne renvoie à aucun sens connu du terme "ontologie", toute ontologie ayant toujours été un discours sur les conditions-de-présence. Ensuite, il en résulte un léger déplacement de la difficulté circulaire rencontrée tout à l'heure, selon laquelle l'interprétation du monde, bien qu'elle soit contrainte de suivre un chemin qui « passe par l'étant intra-mondain et son être »,

<sup>1</sup> Cf. p. 66 : « Der Ausdruck "Umwelt" enthält in dem "Um" einen Hinweis auf Räumlichkeit. Das "Umherum", das für die Umwelt konstitutiv ist, hat jedoch keinen primär "räumlichen" Sinn » [tr. fr. p. 89 : « L'expression "monde ambiant" contient une référence à la spatialité. Cependant, ce caractère d'"environnement" qui est constitutif du monde ambiant n'a pas originairement un sens spatial » (Éd.)].

On aura remarqué que "räumlichen" est écrit entre guillemets. C'est qu'il désigne ici un sens "évident" de la spatialité, précisément celui qui doit son évidence à ce que le sens d'être de l'espace n'a pas été interprété « aus der Struktur der Weltlichkeit » mais est pris dans l'horizon de la réalité naturelle. En ce sens "évident", le *Umherum* signifie « um uns Menschen », et non ce "Um" du "Umwillenseiner" du *Da-sein* dans sa différence avec l'*Um-zu*, différence qui est la source de l'*Ent-fernung* décrite au § 23, elle-même moteur de la *Räumlichkeit* sous tous ses aspects.

<sup>2</sup> Par conséquent non pas l'*In-der-Welt-sein*, mais le classique « Homme dans l'Univers », interrogé par la métaphysique de Pascal à Max Scheler, sur sa « *Stellung im Kosmos* ».

<sup>3</sup> *Sein und Zeit*, p. 66 [« La mondanité du monde ambiant (la "mondanité ambiante") devra être découverte par la voie d'une interprétation ontologique de l'étant intérieur au monde ambiant », tr. fr. p. 89 (Éd.)]

ne pouvait pourtant « prendre pour point de départ un étant intra-mondain », sous peine de « perdre définitivement de vue le phénomène du monde »<sup>1</sup>. Ce léger déplacement consiste en ce que le chemin de l'interprétation ontologique, c'est-à-dire qui transhume de l'étant au monde, ne part plus de cet étant comme « innerweltlich », mais comme « inner-*umweltlich* » décalage que Heidegger souligne, comme ici, par l'italique. Par cet imperceptible changement cependant le cercle est devenu l'orifice de la faille. Car l'*umweltlich* n'est d'aucune façon une modification de l'*innerweltlich*. L'*Umwelt* en effet n'appartient pas à l'*Innerweltlichkeit*, mais l'*Umwelt* est « die nächste Welt » – le plus proche *Monde* pour le *Dasein*. L'opposition de la *Weltlichkeit* au sens existentiel (c'est-à-dire comme un « caractère du *Dasein* lui-même ») et de l'*Innerweltlichkeit* (c'est-à-dire de l'horizon de subsistance ou de présence), qui était l'opposition pure et simple de la détermination métaphysique du sens de l'être et de sa détermination existentielle, cette opposition qui faisait “tourner en rond” la méthode de l'analytique, s'est, par un léger déplacement, entièrement évanouie et a laissé la place à une autre difficulté : au difficile d'une « différence ».

Ce qui s'“oppose” en effet maintenant est la *Weltlichkeit* comme *Weltlichkeit* et la même *Weltlichkeit*, mais comme *Um-weltlichkeit*. Mais ce n'est pas là une opposition, aucun des termes de celle-ci n'étant “posé” : c'est une « différence » (et même La Différence) selon laquelle *est* brisé (non pas : vient à se briser, car il n'est pas avant cette brisure, ni autrement qu'elle, l'unité qu'il est) le *Dasein* dans sa structure fondamentale d'*In-der-Welt-sein*.

