

## LA CONTINGENCE DANS LA POSSIBILISATION ET DANS LE RETRAIT. À PROPOS DU TRANSCENDANTALISME DE HEIDEGGER

---

ALEXANDER SCHNELL

### Abstract

In this paper, the author deals with the problem of contingency not merely in the context of modal logic, but rather by showing that a certain understanding of contingency determines Heidegger's transcendentalism as well as his thought after the "Kehre." For this purpose he lays on *Sein und Zeit* and roughly on *Was heißt Denken?* It appears that the question of contingency comes across in the deep speculative ground of Heidegger's different philosophical projects.

Jede Erschließung von Sein als des transcendens ist *transzendente* Erkenntnis.

M. Heidegger<sup>1</sup>

„Transzendental“ bedeutet bei Kant so viel wie: ontologisch; aber Ontologie der „Natur“, im wie-testen Sinne, betreffend. Für uns ist der Ausdruck gleichbedeutend mit: fundamentalontologisch.

M. Heidegger<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> « Tout décèlement de l'être en tant que le *transcendens* est une connaissance *transcendante* » (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit* [1927], Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2001, p. 38).

<sup>2</sup> « 'Transcendental' signifie chez Kant en gros 'ontologique', mais en tant que cela concerne l'ontologie de la 'nature' au sens le plus large ; pour nous, ce terme signifie la même chose que 'relevant d'une ontologie fondamentale' » (Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, Held, K. (éd.), Frankfurt a. M., Klostermann, 1978, p. 218 sq). Lorsqu'on prend ensemble ces deux citations, force est de constater que Heidegger opère ici une identification, *via* l'usage du concept de « transcendantal » de l'être (tout court) et de l'être *du Dasein*.

La pensée de Heidegger depuis le milieu des années 1920, c'est-à-dire à partir des textes préparatoires à *Être et temps*, jusqu'à *Qu'est-ce que la métaphysique ?* et les *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, est une pensée qui s'inscrit *d'abord et surtout* (avec toutes les conséquences que cela implique) dans la tradition philosophique – inaugurée par Kant et dont Husserl était lui aussi resté tributaire – que l'on connaît sous le terme de la philosophie *transcendantale*. Elle s'y inscrit, et elle l'a profondément modifiée – à un tel point qu'elle l'a finalement abandonnée. Donc, il faut le souligner, le Heidegger d'*avant* le célèbre « tournant » du milieu des années 1930 est un philosophe qui appartient à la tradition de la philosophie transcendantale et ce, parce qu'il introduit dans cette tradition un concept (celui du « possible ») qui la fait apparaître sous un nouveau jour. Et les différentes « occurrences », pour ainsi dire, de ce concept, en particulier, et du transcendantal, en général, dans l'œuvre de Heidegger constituent les étapes décisives de l'évolution de la pensée heideggerienne entre la rédaction d'*Être et temps* et 1930 – d'où le lien qui unira les trois ouvrages auxquels nous nous référerons tout particulièrement : *Être et temps*, les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* et les *Concepts fondamentaux de la métaphysique*.

Comment l'affirmation selon laquelle le projet heideggerien d'une phénoménologie ontologique est une figure de la philosophie *transcendantale* peut-elle être justifiée ? Deux aspects sont ici décisifs – l'un renouant directement avec Kant, l'autre rendant fructueuse une compréhension plus générale de la position transcendantale. Aussi montrerons-nous, d'une part, que l'identification qu'effectue Heidegger entre le « concept phénoménologique de phénomène » et l'« être » réalise l'ancrage des structures transcendantales kantienne dans l'ontologie phénoménologique ; et, d'autre part, que les ébauches heideggeriennes s'inscrivent tout à fait dans une définition plus généralisée de la philosophie transcendantale.

Pour pouvoir établir dans toute sa clarté la proximité avec Kant (qui est bien plus marquée qu'on ne l'admet habituellement), il faut donc, dans un premier temps, mettre le doigt sur une structure fondamentale dans l'analyse heideggerienne du concept du phénomène, ce qui implique de revenir encore une fois sur le paragraphe méthodologique de *Sein und Zeit* qui a déjà souvent été commenté.

Dans ce célèbre § 7, Heidegger s'emploie à *élucider* le sens du « concept de phénomène », en général, et celui du « concept *phénoménologique* de phénomène », en particulier. Pour ce faire, il introduit une double distinction. Tout d'abord, il distingue entre le « phénomène », et l'« apparition ». Dans le *phénomène* a lieu

---

C'est cette identification qui caractérise en premier chef le transcendantalisme heideggerien des années 1920.

un « se-montrer », tandis que l'*apparition* est un « ne-pas-se-montrer », c'est-à-dire qu'elle renvoie à chaque fois à quelque chose d'*autre* qui ne se montre pas, mais qui « se manifeste (*sich meldet*) » ou « s'annonce » *dans* ou *à travers* quelque chose qui, à son tour, se montre (par exemple la fièvre à travers des joues rouges). Heidegger appelle ce qui se montre de cette façon très spécifique le « manifestant (*Meldendes*) ». L'*apparition* (= ce qui se manifeste) « indique » ici cela même qui ne se montre pas. Le phénomène est alors caractérisé par une « auto-donation » (ou « auto-phénoménalisation »), qui se donne soi-même, l'*apparition* par une « hétéro-donation » (ou « hétéro-phénoménalisation »), qui donne un autre que soi-même.

Ensuite, Heidegger divise derechef le « phénomène » et l'« apparition ». Un *phénomène* peut se montrer à (même) lui-même et de lui-même tel qu'il *est* ; mais il peut aussi se montrer tel qu'il n'est *pas*. Dans le premier cas, Heidegger parle du « sens véritable (*echt*) de phénomène » ; dans le second cas, il ne s'agit que de l'« apparence » ou du « paraître ». L'*apparition* désigne, quant à elle, ou bien tout le processus de l'« apparaître » (de l'« indication »), c'est-à-dire un rapport de renvoi entre ce qui se manifeste (qui se montre) et ce qui est manifesté ou indiqué (qui, nous l'avons dit, ne se montre pas) ou bien *cela même qui manifeste* (ou qui indique) ce qui est caché<sup>3</sup>.

Enfin, Heidegger en vient à la distinction décisive entre trois concepts de phénomène – entre le concept « formel », le concept « vulgaire » et le concept « phénoménologique » de phénomène. Pour comprendre de quoi il s'agit, il faut *établir* le lien avec la philosophie théorique de Kant.

