

Pourquoi réveiller la question de l'être?

Jean GRONDIN

1. Une question doublement fondamentale pour Heidegger

Selon Heidegger, la question de l'être est la question absolument fondamentale de la philosophie, mais aussi de l'existence elle-même. Thèse très forte, que personne n'avait vraiment défendue avant lui, mais qui avait le bonheur d'arrimer l'interrogation philosophique à celle que l'homme est pour lui-même dès lors qu'il se trouve confronté à la question de l'être, et de son sens. Or la thèse plus complète, quoique un peu méchante, de Heidegger est que la question de l'être en est une devant laquelle *et* l'homme *et* la philosophie tendent à se défilier, tant il s'agit d'une question déstabilisante, qui vient ébranler toutes les certitudes.

L'oubli de l'être incarne donc le point de départ de cette pensée anamnétique (comme le sont toutes les grandes philosophies depuis Parménide et Platon). Oubli que l'auteur de *Sein und Zeit* (= SZ) paraîtra imputer à une forme inauthentique de l'existence, mais qui aurait si largement dominé la pensée occidentale que le dernier Heidegger finira par y voir la conséquence d'un destin historique, celui de la métaphysique. Il n'empêche, que ce soit sous la forme de la répétition expresse de la question de l'être dans SZ ou celle de l'*Andenken* (du « souvenir pensant ») de la dernière philosophie, il s'agit toujours de rappeler la pensée et l'existence à leur question essentielle, celle de l'être.

2. L'irritation des lecteurs

Les lecteurs de SZ ont eux-mêmes été désarçonnés par l'ampleur et la simplicité de cette thèse. Ils ont plutôt été fascinés par la puissance des réflexions de Heidegger sur le temps, la mort, l'angoisse ou le « on ». Procédant de ces expériences radicales de la finitude, la pensée de Heidegger leur apparaissait largement anti-métaphysique. C'est pourquoi il n'ont pas immédiatement vu la nécessité d'une reprise de la question de l'être posée par Aristote. La plupart des phénoménologues qui ont voulu prolonger l'effort de

pensée de Heidegger ont d'ailleurs expressément contesté la primauté que ce dernier reconnaissait encore au thème de l'être. Cela est particulièrement évident chez Lévinas qui s'est très tôt demandé si l'ontologie était vraiment la discipline fondamentale de la philosophie, critique de Heidegger qui visait, en fait, l'ambition ontologique, c'est-à-dire totalisante et, à ses yeux, totalitaire, de toute la tradition. Il fut suivi par Derrida, dont la pensée de la déconstruction était aussi, voire d'abord une destruction de la question de l'être : si Heidegger nous apprend formidablement bien à décoder le langage de la métaphysique, n'est-ce pas la question de l'être elle-même – et le rêve d'une présence enfin pleine du sens ou de la vérité de l'être (comme *aletheia* ou *Ereignis*), que n'aurait pas encore abandonné Heidegger – qu'il nous oblige à déconstruire¹? Jean-Luc Marion hérite de cette mise à distance lorsqu'il parle de la « construction » par Heidegger de la question de l'être. L'auteur du livre *Dieu sans l'être* (1982) cherche aussi à promouvoir une « phénoménologie sans l'être », fondée sur l'idée de donation, jugée plus originelle encore que celle de l'être. Tout se passe un peu comme si le tout dernier Heidegger (celui du « *es gibt* » et de sa donation sans raison) se trouvait alors retourné contre celui qui aurait maintenu la primauté, encore trop métaphysique, de la question de l'être.

Cette critique du primat de l'ontologie en phénoménologie française faisait écho à un soupçon analogue formulé depuis longtemps en Allemagne, même si ses inspirations étaient souvent fort différentes. Dans des articles publiés à la fin des années vingt, importants puisqu'il s'agissait d'une des premières réactions philosophiques à SZ, Georg Misch disait redouter dans la reprise heideggérienne de la question de l'être une rechute dans la métaphysique, c'est-à-dire pour lui un recul par rapport à l'historicisme de Dilthey. L'élève le plus illustre de Heidegger en Allemagne, Hans-Georg Gadamer, parlait encore, il est vrai, d'un « tournant ontologique » de l'herméneutique, mais son propos n'était pas de relancer la question de l'être, mais de souligner la nature essentiellement langagière de notre expérience du monde (« il n'y a pas de compréhension de l'être sans langage »). Ce n'était donc pas la primauté de la question de l'être, mais l'analyse heideggérienne de la compréhension et du langage qui l'inspirait. Résumant un sentiment assez répandu, Klaus Held a parlé d'une question dont l'évidence ne s'imposerait pas au regard phénoménologique - l'être n'étant jamais donné comme tel dans l'intuition - et qui témoignerait seulement de l'attrait un peu particulier

¹ J. DERRIDA, La « Différance », dans le *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 27 janvier 1968, 95 : « et pourtant la pensée du *sens* ou de la *vérité* de l'être, la détermination de la différence en différence ontico-ontologique, la différence pensée dans l'horizon de la question de l'être, n'est-ce pas encore un effet intra-métaphysique de la différence? »

qu'aurait toujours exercé la pensée du Stagirite (sinon la scolastique...) sur Heidegger. Encore s'agissait-il là des critiques les plus tendres! Faut-il mentionner les plus malveillantes et les plus polémiques? On pensera, bien sûr, à Adorno qui n'avait de cesse de stigmatiser, dans des pamphlets virulents et hargneux, le jargon de la question de l'être : futile question crypto-mystique qui trahirait surtout une fuite face à la réalité sociale et qui n'aurait pas assez médité la leçon de Hegel selon laquelle l'être équivalait au vide le plus total et à l'absence de pensée... Ernst Tugendhat, ex-élève de Heidegger, connu pour sa répudiation du concept heideggérien de vérité, s'autorisait, pour sa part, de la philosophie analytique pour décréter que la question de l'être n'avait pas d'objet et restait, en tout état de cause, sans réelle pertinence philosophique².