(b) *Le “Transcendenz schlechthin”*

Il faut à vrai dire sauter jusqu'au § 69 (qui est, d'une façon générale, le paragraphe récapitulatif et nodal de tous les thèmes de *Sein und Zeit*) pour voir apparaître ainsi la brisure du *Dasein* en *Welt et Umwelt*, en « *Umwillen-seiner* » et « *jeweiligen Um-zu* », et pour y reconnaître l'ouverture à l'être dans son sens de « Différence »<sup>2</sup>.

En un sens, ou plutôt selon une version, sur un versant, le monde est un « existentiel » comme le voulait de début du livre, qui appuyait là sa « méthode ». La récapitulation du § 69 accomplit cette volonté, en aboutissant à dire que « *Dieses (i.e. le Dasein) ist existierend seine Welt* ».

Mais la phrase est *au moins* à comprendre comme l'est une phrase spéculative chez Hegel. En ce sens elle entend le *ist* comme un *ist-et* (un *sein-lassen*) et veut dire que le *Dasein*, non pas simplement « est son monde » (comme on dit couramment, en imitant seulement une pensée, que l'homme *est* sa propriété, ou qu'il *est* le capital), mais fait le monde être tel, le fait être dans sa mondialité. Ainsi le monde est quelque chose du *Dasein*, il est “sien” (*seine welt*). C'est de l'unité originelle des modes d'ouverture, unité qu'il *est* lui-même, que le *Dasein*

<sup>1</sup> Voir plus haut, « Le circulaire et l'anfractueux ».

<sup>2</sup> Le commentaire qui suit est celui de tout le (c) du § 69. Plus particulièrement, il est la lecture du deuxième alinéa de cette subdivision (c) depuis : « *Das Dasein existiert umwillen eines Seinkönnens seiner Selbst...* » jusqu'à : « *Dieses ist existierend seine Welt.* » (*Sein und Zeit*, p. 364). [dans la tr. fr. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986, p. 427: depuis « Le *Dasein* existe à dessein d'un pouvoir-être de lui-même », jusqu'à : « Celui-ci *est* en existant son monde »].

“revient” toujours à l’étant qui se rencontre, et qui ne se rencontre que parce qu’il est *déjà-découvert* dans et par ce « revenir d’un monde »<sup>1</sup>.

Cependant quelque chose met la phrase heideggérienne à l’abri de l’absolutisation (c’est-à-dire de la permanence insaisissable dans la disparition) de l’horizon de la sub(s)stantialité, horizon qui englobe encore même la phrase spéculative hégélienne, selon un destin qui se répètera chez Husserl exactement. Quelque chose empêche que le monde comme existentiel ne soit encore un avatar du transcendantal (à savoir son avatar “absolu”) et permet à Heidegger de l’opposer à l’horizon même du transcendantal en le nommant le « Transcendant » (en d’autres passages : le « Transcendant pur et simple »).

Le monde est dit “transcendant” exactement au sens où le *Da-sein*, ou bien où le *Sein* lui-même, sont dits “transcendants”. Et c’est bien d’une seule et même transcendance qu’il s’agit “en” chacun d’eux, comme nous finirons peut-être par l’apercevoir. Mais pour l’instant ce qui nous requiert est la compréhension de ce terme même de “transcendance”, et pourquoi c’est justement à un terme *de même famille* (le “transcendantal”) qu’il est opposé.

Transcendantal est le terme qui désigne dans la philosophie l’être lui-même “au-delà” de la multiplicité de ses déterminations catégoriales, par exemple comme l’un ou le vrai. Mais transcendantal chez les modernes (plus particulièrement chez Kant, qui seul en fait la théorie explicite du point de vue de ce qui fait le sens même de l’être pour les modernes : le *Bewusstsein*) signifie que l’unité originaire pré-catégoriale est recherchée et comprise encore comme un *transcendere*, qui est cette fois le *über sich hinaus* de la conscience. « *Wie kommt das Bewusstsein über sich hinaus ?* »<sup>2</sup> est la question qui mit encore Husserl au désespoir, et il n’est pas dit que la phénoménologie ait jamais été autre chose que l’héroïsme du triomphe sur cette question *au sens même de la question*, et par conséquent au sein de son désespoir.