Heidegger introduit d'abord une nouvelle expression – celle de « simple apparition » qui constitue l'unité de quelque chose qui se montre et d'un manifestant (en termes *kantiens* : d'un « objet (de l'intuition empirique) *qui se montre* » et d'une « apparition » qui, en tant que « manifestant », renvoie à quelque chose qui ne se montre *jamais* (à la « chose en soi »). Que signifient alors le concept « formel », le concept « vulgaire » et le concept « phénoménologique » de phénomène ? Le sens de ces expressions n'a pas *été établi* de façon absolument claire et univoque par Heidegger. Dans son ouvrage *Anonyme Phänomenologie*, Oliver Cosmus iden-

<sup>3</sup> Heidegger signale par ailleurs que l'« apparition » peut encore être entendue au sens de « ce qui se montre » (donc dans le premier sens du « phénomène »). Or, on peut d'ores et déjà remarquer que pour la compréhension du « concept phénoménologique de phénomène » (cf. *infra*), le « paraître » (ou l'« apparence ») est secondaire. En revanche, il faut retenir ici le « sens véritable de phénomène », c'est-à-dire ce qui se montre (à (même) soi-même et de soi-même), et le « manifestant » qui constitue la part « visible » du processus d'un « ne-pas-se-montrer » (à savoir, précisément, de l'« apparaître »). Dans le concept phénoménologique de phénomène interviennent ainsi *et* un se-montrer (à même ce qui se montre) *et* un ne-pas-se-montrer.

tifie le concept « formel » et le concept « véritable » de phénomène : il englobe, selon lui, « ce qui se montre à (même) soi-même et ses modifications »<sup>4</sup>. Mais on peut se demander si cette affirmation est vraiment tenable compte tenu de tous les aspects ici en jeu<sup>5</sup>. Cela semble certes ressortir du contexte immédiat. Mais la question se pose, dès lors, de savoir pourquoi la distinction entre ces trois concepts de phénomène n'est introduite qu'une fois que la nature de la « simple apparition » a été précisée ; deuxièmement, pourquoi Heidegger utilise ici *deux* expressions pour ce qui se montre à (même) soi-même (à savoir le sens « véritable » du phénomène et le concept « formel » de phénomène) où une seule aurait suffi ; et, troisièmement, pourquoi Heidegger peut parler au niveau du « concept vulgaire de phénomène » (qui se rapporte immédiatement à la structure complexe de ce qu'il appelle « simple apparition ») d'une « application légitime » du « concept formel de phénomène » – étant donné que la structure de ce concept de phénomène (en tant que ce qui se montre) est complètement différente de celle du concept vulgaire de phénomène (où intervient un manifestant) et que, du coup, cela n'a plus de sens de parler d'une « application ».

Une réponse convaincante à ces questions ne peut être donnée que si l'on prend toute la mesure du fait que le couplage de deux expressions, caractéristique de la « simple apparition », constitue la toile de fond pour ces trois concepts de phénomène. Pour pouvoir saisir la structure du « concept formel de phénomène », il faut partir – à rebours, et en ayant en vue la « simple apparition » kantienne – du « concept vulgaire de phénomène ». Celui-ci s'illustre moyennant le rapport entre le « phénomène » (au sens kantien) et la « chose en soi » – donc moyennant l'enchevêtrement d'un phénomène (au sens de ce qui se montre) et d'une apparition (au sens d'un manifestant qui indique quelque chose qui ne se montre pas). Heidegger parle ici de l'« accessibilité » « à travers l'intuition empirique »<sup>6</sup> – mais accessibilité *de quoi* ? Justement de ce à quoi elle renvoie. Pour le concept *formel* de phénomène, on peut donc retenir qu'il s'agit ici à chaque fois d'un apparaissant qui se montre qui indique ou annonce quelque chose qui ne se montre pas. (Et l'on voit ainsi que le concept formel de phénomène est beaucoup plus proche de la première signification de l'« apparition » que du sens « véritable » et « originaire » du « phénomène ».)

---

<sup>4</sup> Cosmos, Olivier, *Anonyme Phänomenologie. Die Einheit von Heideggers Denkweg*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2001, p. 41.

<sup>5</sup> Et ce, parce que, comme nous le verrons un plus bas, l'« apparition » possède, de par son *caractère de renvoi*, une tout autre structure que le « phénomène » qui consiste simplement dans un « se-montrer-à-(même)-et-de-soi-même ».

<sup>6</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 31.

Ensuite, la différence entre concept « vulgaire » et concept « phénoménologique » de phénomène consiste dans la manière dont le concept formel de phénomène est « appliqué » ou « déformalisé ». Autrement dit, elle dépend du type d'« étant » ou d'« être » auquel il renvoie. Dans le cas du concept « vulgaire » de phénomène, l'apparaissant (le manifestant), c'est-à-dire (en l'occurrence) l'« intuition empirique », renvoie à la « chose en soi ». Celle-ci se dérobe à *jamais* et *par principe*, ce qui justifie que l'apparition n'est que « simple apparition » qui ne constitue justement *pas* l'« être propre (*eigentliches Sein*) » de ce qui est indiqué<sup>7</sup>. En ce qui concerne le concept « phénoménologique » de phénomène, Heidegger se situe de nouveau dans « l'horizon de la problématique kantienne » : dans celui-ci, on peut illustrer « ce qui est conçu phénoménologiquement sous le nom de phénomène [...] en disant : ce qui se montre déjà, préalablement et conjointement, quoique non thématiquement, dans les apparitions – dans le phénomène entendu vulgairement – peut-être thématiquement porté au se-montrer, et ce-qui-ainsi-se-montre-à(-même)-soi-même ('formes de l'intuition') sont les phénomènes de la phénoménologie. Car manifestement l'espace et le temps doivent nécessairement pouvoir se montrer ainsi, ils doivent pouvoir devenir phénomènes, si Kant prétend énoncer une proposition transcendantale adéquate lorsqu'il dit que l'espace est le 'où' apriorique d'un ordre.»<sup>8</sup> Ici l'apparition renvoie à quelque chose de caché *qui peut être porté au se-montrer*, c'est-à-dire qui peut être mis en évidence eu égard à son être qui doit, bien entendu, être déterminé.

Le pas décisif est alors le suivant : la « déformalisation » qu'opère Heidegger du concept « formel » de phénomène conduit – non plus dans l'horizon kantien, mais dans celui de l'ontologie phénoménologique – à l'affirmation suivante : « Qu'est-ce qui doit, en un sens insigne, être appelé phénomène ? Qu'est-ce qui, de par son essence est *nécessairement* le thème d'une mise en lumière *expresse* ? Manifestement ce qui, de prime abord et le plus souvent, *ne* se montre justement *pas*, ce qui, par rapport à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent, est *occulté*, mais qui en même temps appartient essentiellement, en en faisant le sens et le fondement, à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent<sup>9</sup> ». La détermination positive et concrète du « phénomène phénoménologique » est alors la suivante : « Mais ce qui en un sens privilégié demeure *occulté*, ou bien retombe dans l'*occultation*, ou bien ne se montre que de manière '*dissimulée*', ce n'est point

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 35.

tel ou tel étant, mais, ainsi que l'ont montré nos considérations antérieures, l'être de l'étant. »<sup>10</sup>

Cela signifie qu'il existe une analogie sans faille entre ce qui, chez Kant, constitue les conditions *transcendantales* de l'expérience et de la connaissance (« formes de l'intuition », etc.) et ce qui, dans l'*ontologie phénoménologique*, s'appelle l'être. L'être en tant que « phénomène phénoménologique » par excellence remplit exactement la fonction qui incombe chez Kant aux conditions et déterminations transcendantales. En d'autres termes, l'apport heideggerien à la phénoménologie est en son cœur – là, précisément, où le phénomène est défini en son sens *phénoménologique*<sup>11</sup> – une transposition de l'idéalisme transcendantal kantien à un terrain phénoménologique (ou relevant d'une ontologie phénoménologique).

