

La première partie de cet article se trouve [à cette adresse](#).

L'enjeu, pour Heidegger, est de montrer à ses étudiants que la question de l'être, et donc celle du commencement de la philosophie occidentale, n'est pas une question d'érudit qui n'aurait pour fin que de satisfaire notre curiosité. Il entend montrer qu'il y va en elle de notre existence, de notre *Dasein*, et que c'est en elle qu'il faut la laisser se montrer comme la question la plus digne d'être posée, la plus essentielle entre toutes, même si de prime abord elle ne fait pas question pour nous. Il y avait sans doute là un effet grisant du cours de Heidegger pour ses étudiants qui, par opposition à des cours très scolaires d'histoire de la philosophie, s'y voyaient appeler à revenir à eux-mêmes pour que le questionnement du cours soit effectivement posé authentiquement par chacun d'eux, que chacun s'y implique existentiellement de toute ses forces, et pourtant pas tout seul mais tous ensemble, Heidegger insistant sur le « questionner ensemble (*Mitfragen*) » que doit être le questionnement authentique de la question de l'être. Heidegger appelle chacun de ses étudiants à faire l'expérience en lui-même de ce qui rend l'être digne d'être questionné pour que la question de l'être soit effectivement posée par eux. Cette dignité doit pouvoir être vue dans ce qu'il appelle le *Würdigen*, le « dignifier », ce qu'on pourrait être tenté de comprendre comme une manière de rendre digne ce qui ne l'est pas par soi-même, donc comme une évaluation, une valorisation. Or, Heidegger prévient : « Dignifier (*Würdigen*) n'est pas valoriser/évaluer (*Werten*) ! La dignité peut être par après vidée de son sens et réduite, par un calcul, à une valeur ! » (p. 107). C'est une constante de la pensée de Heidegger que son opposition à toute philosophie des valeurs. C'était déjà le cas lors des premiers cours de Fribourg au début des années vingt, où Heidegger était aux prises avec la philosophie néokantienne des valeurs. Dans *Sein und Zeit*, Heidegger rejette l'idée husserlienne de strates de la constitution où il y aurait d'abord une chose qui ferait ensuite par ajouts de couches successives l'objet de donations de sens permettant de rendre compte des prédicats de valeurs. Enfin, dans son explication avec Nietzsche, il détermine la pensée de la valeur comme ressortissant à la métaphysique de la subjectivité. Dignifier, ce n'est donc pas prêter une valeur à l'être, mais le laisser manifester sa dignité et la reconnaître parce qu'on en fait l'expérience. On peut donc traduire, comme le fait Guillaume Badoual, le *Würdigen* par « reconnaître la dignité ». Cette expérience de la dignité exige de nous un comportement (*Verhalten*), mot dans lequel il faut toujours entendre le fait d'avoir rapport (*Verhältnis*) à quelque chose [[Sur ce point, voir par exemple Ga 61 à propos du sens relationnel de la vie. Cf. \[notre recension \]](#)], à savoir ici ce dont la dignité doit être expérimentée. Mais puisque cette dignité ne se manifeste pas spontanément à nous, la question de l'être ne faisant d'abord justement pas question, Heidegger doit déterminer ce qu'est le comportement

consistant à ne pas reconnaître la dignité de l'être, et qui est celui dans lequel nous nous tenons de prime abord. Que la question de l'être soit tombée dans l'oubli, cela s'enracine dans un comportement déterminé du *Dasein*, comme c'était déjà le cas dans *Sein und Zeit*, et pas encore dans l'être lui-même qui se retire et abandonne l'étant. Ce comportement, Heidegger lui donne dans ce cours le nom étrange d'« insistance (*Insistenz*) », mais l'on devine qu'il s'agit d'une nouvelle manière de penser ce qu'*Être et temps* appelait la déchéance sur le monde, la *Verfallenheit*. En effet, cette insistance signifie que le *Dasein* s'adonne entièrement à l'étant, se laisse absorber par lui et se perd complètement en lui, où nous reconnaissons l'affairement quotidien du *Dasein* dans sa préoccupation où il est immergé dans son monde et se comprend réflexivement à partir de l'étant intramondain qui accapare tout son souci. Cette insistance est un *Bestehen*, une manière de s'agripper à l'étant pour ne plus le lâcher, une persistance que dit bien l'idée d'insister, et c'est une des raisons pour laquelle Heidegger choisit ce terme à racine latine. L'autre raison est son rapport de symétrie avec l'*Existenz*, dont il est un mode, le mode inauthentique/impropre. De même qu'ex-sistence signifie transcendance, in-sistence doit signifier ici se tenir dans le monde, dans l'étant, d'une manière accaparée. Préoccupée uniquement de l'étant, l'insistance est corrélativement une absence de souciance (*Unbekümmertheit*) pour l'être, et l'on retrouve ici cette notion de *Bekümmern* que Heidegger utilisait dans son herméneutique de la vie facticielle pour nommer la modalité authentique du souci. Ce nom d'insistance n'est cependant pas propre à ce cours de 1932. On le trouve dans la conférence de 1930 *De l'essence de la vérité*, que Heidegger répète justement à l'été 1932, donc sans doute au moment où il en parle à ses étudiants dans la considération intermédiaire de son cours. Dans la section 5, « La non-vérité en tant que dissimulation », Heidegger explique que le comportement premier de l'homme consiste à dissimuler l'étant en totalité à chaque fois qu'il dévoile tel ou tel étant particulier, et que cette dissimulation est oubliée au profit de l'étant à chaque fois dévoilé qui nous accapare pleinement. Alors, « le *Dasein* non seulement ek-siste, mais en même temps in-siste, c'est-à-dire se raidit sur ce que lui offre l'étant en tant qu'il paraît de soi et en soi manifeste. *Ek-sistant*, le *Dasein* est *insistant* » (Ga 9, p. 196, Q I et II, p. 185). Reconnaître la dignité de l'être comme objet de questionnement suppose donc de modifier son comportement, de sortir de l'insistance, ce que Heidegger appelle ici un desserrement (*Lockerung*), et non une suppression pure et simple, dans la mesure où, *Sein und Zeit* le disait déjà, la déchéance qui nous entraîne à nous adonner à l'étant est un caractère d'être du *Dasein*, comme tel inéliminable, ce qu'il confirme ici en affirmant que l'insistance est « une modalité essentielle et nécessaire de l'existence » (p. 117). Ce desserrage a en fait déjà eu lieu dans la simple reconnaissance de l'état de fait de la compréhension de l'être, dès lors soustraite à l'oubli dont elle fait constamment l'objet. Ce dont on peut

alors faire l'expérience, c'est du fait que la compréhension de l'être rend possible tout rapport à l'étant, règne souverainement sur lui, et a donc la primauté, le rang le plus éminent, de sorte que nous reconnaissons sa dignité, car si nous ne comprenions pas toujours déjà l'être, jamais nous ne pourrions nous rapporter à quelque chose de tel qu'un étant et nous ne pourrions même pas reconnaître qu'il est, de sorte que nous ne serions pas selon ce mode d'être qu'*Être et temps* appelle « existence » :

« *Si la compréhension de l'être n'avait pas lieu, si en tout comportement elle ne régnait pas en souveraine et n'avait pas la préséance, alors nous autres hommes en tant que tels ne pourrions absolument pas exister. Notre existence serait en son fondement impossible. La compréhension de l'être est le fondement de possibilité de notre existence.* » (p. 111)