Singulier paradoxe : autant la question de l'être apparaissait primordiale à Heidegger, autant elle est apparue - après une première vague assez « philontologique » (Sartre³, Jaspers, Marcel, etc.), aujourd'hui un peu oubliée - superfétatoire à la plupart de ses héritiers. La question de l'être est-elle, oui ou non, essentielle à la phénoménologie et à la philosophie? S'agit-il, plus fondamentalement encore, de la question la plus urgente de l'existence humaine?

3. La vigilance d'une question plus importante que la réponse

Ces critiques ne faisaient que confirmer aux yeux de Heidegger que l'oubli de l'être était assez viscéral, même auprès de ses élèves les plus immédiats. Désespéré, il demandait dans une lettre à Hermann Mörchen : cher ami, « pouvez-vous me nommer une seule étude qui ait vraiment repris ma question du sens de l'être *comme question*, qui l'ait méditée de manière critique, soit pour l'affirmer ou la rejeter? »⁴

² G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, Bonn, Cohen, 1930, 3^e éd. Darmstadt, 1967; voir aussi ses cours de la même époque, publiés sous le titre *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens*, Fribourg/Munich, Alber, 1994; H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode* (1960), Seuil, 1996; T. Adorno, *Dialectique négative* (1966), Payot, 1978; E. Tugendhat, « Heideggers Seinsfrage », dans ses *Philosophische Aufsätze*, Francfort, Suhrkamp, 108-135; K. Held, « Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie », dans A. Gethmann-Siefert/Pöggeler, O. (dir.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Francfort, Suhrkamp, 1989, 111-139.

³ Assurément, Sartre a parlé de l'être et d'ontologie dans le titre de son œuvre maîtresse, mais dans la dichotomie *L'être et le néant*, l'être désigne d'abord l'être que n'est pas l'homme, c'est-à-dire l'être en soi, totalement inintéressant. Cet être sert surtout de toile de fond négative pour donner plus de profil au « néant » ou à la liberté de notre existence. Comme le confirme la définition qu'il en donne (*L'Existentialisme est un humanisme*, Nagel, 1946, 12), son existentialisme est « une doctrine qui rend la vie humaine possible et qui, par ailleurs, déclare que toute vérité et toute action impliquent un milieu et une subjectivité humaine ». On ne saurait donc parler chez Sartre d'une réelle primauté de la question de l'être, ni d'un grand intérêt porté à son déploiement historique.

⁴ Lettre du 6 novembre 1969, citée dans H. Mörchen, *Adorno und Heidegger*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981, 637.

Car c'est d'abord cela la question de l'être chez Heidegger : l'amorce d'une question. *Nur dies*, « que cela », aimerait-on ajouter, en reprenant le mot de *De l'expérience de la pensée* (1947) qui faisait un peu écho aux derniers soupirs des *Énéades* de Plotin, *monon pros monon* (seul vers le seul). Cette question, Heidegger l'a rencontrée au tout début de son itinéraire, dans les manuels de son professeur de théologie dogmatique, Carl Braig, mais aussi chez Duns Scot, et il n'a cessé de la retourner dans tous les sens dans une œuvre qui gravite autour d'un seul livre, inachevé, mais qui, avec le temps, a pris des proportions titanesques : 102 tomes sont prévus dans l'édition des *Œuvres complètes* (=GA), dont Heidegger a dit, dans un projet de préface, qu'elle ne proposait que « des chemins et non des œuvres », à seule fin « d'inciter à poser cette question de manière toujours plus questionnante ».

Comme s'il était plus impératif de creuser la question elle-même, Heidegger en a toujours différé la réponse. « Différance » qui s'est d'abord traduite, dramatiquement, par la non-publication de la troisième partie de SZ, « Temps et être », où Heidegger avait pourtant promis d'apporter une « réponse concrète » à la question du sens de l'être (SZ 19).

On sait depuis peu que Heidegger a décidé que les derniers écrits à paraître dans l'édition de ses œuvres seraient ses « cahiers noirs » (*schwarze Hefte*) où il consignait ses réflexions les plus personnelles et sans doute les plus révélatrices. Peut-être faudra-t-il attendre l'achèvement de cette édition, dans quelques décades, avant de connaître le fin mot des inquiétudes qui tourmentaient Heidegger lorsqu'il remuait la question de l'être. On peut soupçonner, avec Gadamer, qu'elles étaient pour une large part religieuses⁵. Le titre du centième tome prévu dans la GA le laisse déjà un peu deviner : *Vigiliae*. Titre latin qui révèle aussi que, pour le Heidegger plus secret, l'espace de la pensée n'était peut-être pas exclusivement occupé par les Grecs et les Allemands.

On en trouve un renversant témoignage dans un petit texte autobiographique de 1937-38, intitulé « Mon chemin de pensée jusqu'ici », qui s'est glissé dans le tome 66 de la GA :

« Non, mais qui voudrait nier que tout le parcours suivi jusqu'à maintenant s'accompagnait, silencieusement (*verschwiegen*), d'une explication avec le christianisme – une explication qui n'était pas et qui n'est pas un 'problème' happé au hasard, mais qui concernait la sauvegarde de l'origine la plus intime – celle de la maison familiale, de la patrie et de mon enfance – et qui était *en même temps* un détachement douloureux par rapport à cette origine. Seul celui dont les racines ont été aussi profondément marquées par un monde

⁵Voir H.-G. Gadamer, *Les chemins de Heidegger*, Vrin, 2002, 29, 189. Le projet de préface et l'indication au sujet des cahiers noirs se retrouvent dans les plus récents prospectus de la GA de Klostermann.

catholique intensément vécu peut deviner quelque chose des nécessités qui ont agi sur le parcours emprunté jusqu'ici par mon questionnement comme des vagues sismiques souterraines »⁶.

Heidegger a lui-même assez peu parlé, publiquement, de ces secousses souterraines – qu'il a préféré taire (*verschweigen*) - et il serait bien prétentieux de vouloir le faire pour lui. Mais on peut au moins tenter de comprendre en quoi ces origines ont pu l'amener à ranimer la question de l'être.

