

BULLETIN HEIDEGGÉRIEN (*Bhdg*)

- Secrétaires :

Sylvain CAMILLERI (Université catholique de Louvain/Université de Montpellier III)

Christophe PERRIN (Université Paris-Sorbonne)

- Comité scientifique :

Jeffrey Andrew BARASH (Université de Picardie Jules Verne)

Rudolf BERNET (Katholieke Universiteit Leuven)

Steven CROWELL (Rice University)

Jean-François COURTINE (Université Paris-Sorbonne)

Dan DAHLSTROM (Boston University)

Françoise DASTUR (Université de Nice Sophia-Antipolis)

Günter FIGAL (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg)

Jean GRONDIN (Université de Montréal)

Theodore KISIEL (Northern Illinois University)

Richard POLT (Xavier University)

Jean-Luc MARION (Académie française)

Claude ROMANO (Université Paris-Sorbonne)

Hans RUIN (Södertörn University)

Thomas SHEEHAN (Stanford University)

Peter TRAWNY (Bergische Universität Wuppertal)

Jean-Marie VAYSSE (Université de Toulouse-Le Mirail) †

Helmut VETTER (Universität Wien)

Holger ZABOROWSKI (Catholic University of America)

- Comité de rédaction :

Diana AURENQUE (Karl-Ruprechts-Universität Tübingen)

Vincent BLOK (Radboud University Nijmegen)

Cristian CIOCAN (Universitatea din București)

François JARAN (Universitat de València)

Julien PIÉRON (Université de Liège)

Mark SINCLAIR (Manchester Metropolitan University)

Christian SOMMER (CNRS, Paris)

Séverin YAPO (Université de Cocody)

- Correspondants locaux :

Victoria BRIATOVA (Санкт-Петербургский Государственный Университет)

Wenjing CAI (University of Copenhagen)

Richard COLLEDGE (Australian Catholic University)

Tziovanis GEORGAKIS (Πανεπιστήμιο Κύπρου)

Takashi IKEDA (University of Tokyo)

Francesco PAOLO DE SANCTIS (Università Ca' Foscari Venezia)

Marcus SACRINI (Universidade de São Paulo)

Young-Hwa SEO (Seoul National University)

SOMMAIRE DU *BHDG – 2*

LIMINAIRES.....	4
I. « Le sacrifice de l'être. Note sur la pensée du sacrifice chez Heidegger », par Joseph COHEN	4
II. « "Natur – Kunst – Technik". Chronique des rencontres de Messkirch, 25-29 mai 2011 », par Sylvaine GOURDAIN et Claudia SERBAN	44
BIBLIOGRAPHIE POUR L'ANNÉE 2011.....	49
1. Textes de Heidegger.....	49
2. Traductions de textes de Heidegger	49
3. Collectifs et numéros de revues	51
4. Études générales	57
5. Études particulières	63
RECENSIONS.....	85
INSTRUMENTUM.....	123

** Les secrétaires du Bhdg remercient le Centre d'études phénoménologiques de l'Université catholique de Louvain (dir. Mme Danielle Lories) et le Centre d'herméneutique phénoménologique de l'Université Paris-Sorbonne (dir. MM. Claude Romano, Jean-Claude Gens et Michael Foessel) d'accueillir cette publication sur leur site respectif.*

*** Il est possible de se procurer des tirés-à-part du Bhdg en écrivant à l'adresse : bulletin.heideggerien@gmail.com. Nota bene : le numéro ISSN de la version imprimée diffère de celui de la version électronique.*

BULLETIN HEIDEGGÉRIEN II*

*Organe international de recension et de diffusion des recherches heideggériennes pour l'année
2011***

LIMINAIRES

I. LE SACRIFICE DE L'ÊTRE

Note sur la pensée du sacrifice chez Heidegger

Depuis quelle Loi l'histoire de la philosophie se sera-t-elle constituée et déployée en tant que vérité ? Cette question provoque un bouleversement de la philosophie par la philosophie. Et ce parce qu'elle commande à son histoire de se soumettre à l'épreuve la plus radicale : *mettre en question* cela même qui l'aura conditionnée. Comme si la philosophie devait, par cette question, se détacher d'elle-même en pénétrant en elle-même afin d'y révéler la conditionnalité propre de son développement. Ainsi, cette question ordonne à l'idée directrice de l'histoire de la philosophie de réexaminer, d'évaluer, et donc de justifier la présupposition fondamentale de son orientation en révélant le lieu foncier depuis lequel se sera affermie son assise, sa base, sa stance. Elle exige donc de l'histoire de la philosophie une confrontation avec elle-même en examinant la modalité propre de son discours et en requérant de celui-ci l'explicitation de son « coup d'envoi ». Car l'histoire de la philosophie n'en aura jamais fini de dévoiler cela même qui l'ouvre à ce qu'elle est et de rejouer ce qui la définit en s'exposant au questionnement du lieu originaire d'où s'éveille son événement. C'est dire qu'interminablement la philosophie ne cessera de *revenir* sur elle-même. Mais que signifie ici *revenir* ? Ou encore, d'où peut s'entendre la propension propre à la philosophie d'exprimer ce qu'elle est en questionnant d'où elle vient ?

* Fondé par Sylvain Camilleri & Christophe Perrin.

** Ont collaboré à ce *Bulletin* : Mmes Diana Aurenque, Cécile Bonmariage, Victoria Briatova, Wenjing Cai, Sylvaine Gourdain, Ariane Kiatibian, Virginie Palette et Claudia Serban ; MM. Sylvain Camilleri, Cristian Ciocan, Joseph Cohen, Richard Colledge, Tziovani Georgakis, Francesco Paolo De Sanctis, Choong-Su Han, Takashi Ikeda, François Jaran, Paul Marinescu, Christophe Perrin, Quentin Person, Marcus Sacrin, Young-Hwa Seo, Mark Sinclair, Christian Sommer et Kazunori Watanabe. Que M. Joseph Cohen soit tout particulièrement remercié pour la confiance inconditionnelle qu'il a placée en lui. Le symbole  signale les publications recensées de l'année.