Une fois de plus, le propos de Heidegger est tout à fait conforme à la perspective qui était celle de l'analytique existentielle de l'ouvrage de 1927. Dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (Ga 24), Heidegger montrait que la transcendance rend possible l'intentionnalité. Dans les *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* (Ga 26), il répétait que la transcendance ontologique rend possible la transcendance ontique. Ce sont deux manières de dire que la compréhension de l'être rend possible le rapport à l'étant. Heidegger caractérise ici son questionnement comme une recherche de conditions de possibilité : « Là se trouve la racine de ce questionnement singulier qui porte sur les « conditions de possibilité de quelque chose », entendu comme une étape et une formule de la question portant sur *l'essence* ! » (p. 110). Depuis Kant, on appelle « transcendantal » un tel questionnement. La perspective développée par *Sein und Zeit* est encore transcendantale, le *Dasein*, par sa compréhension de l'être, y jouant encore le rôle d'un reliquat de subjectivité transcendantale qui rend possible qu'il y ait de l'étant en tant qu'étant. Or, une des manières de caractériser le Tournant heideggérien des années trente est précisément le dépassement de cette perspective transcendantale, car c'est alors l'être lui-même comme vérité de l'être, comme ouverture de l'éclaircie en laquelle se tient l'homme, qui rend possible le rapport à l'étant, et non plus l'homme lui-même par sa compréhension de l'être. Il y a dans le Tournant un renversement du rapport de dépendance entre « être » et « homme ». Même si l'être a besoin de l'homme, c'est lui qui est à l'initiative de sa destination à chaque époque de l'histoire de l'être. Nous le voyons, dans ce cours de 1932, Heidegger ne semble pas encore avoir effectué ce Tournant, ou alors ne veut pas le rendre public dès cette époque en l'explicitant à ses étudiants. En effet, loin de renier ou d'infléchir la perspective qui était celle d'*Être et temps*, Heidegger entend clarifier le sens qu'y prend le mot « existence », et l'on

trouve ici l'ébauche d'un développement, qui sera repris plus en détail dans le cours du semestre d'été 1941 *Die Metaphysik des deutschen Idealismus* (G 49), qui différencie le concept d'existence chez Kierkegaard et Jaspers de celui qu'il prend dans son œuvre. Il s'agit manifestement pour lui de s'expliquer avec la première réception de *Sein und Zeit* qui a voulu y voir une philosophie de l'existence plutôt qu'une ontologie fondamentale, et on le voit ici donner définitivement congé à Kierkegaard qui fut une source essentielle de sa pensée dans les années vingt¹ :

« En cela, la désignation de cette philosophie² comme « *philosophie de l'existence*, appellation dont Jaspers lui-même fait usage, est tout à fait appropriée. Mais nommer, et par là concevoir en ces termes mon travail, est absurde autant qu'irréfléchi. » (p. 113)

Heidegger refuse toute étiquette pour son travail et il va jusqu'à dire qu'il n'a aucune philosophie. On peut trouver ici un éclaircissement de sa célèbre affirmation de 1955 à Cerisy d'après laquelle « il n'y a pas de philosophie de Heidegger ». Il ne s'agit pas pour lui d'ajouter une philosophie de plus à l'histoire de la philosophie, mais de préparer le nouveau commencement de la philosophie consistant à reprendre le premier commencement. De manière conforme à ce qu'il indiquait dans le § 9 d'*Être et temps*, Heidegger rappelle qu'existence ne veut pas dire *existentia* par opposition à *l'essentia*, et ne s'applique qu'à l'homme, comme c'est déjà le cas chez Kierkegaard, mais que pourtant il ne prend pas le mot en son sens kierkegaardien. Il cite Jaspers et montre que l'existence, chez lui, désigne un étant, l'homme, et pas un mode d'être, comme dans *Sein und Zeit*, de sorte qu'il ignore la différence ontologique entre être et étant. Elle désigne celui qui se rapporte à soi et du même coup à sa transcendance, et ce dernier terme signifie ce qui transcende l'homme, et non le mode d'être même de l'homme comme c'est le cas chez Heidegger, à savoir le dépassement de l'étant vers l'être dans la compréhension de l'être. Heidegger ne cite pas Kierkegaard, mais on peut deviner qu'il s'agit aussi de la définition du moi donnée dans *La maladie à la mort*, à savoir un rapport qui se rapporte à lui-même en se rapportant à la puissance qui l'a posé, rapport qui est une synthèse d'infini et de fini, de possibilité et de nécessité. On pourrait peut-être objecter que Kierkegaard appelle bien l'homme « l'existant », et non pas « l'existence », et donc que l'existence est bien tout de même chez lui un mode d'être, pas un étant, même si Kierkegaard ne pense pas explicitement la différence ontologique, puisque la question de l'être n'est pas son problème. Dans les trois notes de bas de page qu'il lui consacrait dans *Être et temps*, Heidegger concédait plus volontiers sa dette à son égard, mais la méprise de la réception de l'œuvre de 1927 et la volonté de dépasser l'analytique existentielle vers une pensée de l'histoire de l'être le

conduit à partir des années trente à renier cet héritage, comme on rejette derrière soi une échelle devenue inutile après nous avoir aidé à nous élever. Dans le § 9 de *Sein und Zeit*, Heidegger définissait l'existence comme un « avoir à être », comme le fait pour l'étant qu'est l'homme qu'en son être il y va de cet être, qu'en son être il se rapporte à cet être, de sorte que l'existence implique bel et bien un rapport à soi et est un rapport à l'être. Existence et compréhension de l'être sont encore mal distinguées, ce qui est la source du malentendu faisant de l'ontologie fondamentale une philosophie de l'existence, et Heidegger le reconnaît ici :

« Et pourtant, dans ce traité, il n'est pas fait un usage du concept d'existence dans l'univocité et la détermination nécessaires ; il n'est pas à la hauteur de la clarté avec laquelle est posé le problème directeur. C'est un grand manque. Aussitôt après la parution du traité, j'ai réussi à donner au concept d'existence la seule forme qui réponde au problème directeur, et c'est ainsi que depuis, dans mes leçons et mon travail, je le présente. » (p. 115)

Pour cette raison, il clarifie le sens du mot existence en le distinguant de la compréhension de l'être. Il insiste, comme il le faisait dans l'essai *De l'essence du fondement*, sur l'étymologie du mot qui indique une sortie hors de soi, une transcendance, une extase, raison pour laquelle il écrit à partir de 1930 ce mot « ek-sistence », par exemple dans la conférence *De l'essence de la vérité* qu'il prononce à nouveau parallèlement à ce cours. L'existence désigne donc le comportement qui se rapporte à l'étant et le comprend comme étant, qu'il s'agisse de soi ou d'un autre étant, de sorte que le rapport à soi dont parle Jaspers n'est rendu possible que par l'existence au sens où l'entend Heidegger. Et le rapport à l'étant est rendu possible par la compréhension de l'être, de sorte que cette dernière est bel et bien ce qui rend possible l'existence. Heidegger apporte une autre clarification par rapport à l'existence qui, elle, constitue une rupture majeure avec la perspective transcendantale de *Sein und Zeit* :

« « Existence » vise la manière d'être de l'homme. Mais *pas de l'homme en général et en tant que tel*. Pas tous les hommes qui sont effectivement, tous les hommes qu'il y a eu et qu'il y aura effectivement, n'« existent », n'ont existé ou n'existeront - *au sens précis* où nous comprenons « existence ». » (p. 114)

Dans *Sein und Zeit*, l'existence est le mode d'être de l'homme, purement et simplement, en tant que tel, et les existentiels sont des déterminations *a priori*, donc universelles et nécessaires. Le *Dasein* est universel comme l'est le sujet transcendantal kantien ou l'ego transcendantal husserlien, et c'est précisément en cela que la

perspective développée dans *Être et temps* est encore celle d'une philosophie transcendante. Le *Dasein* n'est pas propre à une époque particulière, et il n'est pas non plus propre à une civilisation particulière, Heidegger évoquant au § 11 le *Dasein* primitif et renvoyant en note à la *Philosophie des formes symboliques* de Cassirer. Dans ce cours de 1932, par contre, l'homme n'a pas de tout temps existé et peut aussi à l'avenir ne plus exister. L'explication est donnée : « Cet *ex-sistere* a pour fonction de rendre saisissable dans la langue la manière d'être de *de cet* homme dans l'histoire duquel nous nous trouvons, dans laquelle nous sommes » (p. 114-115). L'existence prend maintenant, avec le Tournant dans l'histoire de l'être, un sens lui-même relatif à cette histoire, un sens onto-historial, de telle sorte que, malgré la proximité encore réelle du propos heideggérien avec *Être et temps* sur bien des points, ce tournant est bel et bien engagé. L'existence n'est pas une essence anhistorique, elle apparaît avec l'histoire de l'être elle-même et peut donc disparaître avec elle. Demeure problématique l'affirmation d'après laquelle tous les hommes qui sont effectivement, donc à l'époque présente, n'existent pas. Cela signifierait qu'il y a, non pas seulement une relativité historique de l'existence, mais aussi une relativité spatiale. Heidegger ne précise pas ici qui sont les hommes qui existent, qui sont ceux qui n'existent pas, de sorte qu'il est difficile de se représenter ce que pourraient être les limites géographiques de l'existence ³.