Mais ce n'est pas tout, il y a encore d'autres raisons qui justifient de parler de « transcendantalisme » chez Heidegger. Au-delà de l'usage permanent de la terminologie transcendantale dans *Sein und Zeit*<sup>12</sup>, on peut alléguer un autre argument, de loin plus important, qui, cette fois, ne s'inscrit pas dans un contexte kantien, mais fichtéen et schellingien. De quoi s'agit-il plus précisément ?

Pour Fichte, la découverte fondamentale de Kant en matière de transcendantalisme consiste dans le fait d'avoir reconduit le principe d'unité<sup>13</sup> nécessaire de la philosophie non pas à un étant, mais à la corrélation être/penser qui anticipe manifestement la structure intentionnelle en phénoménologie. Une telle corrélation réintroduit, on le voit, une dualité et soulève la question de la possibilité d'une unité qui reposerait à son tour ici au fondement. L'idée décisive de Fichte consiste dans la mise en rapport de cette question avec l'idée kantienne d'une

---

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> En récapitulant, nous dirons que la distinction qu'opère Heidegger entre un concept formel et un concept déformalisé du phénomène est tout de même assez artificielle. Si le « phénomène » désigne « ce qui se montre » et si l'« apparition » concerne un rapport de renvoi entre « ce qui manifeste » et « ce qui est manifesté », alors Heidegger appelle « apparition » au sens strict le « manifestant ». Par « phénomène formel », il entend tout ce rapport de renvoi (l'« apparaît ») et avec « phénomène phénoménologique » il désigne cela même qui est manifesté ou indiqué moyennant ce renvoi pour autant que celui-ci est susceptible d'être découvert grâce à l'analyse phénoménologique (et là où cela n'est pas le cas, il s'agit alors simplement d'un « phénomène vulgaire »).

<sup>12</sup> Cf. *Ibid.*, p. 11, 13, 19, 37, 38, 53, 75, 83, 85, 87, 88, 193, 199, 204, 226, 280, 286, 317, 333, 339, 347, 350, 351, 353, 357, 360, 365, 376, 372, 413, 417, 419, 424, 425, 430 (pour « condition de possibilité ») ; p. 21, 29, 56, 79, 92, 99, 111, 122, 124, 130, 163, 209, 228, 237, 262, 263, 264, 268, 270, 277, 288, 291, 300, 305, 314, 316, 324, 325, 326, 327, 328, 330, 331, 335, 336, 339, 340, 341, 342, 346, 347, 350, 353, 354, 364, 365, 366, 368, 369, 372, 403, 412, 413, 414, 415, 417, 418, 426, 428, 432, 435, 437 (pour « possibiliser ») ; p. 264, 266, 383, 415, 435 (pour « possibilisation ») ; p. 124, 186, 196, 220, 227, 259, 406, 419 (pour « rendre possible »), etc.

<sup>13</sup> Fichte définit la philosophie par le geste consistant à reconduire une multiplicité à une unité (voir à ce propos les « prolégomènes » de la *Doctrine de la Science* de 1804/II).

légitimation transcendantale. Deux aspects importent ici – dont l'un concerne exclusivement Fichte, tandis que l'autre fait intervenir également Schelling. D'un côté, les conditions – transcendantales – de la possibilité de la connaissance sont légitimées moyennant un « redoublement » réflexif, c'est-à-dire que ce qui rend possible (la connaissance) est à son tour rendu possible – redoublement qui s'appelle chez Fichte « possibilisation » (en tant qu'elle rend possible cela même qui rend possible). Et, d'un autre côté, cette possibilisation dévoile une problématicité dans la mesure où Fichte ancre la première dans une « hypothéticité catégorique », c'est-à-dire que la *catégoricité* (*nécessité*) caractérisant la légitimation s'inscrit dans une *hypothéticité* (*possibilité*) qui ôte cette légitimation de la connaissance de toute forme de dogmatisme. Pour le dire d'une manière plus générale, tout transcendantalisme repose sur la manière dont on considère le rapport entre « problématicité » et « catégoricité » – dans le transcendantalisme fichtéen, on le voit, cette problématicité se présente comme une « hypothéticité » alors que chez Schelling elle apparaît plutôt comme une « contingence »<sup>14</sup>. Aussi, en ce qui concerne ce second aspect, est-ce plutôt le *Système de l'idéalisme transcendantal* et non pas la *Doctrine de la Science* fichtéenne qui est ici pertinent pour le contexte heideggerien. Mais, de toute façon, c'est là une remarque qui ne peut pas s'appuyer sur des liens d'affiliation solides, étant donné qu'il n'y a pas eu d'influence directe des deux philosophes classiques allemands sur l'auteur de *Sein und Zeit*.

Qu'est-ce qui justifie malgré tout cette mise en rapport entre Heidegger et les points de vue transcendantsaux de Fichte et de Schelling ? Le fait aussi remarquable que surprenant qu'à la fois le motif de la possibilisation et le statut de la contingence se (re)trouvent dans le transcendantalisme heideggerien ! Tour-nons-nous d'abord, pour le montrer, vers la « possibilisation » dans les travaux de Heidegger datant de la seconde moitié des années 1920.

Que le terme de « possible » ou de « possibilité » soit essentiel pour la connaissance transcendantale ou la connaissance *a priori*, c'est ce que soulignait déjà Kant dans une phrase que Heidegger aimait citer (par exemple dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*) : Kant écrivait en effet dans la Préface aux *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature* : « connaître quelque chose *a priori* signifie : le connaître à partir de sa simple *possibilité* »<sup>15</sup>. Et il y en a une trace évidente aussi chez Husserl, par exemple dans les *Méditations cartésiennes*, lorsqu'il oppose, au sein de la sphère phénoménologique à laquelle on accède grâce

<sup>14</sup> Pour plus de précisions sur ce point, voir notre ouvrage *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, coll. « Krisis », Grenoble, J. Millon, 2009.

<sup>15</sup> Kant, Immanuel, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786), A IX ; *Werkausgabe*, vol. IX, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, stw, 1977, p. 14.