4. La justification formelle de la question de l'être dans SZ

Pourquoi faut-il à tout prix relancer la question de l'être ? Bien que Heidegger semble partout présupposer qu'il s'agit de la question directrice, autant pour la philosophie, pour l'existence que pour notre destin, il lui est parfois arrivé d'en justifier expressément la primauté. Il le fait notamment dans la magistrale introduction à SZ, précisément intitulée « Nécessité, structure et primauté de la question de l'être » Ce texte mériterait un commentaire assidu. On en retiendra seulement les leçons et les principaux « arguments », avant de revenir à la question qui nous occupe – pourquoi répéter la question de l'être ? - qui n'est peut-être pas entièrement résolue par ce texte, qui reste un peu protreptique et général.

Si Heidegger parle d'une nécessité, d'une structure et d'une primauté de la question de l'être, c'est que celles-ci n'allaient pas du tout de soi à son époque, encore dominée par le néokantisme, mais dont l'autorité avait commencé à s'effriter dans les années 20, marquées, philosophiquement, par une puissante réception de la pensée de Kierkegaard, manifeste dans l'œuvre de Jaspers, mais surtout dans la théologie dialectique de Barth et Bultmann. Dans ce qui correspondait déjà à une secousse sismique, la priorité de l'inquiétude foncière qui est celle de l'existence avait déjà supplanté l'horizon épistémologique et logique qui restait prépondérant au sein du néokantisme, mais aussi, soutiendra discrètement Heidegger, au sein même de la phénoménologie husserlienne (dont les plus importantes manifestations livresques étaient des « Recherches *logiques* » et des « Idées en vue d'une phénoménologie *transcendantale* »). Cette vague « existentialiste », Heidegger la connaît bien, il s'y ralliera même, à sa manière, dans l'introduction à SZ, mais, comme s'il s'en méfiait un peu (Kisiel y a insisté⁷), il s'inspire davantage de la scolastique et de la philosophie transcendantale ambiante afin de justifier la *nécessité* d'une reprise expresse de la question de l'être.

⁶ GA 66, 415.

⁷ T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley/Los Angeles, California UP, 1993, 275.

S'il est nécessaire de relancer la question de l'être, dit en effet Heidegger, c'est que son escamotage apparaît soutenu par trois préjugés, hérités de la scolastique, mais qui méritent un examen plus approfondi : 1) l'être est le concept le plus universel, 2) il est indéfinissable et 3) si évident que chacun le comprend spontanément. Heidegger suit ici la logique classique de la définition (*definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*) – on ne saurait trop dire s'il le fait ironiquement ou le plus sérieusement du monde, car c'est une logique qu'il finira par déconstruire –, et en se réclamant d'auteurs qui n'étaient pas des références obligées à l'heure du néokantisme ou de l'existentialisme kierkegaardien : Aristote, Thomas d'Aquin, Hegel, mais aussi Pascal. Or, ces préjugés, Heidegger ne les réfutera pas vraiment (en fait, il les partage), se contentant de les énumérer pour « rappeler » les raisons pour lesquelles la question de l'être pourrait apparaître superflue. En quoi la « nécessité d'une reprise expresse de la question de l'être » (titre du § 1) en découle-t-elle ? Elle résulte en réalité du troisième préjugé, qui fait de l'être une notion qui va de soi. Cette évidence pourrait n'être qu'apparente, laisse entendre Heidegger, car ce qui est compris par là est loin d'être évident. C'est précisément sur cette évidence moins évidente qu'il n'y paraît que sera fondée la « nécessité » d'une reprise de la question de l'être : « que toujours déjà nous vivions dans une compréhension de l'être et qu'en même temps le sens de l'être soit enveloppé dans l'obscurité, voilà qui prouve la nécessité fondamentale de répéter la question de l'être »⁸. Conclusion forte, mais quelque peu hâtive, car ce que Heidegger dit ici de l'être vaut de plusieurs de nos concepts, sinon de tous. En effet, nous vivons tous dans une certaine compréhension de l'amitié, du sens, du bonheur (etc.), dont le sens se trouve aussi un peu enveloppé dans l'obscurité, mais sans que l'urgence d'une interrogation philosophique expresse sur ces notions ne soit démontrée par là. Pourquoi distinguer ici le thème de l'être parmi tant d'autres ? La question reste donc entière : pour quelle raison faut-il relancer coûte que coûte la question de l'être ?

Ce qui milite en faveur de cette nécessité, comme le concédera Heidegger quelques pages plus loin, c'est tout au plus « la noblesse de sa provenance » et « l'absence d'une réponse déterminée à la question » (SZ 8-9). Or la nécessité d'une reprise de la question de l'être n'est que suggérée par là, d'autant que la noblesse d'une descendance peut elle-même être soumise à une destruction. Jusqu'à nouvel ordre, on ne peut donc parler que d'une nécessité faible, mais que les développements sur la structure et la primauté de la question de l'être

⁸ SZ 4; trad. E. Martineau (citée ici), Authentica, 1985, 28; trad. F. Vezin, Gallimard, 1986, 27; nous soulignons.

viendront renforcer.

En présentant la « structure formelle » (§ 2) de la question de l'être, Heidegger dira s'appuyer sur la structure qui est celle de toute question et qui comporterait trois moments constitutifs. Il reprend ici des développements qu'il avait présentés dans son enseignement. Dans un cours de 1923/24, il avait même fait ressortir pas moins de douze moments structuraux en toute question! Fait plus significatif encore, cette structure avait alors été exposée sans référence expresse à la question de l'être⁹. Le thème de la question est, en effet, très ancien dans l'œuvre de Heidegger. Il y a d'ailleurs consacré l'une de ses premières conférences, et à ma connaissance sa toute première, « Question et jugement ». Prononcée dans un séminaire de Rickert le 10 juillet 1915, elle n'a été publiée que récemment. Elle atteste que la réflexion sur la structure logique de la question fut l'un des points de départ de toute l'interrogation de Heidegger et au sens précis où le philosophe s'est très tôt demandé si la logique propositionnelle classique était à même de cerner ce qui était visé par le suspens d'une question : c'est que ce sens ne peut être pleinement compris qu'à partir de l'acte de la question lui-même, c'est-à-dire que si l'on est soi-même pris par la question¹⁰. Cela sera aussi vrai, comme on le verra, de la question de l'être : elle ne peut être comprise que si l'on passe par l'être du *Dasein*, lequel sera d'ailleurs formellement introduit dans SZ comme l'être qui se caractérise par sa capacité de poser des questions (SZ 7).