Toujours est-il que si l'insistance est le mode de l'existence dans lequel nous nous trouvons « de prime abord et le plus souvent » (p. 117), et nous reconnaissons là la formule par laquelle Heidegger désigne dans l'analytique existentielle la quotidienneté, son desserrement est possible, donc un autre mode de l'existence est possible, un autre comportement à l'égard de l'étant qui ne consistera plus à s'y perdre. *Être et temps* l'appelait « résolution » et en dégageait la possibilité à partir de l'angoisse. Dans ce cours, il l'appelle « retenue (*Verhaltenheit*) », terme appelé dans les *Beiträge* à désigner la tonalité affective fondamentale qui rassemble la pudeur et l'effroi, ce qui n'est pas encore le cas. Le mot même de *Verhaltenheit* renvoie au *Verhalten*, le comportement à l'égard de l'étant, dont elle est la modalité authentique. Ce qui fait tout l'intérêt de ce passage, c'est que Heidegger laissait dans *Sein und Zeit* la modalité authentique de l'être-auprès de l'étant intramondain tout à fait indéterminée, se contenant d'indiquer que le coup d'œil de l'instant laisse l'étant intramondain faire encontre, alors qu'il fournit ici un certain nombre d'indications qui permettent d'y voir émerger ce qui deviendra dans les années 40 et 50 la *Gelassenheit* qui laisse être l'étant sans le laisser accaparer notre être. Le comportement qu'est la retenue ne se perd pas dans l'étant auquel il se rapporte, il se contient et se tient libre à l'égard de l'étant en préservant ainsi le maintien du soi-même, sa tenue (*Haltung*), sa stabilité

(*Bodenständigkeit*), ce qui correspond à ce que le § 64 d'*Être et temps* appelait la *Selbst-ständigkeit* du soi-même résolu. Par opposition à cette retenue, l'insistance se relève être un comportement caractérisé par l'absence de tenue (*Haltungslosigkeit*), où se laisse reconnaître l'*Unselbst-ständigkeit*, l'absence de constance caractéristique de l'irrésolution.



Ce détour par l'existence comme comportement par rapport à l'étant visait à montrer que la question de l'être a la primauté en cela que c'est la compréhension pré-conceptuelle de l'être qui rend possible le rapport à l'étant en tant qu'étant, donc l'existence. Puisque la compréhension de l'être n'est pas le rapport à l'étant mais ce qui le rend possible, elle est le rapport avec un au-delà de l'étant, l'être, donc elle transcende l'étant vers l'être. La compréhension de l'être est donc la transcendance même, celle dont Ga 24 disait qu'elle rend possible l'intentionnalité, celle qui est la transcendance ontologique dont Ga 26 disait qu'elle rend la transcendance ontique possible, la terminologie heideggerienne variant d'un cours à l'autre, mais cette structure transcendantale de la compréhension de l'être étant maintenue :

« *La compréhension de l'être est en soi cette transcendance qui porte jusqu'à l'être. Il n'y a d'être que dans et par/à travers (durch) ce comprendre. Chaque comportement n'est un comportement que sur le fondement de la transcendance de la compréhension de l'être* » (p. 122)

Si dès cette époque, le Tournant de la pensée de Heidegger dans l'histoire de l'être est en train d'avoir lieu, il n'en demeure pas moins qu'à ce stade la manière dont l'être et la compréhension de l'être sont compris demeurent encore conformes à la position transcendantale de *Sein und Zeit*. En effet, au § 43 c), Heidegger y écrivait : « c'est seulement aussi longtemps que le *Dasein est*, autrement dit aussi longtemps qu'est la possibilité ontique de la compréhension de l'être, qu'« il y a » de l'être » (SZ, p. 212). C'est ce qu'il caractérisait alors comme « la dépendance (*Abhängigkeit*) de l'être, non pas de l'étant, vis-à-vis de la compréhension de l'être » (*ibid.*). Mais dans ce cours de 1932, Heidegger affirme à nouveau qu'il n'y a d'être que dans et même *par* la compréhension de l'être qu'est l'homme qui existe. Ce n'est pas, comme ce sera le cas plus tard, l'être lui-même qui assigne l'homme à la garde de sa vérité, donc au *Dasein*, et qui le rend possible et le tient dans sa dépendance, mais c'est bien encore l'homme comme *Dasein* qui rend possible qu'il y ait être par sa compréhension. Ce n'est pas encore l'être lui-même qui se destine à l'homme en faisant époque, mais c'est l'homme lui-même qui donne l'être dans sa compréhension, qui fait qu'« il y a », que « ça donne

(*es gibt*) », être. Cette « dépendance de l'être » à l'égard de cet étant qui existe est manifestement réaffirmée par le fait que si la compréhension de l'être, et donc l'être lui-même, ont une dignité, ce n'est que relativement à l'existence qu'ils rendent possible. Que l'être soit digne de question, cela ne peut être expérimenté que par celui qui se libère pour l'existence contre l'insistance, ce qui fait l'objet du très important paragraphe 16.

Heidegger livre comme en passant des considérations plutôt obscures et ambiguës concernant cette relativisation historique de l'existence qui fait que tout homme n'existe pas :

« Les hommes, les lignées, sont, ont été et seront, sans que leur être ait eu vocation à prendre la forme de l'existence, sans qu'il y ait eu pour l'homme à observer cette tenue qui consiste à se tenir soi-même, étant au milieu de l'étant, en entretenant un rapport à l'étant en tant que tel. Il y a un être de l'homme où ce dernier se meut de façon éminemment simple, où ses besoins et ses possibilités sont à l'unisson avec les puissances qui lui sont accordées et qui le tiennent à l'abri. Rien qui relève, de l'étant en tant que tel ne vient faire irruption dans cet unisson et cet abriement (*Geborgenheit*). L'homme est, et il n'existe pourtant pas, dans le sens qui a été fixé » (p. 124)

Ici non plus, Heidegger n'est guère explicite et il est difficile de savoir qui sont ces hommes qui sont sans pourtant exister. Il semble décrire un mode d'être rudimentaire, primitif, où la vie humaine consiste uniquement dans la satisfaction des besoins primaires à partir de l'environnement naturel, et où l'étant n'est pas envisagé comme étant mais uniquement comme venant satisfaire le besoin. Si l'homme est sans exister, il faudrait que Heidegger dise de quel mode d'être il relève, puisque ce n'est pas l'existence, mais il ne le fait pas. Le fait que cette humanité soit enfermée dans le cercle de la satisfaction des besoins et n'ait pas accès à l'étant en tant qu'étant ne peut que faire penser à l'hébétude de l'animal enfermé dans son cercle de désinhibition qui le caractérisait comme pauvre en monde, dans le cours du semestre d'hiver 1929-30, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*. Pourtant, l'homme y était justement caractérisé comme formateur de monde, donc existant, ce qui rend extrêmement problématique le statut ontologique de ces hommes qui n'existent pas tout en étant pourtant des hommes, se situant dans un étrange entre-deux entre animalité et humanité. Ce que Heidegger cherche à penser à partir de cet entre-deux, c'est la genèse de l'existence, la venue à l'existence, à la compréhension de l'être, démarche génétique qui n'était jamais envisagée dans *Être et temps*. L'être de l'homme est venu à l'existence, il s'est transposé dans le comportement et s'est maintenu dans la tenue.