Que signifie le *über sich hinaus* des modernes ? Que le sujet *est* le franchissement de soi-même dans la position objective de tout étant, c’est-à-dire que la subjectivité est production de soi en tant qu’objectivité de l’objet. Étant ainsi production *de soi* comme horizon même de tout a priori objectif, la subjectivité *reste* précisément *en* elle-même : *im-manet*. La subjectivité transcendantale est l’être comme “immanence”. C’est précisément au transcendantal au sens de la question : *Wie kommt ein Subjekt hinaus zu einem Objekt ?*, c’est-à-dire au sens de l’immanence de la subjectivité, que Heidegger oppose le Monde (ou le *Da-sein*, ou l’Être) comme “transcendant”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> « *Ekstatisch hält sich die Zeitlichkeit schon in der Horizonten ihrer Ekstasen und kommt, sich zeitigend, auf das in das Da begehrende Seiende zurück* » (p. 366). [« C’est déjà ekstatiquement que la temporalité se tient dans l’horizon de ses extases et qu’elle revient, en se temporant, sur l’étant se rencontrant dans le là » ; tr. fr. F. Vezin, p. 428.]

<sup>2</sup> « Comment la conscience va-t-elle au dehors d’elle-même ? » (*Éd.*)

<sup>3</sup> Cf. toute la page 366. En particulier : « *Dass dergleichen Seiendes mit dem eigenen Da der Existenz entdeckt ist, steht nicht im Belieben des Daseins* [Que l’étant de cette sorte [*i. e.* l’étant intérieur au monde] se dévoile avec le là particulier à l’existence ne dépend pas de l’arbitraire du *Dasein* », tr. fr. F. Vezin, p. 428 (*Éd.*)] ».

Le *dass* du découverture, le *Factum Veritatis*, est pour ainsi dire “plus ancien” que le *Dasein* ; encore que celui-ci en soit le seul et unique “*Da*”, le “lieu”, et qu’il ne soit pas question d’un « ordre des choses » qui engloberait l’homme (cet étant naturel, ou cette créature) mais seulement de ce que l’homme n’est pas lui-même encore quelque chose d’humain : il *est* plutôt l’“antériorité” du *Factum Veritatis*, il est le bord du vrai, l’orifice, la faille. Le reste, c’est-à-dire l’opposition d’un tel transcendant à l’immondialité du “sujet”, et celle des a priori

Encore convient-il de voir que le “monde” comme “transcendant”, c’est-à-dire aussi bien le *Da-sein*, s’oppose à ce qui est à la fois l’origine et l’essence de la subjectivité transcendante comme immanence, c’est-à-dire à l’“immondialité” du sujet. Le Monde s’oppose au *weltlosem Subjekt*. La question est donc maintenant de savoir ce qui contraint dès l’origine le sujet à la *Weltlosigkeit* ?

ON SAIT, bien entendu, que les choses ont commencé ainsi pour les modernes (pour ne rien dire de cet *aliud de l’ens* qu’est déjà l’*anima quodammodo omnia* de saint Thomas d’Aquin, ni de ce *Noûs* comme *Psuchès Noûs* au livre petit alpha des *Métaphysiques* d’Aristote) par la traversée “en ligne droite” de la forêt mondiale dans la *Première Méditation*, jusqu’au point d’Archimède, c’est-à-dire :