à l'épochè et la réduction phénoménologiques, le champ infini de la teneur phénoménale et les opérations et fonctions de la subjectivité transcendantale – dont en particulier les « potentialités (*Vermöglichkeiten*) » – qui mettent en jeu un « concept nouveau de *possibilité*<sup>16</sup> ». Mais il reste – ce qui est bien connu – que le transcendantal n'a pas le même sens dans ces différents cas. Pour Kant, le transcendantal couvre l'ensemble des *conditions de possibilité* de la connaissance ; et même si ces conditions couvrent un champ assez hétérogène d'éléments (ces conditions sont à la fois les conditions de l'apparaître d'un phénomène (formes pures de la *sensibilité*), les conditions de l'unification et de la synthèse de ce qui apparaît (catégories), les schèmes transcendantsaux comme « déterminations transcendantsales de temps », les synthèses de l'entendement de la première déduction, le « Je transcendantal », etc., il n'en reste pas moins qu'elles ne sont jamais en effet que des *conditions* qu'il faut *supposer* pour que la connaissance soit *possible*. Or, tous les « héritiers » du transcendantalisme critiquent Kant sur ce point : ils critiquent que ce qui est à la base d'une connaissance, ce qui en est un « principe » ne saurait être « moins connu » que cela même qu'il rend possible, ou doit, du moins, être susceptible d'une « expérience » spécifique.

Qu'il y ait une « expérience » de la « sphère » du transcendantal, c'est-à-dire de ce qui fonde la donation d'un phénomène, ses structures et implications (intentionnelles), c'est ce qu'enseigne Husserl et, tout particulièrement, le Husserl qui (à partir de la fin des années 1910) se plonge dans les phénomènes constitutifs des composantes de la sphère immanente de la conscience elle-même (deux textes de référence : les *Manuscrits de Bernau* et les *Analyses sur les synthèses passives*). La pensée de Heidegger se situe ici à un croisement : s'il faut certes une certaine « expérience » pour rendre compte de ce qui fonde précisément les structures de l'expérience, Heidegger ne partage pas avec Husserl un certain nombre de préceptes méthodologiques – notamment celui de l'épochè qui met hors circuit toute position d'être. Que le résidu de cet épochè ne soit pas à son tour complètement dépourvu d'un sens d'être, nous n'avons pas besoin d'y insister. Mais pour Heidegger, le « transcendantalo-phénoménologique (*das Transzendentalphänomenologische*) » reste quand même de toute façon sous-déterminé chez Husserl – et ce, ne serait-ce que parce que le *catégorial*, chez Heidegger : l'existential, doit être compris dans un sens ni *descriptif*, ni *constructif* (au sens d'une construction métaphy-

<sup>16</sup> Husserl, Edmund, *Méditations Cartésiennes*, tr. par Peiffer, G., Levinas, E., Paris, Vrin, 1996, troisième méditation, § 25, p. 103. Sur ce point et sur la phénoménologie comprise comme idéalisme transcendantal en général, voir notre ouvrage : *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, coll. « *Krisis* », Grenoble, J. Millon, 2007.



sique par simples concepts), mais dans le sens de ce que Heidegger va sans cesse appeler la *possibilisation* (qui vient enrichir la construction phénoménologique).

Nous allons donc retracer maintenant la genèse de ce terme. Genèse qui saute aux yeux lorsque l'on considère les différents sens et acceptations des concepts de « possible » et de « possibilité » que nous trouvons chez Heidegger. Nous allons aborder trois occurrences de ces termes depuis *Sein und Zeit* jusqu'au *Concepts fondamentaux de la métaphysique* : 1) le pouvoir-être du *Dasein* (*Sein und Zeit*, § 31) ; 2) l'analyse de la mort (*Sein und Zeit*, § 53) ; 3) la possibilisation du monde (*Concepts fondamentaux de la métaphysique*)<sup>17</sup>.

## 1. Le possible comme « pouvoir-être » du *Dasein*

La première détermination importante du terme de possibilité est donnée avec la caractérisation ontologique même du *Dasein*. Le *Dasein* est fondamentalement ouverture à... et compréhension... (Heidegger appelle cela précisément l'*Erschlossenheit* (« ouverture ») du *Dasein*). Et qu'est-ce que le *Dasein* comprend dans cette compréhension ? Il ne comprend pas ceci ou cela, le comprendre n'a pas d'objet si l'on entend par là une teneur *réelle*, susceptible d'être déterminée moyennant une définition. Le « comprendre » doit être compris comme un « pouvoir » : quand on a compris quelque chose, on *peut* le faire. Ce que le *Dasein* comprend, au sens où c'est en son *pouvoir*, c'est l'être en tant qu'exister. Comprendre veut dire : pouvoir-être. Le *Dasein* n'est pas ceci ou cela, il est un être-possible.

Or, cet être-possible ne désigne pas une simple possibilité « logique », ontologiquement inférieure à la *réalité effective* (*Wirklichkeit*). La possibilité en tant qu'elle caractérise ontologiquement le *Dasein* est un *existential*. Le *Dasein* ne peut pas être caractérisé ontologiquement comme les étants présents et maniables (et avec la logique prédicative qui est corrélative à cette caractérisation). Le fait que le *Dasein* soit un être-possible, un pouvoir-être, signifie qu'il n'est pas ceci ou cela, mais qu'il *a* à être son être : le *Dasein* a à saisir ou non les possibilités qu'il projette. C'est en cela que Heidegger entend refonder le transcendantalisme kantien.

Que le transcendantalisme kantien exige une « refonte » apparaissait déjà clairement à Husserl, nous l'avons déjà mentionné. Alors que pour Kant, le transcendantal échappe à l'expérience, *dans la mesure, précisément, où il rend l'expérience POSSIBLE*, pour Husserl, la fondation d'une philosophie comme *science* exige que

<sup>17</sup> Il y a deux autres occurrences importantes de ces concepts : le projet de soi de la temporalité originnaire (dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*) et l'analyse du statut transcendantal de la pulsion (dans les *Concepts fondamentaux de la métaphysique*).

les moments constitutifs de tout phénomène se laissent exhiber dans une évidence intuitive. Cela implique alors que le transcendantal doit lui-même s'attester dans une forme d'expérience (qui n'est certes plus empirique mais « catégoriale »). Heidegger suit à son tour cette voie entamée par Husserl, tout en la modifiant conformément à ses préceptes méthodologiques propres. Dans son projet *fondationnel* d'une « ontologie *fondamentale* », Heidegger cherche en effet partout, nous l'avons déjà signalé, des « conditions de possibilité », des « fondements », etc. Mais au lieu de reconduire toute fondation à la subjectivité transcendantale originellement constituante, il se demande en outre dans quoi un questionnement relatif aux « conditions de possibilité » elles-mêmes est fondé<sup>18</sup>. Heidegger répond : dans l'existential du *comprendre*. Il justifie cette thèse dans un passage crucial<sup>19</sup> du § 31 de *Sein und Zeit*.