Assurément, cette propension originaire constitue et déploie la philosophie en tant que vérité. Depuis Platon, peut-être même depuis Parménide, la philosophie s'est reconnue dans l'exercice tendu vers la compréhension de l'être en tant que vérité. C'est cependant Aristote¹ qui donnera à cette visée sa formulation la plus décisive en la déterminant dans l'horizon ultime d'un questionnement dont la tâche sera de penser l'essence de ce qui est. Cet horizon fera de la « métaphysique » une science distincte et différente de toutes les autres sciences. Car celles-ci ne conçoivent toujours qu'une région particulière au sein de la totalité de l'étant. Elles réfléchissent toujours l'« objet » en ce que celui-ci appartient déjà à l'horizon de l'étantité déterminable. Mais la « science de l'être en tant qu'être » ouvre à cela même qui ne saurait se réduire à la détermination. Elle ouvre donc à ce qui transcende toute détermination et dépasse toute généralité générique. Car l'être ne saurait se réduire à l'horizon capable de le comprendre en tant qu'« objet » préalablement déterminé. En ce sens, l'être est le transcendantal inobjectivable, indéterminé et indéterminable. Or c'est ici que s'élabore, proprement dit, le problème de la métaphysique : est-il possible de circonscrire ce transcendantal en une science qui, par définition, doit et se doit de n'être concentrée que sur « un genre déterminé »² ?

En vérité, cette question ne peut que se résoudre, se délier et se relever par une subrogation. La modalité propre de substitution, Aristote l'engagera dans la *Métaphysique* où seront d'abord déterminées les différentes acceptions du sens de l'être et où, par conséquent, s'établira la quadruple définition de l'être : l'être en tant qu'accident ; l'être comme vrai ; l'être selon les catégories ; l'être en tant que potentialité et activité. Or, et Aristote le précise dans le Livre Θ de la *Métaphysique*, de tous les sens fondamentaux de l'être, « l'être au sens le plus magistral revient à l'être vrai ou faux »³. C'est dire – et telle sera la thèse capitale de tout l'édifice ontologique aristotélicien : le sens de l'être s'exprime en tant qu'il appartient *véridiquement* à l'étant lui-même, alors que celui qui se trouve dans le faux ne fait que contredire l'étant en son être. Ainsi, la question visant le sens de l'être est restreinte, voire réduite, à la possibilité de penser le

¹ Sur le rapport entre « ontologie » et « vérité » chez Aristote, renvoyons aux textes suivants de Martin Heidegger : *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, GA 22, pp. 149 sq., ainsi qu'à *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, GA 33, pp. 11 sq. Cf. aussi l'excellente et désormais classique étude de Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1962.

² Aristote, *Métaphysique*, Livre Y, 2, 1003 b 19-20.

³ Aristote, *Métaphysique*, Livre Θ, 10. Cf. Martin Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik, Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, GA 33.

lieu où l'étant est exprimé *en vérité*. Ce qui signifie qu'à même la question du sens de l'être s'opère un passage où l'infinitif verse dans le participe et donc où l'entièreté du projet d'éclaircir l'essence de ce qui est s'entend comme la tâche d'exprimer le sens par lequel l'étant se révèle en tant qu'étant, ou encore, en lequel l'étant dévoile par où il est étant, c'est-à-dire, en et par lequel l'étant découvre le fond vrai de son déploiement propre. D'où la question *fondamentale* de la métaphysique : quel est le sens de l'être de l'étant et comment établir le lien véridique entre l'être de l'étant et l'étant ?

Or – et il sera revenu à Heidegger de le relever – s'énonce, à même cette question fondamentale, un certain glissement où le sens de l'être revient à la possibilité de dicter les premiers principes et les premières causes de l'étant. À la question du sens de l'être, Aristote lui subroge donc une métaphysique entendue comme science capable d'instituer la base, le soubassement, l'assise de l'étant. Et cette subrogation, il nous faut la souligner à même le texte d'Aristote. Il nous faut marquer en quoi elle est inscrite et ne cesse d'œuvrer au cœur de la pensée d'Aristote projetant ainsi cela même que Heidegger aura nommé la « constitution onto-théologique de la métaphysique ». Et pour souligner d'abord et avant tout ceci : cette subrogation témoigne déjà de la différence sournoise, cachée, dissimulée depuis laquelle l'onto-théologie se déploiera, se développera et s'accentuera entre la « pensée de l'Être » et la « question de l'être en tant que fondement de l'étant ». Car, et il nous faut le rappeler, cette subrogation opère à même la sémantique du mot *être* qui, nous l'avons rappelé plus haut, arbore plusieurs sens définitionnels. En effet, à plusieurs reprises, dans la *Métaphysique*, Aristote signalera la « polysémie » de l'être¹. Et même en privilégiant l'*ousia*, il ne cessera de rappeler et de cautionner qu'il ne s'agit là qu'*un* des sens possibles de l'être et non pas sa seule et unique, fixe et unilatérale définition. Certes, et Heidegger n'aura pas manqué de le faire remarquer, Aristote ne suivra pas la voie qu'il avait pourtant tracée et frayée. Après avoir affirmé la « polysémie » de l'être, il s'efforcera d'atténuer cette affirmation en marquant le lieu où sera concentrée « l'homonymie » de l'être. Ce lieu – nous le savons – c'est l'*ousia* entendu à la fois comme essence et substance. C'est dire donc que l'*ousia* sera pensée dans la conjonction de