*le point*, ce qui n’est déjà pris dans aucune ouverture et n’en peut engendrer aucune, mais seulement, s’il est pris d’une infinie vitesse, comme le prophétisait Pascal, engendre la sphère théorique moderne, et ainsi *point d’Archimède*, ce qui permet la balance du levier, ce qui permet qu’une force théorique qui est celle de tous les concepts de l’infini et qui pèse “à l’infini” du monde contrebalance et soulève le monde lui-même, contienne (réduise et construise) le *Mundus* comme *Fabula Mundi*, et cependant se voit entraînée elle-même à l’infini, dans la simple tangence de ce contre-monde et *du Monde*, problème des tangentes ontologiques de l’*Apeiron* et du *Peras* pour lequel il n’y a pas cette fois de solution moderne possible, c’est-à-dire de solution dans laquelle « *interventu infiniti finitum determinatur* ».

ET L’ON SAIT également que les choses ont fini exactement de la même façon, mais cette fois dans une volonté consciente d’elle-même, par la séparation de la « région-monde » et de la « région-conscience » à travers Husserl et la reconstruction “totale” du “monde” comme un Index des « formations de conscience » : tâche infinie du travail phénoménologique d’où doit résulter pour le monde moderne la production de sa mondialité, dont l’absence jusqu’ici, et quoi qu’il en soit du développement de la mathématique, de la science de la nature et de la culture moderne en général (y compris le développement de la philosophie moderne comme *Fabula transcendantalis*) a fait de l’Europe, ce continent des sciences, le pays de *La Crise*

vue prophétique : à travers nos crises (politiques et culturelles), à travers la volonté marxiste de liquidation de l’“idéologique”, c’est-à-dire de liquidation de la production in-finie (indéterminée et jamais commencée) du “propre”, ou encore liquidation de son appropriation impropre comme “propriété”, au profit de l’appropriation propre du propre en tant que tâche “finie” (définie et commençable, parce qu’essentiellement achevée) ;

à travers l’anti-discours qui, *reprenant* les matériaux de la linguistique, de la psychanalyse et de la mathématique, mais ne *provenant* jamais d’eux (provenant alors ou bien du marxisme, ou bien de “nulle part” : courage d’époque indéterminé et nu), occupe la place, le trou vide laissé par le désouchement de la métaphysique et cherche à semer là une graine qui ne soit plus celle de l’in-finité ; dans tous les

mondiaux (*Bedeutsamkeitsbezüge* [rapports de significativité]) au « *Netzwerk von Formen [...] die einem Material übergestulpt wird* [filet de formes rabattus sur un matériau] », découle de là.

cas à travers la destruction de la “conscience” et le désir d’une archie qui *contienne* les systèmes d’infinité, en expansion formelle continue, dont se compose l’univers de l’“Esprit” (du *Cogito*, du *Dasein* moderne) de même que le monde dans lequel je respire n’a cessé de *contenir* l’univers de Newton ;

dans tous les cas par conséquent à travers la recherche de *l’écriture du matérialisme* (ou du matérialisme de l’écriture), l’Europe est bien le Pays de la Crise,

situation qu’elle subit jusque dans sa façon de faire face à la Crise et de tenter d’y suffire, puisqu’à nouveau elle peut manquer (et même en un sens ne peut que manquer) l’interprétation de ce mouvement historial qui est en train de nous secouer tous, non pas n’importe comment, mais en vanant et séparant dans tout ce que nous pensons et faisons (dans l’entre-texte de tous les textes et l’entre-jour de “nos jours”) ce qui d’une part obéit encore à l’infini et ce qui de l’autre attend la Levée de la Finitude (attend sans plus attendre, attend « tout de suite », commence, ou plutôt favorise : bonne brise dans nos paroles, et quelque chose de sûr dans les gestes qui remontent l’avenir) –