En toute question, dit SZ, on peut discerner trois moments :

- a) un « questionné », un *Gefragtes*; il s'agit en l'occurrence, nous le pressentons, mais sans savoir encore ce qui est *demandé* par là, de l'être;
- b) un « interrogé », un *Befragtes*, c'est-à-dire un destinataire auquel nous aurons à adresser la question; nous apprendrons bientôt qu'il s'agit du *Dasein* et de sa compréhension de l'être;
- c) il y a, enfin, un *Erfragtes*, que Vezin traduit par le « point en question » et Martineau par le « demandé » : ce qui est demandé, c'est ce que l'on veut savoir lorsque l'on pose une question, le sens ou le but de la question, bref, la question derrière la question.

Que cherche-t-on à savoir lorsque l'on pose la question de l'être? Heidegger répond : le sens de l'être. Mystérieuse formule, mais qui recevra un sens d'abord assez prosaïque au § 2 : il ne s'agit pas, rassurons-nous, de tirer au clair le sens de l'existence, mais seulement d'élucider, en le portant à la lumière du concept (SZ 6), ce qui est compris sous le concept d'être. Si l'être fait l'objet d'une compréhension vague et immédiate, comme le rappelait le §

⁹ GA 17, 73. L'application à la question de l'être se produira en 1925 (GA 20, 194 s.).

¹⁰ *Frage und Urteil*, Martin Heidegger/Heinrich Rickert, *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente*, Francfort, Klostermann, 2002, 80-90, ici 88.

1, on n'en possède encore aucun concept clair (SZ 8). On pourrait avoir l'impression que Heidegger se présente ici comme un philosophe analytique qui cherche tout simplement à rendre plus clair ce que l'on entend communément sous le terme d'être.

Si c'est cela le « sens » de la question de l'être, on aimerait bien en connaître le sens! Même après avoir élucidé la structure formelle de la question de l'être, le sens de notre question – pourquoi relancer la question de l'être? – reste entier. S'agit-il uniquement de tirer au clair le sens du mot « être »? Si c'est le cas, à quelle fin? En suivant la terminologie de Heidegger : quel est donc l'*Erfragtes* de l'*Erfragtes*, le sens de la question sur le sens de l'être? Un constat : le § 2 voué à la structure formelle de la question de l'être n'a pas véritablement répondu à cette question.

Tout au plus l'a-t-il fait indirectement en laissant entendre, à la fin du § 2, et dans l'esprit de la conférence de 1915, que dans cette question, l'être de celui qui questionne se trouvait lui-même affecté par la question¹¹. Soit, mais en quoi? On devine que la question est pressante pour le *Dasein* lui-même, s'il est vrai, comme on l'apprendra sous peu, que le *Dasein* est l'être (on dira l'étant, pour calquer l'allemand, même si le français est ici meilleur) pour lequel il y va en son être de cet être même. Heidegger parlera ici de la primauté ontique de la question de l'être, mais il n'en sera question qu'au § 4. Comme pour différer encore l'attaque de cette primauté, primordiale entre toutes, Heidegger traitera d'abord de la primauté « ontologique » de la question de l'être (§ 3).

Ce que Heidegger nomme primauté ontologique correspond, en réalité, à une primauté *scientifique* du thème de l'être. L'analyse de Heidegger prend ici un tour presque transcendantal, qui bénéficiait à l'époque d'une évidence aveuglante, mais que Heidegger infléchira dans un sens plus ontologique. Le néokantisme partait lui-même du fait de la science afin d'en reconstruire les conditions de possibilité, logiques et subjectives. On verra que c'est une argumentation similaire qui conduit Heidegger à marquer la primauté dite ontologique de la question de l'être.

Toute science, explique-t-il, s'intéresse à une certaine région de l'étant. Elle s'y prend à l'aide de concepts fondamentaux, le plus souvent puisés à même l'expérience préscientifique, mais qui ne sont pas eux-mêmes quelque chose d'étant ou d'ontique. Ils concernent plutôt, dit Heidegger, l'être de tel ou tel domaine d'étant. Les concepts fondateurs des mathématiques, de la physique ou des sciences humaines ne peuvent donc relever que d'une réflexion de nature ontologique : « mais dans la mesure où chacun de ces

¹¹ SZ 8, Voir GA 20, 200.

domaines est conquis à partir de la région de l'étant lui-même, une telle recherche préalable et créatrice de concepts fondamentaux ne signifie rien d'autre que l'interprétation de cet étant quant à la constitution fondamentale de son être »¹².

Cependant, ce n'est pas aux sciences elles-mêmes qu'il incombe de procéder à cette clarification ontologique, mais à la philosophie, comprise comme « logique productive » des sciences. SZ reconnaît ainsi une ambitieuse primauté ontologique, et scientifique, à la philosophie. C'est à elle qu'il revient d'élaborer les ontologies spécifiques sur lesquelles reposent les sciences de l'étant. Husserl parlait ici d'ontologies régionales.