Une transposition vers l'existence est advenue comme nouveau mode d'être de l'homme. Une mutation (*Wandlung*) de l'homme a eu lieu. Heidegger ne livre pas ici la raison de cette mutation, elle semble advenir de manière énigmatique. Heidegger ne dit pas non plus que cette mutation est le fait de l'homme lui-même, comme s'il pouvait décider de venir à l'existence par ses propres forces. En effet, il semble bien impossible que l'homme décide d'être sur le mode de la compréhension de l'être s'il n'en a pas déjà la compréhension. Les formulations de Heidegger le laissent sous-entendre, puisqu'il écrit que « l'être de l'homme vient à l'existence » (p. 124), et non pas que l'homme vient à l'existence, ou encore que « la compréhension de l'être assume la souveraineté » (p. 124), comme si c'était en l'être lui-même qu'une mutation avait lieu. Peut-être se laisse ici pressentir et commence à émerger le rapport de dépendance de l'homme par rapport à l'être qui est caractéristique du Tournant heideggerien. Cette mutation, Heidegger la caractérise comme une libération, qu'il écrit selon la graphie ancienne « *Befreyung* » pour indiquer qu'il ne s'agit pas du libre arbitre de la volonté, mais de la libération de l'abritement, du cèlement qui l'enfermait, et libération pour l'existence comme dés-abritement (*Un-verborgenheit*), dé-cèlement, ce qui est la transposition en allemand de l'*alétheia* grecque, donc de la vérité comprise comme cette ouverture où l'étant peut venir se manifester en tant qu'étant. L'existence est ce comportement qui fait être l'étant comme étant, c'est-à-dire qui le laisse être, qui le libère, le délivre, qui est la liberté elle-même, et Heidegger retrouve ici le sens de la liberté en tant que laisser-être qu'il développe dans la conférence *De l'essence de la vérité* qui constitue le véritable arrière-plan de toute la considération intermédiaire de ce cours, comme il l'indique page 132. Cet étant auquel l'homme se rapporte alors est tout aussi bien cet étant qu'il est lui-même, de sorte que cette venue à l'existence comme liberté est aussi venue au comportement à l'égard de soi-même, donc à l'ipséité. Même si le mot vérité n'est pas encore prononcé par Heidegger, c'est bien d'elle, en tant que la liberté est son essence, qu'il est question, en tant que « site du dé-cèlement (*Stätte der Entbergung*) », qu'« espace de jeu (*Spielraum*) » au sein duquel l'étant peut sortir hors du retrait (*Verborgenheit*), du léthè, ou tout aussi bien y demeurer. C'est sur son fondement que surgit la question de l'être de l'étant, dès lors que l'étant s'y manifeste en tant qu'étant. Questionner l'étant en quête de son être, c'est donc « l'acte fondateur de l'existence » (p. 127), le génitif étant manifestement ici à entendre en un sens subjectif, puisque l'existence n'est pas fondée par l'acte de questionner qui la présuppose, mais est l'acte qu'elle accomplit et, ce faisant, qui fonde « l'histoire de l'homme en tant qu'existant » (p. 127). Il est à remarquer que l'histoire est bien encore pensée par Heidegger comme histoire de l'homme fondée par l'homme, et pas encore histoire de l'être lui-même, ce qui confirme que le Tournant heideggerien dans cette histoire ne se déploie que progressivement au début des années trente.

Heidegger commente laconiquement cet acte fondateur de l'existence en note : « *Ur-sprung der Allein-heit und All-einheit* » (p. 127). L'acte fondateur qu'est la question de l'être est *Ur-sprung*, jaillissement originel, de la solitude, *Allein-heit*, c'est-à-dire de l'ipséité authentique qui se maintient dans la réserve, et de l'unité du tout, *All-einheit*, c'est-à-dire de l'étant dans son entier qui sort du retrait⁴ C'est dans ce questionner lui-même que l'homme, en existant, reconnaît la dignité de l'être. Dès lors, pour reconnaître la dignité de la question de l'être, il faut, et c'est à cela que Heidegger enjoint ses étudiants, sortir de l'insistance dans laquelle nous sommes toujours déjà, puisque celle-ci masque la compréhension de l'être et dénie sa dignité de question, mais comme le marcheur qui meurt de s'éloigner de la source au lieu de venir s'y ressourcer. La question de l'être est précisément ce commencement de la philosophie, et exister, même sur le mode de l'insistance, c'est toujours être en rapport avec ce commencement. Questionner à nouveau effectivement la question de l'être, c'est alors devenir effectivement existant, c'est « la tâche essentielle de notre essence la plus propre » (p. 130), donc de l'existence elle-même. Le premier commencement n'est donc pas passé au sens de l'être-révolu, la *Vergangenheit*, mais sur le mode de la *Gewesenheit* que le § 68 d'*Être et temps* a dégagé comme étant le passé de l'existence qui est toujours son passé, improprement sur le mode de l'oubli ou proprement sur le mode de la répétition, et la démarche de *Sein und Zeit* était précisément une répétition de la question de l'être que Heidegger comprend maintenant comme recommencement du premier commencement. Dans ce *Gewesen*, il faut entendre le *Wesen*, le déploiement essentiel, que Heidegger entend comme le substantif du verbe *wesen* : « il a déployé son essence (*gewesen*), mais n'est pas passé (*vergangen*) - en tant qu'ayant déployé son essence (*Gewesener*) il se déploie (*west*) et nous maintient, nous qui sommes d'aujourd'hui, dans son déploiement d'essence (*Wesen*) » (p. 130). La considération intermédiaire ayant clarifié la démarche du cours, la recherche du premier commencement de la philosophie occidentale, Heidegger peut alors commencer l'interprétation du texte où la question de l'être se déploie pour la première fois de manière explicite, à savoir le poème de Parménide.

D : L'interprétation intégrale du poème de Parménide

L'interprétation du Parménide aura hanté Heidegger tout le long de son chemin de pensée, et aura considérablement évolué, lui-même précisant en note : « L'interprétation est insuffisante, même si nombre d'aspects sont saisis de manière essentielle » (p. 135). L'intérêt du présent cours est qu'il se situe, pour ainsi dire, à mi-parcours, au lieu du Tournant qui s'amorce, et constitue de loin le texte le plus long et le plus complet que Heidegger ait consacré à Parménide. Nous ne commenterons pas

l'intégralité de cette interprétation, mais nous en présenterons la démarche et nous attarderons sur quelques passages tout particulièrement intéressants. La thèse de Heidegger est que l'être, dans le poème de Parménide se déploie pour la première fois comme *Anwesenheit*, comme présence, et que l'être fait l'objet de trois propositions qui, en réalité, disent le même, à savoir la proposition originaire (*Ursatz*) qui rassemble l'être et le percevoir, la proposition essentielle (*Wesensatz*) qui affirme que l'être est sans négation, et la proposition à l'égard du temps (*Zeitsatz*) qui affirme que l'être est nécessairement en rapport au présent. Rappelons que Parménide rapporte qu'il est entraîné sur un char sur la route de la déesse Alétheia jusqu'à la porte des chemins du jour et de la nuit gardée par Dikè, qu'il franchit. La déesse le reçoit et lui enjoint de s'engager sur le chemin de la vérité, qui dit que l'être est et le non-être n'est pas, car l'être et le penser sont le même, et de se détourner des autres chemins, celui du rien et celui de l'opinion/apparence. Le chemin de vérité dit que l'être est inengendré et impérissable, universel, unique, immobile et sans fin, quand le chemin de l'opinion dit les choses selon l'engendrement, le mobile, le périssable.