manquement qui se marque de plusieurs façons : d’abord dans le terme de “science” (“science marxiste”) choisi pour recouvrir (et qui *recouvre* effectivement) cet effort d’écriture finie ; ensuite et identiquement dans un manque de sûreté à l’égard de l’infini lui-même, qu’on est prêt à accueillir *dans l’écriture*, soit en imaginant que celle-ci puisse s’édifier sur (ou comme, selon les variantes) une épistémologie (concept cependant impossible à arracher à la métaphysique), c’est-à-dire en imaginant que la pensée puisse se démontrer sur la science, soit (sous la face plutôt “littéraire” de l’entreprise – mais en vérité il importe peu que celle-ci se conçoive avec hésitation *plutôt* comme littéraire ou *plutôt* comme scientifique) en livrant l’écriture à la ré-inscription indéfinie, selon un registre lui-même indéfini de transformations, de tous les textes et de toutes les pratiques de la Tradition sans exception, le “centre” restant flottant (et devant le rester, du moins le croit-on pour de fort bonnes raisons) comme le lieu nul *et cependant non-nul* d’où “part” et où “revient” tout le mouvement de l’entreprise

mais avec cela nous aurons bien écrit le véritable *Ulysse*, la Remémoration non de l’Origine mais de l’Immémorial, toutefois dans un dessin où plus rien ne se trame, par conséquent dans la simple *défaite* des textes et l’élargissement d’une immense Amnésie Centrale, n’ayant plus pour Orient que la désorientation *réglée* de l’Occident, mais par une règle qui marche toute seule et qui n’est que la machinerie d’un vide, à moins qu’elle ne soit (et elle est aussitôt) remplie dans son vide et remplacée « tout bonnement » par la machination d’un point rouge, et l’Orient devenu l’Est...

ON SAIT. Ou l’on devrait savoir. Ou mieux, et en tout cas : tout ce qui peut s’appeler contemporain, former époque et définir une génération se rassemble autour du *savoir* que la lutte pour un monde (pour Le Monde) est d’abord et en un sens ne cesse d’être la lutte contre la *Weltlosigkeit* (de la) métaphysique, et en première ligne contre le *Weltlose Subjekt* des modernes. Il est vain cependant de vouloir s’emparer de ce savoir, et plus encore de l’exploiter pour toutes sortes d’entreprises de succession-de-la-métaphysique, tant que la pensée n’est pas capable de cerner l’origine et la forme de cette immondialité (de cette

immondice). Or cette origine, elle n'est nulle part ailleurs que dans ce qui fait l'essence de la métaphysique, à savoir la production de la différence de l'être et de l'étant *dans l'oubli* de cette différence.

(c) *La Différence*

Dans le passage de *Sein und Zeit* qui nous occupe, le monde comme « déjà ouvert » ekstatiquement (*so etwas wie erschlossene Welt [...] schon ekstatisch erschlossen*) se trouve impliqué dans ce qui rend possible « *den ursprünglichen Zusammenhang der Um-zu-Bezüge mit dem Um-willen* »<sup>1</sup>. L'ensemble des "Traits-um-zu", c'est l'ensemble des traits qui toujours-déjà "rattachent" la *praxis* de l'étant, comme étant-disponible, à la mondialité (à la *Weltlichkeit*), mais comme *Um-weltlichkeit*.

Comme *Um-weltlichkeit*, comme circum-mondialité et circa-mondialité – système inapparent des "entours" (*circum*) dans lesquels l'étant est pratiqué "en vue de" (*circa*) – la mondialité s'annonce seulement comme le cerne qui hante de la façon la plus proche, c'est-à-dire aussi la plus inapprochable, le *Dasein*. Autrement dit comme le système de rattachement de l'étant qui se retire en tant que totalité "elle-même" et ne laisse dis-cerner, à la lueur de ce retrait, que des ensembles de rattachement qui ne sont pas (encore) le monde – ou : qui sont "déjà" le pas-encore du monde. L'*Umweltlichkeit* comme hantise du monde est à chaque fois l'inapparence du monde *elle-même en fuite* et laissant *dans cette fuite* avoir lieu la « rencontre » de l'étant comme étant-disponible sous *des* totalités. C'est pourquoi la poursuite du phénomène du monde le long de l'exposition de l'*Um-weltlichkeit* est de son côté une série de "reprises" où se propage le même "échec" : ainsi la reprise annoncée au § 16, qui répète la reprise annoncée au § 15 et est répétée dans la reprise annoncée au § 17<sup>2</sup>.