Mais ce qui intéresse Heidegger au § 3, c'est – avant ces ontologies régionales elles-mêmes - *la primauté de la question de l'être*. C'est que toute explication ontologique, comme celle que la philosophie doit mettre en oeuvre pour les sciences positives, doit avoir élucidé au préalable le sens de l'être. Cette clarification du sens de l'être constitue dès lors la tâche première d'une ontologie qui se veut fondamentale :

« Certes le questionnement ontologique est plus originaire que le questionnement ontique des sciences positives. Néanmoins, il reste lui-même naïf et opaque si ses investigations du sens de l'être de l'étant laissent le sens de l'être en général inélucidé. Et justement, la tâche ontologique d'une généalogie non déductive des différents modes possibles de l'être requiert que l'on s'entende préalablement sur « ce que nous visons proprement par le mot 'être' ». La question de l'être recherche donc une condition apriorique de la possibilité non seulement des sciences qui explorent l'étant qui est de telle ou telle manière et se meuvent alors toujours déjà dans une compréhension de l'être, mais encore des ontologies mêmes qui précèdent les sciences ontiques et les fondent. Toute ontologie, si riche et cohérente que soit le système catégorial dont elle dispose, demeure au fond aveugle et pervertit son intention la plus propre si elle n'a pas commencé par clarifier suffisamment le sens de l'être et par reconnaître cette clarification comme sa tâche fondamentale »¹³.

Même si Heidegger dit se méfier d'une déduction généalogique, il est patent qu'il défend la *primauté ontologique* de la question de l'être par le biais d'une réduction à des niveaux de réflexion toujours plus élémentaires. Antérieurement aux sciences ontiques, il y a les ontologies qui les supportent, mais avant celles-ci, et les fondant, une ontologie fondamentale doit avoir débroussaillé le sens de l'être :

¹² SZ 10; tr. Martineau 31; tr. Vezin 34

¹³ SZ 11; Martineau 32; Vezin 35.

Sciences ontiques	leur tâche : l'exploration d'un domaine d'étant
Ontologies	leur tâche : l'élucidation des concepts fondamentaux qui circonscrivent le mode d'être de cet étant
Ontologie fondamentale	sa tâche : la clarification du sens de l'être comme de la « condition apriorique de ces ontologies »

La primauté ontologique de la question de l'être au § 3 vise ce dernier niveau de réflexion, qui s'impose comme le plus fondamental dans l'ordre philosophique des raisons. Heidegger se donne à nouveau la peine de spécifier ce qui doit être atteint par là, savoir une clarification, une fois pour toutes, de « ce que nous visons proprement par le mot 'être' »¹⁴. Si Heidegger peut faire penser à un philosophe analytique lorsqu'il a recours à de telles formules pour défendre la nécessité d'une enquête sur le sens de l'être, il se présente un peu comme un penseur transcendantal au § 3 quand il cherche à fonder la primauté de la question de l'être sur le fait qu'elle permet de cerner les conditions de possibilité de toute visée d'objet et de toute entreprise scientifique.

Or les réflexions consacrées à la primauté ontique de la question de l'être au § 4 vont montrer que le fait premier pour Heidegger n'est peut-être

¹⁴ SZ 11. On notera que dans ce texte, le terme d'être se trouve tantôt sans, tantôt entre guillemets. E. Tugendhat s'en est indigné (*Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Francfort, Suhrkamp, 1979, 168), estimant que la question prenait alors un tout autre sens en allemand : s'interroger sur le sens d'un mot entre guillemets, c'est simplement s'enquérir de sa *signification* (qu'un dictionnaire ou une clarification conceptuelle peut donner), mais lorsqu'on s'interroge sur le sens de quelque chose sans guillemets, on veut en connaître la finalité : quel est le sens de l'art monochrome, de l'antimondialisation, etc.? Ce n'est peut-être pas par hasard si Heidegger laisse (et le plus souvent) tomber les guillemets. Quand il les utilise, on peut bien dire que c'est le sens du mot « être » qu'il cherche à tirer au clair. Mais sans guillemets, la question du sens de l'être devient plus ambiguë, car elle paraît alors déborder le cadre d'une clarification sémantique. Mais quel est alors son sens? Difficile à dire, mais je pense que Heidegger a toujours visé un sens de l'être qui transcenderait en quelque sorte, mais pour le faire naître, l'espace du langage que nous tenons sur lui. On le pressent, dans la troisième section projetée de SZ, lorsqu'il distingue expressément la question de la temporalité (*Zeitlichkeit*) du *Dasein* de la temporalité de l'être lui-même (*Temporalität*). N'y a-t-il pas, semble alors se demander Heidegger, une temporalité propre à l'être lui-même (comme pure émergence) qui précède tous les projets du *Dasein*? Mais comment parler de cette temporalité de l'être lui-même sans passer par le *Dasein*? D'où, sans doute, l'échec de la 3^e partie de SZ : elle n'arrivait pas à dire le « temps » de l'être sans se servir des notions d'horizon et de schème, qui relevaient encore d'une pensée trop subjectiviste. Il fallait donc dire l'être, et sa temporalité, autrement. C'est le pari de la seconde philosophie qui prend le parti (déconcertant peut-être, mais il n'est pas catastrophique qu'il en soit ainsi, dit Heidegger!) de se mettre à l'écoute de l'être tel qu'il se donne dans l'histoire de l'être. Cette écoute n'est cependant envisageable qu'à la faveur d'un « saut » (*Sprung*), insiste Heidegger, qui entre, enfin, dans le sens de l'être lui-même. C'est la tâche qu'il assigne à sa pensée de la *Besinnung* (GA 66), déjà présentée dans « Science et méditation » (*Essais et conférences*, trad. mod. D. Préau, Gallimard, 1958, 76) : « s'engager dans le sens [de l'être] (*sich auf den Sinn einlassen*), telle est l'essence de la méditation ». Plus question ici de guillemets pour parler du sens de l'être.

pas, comme pour les néokantiens, celui de la science, mais celui d'un être qui est terrassé par le souci de son être. « Primauté ontique » veut dire que la question [du sens] de l'être est non seulement prioritaire dans la hiérarchie des savoirs, elle l'est aussi *pour un étant* bien spécial qui a nom *Dasein* et qui se distingue ontiquement « par le fait qu'il y va en son être *de* cet être même », suivant la formule célèbre que Heidegger avait déjà souvent employée dans ses cours¹⁵. Elle vise, bien entendu, le souci qu'est pour soi-même tout individu, souci qui finira d'ailleurs par résumer tout l'être du *Dasein* au § 41. C'est une inquiétude qui non seulement caractérise le *Dasein* en propre, mais qui le traque, au plus intime de son être, à telle enseigne que l'un de ses plus grands soucis sera de s'en décharger, donc de se soustraire à la question trop vertigineuse qu'il est pour soi-même. D'où la fuite du *Dasein* vis-à-vis de la question de son être. Le *Dasein* sera donc le plus souvent là sur le mode de l'absence à soi. Heidegger a parfois parlé à cet égard d'un *Wegsein*, d'un être-ailleurs, d'un être loin de soi, bref, d'un *Dasein* qui se défile ou qui n'est pas tout à fait « là ».