¹ Aristote définit la « polysémie » du verbe « être » principalement dans le Livre Λ, 7, 1017 a 23 sq. de la *Métaphysique*. Notons cependant qu'il y revient dans le Livre Υ, 2, 1003 a 33, puis également, dans le Livre Ζ, 1, 1028 a 10. Cf. la très judicieuse lecture de l'interprétation que fera Heidegger de la « polysémie » de l'être proposée par Werner Marx dans *Heidegger und die Tradition. Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins*, Hamburg, Meiner, 1980.

l'essence et de la substance et se signifiera ainsi en tant qu'« essence substantielle ». D'où la signification dédoublée de l'*ousia* avancée par Aristote dans le Livre Γ, 2 : essence principielle de l'étant et substrat des accidents, ou encore, principe d'intelligibilité de tout étant et conditionnalité de l'existence en tant qu'étant. L'*ousia* devient ainsi l'« essence-substance » de l'onto-théologie et, en ce sens, le socle par lequel tous les autres sens de l'être peuvent se dire *en vérité*. Et donc : l'*ousia* est ce à quoi toutes les acceptions de l'être sont « suspendues » tel qu'Aristote s'applique à le rappeler toujours dans le Livre Γ de la *Métaphysique*. Ainsi, l'histoire de la métaphysique sera entièrement structurée par ce glissement subrogatoire premier et originaire dont nous venons de retracer la pente. Plus encore, il appartiendra à la métaphysique de parfaire cette substitution – et, partant, d'aggraver subrepticement, en la refoulant jusqu'à l'oubli, la différence d'où pourtant elle se sera déployée – du sens de l'être à sa compréhension en *ousia* comme essentialité et substantialité de l'étant en totalité. Et ce, en prorogeant une distinction hiérarchique entre la « métaphysique générale », reine des sciences, première en dignité et importance et seule légitimée à discourir sur l'être, puis les trois autres domaines de savoirs théoriques, nommées « métaphysiques spéciales », et où la psychologie, la physique et la théologie se voient attribuer la responsabilité de discourir sur l'âme, sur le cosmos et sur Dieu. Or, selon Aristote, celles-ci ne sont pas toutes égales. Au sein des « métaphysiques spéciales », il faut encore hiérarchiser. C'est-à-dire, reconnaître la supériorité de la théologie dans la hiérarchie des « métaphysiques spéciales ». Car, s'il est vrai que nous pouvons, selon Aristote, modifier l'ordre de cette hiérarchie en interchangeant la psychologie et la physique, il demeure interdit de destituer la théologie de sa suprématie dans l'ascendance des « métaphysiques spéciales ». La théologie est science éminente et première en ce qu'elle discourt sur le genre le plus excellent de l'être, cette « nature immobile et séparée » qu'est Dieu. Cela ne saurait vouloir dire cependant que la théologie serait antinomique aux autres sciences. En vérité, son excellence est fondatrice et universelle. Elle fonde les autres sciences en étant la seule science dont l'universalité est en elle-même essentielle. Ainsi, la primauté de la théologie la définit à la fois comme cette science dont le discours portera sur l'essence de l'Étant suprême, mais aussi, comme essentiellement universelle. Elle explicitera à la fois l'essence de l'Étant premier et parfait, mais aussi, et par conséquent, aura pour tâche de réfléchir l'essence universelle de la totalité de ses attributs, c'est-à-dire de tout ce qui est, et donc

l'étant en totalité¹. Elle sera donc tenue – ce qui donnera lieu à une onto-théologie selon laquelle Dieu donnerait l'être aux étants par la vertu de sa propre essence – de signifier la synthèse essentielle entre le discours sur l'étant suprême et l'expression de l'étant en totalité.

« Onto-théologie », telle sera l'appellation que Heidegger attribuera non seulement au mouvement de cette synthèse entre théologie et ontologie, mais aussi, et depuis celle-ci, à toute la tradition qui aura repris, développé, déployé, élaboré la singulière tâche de penser l'être comme « raison d'être », « cause » ou « fondement » et où une *prima aut ultima ratio* nécessairement s'imposait à la pensée. Et ce mouvement – dont Heidegger n'hésitera pas à souligner qu'il s'établira et s'affermira par bonds discontinus, césures et interruptions – se profilera jusqu'à Hegel, sinon jusqu'à Nietzsche, dont la force aura été de lui faire subir une ultime transformation en le renversant. Ce mouvement onto-théologique signifiera l'essence de l'être – et ce sera encore à Hegel que la tradition aura laissé le soin de l'expliciter – se constituant « en et pour soi-même » comme le Vrai qu'il faut concevoir « non pas seulement comme substance mais tout aussi bien comme sujet »², et donc comme le Concept même de la philosophie en ce que ce Concept désigne la compréhension absolue de l'être en tant que fondement incontesté et incontestable de l'étant. En ce sens, la théologie ne saurait représenter un versant de la métaphysique *à côté de* l'ontologie. La théologie se dirait bien plutôt comme une dimension intimement liée, voire absolument constitutive, de l'ontologie. Autrement dit, et en suivant ce développement, il nous faudrait affirmer que l'ontologie *est* la théologie tout comme la théologie *est* l'ontologie. Or de ce mouvement, il sera revenu à Heidegger non pas simplement de le relever en le nommant, mais aussi en le « déconstruisant », de lui faire exprimer une *autre parole* que celle qui s'y laissait depuis toujours entendre. Une « autre parole » où se dirait une « vérité » qui ne serait plus essentiellement l'œuvre d'une activité représentative où le fondement serait l'unique lieu du vrai. Une « autre parole » donc qui, sans nier ou dénier le déploiement de l'onto-théologie, viendrait et proviendrait de l'« envoi de l'être », parviendrait de la « voix de l'Être » et surviendrait du « don de l'Être » comme accueil (*Herkunft*) originaire de la vérité. Plus qu'un simple renversement du déploiement onto-théologique de la métaphysique – ce déploiement où se dispense la vérité comme justification du fondement – il s'agira, pour Heidegger, de penser l'*Ereignis*, l'« événement appropriant et

¹ Aristote, *Métaphysique*, Livre E, 1, 1026 a 31.

² Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, tr. fr. Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Aubier, 1994, p. 37.

dépropriant » où la vérité se pense non plus comme *adaequatio*, justification, jugement, élaboration du fondement, mais bien plutôt depuis le lieu où elle se dit en un double mouvement de *cèlement* et *décèlement* (*A-léttheia*), c'est-à-dire d'occultation et de dés-occultation comme « mise en présence » ou « venir en présence » de la présence. En ce sens, la présence (*Anwesen*) se sera toujours déjà rétractée du « présent-subsistant » et donc se sera ainsi préservée de son épuisement dans l'*Anwesende*. C'est précisément ce double mouvement de *cèlement* et de *décèlement* au cœur même de la présence et ainsi retiré du « présent » que Heidegger entendra en soulignant qu'il s'agit désormais de penser à partir du lieu où la vérité se dit en une « légende de l'être (*die Sage des Seyns*) » comme « vérité de l'Être (*Wahrheit des Seyns*) ». Or, dans le chemin de pensée qui va de l'« ontologie fondamentale » de *Sein und Zeit* à la « pensée de l'Être », amorcée dans les écrits dits de la période du « tournant », et notamment dans les *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, avant d'être amplement déployée dans le texte de 1956, *Zur Seinsfrage* et radicalement engagée dans celui de 1962, *Zeit und Sein*, Heidegger reprendra l'entièreté de la métaphysique qui se sera constituée en « onto-théologie » en vue d'y éveiller, au-delà d'elle, ce que cette tradition voile et dissimule et dont le voilement et la dissimulation constituent précisément ce qu'elle *est*. Et ce, afin de remonter vers une *donation autre* et plus ancienne que celle du fondement de l'onto-théologie dont nous comprenons qu'il, ce fondement, se sera affermi et présentifié dans la dissimulation et l'occultation de cette donation « immémoriale » demeurée ainsi « impensée » et toujours « à venir ». Il s'agira, par là même, de penser « d'une façon encore plus grecque »¹, d'où se déploie, sans s'y épuiser ou s'y réduire, ce qui *est* grec.

D'où la complexité de cette autre pensée : comment dire cette *donation autre* ? Comment dire *dans* le langage cela même qui ne saurait se traduire, sans se réduire, *par* le langage ? Comment laisser se dire la « vérité de l'Être » sans irrémédiablement trahir dans ce qui est dit ce qui s'y dit ?

Cette question, dont la visée commande tout le rapport qui s'établira entre la « pensée de l'Être » et la tradition onto-théologique de la métaphysique, Heidegger lui aura accordé une importance incontournable en marquant en quoi elle demeure l'inlassable « tâche de la pensée »². Elle exige de « détourner »

¹ Martin Heidegger, « *Aus einem Gespräch von der Sprache* », in *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, p. 127. Cf. la remarquable étude de Didier Franck, *Heidegger et le christianisme. L'explication silencieuse*, Paris, PUF, 2004.

² Cf. Martin Heidegger, « *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* », in *Zur Sache des Denkens*, GA 14.

le regard de là où celui-ci s'appliquerait à conformer l'être à partir de l'étant et qui, par conséquent, chercherait à déterminer l'être en le traduisant en fondement de l'étant. Ainsi, penser le sens de l'être, souligne Heidegger, demande que soit « abandonné » la réduction et la traduction de l'être en fond tant que fondement de l'étant et, par là, que soit « libérée » une pensée authentique de la donation. En effet, Heidegger le souligne :

l'être, le penser en propre, demande de détourner le regard de l'être, pour autant qu'il est, comme dans toute métaphysique, seulement pensé à partir de l'étant, et fondé, en vue de l'étant, comme fond de l'étant. Penser l'être en propre demande que soit abandonné l'être comme fond de l'étant, en faveur du donner ; l'être, se-déployer-en-présence, devient tout autre. En tant que laisser-se-déployer-dans-la-présence, il a sa place dans la libération hors du retrait ; mais en tant que don de cette libération, il reste retenu dans le donner. L'être n'est pas. De l'être il y a, en tant que libération (hors du retrait) d'un déploiement en présence¹.

Qu'est-ce à dire ? Rien de moins que ceci : le « donner » implique de penser sa propre rétraction là où il se donne et, dans le double mouvement de son retrait et de son don, l'instant où se laisse se déployer en présence l'être. Ainsi Heidegger chemine-t-il vers une pensée de la donation pure qui est uniquement et exclusivement approchée en tant que *don qui ne donne que son don* et qui, à la fois et simultanément, s'y retire et s'y soustrait, s'y rétracte et s'y dissimule ouvrant donc au « jeu » où ne fait que *se donner*, ne fait que *s'envoyer* l'envoi de ce qui à être ce qui est. Et cette pensée du don, Heidegger lui attribuera le nom particulier en lequel sera gardé et sauvegardé toute la teneur de sa détermination propre : le « *Es gibt* ».