À quoi tient cette particularité de l'*Um-weltlichkeit* qui fait que, bien qu'elle soit « *die nächste Welt* » (ou parce qu'elle l'est), elle ne laisse approcher la *Weltlichkeit* que dans la reprise et l'échec ? À ce que, dans l'ensemble des "Traits-um-zu", le *Dasein* est livré à l'étant (*an Seiende überantwortet*), autrement dit, est abandonné dans l'horizon du "présent". (*Das horizontale Schema der Gegenwart wird bestimmt durch das Um-zu*<sup>3</sup>). Cet abandon est certes l'abandon « loin de l'être », c'est-à-dire pour le *Dasein* loin de l'« *Umwillen seiner* », mais il signifie pourtant que commencer par l'étant, y compris commencer l'*ontologie* par l'étant, comme l'a fait toujours la métaphysique en commençant toujours dans l'évidence du présent, c'est-à-dire sub(sis)stantiellement et non existentiellement, et par conséquent commencer, continuer et finir par « manquer le monde », *ce n'est pas tout simplement une aventure à éviter*. Ce n'est même pas du tout une aventure, mais plutôt l'une des parois de l'écriture, si du moins l'écriture *veut parvenir vraiment à l'inscription du monde*. Car celui-ci n'est pas

<sup>1</sup> *Sein und Zeit*, p. 365. [Cf., in tr. fr. F. Vezin, p. 428 : l'« intégration » des « rapports du fait-pour » à l'« l'à-dessein-de » (Éd.)]

<sup>2</sup> Au § 15, la reprise est impliquée dans l'insatisfaction des questions que pose le dernier alinéa (« *Aber mag auch... ein Weg zur Aufweisung des Weltphänomen ?* »), p. 72. De même, le § 16 se termine sur les questions qui font rebondir la *problématique du phénomène* du monde et renvoient à « une analyse plus concrète », p. 76. Enfin les trois dernières lignes du § 17 se terminent encore par la ré-ouverture de la même question, p. 83.

<sup>3</sup> « Le schéma horizontal du présent est déterminé à travers l'« à-dessein-de. » (Éd.)

autre chose que la différence de la *Weltlichkeit* comme *Um-weltlichkeit* et comme *Um-weltlichkeit*.

Si dans le paragraphe, mais aussi dans toute l'œuvre, la *Weltlichkeit* "proprement dite" paraît être plutôt du côté du *Dasein*, du côté de l'*Um-willen*, du côté par conséquent de l'existentialité, c'est-à-dire enfin du côté de l'être lui-même, cependant (au moins dans l'anfractuosité du § 69, mais par contrecoup dans l'anfractuosité de toute l'œuvre, tranchée en une analyse de l'*Um-zu*, qui se rassemble dans la détermination de la *Sorge* et une "reprise" plus proprement ontologique qui se rassemble là où nous sommes, c'est-à-dire dans « le problème temporel de la transcendance du monde », qui est une analyse de l'*Um-willen*) il devient de plus en plus manifeste, pour qui ne lit pas un texte *sans* ses détours et ses enfoncements, que la *Weltlichkeit* ne s'annonce que *dans l'unité de l'Um-zu et de l'Um-willen*. C'est-à-dire dans l'unité du présent (ou plutôt de la *Gegen-wart*, de la veille à contre-veille) et du balancement de la consommation et de la futuration (*Ge-wesenheit* et *Zu-kunft*). Autrement dit encore, l'unité de l'horizon de l'étant, mais désormais plus vidée de choses-présentes que les extrémités d'un soir livré à la seule limite d'une retombée parfaite, et du croisement, d'où précisément elle retombe, du clos de l'être et de l'ouvert de l'être, firmament de l'histoire entièrement au-dessus de nos vues, à quoi pourtant et uniquement le souci fait face comme une orbite vide à une autre.