L'oubli de soi du *Dasein* tient, à coup sûr, à une fuite face à sa temporalité, ou sa mortalité. Fuite dans l'inauthentique, estime Heidegger, puisqu'elle ferme les yeux sur la condition qui est celle de tout *Dasein* et à partir de laquelle pourraient se déterminer tous ses projets. Le *Dasein* authentique – entendons authentiquement là, au lieu d'être ailleurs - serait un *Dasein entschlossen* (résolu ou décidé, traduit-on en français, mais le terme *ent-schlossen* lu à la Heidegger veut surtout dire « non-verrouillé »), c'est-à-dire un *Dasein* résolument ouvert à son propre être. Ce sera d'ailleurs chez Heidegger la forme privilégiée de la conscience de soi.

5. Quel lien y a-t-il entre les deux primautés?

Au § 4, cette primauté ontique de la question de l'être du *Dasein* se trouve dépeinte de manière saisissante, mais on peut se demander ce qu'elle a à voir, après tout, avec la *Seinsfrage* dont il a été question dans les premiers paragraphes. Jusqu'à maintenant, on avait un peu le sentiment qu'il était seulement question de clarifier, conceptuellement, ce que l'on entend par le terme d'être (§ 2) ou encore de tirer au clair les conditions ontologiques de la démarche scientifique (§ 3). Posons donc la question directement : peut-on identifier sans reste la question du sens de l'être en général à celle du souci qu'est pour lui-même le *Dasein*? S'agit-il vraiment de la même question? Heidegger ne confond-il pas Aristote et Kierkegaard?

¹⁵ GA 20, 405; GA 21, 220.

Il importe de distinguer ici les perspectives de SZ et de la dernière philosophie. C'est que le dernier Heidegger sera un peu enclin à atténuer la question du souci du *Dasein* pour son être, préférant mettre l'accent sur l'événement de l'être lui-même, dans l'ouverture duquel se tiendrait le *Dasein*. La *Lettre sur l'humanisme* dira en 1946 que le « là » du *Dasein* dans SZ cherchait uniquement à pointer cette éclaircie de l'être (GA 9, 323), la notion de souci étant alors un peu réinterprétée dans le sens d'un souci pour l'être.

Or SZ était ici on ne peut plus explicite : la primauté ontique n'apparaît qu'au § 4 (donc assez tard et après la primauté ontologique), mais cette priorité était bien celle du souci que représente *son* être pour tout *Dasein*. Il y va en chaque *Dasein* de cet être même, de *son* être-possible (*Seinkönnen*) qui est en attente d'ouverture (*Ent-schlossenheit* au sens de Heidegger). Il faut donc poser la question pour SZ : quel lien Heidegger cherche-t-il à établir entre la question du souci du *Dasein* et la question du sens de l'être?

Heidegger ne le dit jamais en termes aussi tranchés, mais la nature du lien qu'il cherche à faire voir ne fait guère de doute. Même s'il n'en est question qu'au § 4, Heidegger part bel et bien, les premiers cours sur l'herméneutique de la facticité le confirment, du *Dasein* comme d'un être qui est talonné par le souci de son être. Être tellement habité par la mort, que le *sum moribundus* incarnera sa certitude la plus intime, bien avant le *cogito*, dira un cours de 1925 (GA 20, 437). Je suis 'là', mais bigre, pour un temps seulement. C'est aussi cela, le sens du titre « Être et temps ».

Mais quel noeud y a-t-il entre ce souci, ou cette angoisse, et la question plus générale de l'être telle qu'elle a été posée dans la vénérable tradition aristotélicienne? Le lien réside en ceci que, selon Heidegger, *toute* compréhension de l'être apparaîtra dictée par ce souci de l'être temporel du *Dasein*. Heidegger en aperçoit l'indice le plus éloquent dans la tendance à concevoir l'être véritable de manière « intemporelle », comme présence permanente. De pénétrantes analyses historiques de Heidegger s'emploieront à montrer à quel point cette lecture de l'être comme *permanence dans la présence* aurait porté toute l'histoire de l'ontologie, de l'être éternellement présent de Parménide, en passant par l'idée toujours identique de Platon, la substance d'Aristote, l'*ipsum esse subsistens* du Dieu médiéval jusqu'au *cogito* érigé en fondement inébranlable par les modernes.

Sur quoi repose, en dernière instance, ce singulier privilège de la permanence dans l'intelligence de l'être, sinon, laisse supposer Heidegger, sur un déni de la temporalité du *Dasein*? Réveiller la question de l'être, c'est mettre en lumière ce rapport, oublié, refoulé, entre l'être et l'intemporalité et

se demander si le lien entre l'être véritable et le temps ne peut pas être pensé d'une manière plus radicale encore¹⁶.

6. Et l'expérience fondamentale pour Heidegger?

Nous avons parlé d'une justification formelle pour caractériser la manière dont Heidegger « argumente », dans l'introduction à SZ, en faveur de la priorité de la question de l'être. Justification formelle et quelque peu cérémonieuse qui ne dit peut-être pas tout, car la question de fond peut encore être posée : pourquoi est-il vital de ressusciter la question de l'être? Afin de tirer au clair le sens d'un vocable polysémique? Dans le but de jeter les assises d'une ontologie fondamentale qui serait à même de fonder les ontologies régionales, qui viendraient à leur tour fonder les sciences positives? Pour repenser l'être de l'homme à partir des expériences-limite de la mort, de l'angoisse et de l'appel à la conscience qui en résulte?