Zeit und Sein déploiera cette accentuation du geste heideggérien. Et ce parce que ce texte marquera l'exigence d'ouvrir l'histoire de la métaphysique non pas simplement à l'impensé de son développement, mais aussi et surtout, *en la pliant au-delà d'elle-même*, vers la possibilité de penser la donation se donnant en présence : la « venue en présence » de la présence. De ce fait, ce texte ne commandera rien de moins que de penser la « donation » en son irréductibilité propre. Il s'agit donc de reprendre le tout de l'histoire de la métaphysique non seulement en soulignant en quoi et pourquoi l'être y aura été caractérisé comme présence (c'est-à-dire, comme temporalité), mais – en portant et

¹ Martin Heidegger, « *Zeit und Sein* », in *GA 14*, p. 9-10.

transportant la pensée ailleurs que dans le socle de son histoire – questionner la « présence » elle-même en recherchant en elle le *là* d'où elle vient et, partant, en la pensant depuis un tout autre événement : le « *Es gibt* », l'« il y a »¹. Citons encore Heidegger : « De l'étant, nous disons : il est. Pourtant le regard sur la question "être" et sur la question "temps", nous restons circonspects. Nous ne disons pas l'être est, le temps est – mais : il y a être, et il y a temps »². Précisons déjà que Heidegger entend dans le « *Es gibt* » le « donner ». En pensant l'« il y a du temps » et l'« il y a de l'être », il pense du coup l'« il y a » de cela même qui *donne* être et temps. Ainsi, c'est à même le « *Es gibt* » entendu comme « donation » qu'il faudra penser être *et* temps et, en ce sens, la provenance d'être *et* temps. Le « *Es gibt* » est donc la matrice même de la donation d'être *et* temps.

Ce qui se pense au cœur du « *Es gibt* » est donc double et dédoublé³. D'abord, le « *Es gibt Sein* » exige de penser en quoi et pourquoi la présence se rétracte de la présence en se donnant par là même en présence. C'est dire qu'il commande de penser le retrait *en l'être de l'être*, et donc l'être déjà s'occultant en lui-même là où il se donne en présence. Un double mouvement où, à la fois, l'être se retire de la présence *et* où déjà l'être se retirant de ce dont il se retire, accentuant ainsi sa propre occultation en lui-même, se donne en tant que « destinement » d'où le « laisser-se-déployer » de la présence s'offre. Or il faut ici remarquer – car cela affectera et redéfinira tout le rapport que Heidegger entretiendra avec l'histoire de la métaphysique – que le « *Es gibt Sein* » constitue le caractère *époqual* de l'être. Or « époque » ne saurait ici s'entendre comme un moment de l'histoire ou comme un instant dans une continuité chronologique. Pour Heidegger, le « *Es gibt Sein* », en tant qu'il signe l'*époqualité* de l'être, est le trait originaire du « don de l'Être ». Il est le « se tenir chaque fois auprès de soi » de l'être se rétractant en lui-même et offrant par là même « l'éclaircie » d'où se donne sa donation propre, c'est-à-dire d'où s'ouvre l'être en vue de (*im Hinblick auf*) son historicité propre. C'est ce que Heidegger nomme le « destiner » (*Schicken*). Citons le passage en entier :

¹ *Ibid.*, p. 9.

² *Ibid.*

³ Renvoyons ici à la très importante étude de Marlène Zarader : *Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, Vrin, 1990. Et en particulier, à la troisième partie : « *Au-delà des Grecs eux-mêmes...* », pp. 205-256.

Le donner qui ne donne que sa donation, mais qui, se donnant ainsi, pourtant se retient et se soustrait, un tel donner, nous le nommons : destiner. Si nous pensons ainsi le donner, alors l'être qu'Il y a est bien le destiné. Destiné de cette manière est chacun de ses changements. L'historique dans l'histoire de l'être se détermine à partir du caractère destinal d'une destination, et non pas à partir d'un « cours de l'histoire » entendu dans un sens indéterminé¹.

Et donc correspondre à l'être, se maintenir au plus proche du « don de l'Être », ne saurait signifier sa saisie spéculative absolue. C'est bien plutôt « laisser-être »² le don se donner en présence tout en ne saisissant que ce qui s'y donne – c'est dire en délaissant le don toujours à sa liberté rétractive propre. Dans ces conditions, ce qui est saisi dans le « destiner » n'est que ce qui y est donné – sans jamais que le « destiner » lui-même ne se réduise ni ne s'épuise en ce qui est donné en son don. Ainsi le « destiner », en ce qu'il se destine en déploiement de présence, garde et sauvegarde la source innommable et inapparente de sa propre donation. Tel se déploie alors le « destiner » : à la fois et simultanément comme une *réserve* et un *versement*. Ce qui signifie ceci : le « destiner » est l'instant où l'être « laisse être le déploiement de l'être »³. D'où l'exigence de penser le « destiner » comme l'adresse à l'histoire de son déploiement *et* la rétraction de cette même histoire – histoire qui n'aura, ainsi, conservé que les traces, les présentifications, les apparitions reçues dans et par ce « destinement ».

S'ensuit la question que Heidegger n'hésite pas à soulever dans *Zeit und Sein* : d'où l'être se destine-t-il ? Depuis quelle source ou ressource se destine l'être en son déploiement en présence ? Et qu'est-ce qui accorde le « destinement » de l'être en son « laisser-se-déployer » de la présence ? Nous pourrions ici multiplier les formulations de cette question. Celle-ci vise, en vérité, cela même qui *se* destine et donc commande de penser au cœur de ce *qui* donne l'être en présence. Rappelons le passage de *Zeit und Sein* :

Mais comment penser le « Il » qui donne être ? La remarque introductive, à propos du rapprochement de « Temps et Être », faisait signe vers le fait que l'être, en tant que *ousia*, en tant que présence, était marqué dans un sens non encore déterminé par une caractéristique temporelle, et donc par le

¹ Martin Heidegger, « *Zeit und Sein* », in *GA* 14, p. 12-13.

² *Ibid.*, p. 9.

³ *Ibid.*

temps. De là, il n'y a qu'un pas à présumer que le Il, qui donne être, qui détermine l'être comme approche-de-l'être et comme laisser-l'être-se-déployer-en-présence, pourrait bien se laisser trouver en ce qui, dans le titre « *Temps et Être* », se nomme « Temps »¹.