L'attente (la "*Wart*" de la *Gegen-wart*) découvre, dit en effet le texte, ce dont elle se soucie, "au retour", ou au croisement même de la consommation (si décidément nous traduisons ainsi le *Ge-wesen*) et de la fruition, ou futuration, ou A-venue (*Zu-kunft*) du Monde en tant que tel qui est ici le nom de l'être – qui le serait, si plutôt « monde » n'était pas l'*ensemble* de cette différence. Le difficile est de suivre ici un double retrait et une double pré-séance. L'avenir et le passé (disons ainsi maintenant, pour avancer tout de même), qui eux-mêmes ne sont que dans leur écart, ont bien certainement, si l'on peut risquer cette naïveté, la *première* préséance : ils sont ce qui exorbitent l'attente et ne cessent de vider l'en-face à quoi elle fait face, ayant toujours déjà rendu impossible non seulement que tout "commence" à la distribution d'un sujet et de ses objets, mais même au *vorhanden* qui est l'horizon de possibilité d'une telle distribution, *et même au zu-handen*. « *Weder vorhanden noch zuhanden* », cette « caractéristique » du monde même vaut aussi pour la façon même dont l'étant est « rencontré ». C'est-à-dire que l'étant est rencontré dans le cerne d'une immémoriale décision, dont le tranchant a partout agi et s'est partout retiré, ouverture qui silencieusement l'enserme. Être soi-même ouvert à ce tranchant, ce n'est qu'une *possibilité* pour le *Dasein*, laissée en jachère par la plus immense partie de ce que l'on appelle par conséquent à tort « l'histoire universelle des peuples », car cela ne s'est « produit » que chez les Grecs, et, à partir d'eux, après toutefois que cette possibilité est retombée en déshérence à plusieurs reprises dans la culture occidentale ne se reproduit pleinement (mieux même que chez les Grecs – *si hoc dici fas est*) que *de nos jours*.

Ce qui signifie que de nos jours seulement est de nouveau possible la contre-attente d'un "présent", possible la préséance d'un souci, c'est-à-dire encore la préséance de l'étant dans des travaux de "rattachement" à des totalités qui soient celles du "pas encore" d'un monde.

C'est sérieusement en effet que le recroisement au-dessus de nos vues (mais non de notre écoute, ni de notre écriture) du passé et de l'avenir *se diffère* pour laisser être encore une fois un "présent", avec des pouvoirs, des choses-à-faire, et une force aussi imprenable que celle du pur malheur : l'espérance.

## CONCLUSION

La question ultime est en effet celle *du retrait et de la fécondité*. Poser cette question ici, où nous n'avons fait qu'entamer la lecture de la première œuvre heideggérienne, déjà vieille de plus de quarante ans, peut paraître illégitime. Il faudrait "tenir compte" de la vingtaine de livres qui lui ont fait suite, et qui affrontent non seulement l'ensemble des textes de la métaphysique, mais aussi l'essence de l'époque que nous vivons (dans une « question de la technique » sans cesse reprise). Il faudrait "montrer" que et comment cette pensée est la première qui ne soit plus contrainte de répéter l'exclusion platonicienne de la poésie et de l'art, la première qui déplace le fondement même des questions sur la théologie dans son rapport à la philosophie. Bref, il faudrait la prendre dans son ampleur déjà déployée, si manifeste qu'elle s'impose même à ses "adversaires", pour pouvoir l'interroger sur sa fécondité. Et certes, en un sens banal dont on ne saurait se dispenser, il en va bien ainsi. Mais la question que nous voulons poser pour finir ne prend pas exactement la "fécondité" en un sens banal : elle la lie expressément au « retrait », et peut à ce titre être posée simplement à partir de *Sein und Zeit*.