En tant que le *Dasein* se trouve au monde et qu'il y est « disposé » (affectivement) sans qu'il en soit la cause et la raison, il est *jeté* au monde. Le *Dasein* est un être-*jeté* (*Geworfenes*). Mais en tant que « comprenant », il est aussi *pro-jet* (*Entwurf*). Le « pro-jet », en tant qu'existential, signifie que le *Dasein* ouvre son être-au-monde à un pouvoir-être et *comme* pouvoir-être. Le pro-jet l'ouvre aux possibilités à partir desquelles il se comprend toujours déjà. « Le caractère de projet du comprendre constitue l'être-au-monde eu égard à l'ouverture de son là en tant que là d'un pouvoir-être. Le projet est la constitution d'être existentielle de 'l'espace de jeu' du pouvoir-être factuel<sup>20</sup>. » Ainsi, Heidegger fonde le principe même de toute philosophie transcendantale – à savoir la recherche des *conditions de possibilité de l'expérience* – dans la structure ontologique du *Dasein*.

## 2. L'analyse de la mort

Dans la caractérisation de cet être-possible, le § 53 (intitulé « projet existentiel d'un être authentique pour la mort ») qui déploie la problématique de la mort dans *Sein und Zeit* est une deuxième étape importante. Heidegger y établit d'abord le sens de l'être pour la mort en tant que comportement à l'égard d'une possibilité (la « plus extrême ») de soi-même. Quotidiennement, le comportement du *Dasein* à l'égard d'une certaine possibilité vise à *réaliser* cette dernière. Dans le cas de sa propre mort, il ne peut s'agir d'une telle réalisation parce que cela priverait le *Dasein* du sol de son être existant pour la mort. Comment caractériser alors

<sup>18</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, § 31, p. 145.

<sup>19</sup> *Ibid.*, § 31, p. 145, l. 10 sq.

<sup>20</sup> *Ibid.*, § 31, p. 145.

ce « rapport » à sa mort ? Un rapport authentique à la mort implique de ne pas l'éviter, la fuir ou la contourner, mais de la *soutenir en tant que possibilité*. L'attente ne répond pas à une telle exigence, car l'attente est elle aussi déjà attendue d'une réalisation de la possibilité. Comment préserver le caractère d'être *possible* de la mort dans le rapport à cette dernière ? En *devançant* cette possibilité, en « plongeant » en elle, elle ne cesse d'*augmenter* – jusqu'à l'infini. Plus le *Dasein* la comprend en son caractère non occulté, plus il s'approche de la possibilité de l'impossibilité de l'existence en général. Un rapport authentique à la mort est cette plongée dans l'abîme de cette possibilité de l'impossibilité. Dans ce rapport, nous ne disposons d'aucun *appui* qui nous permettrait de la « figurer » de quelque façon que ce soit. Mais qu'est-ce qui permet alors à Heidegger d'écrire que « l'être pour la mort en tant que devancement dans la possibilité *rend* d'abord *possible* cette possibilité et la libère en tant que telle »<sup>21</sup>? C'est que « l'être pour la mort est le devancement dans un pouvoir-être de cet étant dont le mode d'être est le devancement lui-même »<sup>22</sup>. Dans l'être pour la mort, le *Dasein* se découvre dans ses deux caractéristiques fondamentales de son être que sont l'« au-devant-de-soi (*Sich-vorweg*) » (souci) et l'être-possible (existence). « Le devancement se montre comme la possibilité du comprendre du pouvoir-être extrême *le plus propre*, c'est-à-dire comme la possibilité d'une *existence authentique*. »<sup>23</sup> Pour étayer cette thèse Heidegger procède alors à l'analyse de la structure *concrète* du devancement de la mort.

1) La mort est la possibilité *la plus propre* du *Dasein*. L'être pour cette possibilité ouvre au *Dasein* son pouvoir-être le plus propre où « il y va » donc de l'être du *Dasein*.

2) Cette possibilité la plus propre coupe le *Dasein* de *tout rapport* et le rejette sur lui-même. Elle singularise le *Dasein* et le responsabilise à avoir à assumer son propre être.

3) Cette possibilité est « *indépassable* » au sens où, en tant que possibilité *ultime*, elle dévoile toutes les autres possibilités (factuelles) comme *finies* et comme procédant d'elle. Et, ce qui est décisif, le devancement *se libère* pour cette possibilité indépassable. Cela veut dire que face à la mort (en tant que *devancée*, bien sûr), le *Dasein* se libère des possibilités factuelles qui le contraignent. Le devancement lui permet à la fois de se préserver du fait de s'accrocher à telle ou telle possibilité *déjà réalisée* et de se mettre sans cesse à nouveau devant ses possibilités propres. Heidegger conclut enfin que c'est *dans la mesure où le devancement dans la possibilité indépassable ouvre en même temps à toutes les possibilités factuelles* que le

<sup>21</sup> *Ibid.*, § 53, p. 262.

<sup>22</sup> *Idem.*

<sup>23</sup> *Ibid.*, § 53, p. 263.

*Dasein* s'anticipe en entier, c'est-à-dire en tant que possibilité d'exister comme pouvoir-être entier.

4) Or, la possibilité extrême ne peut être certaine que si le *Dasein* rend pour lui-même possible cette possibilité en tant que pouvoir-être le plus propre. Le fait que le devancement dans la mort soit le mode d'être propre du *Dasein* lui-même implique une « possibilisation (*Ermöglichung*) »<sup>24</sup> devançante de l'ouverture de la possibilité. « L'ouverture de la possibilité est fondée dans la possibilisation devançante. »<sup>25</sup> Ce point est essentiel – Heidegger achève par-là la fondation du transcendantalisme concernant l'existential du comprendre et du souci comme être du *Dasein*. Le *Dasein* comme être-possible rend lui-même possible son être-possible. Il y a une sorte de revirement (caractéristique de l'attitude transcendante) de ce qui rend possible en une possibilisation, c'est-à-dire en ce qui rend possible cela même qui rend possible<sup>26</sup>. Et c'est donc l'être du *Dasein* qui est caractérisé par ce revirement, par cette possibilisation.

### 3. La « possibilisation » comme détermination fondamentale du « projet du monde »

Dans les *Concepts fondamentaux de la métaphysique* Heidegger esquisse une « métaphysique du monde ». Sa thèse fondamentale étant que le fait que l'étant devienne manifeste correspond très exactement à la configuration du monde (*Weltbildung*) dont répond le *Dasein* en son essence métaphysique. Heidegger dit dans le § 68 des *Concepts fondamentaux de la métaphysique* que la possibilisation (*Ermöglichung*) du *Dasein* tient à la configuration du monde, c'est-à-dire, plus simplement, que le *Dasein* est rendu possible par cette dernière<sup>27</sup>. Ce point est important dans la mesure précisément où Heidegger, en utilisant ce terme de « possibilisation », fait ici encore directement allusion au § 53 de *Sein und Zeit* où cette possibilisation

<sup>24</sup> *Ibid.*, § 53, p. 264.