Il s'agira ainsi de penser au plus près du « destiner » de l'être et d'approcher le *Es* de *Es gibt Sein* en l'ouvrant au « donner du temps ». Or, il ne faudrait point croire que Heidegger cherche ici à déceler un quelconque fondement au « destiner » de l'être. La citation souligne bien qu'il nous faut penser le temps à partir de ce qui se signifie dans *Zeit und Sein*. Et donc, il nous faut penser le temps tout autrement que ce que nous y aurons entendu dans l'histoire de l'onto-théologie. C'est dire, tout autrement que comme un fondement. En ce sens, le temps ne se signifiera nullement comme le « fondement » du « destiner » de l'être. Bien plutôt, à même le « destiner » de l'être, il s'agira de redoubler la question de la donation et de penser en direction de ce qui *donne le temps*. *Es gibt Zeit* revient à dire : penser vers cela même qui donne le temps en y révélant la matrice propre de sa donation. Ainsi, si *Es gibt Sein* marque le « destiner » de l'être et si ce « destiner » se retient en se laissant déployer, *Es gibt Zeit* renvoie tout aussi bien le temps à cela même qui le donne. Tout se passe comme si Heidegger asservissait temps et être au même procédé : penser temps et être depuis cela même qui les donne en propre. C'est pourquoi Heidegger écrit :

Le propre de l'être n'est rien du genre de l'être. Si nous pensons proprement après l'être, alors la question elle-même nous mène d'une certaine manière loin de l'être, nous le faisant délaisser, et nous pensons le destinement qui *donne* l'être comme donation. Pour autant que nous portions attention à cela, nous nous attendons alors à ce que le propre, aussi, du temps ne se laisse plus déterminer à l'aide de la caractéristique courante du temps tel qu'il est communément représenté².

S'ouvre ainsi la méditation vers ce qui *donne le temps*. Pour ce faire, Heidegger, dans *Zeit und Sein*, revient à la caractérisation principale et principielle en laquelle se sera déterminée, tout au long de son histoire, la question de la temporalité : le « présent comme maintenant »³. Or, le retour à

¹ *Ibid.*, p. 14.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 14-15.

ce fil tendu d'Aristote jusqu'à Hegel et en lequel la question de la temporalité aura été posée et résolue à partir du « maintenant-présent » n'est effectuée qu'en vue d'y déceler sa provenance. C'est-à-dire, d'y déceler l'*autre* d'où cette position et cette résolution se seront affermies et fixées en déterminant l'essence traditionnelle du temps en « présent-subsistant ». Certes, cette détermination classique avait déjà été amplement démantelée et déconstruite dans les analyses étayées au chapitre VI de la seconde section de *Sein und Zeit*. Ces analyses soulignaient d'abord en quoi la représentation traditionnelle du temps comme « maintenant-présent » morcelait, fractionnait et départageait la temporalité elle-même en trois moments distincts et irréductibles : présent, passé, avenir. Puis, elles engageaient à repenser la temporalité elle-même non plus depuis sa représentation traditionnelle, mais bien plutôt depuis de son « unité extatique » propre – « unité extatique » en laquelle se déploie le mouvement différenciant des trois dimensions temporelles. Dans *Zeit und Sein*, Heidegger assumera évidemment ces analyses antérieures. Cependant, il les reformulera. Car il s'emploiera à souligner en quoi la temporalité doit être pensée là où elle « accorde » – « porte et apporte » – les trois dimensions temporelles dans un « jeu » de mutuelle tension oeuvrant à même son unité propre. « Présent », « passé », « avenir » sont ainsi recueillis au sein d'un incessant jeu de tension où se déploie un « accord mutuel » – la présence – se donnant en tant que tel comme le temps lui-même. Et donc les trois modes du temps – « présent », « passé », « avenir » – sont réunis en tant que « donnés » d'une même et unique donation : la présence. Ce qui signifie que le temps est donné dans le jeu de la présence *avec* la présence et en lequel les trois dimensions temporelles du « présent », du « passé » et de « l'avenir » sont toujours engagées en une modalité où chacune se voit rapportée l'une en l'autre en étant toutes retenues en elles-mêmes. D'où la phrase de Heidegger, tirée d'*Unterwegs zur Sprache* : « *die Zeit zeitigt* », « le temps donne temps »¹. Le propre du temps ne sera alors que le donner de sa propre procession comme l'« Ouvert » où se maintiennent et se retiennent dans le jeu incessant de leur mutuelle tension les trois dimensions temporelles. Et Heidegger de nommer, dans *Zeit und Sein*, l'extension de cet « Ouvert » : l'« espace libre du temps. »²

¹ Martin Heidegger, « *Das Wesen der Sprache* », in *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, p. 201.

² Martin Heidegger, « *Zeit und Sein* », in GA 14, p. 18-19. Citons le passage en entier : « Cette façon de procéder n'est manifestement pas fondée, si l'on admet que l'unité qui vient d'être désignée, l'unité de la porrection qui porte et apporte – et précisément elle –, il nous faut la nommer : temps. Car le temps n'est lui-même rien de temporel, pas plus qu'il n'est quelque chose d'étant. C'est pourquoi il nous demeure interdit de dire que l'avenir, l'avoir-été et le présent sont donnés "en même temps". Et cependant, le fait qu'ils se

Ainsi, c'est afin de décrire le temps dans l'œuvre de son don propre – don à la fois différenciant et unifiant – que Heidegger propose de penser la temporalité à partir de ce qui n'est nullement temporel, et donc depuis une « spatialité », c'est-à-dire depuis « l'espace-du-temps »¹ (*Zeit-Raum*). Or cette « espace-du-temps », il ne faudra nullement le signifier spatialement ; l'extension de l'« espace-du-temps » n'est aucunement spatiale. Elle caractérise, à même le temps, le jeu de sa temporalisation propre en tant que don de son « Ouvert » au sein duquel le temps lui-même se recouvre en son unité propre et appropriée – c'est dire *se temporalise*.