Ce premier livre est d'abord lui-même en retrait par rapport à toute l'œuvre qui a suivi. Non seulement parce que le langage qu'il parle encore (c'est-à-dire celui de la métaphysique) a dû être "abandonné" de plus en plus résolument par la suite, mais aussi et surtout parce que l'ensemble des textes postérieurs s'inscrit, malgré cette rupture, *dans Sein und Zeit* et que tout livre de Heidegger est d'abord à comprendre comme un "morceau" de *Sein und Zeit*.

Cet étrange "rapport" de l'avant et de l'après, du commencement et de la suite, tient lui-même évidemment à ce que l'horizon de la métaphysique ne s'abandonne pas purement et simplement, ni au prix d'une résolution, ni à celui d'une révolution. En cela, Heidegger, à qui *tout le monde* doit la lumière qu'il peut posséder aujourd'hui sur ce qui figure notre destin, c'est-à-dire sur la clôture de la philosophie occidentale, est peut-être le seul qui trouve encore cette lumière obscure et ne la confonde pas avec un fait de culture. Quand chacun est passé à autre chose, lui s'enfonce "encore" dans l'entrecroisement du clos et de l'ouvert *eux-mêmes*. Il s'enfonce dans le retrait, et cherche l'accomplissement du retrait.

Et cela ressemble, bien entendu, à une retraite. "Pendant ce temps-là" on présume que "se fait" cependant ce que l'on imagine être l'"histoire", et l'on somme la pensée de se montrer présente, et par là justifiée, au milieu de ces événements importants. Mais elle n'y est pas : on ne peut surprendre Heidegger ni dans les congrès, ni dans les "semaines", ni dans les manifestes, ni dans les tribunaux de l'intelligenza européenne. Où est-il ? Il est sur le chantier de *Sein und Zeit*, sur le chantier qui ré-ouvre encore et encore l'inter-ruption de *Sein und Zeit*

et *Zeit und Sein*.

Mais non pas alors “perdu dans son œuvre”, au contraire travaillant, et travaillant seul, à maintenir ouvertes dans le retrait où elles sont l’histoire et l’écriture, qui pour chacun entre-temps sont devenues de simples instruments au service de diverses entreprises, et il importe fort peu que celles-ci soient plus ou moins chrétiennes ou plus ou moins marxistes. Dans ce retrait, qui à l’inverse n’entreprend rien et dont on ne peut même pas tirer une “philosophie de Heidegger” (faute de tout “problème de la connaissance”, de toute “morale”, de toute “esthétique”, etc.), la pensée qui poursuit la question sur le sens de l’être ignore aussi toute espèce de “retraite”. Il y a bien longtemps que ces concepts, qui reposent sur la détermination métaphysique de l’action et du temps, se sont décolorés devant elle.

Mais cette décoloration suppose que l’histoire même, qui est celle de l’être comme monde, ne soit pas confondue avec le lieu nul et non-nul qui sert de centre théorique aux inscriptions réversibles dans lesquelles se joue l’intelligence contemporaine. Là où celle-ci entretient un vide, ménage une ultime infinitisation, confond le jeu du monde avec le monde du jeu, Heidegger maintient l’unicité et le plein d’une maturation de l’être, que son sens de « différence » n’a pas rendu moins accompli que dans la parole de Parménide. C’est précisément en quoi la question sur le sens de l’être est un scandale pour l’époque, qui est même capable d’exprimer son refus en des termes heideggériens, puisqu’on voit mal en effet comment quelque chose comme l’unicité de l’être en tant qu’histoire du monde pourrait être pensé sans que règne – que revienne régner – le sens métaphysique de l’être, c’est-à-dire la divine, paternelle, logique et capitaliste “présence”. Et pourtant c’est ainsi : la Différence a pris sa propre mesure au-dessus de nous (quand bien même c’est seulement “dans” le *Dasein* qu’elle “est”), et c’est l’obéissance, la finitude qu’elle inscrit dans sa faille, où “faut” en effet la présence.

Gérard GRANDEL