<sup>25</sup> *Idem.*

<sup>26</sup> On peut remarquer en passant que ce revirement – décisif pour la compréhension du sens du transcendantal – a déjà été constaté par Fichte dans son analyse du « Soll » (du « devant-être ») qu'on trouve (entre autres) dans la *Doctrine de la Science* de 1804<sup>2</sup> (voir en particulier le chapitre II de la première partie de notre livre *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*). Nous le retrouverons à des endroits cruciaux de l'évolution ultérieure de la pensée heideggérienne (nous avons traité en détail de ce point dans le cinquième chapitre de notre ouvrage *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925–1930*, Paris, Vrin, 2005).

<sup>27</sup> Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, Frankfurt am Main, Klostermann, 1992 (2<sup>ème</sup> éd.), p. 414 ; *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, tr. par Panis, D., Paris, Galilard, 1992, p. 413 (cité : CF).

avait été ancrée dans le devancement de la mort, c'est-à-dire *dans le Dasein lui-même*. Le fait que cette possibilisation relève ici de la configuration du monde est un indice tout à fait significatif pour l'abandon du subjectivisme de *Sein und Zeit* en faveur d'une « métaphysique du monde » qu'implique le « tournant métontologique » de 1928.

Heidegger appelle « projet (*Entwurf*) » le caractère unitaire de ce qui permet de rendre compte de la « configuration du monde ». Ce projet n'est plus, comme dans *Sein und Zeit* le projet du pouvoir-être du *DASEIN*, mais, compte tenu d'une *transformation* fondamentale de l'homme, un projet *du monde*. C'est certes l'« homme », le *Dasein*, qui est configurateur de monde, non pas certes telle existence factuelle et concrète<sup>28</sup>, mais l'homme en son *essence* intime : quand Heidegger développe cette essence, il n'est plus du tout question du *Dasein*, mais de ce qui *dépasse* cette essence, de ce qu'il y a de *transcendant* en elle, à savoir justement la « structure fondamentale de la configuration du monde » qu'est donc le « projet du monde » lui-même.

En quoi ce « projet du monde » constitue-t-il effectivement la structure originelle, en son caractère unitaire, de ce que Heidegger appelle l'« événement historial fondamental » qu'est la « transformation de l'homme dans le *Dasein* » ? Heidegger nous donne la réponse en livrant (dans les quatre pages les plus importantes de tout l'ouvrage<sup>29</sup>) une analyse fondamentale du « pro-jet » en tant qu'il est en rapport étroit avec la notion qui traverse d'une manière absolument essentielle toute la pensée de Heidegger depuis *Sein und Zeit* jusqu'en 1930 : celle de la « possibilisation (*Ermöglichung*) ». Le pro-jet (*Entwurf*) exprime un *double* mouvement : un mouvement « centripète » et un mouvement « centrifuge » (si l'on prend l'étant projetant – le *Dasein* – comme centre). En effet, le « *ent-* » correspond à peu près au « *ex-* » ou au « *dys-* » en français, c'est-à-dire qu'il désigne un mouvement d'éloignement, d'écart, de *prise de distance*. Donc, en pro-jetant, le *Dasein* s'éloigne, se détourne, s'écarte (de soi). Mais, en même temps, il y va également d'un singulier « tourner » du *Dasein* vers lui-même – mais en aucun cas vers un état d'immobilité, fût-ce en vertu d'un retour réflexif. Heidegger identifie ce double mouvement là encore comme celui de la *possibilisation*. En enlevant le *Dasein* de la sorte, le projet l'« élève (*enthebt*) » vers le possible possibilisant (c'est-à-dire vers le possible qui *rend possible*). Cela veut dire que, dans le projet, le *Dasein* est dans une perpétuelle *tension*, dans un *mouvement*, qui s'exprime à travers le fait décisif que « ce qui est projeté dans le projet *contraint* [à se placer]

<sup>28</sup> CF, p. 527 ; tr. fr. p. 520.

<sup>29</sup> CF, p. 527–531 ; tr. fr. p. 520 (en bas)–524.

devant le possible effectif, c'est-à-dire que le projet *lie* – non pas au possible ni non plus à l'effectif, mais bien à la *possibilisation* [...] »<sup>30</sup>. Nous comprenons dès lors ce qu'implique le projet *du monde* : il est l'événement historial (*geschichtlich*) qui est à la source de tout lien, c'est-à-dire de toute *nécessité* – une nécessité qui suppose toujours une possibilité, plus exactement : ce qui *rend possible* la possibilité (c'est-à-dire la possibilisation).

À travers le fait de rendre ainsi possible le possible, la possibilisation lie le *Dasein* à un effectif possible. Dans ce lien, l'effectif opère comme une contrainte (Heidegger dit : comme une « borne ») qui permet au possible de *faire croître* sa possibilité (c'est une vérité aussi bien connue que profonde qu'une limitation – au sens de la contrainte – du possible entraîne de fait une augmentation de réalité). Or, ce qui rend cette croissance possible, c'est une « extensibilité (*Ausbreit-samkeit*) » en une « entièreté »<sup>31</sup> que Heidegger caractérise ainsi :

Le projet est en soi ce qui 'rend entier' au sens du *configurer* projetant d'un 'en entier', dans le domaine duquel s'étend une dimension tout à fait déterminée d'effectuation possible. Chaque projet élève au possible et ramène, en même temps, dans le champ étendu de ce qui a été rendu possible par lui.<sup>32</sup>

Cela veut dire qu'en se liant et en s'étendant, le projetant se tient en face d'une entièreté au sein de laquelle tel effectif peut le devenir en tant qu'effectif du possible projeté.

Dans le projet se fait alors événement une extension qui élève et qui lie. En même temps se manifeste ici un « *s'ouvrir* » (qui est un troisième moment structural de l'événement historial fondamental (à savoir le *dévoilement*)). Un « *s'ouvrir* » de quoi ? Non pas, *statiquement*, du possible (parce que cela le figerait et l'anéantirait en tant que possible), ni du simple effectif (parce que là encore nous perdriions le possible), mais de la *possibilisation*. Le « *s'ouvrir* » en est un *pour* la possibilisation. Le possible n'est en son essence sa possibilité qui si nous nous lions à lui en sa possibilisation (en ce qui le rend possible).

L'« objet » du projet, ce n'est ni la possibilité, ni l'effectivité – le projet n'a pas d'objet : il est le fait de *s'ouvrir pour la possibilisation*. En cette ouverture est désoculté le fait que

---

<sup>30</sup> CF, p. 528 ; tr. fr. p. 521.

<sup>31</sup> Heidegger n'explique pas davantage pourquoi une telle extension s'étend précisément à une « entièreté » et non pas simplement à un champ d'ouverture indéterminé.