Un peu de tout cela sans doute, mais quel est le motif vraiment premier pour Heidegger? Le texte de *Besinnung* parlait d'une explication silencieuse avec le christianisme qui aurait accompagné tout le parcours du penseur. Des considérations d'espace nous empêchent de rouvrir ici le dossier complexe que constitue la question du religieux chez Heidegger. Elle a déjà fait l'objet d'une littérature abondante et bien avant que ne soit publié le tome 60 de la GA réunissant quelques cours sur la phénoménologie de l'expérience religieuse, indispensables bien sûr, mais qui restent néanmoins assez elliptiques. Nous tâcherons seulement de faire voir, et à très grands traits, le lien qu'il pourrait y avoir entre cette expérience et notre seul sujet ici, la justification de la question de l'être.

Très tôt s'est imposée à Heidegger une expérience de l'être comme surgissement (*physis*), présence (*Anwesenheit*), éclosion (*aletheia*) et pur advenir (*Ereignis*). Or, selon Heidegger, cette expérience en est une qui s'offre à l'homme de manière insigne et qui a même besoin de lui, car sans lui, cette ouverture, cette échappée de l'être ne serait pas. Mais l'homme ne contrôle pas cette échappée. Il y est (d'où son nom de *Da-sein*), il en est, étant lui-même brusque surgissement, in-quiète éclosion dans l'ouvert du présent. C'est cela l'expérience fondamentale de Heidegger. Il l'a rappelé dans un entretien donné en 1969 : « l'idée fondamentale de ma pensée est justement que l'être – ou, si l'on préfère, l'ouverture de l'être – a besoin de l'homme et que l'homme

¹⁶ Voir mon étude sur « Le sens du titre *Être et temps* », dans *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Vrin, 1993, 17-35.

n'est, à son tour, homme que pour autant qu'il se tient dans l'ouverture de l'être. »¹⁷

On comprend qu'il s'agisse aussi d'une intelligence de l'être comme « temps », mais d'un temps qui n'est pas celui des horloges. Le temps de l'être – celui que la troisième section de SZ cherchait, mais encore sans succès, à distinguer du temps du *Dasein* – tient au fait qu'il est pur déroulement ou déploiement de soi, simple advenir, ce que vient marquer chez Heidegger le terme d'essence (*Wesen*) entendu au sens verbal et qui vient connoter une certaine processualité. C'est que *wesen* peut aussi être un verbe en allemand, assurément très archaïque à l'indicatif (*es west*), mais dont la forme reste bien audible dans certains verbes composés (*verwesen*, se décomposer) ou dans le participe passé du verbe être (*gewesen*). Heidegger aime beaucoup cet « archaïsme » (tout comme celui de l'être écrit à l'ancienne, *Seyn*, « estre »), qui vient un peu rappeler qu'antérieurement à la fixation sur l'étant, il y a, il y a toujours eu un « se déployer » temporel de l'être, une « essence » de l'être qui n'est pas une chose carrée, ni une idée, mais un jaillissement, auquel nous avons part le temps d'un séjour qui reste imparti par l'être.

Heidegger reconnaît volontiers que l'émergence de l'être est nécessairement aussi éclosion *de quelque chose*, donc d'un étant surgissant dans la présence et qui s'offre à un regard¹⁸. C'est ainsi que les choses se passent. Seulement, la pensée qu'il appelle métaphysique en est une qui se serait crispée, d'une manière trop exclusive, sur l'étant qui se présente de cette manière et qui peut être capté par une prise. Le danger (autre grand *leitmotiv* heideggérien) est que l'étant ne soit alors compris qu'à partir de ce regard dominateur porté sur lui. C'est ce qui se serait produit lorsque Platon aurait entendu l'être comme *eidōs*. Sans s'en rendre compte, il aurait alors situé l'étant dans la perspective d'une « supervision », dont serait née la volonté d'explication et de contrôle de la métaphysique, dont le subjectivisme de la modernité ne serait que le dernier avatar.

Si l'expérience fondamentale est pour lui celle de l'être comme libre épanouissement, éprouvé comme la « merveille des merveilles », Heidegger a aussi très tôt senti que s'était consolidée, dans la foulée du platonisme qu'a

¹⁷ R. Wisser, *Martin Heidegger im Gespräch*, Fribourg/Munich, Alber, 1970, 69. La formule est assez frappante, mais il ne s'agit pas d'une grande révélation, l'idée d'une solidarité essentielle de l'être et de l'homme, confiés l'un à l'autre (*einander übereignet*), étant souvent mise en relief chez Heidegger. Voir « Identité et différence », dans *Questions I*, 264 s. (*Identität und Differenz*, 1957, 18-19), *Essais et conférences*, 144 (*Vorträge und Aufsätze*, 120), et *passim*.

¹⁸ L'*essence* (*wesen* au sens verbal) devient alors l'essence (ou le concept) que fixe un regard, perdant un peu son caractère de surgissement. Cette dualité est bien marquée dans le titre de l'essai de Heidegger « Sur l'essence (*Wesen*) et le concept (*Begriff*) de la *physis* » (1939), trad. F. Fédier, dans *Questions II*, Gallimard, 1968, 165-276 (GA 9, 237-300).

relayé l'épistémologie (« l'être ne se comprend qu'à partir de son idée, donc, en germe, à partir du regard subjuguant porté sur lui »), une intelligence un peu technique de l'étant, qui venait en quelque sorte gommer, mais sans l'abolir, le mystère et le jaillissement initial de l'être, sans oublier le nôtre. Sans doute dira-t-on que Heidegger ne s'est que tardivement intéressé à la technique. Ce n'est pas tout à fait vrai. Dès SZ, il se demandait si la perspective objectivante de la *Vorhandenheit*, qui conçoit l'étant subsistant comme *res extensa*, était la seule manière d'envisager la présence de l'être. Plus fondamentalement encore, son appel à l'expérience du temps des premiers chrétiens (« veillez, car le Seigneur viendra comme un voleur dans la nuit »¹⁹) cherchait déjà à affoler le temps comptable et sécurisant des horloges. À chaque fois, la question de fond demeure la même : le rapport technique ou objectivant à l'être est-il le seul et vraiment fondamental? Ne procède-t-il pas d'un oubli ou du recouvrement d'une expérience plus originelle encore? Heidegger n'a rien contre la technique, ni contre le platonisme, il estime seulement que la construction d'un être qui serait soumis d'emblée à une visée comptable de rationalisation vient peut-être obnubiler l'expérience du don gratuit de l'être, qui éclôt sans pourquoi.