La question – que *Zeit und Sein* s'efforcera de faire advenir – deviendra cependant : d'où procède le temps se temporalisant, c'est-à-dire, d'où vient la temporalité en tant qu'« espace-du-temps » unifiant les trois dimensions temporelles et les accordant, les portant et les apportant par là même, dans l'incessance de leur tension enjouée ? Ce qui se marque au sein même de cette question n'est rien de moins qu'une radicalisation de la temporalité, car seront cherchés et recherchés non seulement la mouvance propre du temps comme accord de temporalisation en sa modalité propre, mais – projetant ainsi la temporalité vers le « sans-fond » de sa provenance – le lieu d'où l'« espace-du-temps » se donne. Et Heidegger d'accentuer la nécessité de cette question tout juste après avoir rappelé que la temporalisation du temps se déploie dans le geste de sa propre donation comme jeu pluridimensionnel s'accordant toujours dans le port et déjà comme l'apport de ses trois dimensions temporelles : « Mais d'où, maintenant, se détermine l'unité des trois dimensions du temps véritable, *i.e.* l'unité des trois modes jouant les uns dans les autres de la porrection qui porte et apporte, chaque fois, une manière propre d'avancer dans l'être ? »². C'est dire : comment penser la provenance de la temporalisation du temps ? Réponse : dans et par une « quatrième

portent les uns aux autres leur propre porrection appartient à un seul ensemble. Leur unifiante unité ne peut se déterminer qu'à partir de ce qui leur est propre ; à partir de ce qu'ils se portent les uns aux autres. Mais quoi donc se portent-ils les uns aux autres ? Rien d'autre qu'eux-mêmes et cela veut dire : l'avancée du déploiement d'être en eux procurée. Avec elle s'éclaircit ce que nous nommons l'espace libre du temps [...] "Espace libre du temps" nomme maintenant l'Oouvert, qui s'éclaircit dans la porrection qui porte et apporte les uns aux autres l'avenir, l'être-passé et le présent. Seul cet Ouvert – et lui seul – accorde à l'espace tel que nous le connaissons habituellement tout son espacement possible. L'éclaircissante porrection qui porte et apporte les uns aux autres l'avenir, l'avoir-été et le présent est elle-même pro-spatiale ; seulement ainsi elle peut accorder place à l'espace, *i.e.* le donner ».

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 19.

dimension »¹ du temps *dans* le temps se temporalisant. Ce qui signifie que cette « quatrième dimension » donne le temps se temporalisant. Plus précisément, la source donatrice du temps se temporalisant se pense depuis une « quatrième dimension ». Car cette « quatrième dimension » donne le temps se temporalisant en ce qu'elle donne l'« espace-du-temps » où s'accordent les trois dimensions temporelles du temps. Cette quatrième dimension, Heidegger la nomme la « porrection »² (*Reichen*). « Porrection » signifie ici : le donner de la temporalisation du temps. Dire du temps donc qu'il se donne depuis une « porrection », c'est marquer ceci : le donner du temps est toujours, à la fois et simultanément, « accord » de sa tridimensionnalité et, au-delà de celle-ci, « accord » avec soi-même en soi-même. Plus radicalement : le temps se temporalisant vient de la « porrection » comme donation du jeu accordant sa pluridimensionnalité propre. Ainsi, c'est dire que le temps se temporalisant vient depuis un « autre » que son accord. D'où la possibilité de comprendre le *Es gibt Zeit* dans la doubléité qui le caractérise : le temps se temporalisant est l'accord de soi-même avec soi-même dans et par le jeu unifiant de sa tridimensionnalité propre *et* accord de soi-même avec soi-même *donné* depuis une autre et éloignée, quoique toujours *en* soi-même, provenance. Et il est important de maintenir cette « autre » provenance du temps à même la temporalisation du temps. Car en elle et par elle se logeront à la fois « ce qui demeure empêché dans l'avoir-été et ce qui dans le survenir demeure réservé »³. C'est pourquoi Heidegger écrira de la « quatrième dimension » qu'elle est « proximité approchante » dont la force est de « libérer et de déployer un lointain ». Soyons précis :

C'est pourquoi cette première, cette initiale et au sens propre du mot entreprenante porrection – où repose l'unité du temps véritable – nous la nommons : la proximité approchante (*Nahheit*). Mais elle approche l'avenir, l'avoir-été, le présent les uns des autres dans la mesure où elle libère et déploie un lointain. Car elle tient ouvert l'avoir-été tandis qu'elle empêche sa venue comme présent. Cet rapprochement de la proximité tient ouvert le survenir depuis l'avenir en ce que, dans le venir, elle réserve la possibilité du présent. La proximité approchante a le caractère de l'empêchement et

¹ *Ibid.*, p. 20.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

de la réserve. À l'avance, elle tient les modes de la porrection d'avoir-été, d'avenir et de présent les uns pour les autres dans leur unité¹.

Le « destiner (*Schicken*) » marque le *Es gibt Sein* et la « porrection (*Reichen*) » souligne le *Es gibt Zeit*. Heidegger le résume d'ailleurs au milieu de *Zeit und Sein* :

Le *donner* dans le « Il y a être » s'est manifesté comme destiner et comme unité déterminante de toutes les destinations (= comme destinement) de *parousia*, en leurs changements lourds d'époques. Le *donner* dans le « Il y a temps » s'est manifesté comme la porrection éclaircissante de la région quadri-dimensionnelle².