<sup>32</sup> CF, p. 528 ; tr. fr. p. 522.

le possible soit originairement en rapport à l'effectif, que la possibilité en tant que telle le soit à l'effectivité en général en tant que telle.<sup>33</sup>

En récapitulant : quelles sont alors les différentes acceptions du possible et de la possibilité que nous trouvons au cours de la période considérée (entre 1927 et 1930) ? 1) le pouvoir-être du Dasein (*DASEIN*) ; 2) la possibilisation à laquelle ouvre le devancement de la mort (devancement qui procède évidemment *du Dasein*) (NÉANT) ; 3) la possibilisation du projet du *monde* comme ce qui ouvre le *Dasein* au possible ainsi qu'au nécessaire (MONDE).

Nous voudrions à présent confronter ce qui vient d'être exposé à un texte du début des années 1950, afin de mettre en évidence (sous forme d'une première ébauche) quelle évolution la pensée heideggerienne a connu dans les points évoqués après le « tournant » des années 1930. Il s'agit là du cycle de conférences *Was heißt Denken?* de 1951/1952.

Selon Fichte, le transcendantalisme est caractérisé, depuis Kant, par la corrélation être/penser (pour laquelle l'auteur de la première *Critique* a cherché une légitimation transcendantale). Or, il est tout à fait remarquable que Heidegger, pour qui la question de l'être est au centre de tout son projet philosophique et qui a ouvert après le « tournant » une perspective *relevant de l'histoire de l'être*, s'est explicitement tourné – à une époque à laquelle il s'est consacré à des thèmes fort variés (la poésie, la technique, l'architecture, etc.) – au *penser*. Voyons de quelle manière cette nouvelle approche permet de compléter ce dont il a été question jusqu'ici.

*Was heißt Denken ?* consiste en deux brèves séries de conférences tenues au semestre d'hiver 1951/1952 ainsi qu'au semestre d'été 1952. Dans les deux parties, Heidegger procède à chaque fois d'une manière différente (tant en ce qui concerne les références historiques qu'en *égard à la perspective systématique*). Ce qui frappe avant tout, c'est que l'accès au penser et la détermination de la nature de « ce qui donne le plus à penser » sont présentés au début de chaque semestre d'une manière différente. Citons les passages clé à ce propos :

« [*D*]as *Bedenkliche* » [...] est ce qui nous donne à penser. Prenons-y bien garde et laissons dès maintenant son poids à chaque mot. Il y a ce qui est tel, qu'il nous donne à penser lui-même, à partir de soi, comme de naissance (*von seinem Hause aus*). Il y a ce qui est tel, qu'il s'adresse à nous pour que nous gardions attention à lui, pour qu'en pensant nous nous tournions vers lui : pour que nous le pensions.

Ce qui nous donne à penser n'est par conséquent en aucune façon institué par nous ; il ne nous a pas attendu pour être établi, il ne se présente pas non plus grâce à nous

<sup>33</sup> CF, p. 529 ; tr. fr. p. 522.

seuls. Ce qui de soi-même nous donne le plus à penser, c'est [...] *que nous ne pensons pas encore*.<sup>34</sup>

Au début du second semestre nous lisons :

Nous nommons ce qui est tel qu'il nous donne à penser « ce qui donne à penser (*ein Bedenkliches*) ». Mais ce qui donne à penser non pas seulement occasionnellement, et à chaque fois sous un aspect restreint, ce qui donne plutôt par origine (*von Hause aus*) à penser, donc depuis toujours et à jamais, cela est ce qui donne à penser purement et simplement. Nous le nommons « ce qui donne le plus à penser ». Ce que celui-ci donne à penser, le don qu'il nous offre n'est rien de moins que *lui-même* [souligné par A.S.], lui qui nous appelle à penser.

La question « *Was heißt Denken ?* » demande ce qui voudrait être pensé d'une façon si excellente qu'il ne se contente pas de nous donner quelque chose, ni même de se donner lui-même à penser, mais qu'il nous fait le premier don du penser, qu'il nous le confie comme la détermination de notre être et, de la sorte, nous rend tout premièrement propres à penser.<sup>35</sup>

Nous commenterons ces deux citations en faisant trois remarques. Les deux premières caractériseront à chaque fois le teneur propre de « ce qui donne le plus à penser » au début des deux semestres. La dernière remarque mettra en rapport ces deux caractérisations et renverra tout particulièrement à un concept décisif de la pensée du « second » Heidegger : celui de la contingence. L'une des marques essentielles de l'évolution de la pensée de Heidegger « avant » et « après » le fameux « tournant » étant en effet le déplacement de la problématique de la *possibilité* vers celle de la *contingence*.

1. « Il » y a « quelque chose » « qui » donne à penser, qui *nous* donne à penser. Le penser est alors *originairement* en rapport à « quelque chose » qui le dépasse. Le penser nous met donc d'emblée en rapport à une « *transcendance* ».

Comment devons-nous concevoir cette transcendance ? Dans *Was heißt Denken?*, Heidegger nous donne à ce propos une indication qui nous met non pas sur une voie théologique, mais relie ses réflexions de la première partie de ce cycle de conférences – qui s'étaient proposées de *rejeter* le « re-présenter » en tant que détermination insigne du penser – avec des compréhensions décisives de *Sein und*

<sup>34</sup> Heidegger, Martin, *Was heißt Denken?*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1954, p. 3 ; *Qu'appelle-t-on penser ?*, tr. fr. par Becket A. et Granel G., Paris, P.U.F., 1992, p. 24 (souligné par A. S.).

<sup>35</sup> Heidegger, *Was heißt Denken?*, p. 85 sq. ; tr. fr. p. 136 sq. (traduction légèrement modifiée).



*Zeit* autant que des *Beiträge zur Philosophie*. Cette indication consiste dans la mise en rapport des verbes « *stehen* » (être debout) et « *stellen* » (poser) ainsi que dans l'exploitation réflexive de la teneur du réseau de significations qu'ils constituent.