Le fragment 5, *to gar auto noein estin te kai einai* est traduit par Heidegger « car le même est percevoir aussi bien qu'être » (p. 149). *Ver-nehmen*, percevoir, c'est ainsi que Heidegger rend le *noein* grec, dans lequel il faut insister sur le prendre *nehmen*, ce *noein* étant une saisie par le regard, qu'il pense à la fois comme un *hinnehmen*, un recevoir ce qui est vu, et un *vor-nehmen*, une saisie à l'avance, anticipatrice. Le percevoir est une anticipation réceptrice. Se laisse reconnaître dans cette double détermination les caractéristiques de ce que Heidegger appelle la compréhension (*Verstehen*) dans *Être et temps* (cf. § 32), à savoir le *Vorbegriff*, qui est cette saisie par avance de ce qui est compris, et le *Vorhabe*, la réception préalable de ce qui est compris. Ce *Ver-nehmen*, c'est la compréhension implicite de quelque chose qui rend possible de le voir comme il est. Dès lors, si le *noein* est la compréhension, la proposition originaire de Parménide dit qu'être il n'y a que pour et par la compréhension de l'être, comme Heidegger le disait plus haut et comme il le disait dans *Sein und Zeit* (§ 43 c) : « Le même est être et compréhension de l'être, ils s'appartiennent l'un l'autre » (p. 152), « Être il n'y a que dans la compréhension de l'être. Être et compréhension s'appartiennent mutuellement » (p. 154). Ce que Heidegger cherche à penser à cette époque dans le fragment 5, c'est manifestement le rapport entre homme et être qu'il appelle à partir de 1936 *Ereignis*, ce qui est confirmé par le fait qu'en 1957, dans *Identité et différence*, il repart de ce fragment 5 pour penser l'*Ereignis* et que la note en bas de la page 150 donne, sans le nommer, une parfaite définition de l'*Ereignis*, puisque ce dernier nomme le déploiement essentiel de l'Être dans les *Beiträge* : « le déploiement essentiel de l'être consiste dans

cette « relation » à un autre – cet autre lui-même ne consistant seulement qu'en ce rapport à l'être ». Cela confirme le statut de jalon essentiel de ce cours, encore proche d'*Être et temps* par bien des aspects, et pourtant préparant déjà la pensée de l'*Ereignis* de 1936 par d'autres aspects.

Le fragment 6, *chrè to legein te noein t'eon emmenai* fait aussi l'objet d'une attention toute particulière de Heidegger, comme c'est à nouveau le cas dans *Qu'appelle-t-on penser ?*, dans la mesure où il relie le *logos* au percevoir et à l'être. Pour éclairer le sens du *to eon*, il renvoie sans le citer au vers 70 du premier chant de l'*Iliade*, dont il fait une analyse détaillée dans la version de « La parole d'Anaximandre » parue dans les *Holzwege*. Cet *eon* signifie « l'étant-être », c'est-à-dire non pas tant l'étant que l'être de l'étant, celui-là même dont le fragment 5 disait qu'il était dans une coappartenance avec le percevoir. Le dire adéquat au chemin de la vérité, donc au *noein* de l'*einai*, à la compréhension de l'être, est le *logos*. Heidegger le comprend comme il le fera ensuite dans *Introduction à la métaphysique*, dans son interprétation d'Héraclite en 1943-44, et dans l'essai « Logos », qui lui est consacré dans les *Essais et conférences*⁵, consistant à rapprocher *legein* de *lesen* et *sammeln*, l'action de recueillir et de rassembler pour unifier, pour poser devant soi comme ne faisant qu'un. *Legein* désigne non pas tant les mots en tant que tels, la parole, que ce que l'on fait avec elle en parlant. Heidegger semble retrouver dans cette parole adéquate à la compréhension de l'être la modalité authentique du parler qui consiste à s'approprier authentiquement ce dont il est parlé en se portant jusqu'à lui : « *Logos* est cette parole librement dite, dans le mouvement de se porter soi-même devant la chose » (p. 177). A ce *logos* il constate que Parménide oppose *glossa*, une manière de parler en l'air, que Heidegger reconduit au bavardage (*Gerede*) auquel était consacré le § 35 d'*Être et temps*. Dans la description parménidienne du chemin de la vérité, Heidegger retrouve les traits essentiels de l'authenticité, et dans le chemin de l'opinion que prennent la plupart des hommes se laissent reconnaître ceux de l'inauthenticité. Non seulement le bavardage, mais aussi la curiosité dans une attirance vers une chose puis une autre, seulement pour un court moment, dans un rebondissement indéfini d'étant à un autre où « ils se laissent porter à droite à gauche au gré des circonstances » (p. 161) qui fait de ce chemin une errance obnubilée par l'étant et oublieuse de l'être, conforme à la déchéance du *Dasein* au quotidien dans son monde ambiant, qui leur ôte « la possibilité de la décision et d'être décidé » (p. 161) où nous reconnaissons aisément l'irrésolution. Si le *noein* désigne la compréhension préconceptuelle de l'être, alors le *legein* est la parole qui explicite ce qui est ainsi compris, qui amène à concevoir ce qui y était saisi par avance, donc qui mène au concept d'être : « *La compréhension de l'être, indéterminée et non reconnue en tant que telle, se transforme et devient saisie*

où l'être est conçu - question qui s'enquiert du concept d'être » (p. 179).

Heidegger explicite un à un les aspects de l'être vus depuis le chemin de la vérité qui reviennent en définitive à rejeter tout *Nicht*, tout « ne pas », toute négation, de l'être. Que l'être soit absolument dénué de toute négation, c'est là la proposition essentielle de Parménide sur l'être. L'être est sans rapport au passé et sans rapport à l'avenir, ce que Heidegger refuse d'interpréter à partir de l'éternité, d'une atemporalité de l'être, mais bien au contraire comme une manière de mettre en rapport être et temps dans le *nun*, le présent. Mais comme l'être n'a ni genèse ni évanouissement, comme il n'est ni passé ni avenir, ce présent n'est pas le moment présent fugitif, il n'est pas le maintenant (*Jetzt*) caractéristique de ce que *Sein und Zeit* appelait la compréhension vulgaire du temps comme un temps du maintenant (*Jetztzeit*), et Heidegger renvoie explicitement ici au § 78. C'est, à ses yeux, cette proposition sur le temps qui fonde tous les autres aspects de l'être. Ces aspects sont unifiés en une seule vue sur l'être comme tout au présent, donc comme pleine présence *Anwesenheit* : « Présent et présence dominant l'ensemble de la vue ouvrant sur l'être » (p. 216). Ici, Heidegger introduit le fragment 2 où est question de l'absent (*Abwesende*), et où il est dit qu'il est constamment présent (*anwesend*) au percevoir, ce qui semble contradictoire avec la proposition concernant le temps qui, en rejetant tout non-présent (*Un-gegenwart*), rejetait toute non-venue en présence (*Nicht-an-wesenheit*)⁶, donc toute absence (*Abwesenheit*). Nulle contradiction, si l'on comprend que l'absent est constamment perçu, précisément parce qu'il est constamment présent, lui aussi, ne fut-ce qu'en tant qu'absent. Cela signifie que ce qui est présent, l'*Anwesende*, doit être élargi à ce qui est absent, l'*Abwesende*. C'est cette compréhension de l'*Anwesen* que Heidegger justifie en 1949 dans la dernière version de « La parole d'Anaximandre » en faisant appel au premier chant de l'*Iliade* pour montrer que l'*eon* englobe en lui ce qui est absent sur les modes du passé et de l'avenir, et c'est encore ce sens élargi de l'entrée en présence que pense Heidegger en 1962 dans la conférence *Temps et être*. Ici, il ne fait pas appel à Homère mais se livre plutôt à une description phénoménologique de l'élargissement de la présence à ce qui est absent. Il commence par définir ce qui est présent comme ce qui est là pour constater que nous sommes aussi en rapport avec ce qui n'est pas là, comme son chapeau, quelqu'un qui est parti ailleurs dans l'université, quelqu'un que l'on entend au téléphone ou à la radio, la Forêt-Noire, la mer du Nord ou Berlin. Ces choses ne sont pas là dans l'amphithéâtre où Heidegger fait son cours, elles ne sont pas accessibles à la perception sensible, et pourtant elles sont encore là pour la « présentification *Vergegenwärtigung* » (p. 219)⁷. Ce terme était celui par lequel Husserl pensait la différence entre la perception sensible, la présentation (*Gegenwärtigung*), où le visé est présent en chair et en os, et l'imagination ou le