De là l'idée heideggérienne – très simple au fond – d'un oubli de l'être qui aurait marqué toute la métaphysique. Il ne s'agit pas d'une thèse sur un thème qui aurait été malencontreusement oublié dans les manuels de métaphysique, mais d'un jugement porté sur la conception technicienne de l'être (comme *Vorhandenheit*, *Gegenstand* ou *Bestand*) qui ensorcelle autant notre temps. Conception qui a ses raisons et ses succès, mais qui tend à réduire l'être à l'ordre du productible, camouflant ainsi l'indisponibilité plus ancienne de l'être. Si cet être ne nous dit rien – même la philosophie post-heideggérienne, on l'a vu, n'y comprend rien – c'est parce qu'on ne peut rien en faire. Justement, répond Heidegger, mais cette expérience pourrait nous rappeler que tout ne relève pas de l'ordre du faire et du calcul.

Le drame de cette intelligence technique est qu'elle se coupe de tout lien à un ordre supérieur. C'est cet ordre, cette mesure (*Mass*) que vient finalement pointer le thème de l'être et de son oubli. Dans un monde où tout dépend ultimement de l'homme, le divin n'a plus lieu d'être ou n'apparaît que pour répondre à un besoin humain, d'apaisement ou d'explication. Il n'est plus qu'une idole fabriquée par l'homme, dépourvue de toute hauteur divine. Penser l'être, dira Heidegger dans ses manuscrits les plus personnels connus à ce jour, cela revient donc à penser la détresse de la divinité des dieux (*die Not*

¹⁹ Marc 13, 33, 55; Matthieu 24, 42; 1 Thess. 5, 2. Cf. GA 60, 102, 124, 150.

der Gottschaft der Götter)²⁰, c'est-à-dire à penser un dieu qui soit encore divin. D'après Heidegger, le plus vif symptôme de cette désolation est qu'elle ne soit plus éprouvée comme telle dans un monde où tout fonctionne, parce que tout est « sous contrôle ». Il parle alors de la détresse de l'absence de détresse, ou d'un oubli de l'oubli.

On répète souvent que notre époque en est une du désenchantement du monde. Heidegger parle plutôt, suivant Hölderlin, d'une *Gottesverlassenheit*, d'un « délaissement » des dieux, qui signifie non seulement que les dieux ne sont plus requis, par nous, mais aussi que ce sont eux qui nous ont en un sens abandonnés, entendons : abandonnés à nos propres idoles technologiques, n'étant plus là pour tenir en échec notre désir de contrôle. La pensée heideggérienne est ici moins théophanique qu'on pourrait croire : une locution courante en allemand dit d'une personne qui semble avoir perdu la tête qu'elle est *von allen guten Geistern verlassen*, « abandonnée par tous les bons esprits ». On dirait en français qu'elle est privée de sa bonne étoile.

Néanmoins, l'idée d'un oubli de l'être sourd bel et bien d'une détresse que l'on peut qualifier de religieuse, au sens le plus ample, le plus indéfini, du terme. Le propos de Heidegger n'est assurément pas d'offrir des solutions ou des palliatifs à cette affliction. Au point où nous en sommes, « seul un dieu peut encore nous sauver », gémit Heidegger, après Cicéron²¹. Il espère, au contraire, l'attiser, en criant dans le désert de l'absence de détresse que la condition humaine reste en proie à une dérélition que ne peuvent satisfaire les réponses technicistes, les seules qui soient admises aujourd'hui. On le sent dans ce cri du cœur de Heidegger :

« Interrogez l'Être! Et dans son silence - entendu comme le lieu de naissance de la parole - répond le dieu. Vous avez beau ratisser tout l'étant, nulle part ne se montre la trace du dieu ».

La formule est si osée que l'on se demande si l'on a bien lu. Le règne de l'étant serait celui de l'absence du dieu, alors que c'est par le silence de l'être qu'un dieu pourrait encore nous interpeller? Et c'est de là que naîtrait le langage? Loin d'être un *hapax*, la formule en est une que Heidegger reprend rituellement dans tous ses manuscrits de la fin des années trente²². Son sens est

²⁰ GA 66, 255-256.

²¹ *Ad Familiares*, l. XVI, ep. 12 (à propos de la guerre civile) : *nisi qui deus (...) subvenerit, salvi esse nequeamus*.

²² GA 66, 353 : *Frage das Seyn! Und in dessen Stille, als dem Anfang des Wortes, antwortet der Gott. Alles Seiende mögt ihr durchstreifen, nirgends zeigt sich die Spur des Gottes*. Formules identiques dans GA 69, 31, 105, 211, 214, 221. Voir aussi *Essais et conférences*, tr. mod., 178; *Vorträge und Aufsätze*, 145 : « *Les mortels n'habitent que dans la mesure où ils attendent les divins comme des divins. Espérant, ils leur*

clair : dans un monde où la volonté de maîtrise de l'étant a fini par chasser toute expérience de l'impondérable, seule une autre pensée (*Andenken*) de l'être pourrait sauvegarder l'espoir de la divinité du divin. Vigile qui a peut-être tout à voir avec le réveil de la question de l'être.

opposent l'inespéré. Ils attendent les présages de leur venue, mais sans méconnaître les signes de leur absence. (...) Au milieu même du malheur de l'absence de salut, ils attendent encore le salut qui s'est retiré. »