« *Stehen* » et « *stellen* » sont en effet dans un rapport originaire l'un avec l'autre. Tout « *Stehen* » est précédé par un « *Stellen* » et tout « *Stellen* » débouche sur un « *Stehen* ». Toutes les formations linguistiques essentielles à partir de ces deux verbes constituent un réseau de significations qui traversent toute l'œuvre de Heidegger : *verstehen*, *ausstehen*, *innestehen*, *vorstellen*, *nachstellen*, *bestellen*, *Gestell*, *Gegenstand*, *Bestand*, *Instand*, *selbständig*, *inständig*, etc. « *Ver-stehen* » est la traduction presque littérale de « *ek-histemi* » dont provient « *exister* » qui est, pour Heidegger, l'être du *Dasein*<sup>36</sup>. L'expression décisive est ensuite celle de l'« *ausstehendes Inne stehen* » au sujet de laquelle Heidegger écrit dans *L'origine de l'œuvre d'art* :

La résolution, pensée dans *Sein und Zeit*, n'est pas l'action décidée d'un sujet, mais l'ouverture du *Dasein* à l'ouvert de l'être, hors de l'engoncement dans l'étant. Cependant, dans l'existence, l'homme ne sort pas d'abord d'un dedans pour accéder à un dehors, mais l'essence de l'existence, c'est l'instance ek-stante dans l'un-en-dehors-de-l'autre essentiel de l'éclaircie de l'étant.<sup>37</sup>

« *Ausstehen* » et « *innestehen* » renvoient l'un à l'autre. Pas d'« *innestehen* » qui ne soit en même temps un « *Ausstehen* » et pas d'« *Ausstehen* » qui ne soit ancré dans un « *Inne stehen* ». « *Ausstehen* » est la traduction littérale d'« *ek-histemi* » (cf. plus haut), alors que « *Inne stehen* », « *Instand* », « *Inständigkeit* » doivent être compris par opposition à « *gegenstehen* », « *Gegenstand* », « *Gegenständlichkeit* », mais aussi comme un tenir « *endogène* » dans l'instance (*Inständigkeit*) du *Dasein*. Les *Beiträge zur Philosophie* développent cela davantage : « l'instance de l'exposition au dehors (*Inständigkeit des Ausstehens*) du *Dasein* n'est rien d'autre [...] que l'habitation dans l'espace-temps de l'événement qui advient comme fuite des dieux »<sup>38</sup>. Cela signifierait-il que l'« *ausstehendes Inne stehen* » serait le nom pour le

<sup>36</sup> Pour plus de détails sur ce point, cf. notre ouvrage *De l'existence ouverte au monde fini*.

<sup>37</sup> « Die in *Sein und Zeit* gedachte Entschlossenheit ist nicht die decidierte Aktion eines Subjekts, sondern die Eröffnung des Daseins aus der Befangenheit im Seienden zur Offenheit des Seins. In der Existenz geht jedoch der Mensch nicht erst aus einem Innern zu einem Draußen hinaus, sondern das Wesen der Existenz ist das ausstehende Inne stehen im wesenhaften Auseinander der Lichtung des Seienden » (Heidegger, Martin, *Holzwege*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1980, p. 53 sq.).

<sup>38</sup> « Die Inständigkeit des Ausstehens des Da-seins <ist> nichts anderes [...] als die Anwohnerschaft im Zeit-Raum jenes Geschehens, das sich als die Flucht der Götter ereignet » (Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, Frankfurt am Main, Klostermann, 1994 (2<sup>ème</sup> éd.), p. 52 ; voir aussi p. 64, 260).

rapport à la transcendance du *Dasein* après la « mort de Dieu » et, du coup, pour une *dissolution* de la transcendance ? Précisément *non* : l'oscillation réciproque (ou le clignotement) entre *Dasein* et *être* – qui sépare le point de vue de Heidegger dans les *Beiträge* des positions focalisées en premier lieu sur les projets du *Dasein* dans *Sein und Zeit* (où ces oscillations *étaient* limitées unilatéralement à la fondation du rapport à l'*être au sein même du Dasein*) – insiste justement sur le rapport *réciproque* entre *Dasein* et *être* – ce qui témoigne du caractère irréductible de la transcendance.

Lorsque Heidegger parle du fait que nous ne pensons « pas encore », cela ne signifie pas que s'annonce par là une incapacité ou une défaillance qui ne serait pas encore dépassée jusqu'à présent, mais qu'il est tout simplement *impossible* de penser ce qui donne le plus à penser *puisqu'il se dérobe par principe au penser*. S'exprime par là une certaine modalité de la contingence – celle de l'« inconcevabilité » au cœur de ce qui est à penser (de ce qui donne le plus à penser).

2. Un deuxième point essentiel concerne le fait que Heidegger, dans la seconde partie du cycle de conférences, assigne à ce qui donne le plus à penser la place que, dans la philosophie classique allemande, avait occupé la conscience de soi. Dans les *ébauches* réflexives de la philosophie post-kantienne, toute conscience d'un objet a été reconduite, on le sait, à la conscience de soi, tout rapport sujet/objet a eu comme présupposé une structure dans laquelle l'objet qui se tenait face au sujet a été identifié au sujet – ce qui fondait par là même cette conscience de soi (ainsi, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, pour ne prendre que cet exemple-là, la vérité de la conscience est la conscience de soi). Or, le concept heideggérien de « ce qui donne le plus à penser » se substitue à cette structure de la conscience de soi dans la mesure où l'objet de ce qui donne « le plus » à penser n'est pas identifié avec *celui qui pense* (le sujet, la conscience, etc.), mais avec lui-même *en tant que ce qui est à penser* : « Ce que celui-ci [à savoir ce qui donne le plus à penser] donne à penser, le don qu'il nous offre n'est rien de moins que *lui-même* » (cf. *supra*). Au lieu d'identifier le « sujet » avec le « sujet », c'est pour ainsi dire l'« objet » qui est identifié à l'« objet ». Rien ne saurait exprimer plus clairement le fait que Heidegger se détourne ici de la philosophie de la subjectivité que cette mise en place de l'identité de ce qui donne le plus à penser à l'endroit de l'identité de la conscience (de soi)<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> Cela se confirme par ailleurs par le fait que Heidegger parle dans la première citation de « ce qui est tel, qu'il nous donne à penser lui-même, à partir de soi, comme de naissance (*von seinem Hause aus*) » (sachant que l'expression « *von seinem Haus aus* » n'existe pas en allemand), tandis que la deuxième citation contient l'expression correcte « *von Haus aus* », dans laquelle le rapport à quelque

3. Cette idée peut être approfondie par la mise en rapport de ces deux démarches – ce qui permet d'établir d'une autre façon le rapport évoqué plus haut au concept de contingence. Le retrait et le rapport à la transcendance s'accomplissent sur le terrain d'une neutralité de la pensabilité (ou de la concevabilité) où le pouvoir constitutif de la subjectivité est certes radicalement remis en cause, mais où Heidegger prend en même temps tout à fait au sérieux l'« appel » *du* penser et *dans le* penser. Dans la tautologie « ce qui donne le plus à penser est ce qui donne le plus à penser » s'exprime autant une *contingence absolue* que – en tant que son expression peut-être la plus radicale – la *dissolution absolue* de la contingence. Dans ce qui est le plus proche il y a ce qui est le plus lointain. Ce qui est le plus lointain s'adresse à nous dans ce qui est le plus proche. Heidegger n'offre ici pas de solution, certes – comme du reste personne d'autre non plus –, mais il nous rend sensible de façon décisive aux problèmes fondamentaux. Et ce n'est assurément pas la moindre des choses que l'on puisse exiger d'un philosophe.

---

chose de subjectif (« *seinem* » = « sa ») est éliminé, ce qui dénote donc cet abandon de toute perspective subjective sur un plan *linguistique* également.