souvenir, où le visé est absent mais rendu présent à la conscience. Heidegger refuse que cette présentification soit ici pensée comme un souvenir, dans la mesure où les choses évoquées précédemment ne sont pas passées, ne sont pas non plus à venir, elles sont tout au présent. Ce qui est tout à fait intéressant, c'est que ce qui est absent, dans ce contexte, ne désigne donc pas le passé et l'avenir, comme c'est le cas dans la version de 1949 de « La parole d'Anaximandre » et dans *Temps et être*, mais désigne ce qui est ailleurs, ce qui n'est pas là. Ce qui n'est pas là, l'absent, est pourtant là dans la présentification, mais en tant qu'absent. Il n'est pas absent en soi, il n'est absent que dans un *Umkreis von Anwesenheit*. Le traducteur traduit cet *Umkreis* par « horizon », alors que le mot qu'utilise Heidegger n'est justement pas *Horizont*. « Horizon », c'est le terme qu'utilisait Husserl pour dire cette présence de l'absence présentifiée qui enveloppe ce qui est présenté, tels les profils non-perçus du cube qui sont présentifiés dans toute perception d'un cube. Heidegger lui-même avait encore recours à ce vocabulaire de l'horizon dans *Sein und Zeit* quand il faisait de la temporalité (*Temporalität*) l'horizon de la compréhension de l'être, l'horizon des ekstases de la temporalité (*Zeitlichkeit*). Si Heidegger n'utilise pas ce mot ici, c'est sans doute volontairement et, cela a souvent été commenté⁸, un des enjeux du Tournant qui se prépare en 1932 est précisément le surmontement de l'horizon en tant que tel qui n'est que « le côté tourné vers nous d'une ouverture qui nous environne »⁹, comme l'écrit Heidegger en 1944 dans le dialogue sur un chemin de campagne « Pour servir de commentaire à *Sérénité* ». *Umkreis* est un terme utilisé couramment dans *Être et temps* pour désigner le « cercle alentour », l'« orbe » des étants disponibles dont il se préoccupe au quotidien dans son monde ambiant. Dans le cours du semestre d'hiver 1928-29, *Einleitung in die Philosophie* (Ga 27), Heidegger caractérise le *Da* du *Dasein* comme un *Umkreis von Offenbarkeit*, un cercle de manifestation, d'ouverture. C'est manifestement l'ouvert, la vérité, que Heidegger entend caractériser ici à travers cette notion d'*Umkreis von Anwesenheit*, de sorte que l'on pourrait le traduire par « halo de présence », ou « champ de présence ». C'est en lui, et en lui seul, que l'absent est absent, et l'absence est sa manière d'y être présent sans se donner à la perception sensible. Ce que dit le fragment 2, c'est qu'il n'y a d'absence que pour le *noein* qui la saisit comme telle. Ce *noein*, ce percevoir, ne se rapporte donc pas seulement au présent perçu sensiblement, il se rapporte aussi à l'absent qu'il présentifie, pour autant que cet absent appartient lui aussi au champ de la présence, y est présent en tant qu'absent. La fragment 2 est compatible avec la proposition concernant le temps et la proposition originaires si le présent (*Gegenwart*) et la présence sont compris dans toute leur ampleur, et cette ampleur, dit ce fragment, va jusqu'au *kosmos*, jusqu'au monde, donc jusqu'à ce que Heidegger appelle depuis le début du cours l'étant dans son entier : « L'unité de l'entièreté que forme ce « dans son entier », c'est le monde »

(p. 220). C'est la définition du monde que Heidegger donne dans le cours de l'hiver 1929-30 sur les concepts fondamentaux de la métaphysique, mais surtout, comme il l'indique ici en note, dans l'essai de 1928 *De l'essence du fondement*, précisément pour éclairer le sens de *kosmos* chez Parménide. Si l'on pourrait croire que ce champ de présence ne dépend plus de quoi que soi, donc serait en soi, absolument, Heidegger revient à la proposition originaire pour montrer que ce n'est pas le cas. Si être il n'y a que pour la compréhension de l'être qu'est le *noein*, et si être signifie ce champ de présence qui inclut en soi l'absence, alors ce champ n'est qu'en relation au *noein*. Ce champ de présence est configuré/formé (*gebildet*), tenu devant lui (*vorgehalten*) comme ce qui se déploie essentiellement à l'encontre (*was Gegen west*). Puisque ce champ est le monde, l'utilisation du verbe *bilden* semble renvoyer à ce que Heidegger désigne dans le cours de l'hiver 29-30 comme la *Weltbildung*, la configuration du monde, et ce qu'il appelait en 1928 le *Weltentwurf*, la projection de monde, ce qui correspond aussi à cette transcendance qui rend possible l'existence qu'analysait la considération intermédiaire. Il utilise ici le verbe *warten* pour dire ce rapport qui configure la présence : « Le *noein* *wartet* la présence » (p. 221). Le traducteur le traduit par « se tient attentif à », ce qui ne nous semble pas tout à fait satisfaisant, dans la mesure où cela indique une passivité, alors qu'il s'agit d'une activité de configuration de la présence. Le *noein* est ce *warten* configurateur de l'encontre (*Gegen*), il est un *Gegen-warten*, autrement dit il n'est rien d'autre que le présent (*Gegenwart*). Heidegger ajoute qu'il est la *Wahrnis*, que le traducteur traduit par un peu éclairant « garantie qui l'avère ». Ce sont les textes postérieurs qui permettent de comprendre ce terme. Dans l'ultime version de « La parole d'Anaximandre », Heidegger écrit : « Un jour nous apprendrons à penser notre mot usé de *Wahrheit* (vérité) à partir de la *wahr* (garde), et que nous apprendrons que *Wahrheit*, vérité, est la *Wahrnis*, la sauvegarde de l'être, et que l'être, en tant que présence en fait partie »¹⁰. Cette sauvegarde, c'est le champ de présence lui-même sur lequel l'homme veille dans le *noein* pour autant que l'homme est, comme il le dit dans la *Lettre sur l'humanisme*, le gardien de la vérité de l'être. « Présent » devient synonyme du percevoir, il n'a plus rien à voir avec un moment présent¹¹. « Présent » désigne la présentification. Heidegger donne l'exemple de la présentification de Berlin, qui n'est pas présente puisque le cours est donné à Fribourg. En apparence, le champ de présence, d'abord réduit à Fribourg, et même plus précisément à l'amphithéâtre où a lieu le cours, s'élargit jusqu'à inclure Berlin. En réalité, un tel élargissement n'est possible que sur le fond du champ de présence toujours déjà ouvert. Se rendre présent l'absent en le présentifiant n'est possible que dans cet espace de jeu (*Spielraum*) par avance élargi, c'est-à-dire ouvert. Le *noein* compris comme « présent » ne porte donc pas d'abord sur l'étant mais sur l'être, il est un voir qui pénètre et configure le champ

de présence. C'est donc la restriction de ce champ qui est de notre fait lorsque nous nous en tenons à l'étant qui est là devant nous, et elle-même n'est possible que parce que le *noein* a déjà ouvert ce champ que nous rétrécissons. Même si Heidegger ne le dit pas explicitement ici, on devine que cette restriction du champ de présence à l'étant qui est là correspond à ce qui se passe au quotidien, où le *Dasein* s'en tient à l'étant présent de sorte que le phénomène du monde comme monde que l'angoisse manifeste lui échappe. On devine aussi que cette restriction du champ de présence désigne cette dissimulation de l'étant en totalité, que la conférence *De l'essence de la vérité* appelle « le mystère », sur le fond duquel le *Dasein* laisse-être tel ou tel étant. Le *noein* est le « présenter (*Gegenwärtigen*) » au sens de la configuration préalable de la présence, la projection de la présence (*Entwerfen von Anwesenheit*) (p. 222)¹². En effet, le § 31 d'*Être et temps* avait dégagé la structure projective de la compréhension, et le *noein* est la compréhension de l'être elle-même, de sorte qu'il est la projection de la présence. La présence ne se déploie que par le « présent » au sens de cette configuration préalable qui la projette. Présence et présent s'appartiennent donc l'un à l'autre, et c'est ce que dit la proposition à l'égard du temps. Mais puisque ce présent n'est pas autre chose que le *noein*, le percevoir qui est rapport d'entre-appartenance avec l'être, alors « la proposition originare et la proposition à l'égard du temps disent « le même » » (p. 223). Les deux propositions réunies disent finalement : « Être se déploie essentiellement comme présence dans le présent du percevoir » (p. 223). Ce « présent » que nous accomplissons nous mêmes dans la compréhension de l'être, c'est le temps lui-même, que nous-même temporalisons. Ce dont il est question pour Heidegger avec la proposition parméniennienne à l'égard de l'être, c'est du rapport entre être et temps qui était le problème auquel aboutissait l'ouvrage du même nom et auquel il devait apporter la réponse dans la troisième section « temps et être ». L'introduction de l'œuvre, et la fin du cours *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (Ga 24) révèlent qu'il s'agissait d'y penser l'articulation entre la temporalité (*Zeitlichkeit*) du *Dasein* et la temporalité de l'être (*Temporalität*), cette dernière n'étant pas une autre temporalité, mais la temporalité du *Dasein* en tant qu'elle rend possible la compréhension de l'être, c'est-à-dire la temporalité dans sa dimension horizontale, en tant qu'horizon à partir duquel l'être est compris, horizon herméneutique de la compréhension de l'être. C'est de ce problème qu'il s'agit ici, Heidegger utilisant le terme de *Temporalität*, d'une part, et disant que le « présent » est lui-même le temps que nous temporalisons, donc est la *Zeitlichkeit*, ce qui est confirmé par la note de la page 184 : « Pure temporalité de la présentation de la présence ». A la fin du cours de 1927, Heidegger montrait que la présentation de l'étant disponible n'était possible que parce que son être est compris dans l'horizon du *Praesenz*, le schème horizontal de l'ekstase du présentifier (*Gegenwärtigen*), ce qui lui

faisait dire que « disponibilité (*Zuhandenheit*) signifie formellement présenteté (*Praesenz*), présence (*Anwesenheit*) »¹³. Demeurait énigmatique le rôle des deux autres ekstases, l'avenir et l'être-été, dans la compréhension de l'être, et cette troisième section n'aboutissait pas à rendre compte du sens de l'être en tant que tel. Or, la note de la page 152 nous permet de comprendre que Heidegger est toujours en butte au même problème :

« D'abord : présence et présent s'appartiennent l'un à l'autre. 1) dans quelle mesure ? temps *plus originaire* - parce que les deux ne sont pas le même *et pourtant* ; 2) pourquoi justement *Praesens* ? ; 3) qu'en est-il des autres *ekstases* ? ; 4) Déploiement essentiel de la présence correspondant ! » (p. 152).

Ceci nous permet de constater que Heidegger, à ce stade, n'est pas encore véritablement sorti du dispositif encore transcendantal de l'ontologie fondamentale vers le Tournant où le temps sera pensé très différemment, à savoir comme l'espace de jeu du temps, le *Zeitraum* qu'est la vérité de l'Être, pensée qui trouve son aboutissement dans la conférence *Temps et être* où le temps n'est plus temporalisé par le *Dasein*, comme c'est encore le cas dans ce cours de 1932, mais où il se donne lui-même comme offrande (*Reichen*) des dimensions du temps les unes aux autres, étant chacune des dimensions de la présence, cette offrande étant comprise ultimement comme *Ereignis*. Le surmontement de l'horizon en tant que tel en quoi consiste le Tournant heideggerien dans la pensée de l'*Ereignis* n'est encore qu'en germe dans ce cours, qui reste, de ce point de vue, encore proche de la position d'*Être et temps*. Dans cet ouvrage, l'ouverture était l'ouverture du *Dasein* dont le monde est l'horizon qu'il projette par-delà l'étant, l'existence étant ce dépassement de l'étant. Après le Tournant, l'ouverture est l'Ouvert de l'Être lui-même comme vérité, comme espace de jeu du temps qui s'ouvre à l'homme en se déployant comme *Ereignis*, appropriément, et en lequel l'homme se tient selon la re-compréhension de l'existence comme instance ek-statique dans la vérité de l'Être, mais sans qu'il soit à l'initiative de cet *Ereignis*. Le passage du cours de 1932 sur le rétrécissement factice du champ de présence pourrait laisser à penser que cette restriction advient par nous sur le fond de la clairière de l'Être lui-même, mais il n'en est rien, car ce champ de présence toujours déjà ouvert à l'avance l'est par le *noein* qui le configure préalablement, le « présent », donc par la compréhension de l'être, par la transcendance du *Dasein*, la proposition originaire disant bien qu'être il n'y a que pour la compréhension de l'être qui le configure à l'avance. Ceci confirme que le Tournant n'est encore qu'en germe en 1932 et n'advient que progressivement.

Après avoir commenté les fragments concernant le chemin de la *doxa*, Heidegger

conclut son cours sur le fait qu'il ne prétend pas voir répondu ici à la question de l'être, mais avoir « questionné ensemble », c'est-à-dire avec ses étudiants, cette question, afin que l'être se mette à devenir digne de question. Heidegger revient au « nous » et à sa tâche pour placer ses étudiants à la croisée des chemins, qui sont comme les chemins qu'évoque le poème parméniens : soit nous endurons à nouveau cette question de l'être, soit nous nous en détournons comme cela a toujours été le cas jusqu'à présent. Ceux qui choisissent cette dernière voie, et qui s'en tiennent au bavardage, Heidegger les appelle les *Heutigen*, « ceux qui sont d'aujourd'hui » (p. 244), et nous reconnaissons là l'historialité inauthentique dont il a déjà été question dans le cours, à savoir celle qui fait de la question de l'être et du commencement de la philosophie occidentale quelque chose de passé et révolu, alors que ce commencement, depuis deux mille ans, précise-t-il, « se tient à venir (*künftig*) ». Cette conclusion se laisse compléter par le fragment 42 p. 311 à propos de la faim de l'être : « Pas pour nous qui sommes d'aujourd'hui (*Heutige*), pour, un jour ou l'autre, être rassasiés - mais bien plutôt pour ceux qui sont à venir (*die Künftigen*), que grandisse la faim de l'être ». Ceux qui sont à venir s'opposent à ceux qui sont d'aujourd'hui, et ne peuvent qu'évoquer les *Zukünftigen*, titre de l'avant-dernière fugue des *Beiträge*, qui désignent à la fois ceux qui sont à venir et qui ont pour tâche de faire advenir l'avenir et sont tournés vers lui, donc ceux qui doivent accomplir l'autre commencement par lequel doit avoir lieu le Tournant dans l'*Ereignis* que Heidegger ne fait que préparer. Il ajoute : « Pas pour nous - et surtout pas pour l'humanité en général ». Si cette faim ne doit pas croître pour l'humanité en général, donc pour tout le monde, c'est peut-être parce que cette préparation de l'autre commencement que Heidegger commence à penser s'adresse, comme il le dit dans les *Beiträge* au rares (*Seltenen*) et aux peu nombreux (*Wenigen*). C'est aussi, et surtout, parce que cette tâche de recommencer le premier commencement dans un autre commencement, comme il le dit de manière beaucoup plus explicite dans le premier (en réalité le second) des cahiers noirs à la même époque, paru en 2014 dans le tome 94 de la *Gesamtausgabe*, est à ses yeux la tâche et la mission du peuple allemand, et c'est elle que Heidegger a espéré de la révolution nationale-socialiste.

E : Conclusion : la préparation d'une nouvelle donation de puissance à l'être

L'annexe permet de découvrir des esquisses et notes en vue du cours. Si les notes du cours d'Anaximandre permettent de découvrir l'étonnante apparition de la *Zerklüftung*, celles sur Parménide permettent de découvrir celle de cette énigmatique notion d'*Ermächtigung*, plus précisément d'*Ermächtigung des Wesens* (pp. 311-313, 316-317, 320) , la donation de puissance du déploiement essentiel (de l'être), notion à

laquelle Claudia Serban a consacré sa communication lors du colloque de Laval, « Heidegger aujourd'hui »¹⁴. Ce mot indique une « puissancification », si l'on peut dire, un « devenir puissant », une montée en puissance, Guillaume Badoual traduit par « venue à la puissance ». Ce qui, ainsi, devient puissant, c'est le *Wesen*, c'est-à-dire le déploiement de l'être. La question se pose de savoir si le génitif « *des* » doit être compris comme subjectif ou objectif. Est-ce que l'être monte en puissance de lui-même, où puissance lui est-elle accordée par l'homme ? La première interprétation serait conforme au Tournant heideggerien où c'est l'être lui-même qui se déploie comme *Ereignis* sans que cet *Ereignis* soit le moins du monde au pouvoir de l'homme. Mais, nous l'avons vu tout au long de cette interprétation du cours de 1932, il nous semble que ce Tournant n'est pas encore effectué jusqu'à cette conséquence extrême à ce stade, et que c'est bien encore l'homme qui, par sa compréhension de l'être, par son « présent », entendu au sens très spécifique à l'interprétation du poème de Parménide comme configuration du champ de présence, qui donne puissance à l'être comme présence. Le verbe *ermächtigen* est ici transitif, il confère puissance à quelque chose, l'être, ce qui est confirmé p. 313 : « Pourquoi ce dernier [l'être] est porté à la puissance (*ermächtigt*) ». P. 311 : « *Ex-sistite ! C'est-à-dire donation de puissance à l'être (Seins-ermächtigung)* ». Ici, la donation de puissance est identifiée à l'ex-sistence elle-même, donc c'est l'homme lui-même qui confère à l'être puissance pour autant qu'il ex-siste. Mais s'agit-il de l'existence en tant que telle, ou de sa modalité authentique qui s'oppose à l'insistence ? Il s'agit manifestement de sa modalité authentique :

« *Ermächtigung des Wesens*

L'être se déploie = l'*Ermächtigung* se produit.

L'homme existe authentiquement. » (p. 318).

Dans l'existence authentique, quand l'homme se soustrait à l'insistence dans l'étant pour s'ouvrir à l'être dans la compréhension de l'être, pour soustraire l'être à son oubli, alors il donne puissance à l'être. Ce qui confère puissance à l'être est la compréhension de l'être, la projection de l'être étant cette donation de puissance elle-même : « projection de l'être (*Ermächtigung*) » (p. 313). Par conséquent, le *noein* dont parle le poème de Parménide est lui-même cette donation de puissance, ce qui est confirmé par le fragment 67 qui identifie l'*Ermächtigung* à « la puissance du *noein* » (p. 320). Puisque ce *noein* est le « présent », alors ce dernier aussi est l'*Ermächtigung*, ce que dit le fragment 47 : « Comment le présent - laisse se déployer cette unité - *Wesensermächtigung* » (p. 312). Puisque la tâche du philosophe est de questionner la question de l'être, d'élucider la compréhension de l'être, alors on peut supposer que

cette *Ermächtigung* est la tâche propre du philosophe, et que le premier commencement a été une première donation de puissance au déploiement de l'être, ce qui est confirmé page 256 : « Anaximandre et la première *Ermächtigung des Wesens* ». Heidegger renvoie ici au cahier noir contemporain du cours, les *Überlegungen II* qui permettent de comprendre ce qu'il cherche à penser à cette époque, Heidegger y renvoyant à plusieurs reprises en notes au cours de 1932. Il écrit : « La donation de puissance à l'être ! et seulement cela, importe. [...] L'homme peut-il cela ? Il le *doit*. » (Ga 94, p. 36). Le fragment 110 signale qu'elle est l'objet de la philosophie. Le fragment 113 signale que c'est dans la compréhension qu'a lieu cette donation de puissance, pas seulement dans les livres. Le fragment 116 permet de faire le lien avec la *Zerklüftung*, la fissuration de l'être en ses trois modalités, puisqu'il est dit qu'elle n'advient que sur le fondement de la donation de puissance. Le même fragment associe la donation de puissance au dire poétique, de telle sorte que nous comprenons que le dire poétique d'Anaximandre, Parménide et Héraclite est cette première donation de puissance à l'être dans le premier commencement. Le fragment 124 daté du 18 octobre 1932 confirme que cela n'advient qu'à partir de « la libération vers le *Dasein* », dont il était question dans la considération intermédiaire, et qu'à partir d'elle advient le déploiement de la vérité. Le fragment 129 confirme que c'est le questionnement de la question de l'être qui donne puissance à l'être en reconnaissant sa dignité. L'oubli de l'être est donc par opposition un affaiblissement (*Entmächtigung*) de l'être auquel Heidegger oppose dans le fragment 215 la préparation du renversement de cet affaiblissement en une nouvelle donation de puissance au déploiement de l'être. Dès lors, comme le précise de fragment 218, la reprise de la question de l'être, comme ressaisie du premier commencement est la répétition de la donation de puissance à ce déploiement. Tout l'enjeu de l'autre commencement, et donc du cours de 1932, est que se produise une nouvelle donation de puissance au déploiement de l'être. C'est la lecture de ce cours, et c'est cela qui constitue son intérêt tout particulier, qui permet de le comprendre.

1. Sur la source kierkegaardienne de l'analytique existentielle, cf. E. Pinat, *Heidegger et Kierkegaard. La résolution et l'éthique*, Kimé, Paris, 2018. [[↪](#)]
2. celle de Jaspers et Kierkegaard [[↪](#)]
3. Cependant, un cours passage du cours du semestre d'été 1934 confirme cette restriction de l'existence. Heidegger, demandant ce qu'est l'histoire, faisait remarquer que « à l'intérieur de la sphère humaine l'histoire peut faire défaut, comme chez les Nègres », concluant qu'« ils ont bien cependant tout autant d'histoire que les singes et les oiseaux » (cf. Ga 38, pp. 81-83). De ce point de vue, puisque les singes, les oiseaux, et la nature toute entière, n'existent pas,

selon Heidegger, et si l'existence est l'historialité, alors on peut supposer qu'à ses yeux, les Cafres n'existent pas non plus, bien qu'ils soient des hommes, ce qui est clairement un recul par rapport à l'idée d'un *Dasein* primitif [↵]

4. Dans le cahier noir contemporain du cours, Heidegger écrit que l'*All-einheit des Seins* se produit à travers l'*Allein-heit des Da-sein* et renvoie en note à ce cours de 1932 (cf. Ga 94, p. 21). [↵]
5. p. 170, Heidegger renvoie explicitement à Héraclite pour une interprétation encore à produire du *logos* [↵]
6. Lorsqu'il écrit *An-wesenheit*, Heidegger entend insister le mouvement de venir à la présence, d'entrée en présence, que dit le préfixe « an- » qui fait signe vers une avancée. Le verbe *anwesen* signifie « entrer en présence ». [↵]
7. Le traducteur traduit imprécisément par « on l'a présent à l'esprit », alors que Heidegger n'utilise justement pas cette notion d'esprit [↵]
8. Cf. C. Romano, *L'inachèvement d'Être et temps et autres études d'histoire de la phénoménologie*, Le Cercle herméneutique, Argenteuil, 2013, p. 243. [↵]
9. QIII et IV, p. 155. [↵]
10. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, op. cit., p. 419. [↵]
11. Le fait que le traducteur traduise à plusieurs reprises dans ce cours *Gegenwart* par « moment présent » n'en est que plus illégitime. [↵]
12. Le traducteur traduit à tort par « la venue en présence se projette », comme si la projection était le fait de l'être lui-même, alors qu'elle est le fait du *noein*, c'est-à-dire du comprendre [↵]
13. Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. J-F. Courtine, Gallimard, Paris, 1985, p. 371. [↵]
14. « Que veut dire *Ermächtigung* ? ». Nous remercions Claudia Serban de nous avoir communiqué son texte. [↵]