Ce faisant Heidegger souligne doublement et dans la doubléité du *Es gibt* que penser *Es gibt Sein*, c'est inscrire le « don de l'Être » là où ce qui y est « destiné » en tant qu'histoire de l'être est commandé par une rétraction et une occultation, puis que penser *Es gibt Zeit*, c'est ouvrir le temps à une spatialité à partir de laquelle se déploie une « porrection éclaircissante » comme « accord » de ses trois dimensions – passé, futur et présent –, accord lui-même donné comme « proximité approchante » où ce qui y est donné demeure réservé et sauvegardé en une autre et lointaine donation. Or c'est au cœur de cette doubléité, entre « destiner » et « porrection » que se pensera, pour Heidegger, l'*Il y a* d'« être » et « temps » et, partant, que se pensera le « donner de l'être » et le « donner du temps ». C'est dire qu'au cœur de cette différence, entre « destiner » et « porrection », se travaille toujours le *même* : l'*Il y a* de la donation d'être et temps. D'où l'exigence de renouveler le questionnement en vue de l'*Il y a* et de ce qui, en lui, se donne. L'*Il y a* est donation d'être et temps, donation de leur co-appartenance³. Et Heidegger de marquer au sein même de cette donation qu'elle est aussi une « avancée d'absence » : « Nous gardons cependant en vue : le "Il" nomme – en tout cas dans l'interprétation qui s'offre en premier – une avancée d'absence »⁴. Ce mot, une « avancée d'absence », tient à souligner que l'*Il y a* d'être et temps ne se donne point dans le régime de l'étantité. Et ce parce qu'il faut penser l'*Il y a* uniquement dans le registre de *sa* propre donation. Ce qui signifie : penser l'*Il y a* comme une avancée *dans* l'absence de tout fondement ou fondation, voire de toute structure propositionnelle où se

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 22.

³ Renvoyons ici à l'excellente, et désormais classique, étude de Françoise Dastur, *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, 1990, pp. 108 sq.

⁴ Martin Heidegger, « *Zeit und Sein* », in *GA* 14, p. 23.

forment des énoncés sujet-prédicat. Ainsi la question de Heidegger : « Comment cependant porter autrement au regard le "Il" que nous prononçons en disant "Il y a être", "Il y a temps" ? »¹. Et la réponse :

Tout simplement de telle façon que nous pensions cet « Il » à partir du genre de donation qui lui appartient : donation comme rassemblement de la destination, donation comme porrection éclaircissante. Toutes deux y ont ensemble leur part, dans la mesure où le premier, le rassemblement de la destination, repose en la seconde, la porrection éclaircissante².

C'est donc bien le *et d'être et temps* dont il sera ici question. Soulignons cependant que de penser le « *et* » d'être *et temps*, penser donc la donation de cela même donnant *et être et temps* signifie aussi – la citation tout juste rapportée le signale – que cette co-appartenance se voit elle-même travaillée par une *différence*. En effet, l'*Il y a* de l'être repose dans l'*Il y a* du temps marquant du même coup que l'*Il y a* du temps repose en un *autre* lieu. D'où l'équivocité au cœur de l'*Il y a* : se penser à la fois comme la donation de la différence d'être et temps *et* comme la donation même de leur co-appartenance. Or cette donation de la différence co-appartenante porte un nom, c'est celui de l'*Ereignis*³.

« Qu'est-ce que l'*Ereignis* ? »⁴. La question est posée « simplement » dans *Zeit und Sein* avant que n'intervienne une importante mise en garde. Car, en exigeant que l'*Ereignis* se dise en ce qu'il *est*, en cherchant donc à traduire en termes essentialisant cela même dont elle s'enquiert, la forme de cette question trahit et révoque l'*Ereignis* lui-même. En effet, après avoir soigneusement marqué qu'être et temps nous sont toujours adressés en tant que *questions*⁵, et donc qu'être et temps demeurent toujours *en question*, Heidegger prévient : toute pensée de l'*Ereignis* devra et se devra de se dire *autrement* que dans l'ordre de l'énonciation. Ainsi, la question « qu'est-ce que l'*Ereignis* ? » requerra et sollicitera une *autre langue* et commandera une *tout autre* formulation de la question. Car, l'*Ereignis* n'est pas de l'être, il *donne* l'être ; il n'est pas du temps, il *donne* le temps. Il donne le *et d'être et temps*, leur co-appartenance même et, du coup, précède toute question s'enquérant de ce qu'il est ou peut être. La

¹ *Ibid.*, p. 24.

² *Ibid.*

³ Cf. *ibid. sq.*

⁴ *Ibid.*, p. 25.

⁵ Cf. *ibid.*

question s'enquérant de ce qu'il est doit ainsi être détournée de sa visée, déliée de l'emprise de sa propre énonciation et de la résolution que celle-ci engage nécessairement. La question doit donc se faire « méditante » et renoncer à n'être que visée questionnante cherchant à se combler en une réponse déterminante. C'est dire qu'elle doit, cette question, se penser elle-même jusqu'à ne plus se traduire *en* question et par là délaissier sa forme, dénier son ordonnance, démanteler sa position en se faisant « écoute » qui « garde » et « sauvegarde » la donation de la différence co-appartenante d'être *et* temps :

Les deux, l'être aussi bien que le temps, nous les avons nommés des *questions*. Le « et », entre les deux, laissait leur relation l'un à l'autre dans l'indéterminé. Maintenant se montre : ce qui se laisse appartenir et convenir l'une à l'autre les deux questions, ce qui non seulement apporte les deux questions à leur propriété, mais encore les sauvegarde dans leur co-appartenance et les y maintient, le tenant des deux questions, c'est l'*Ereignis*. Le tenant de la question ne vient pas s'ajouter après coup comme un rapport plaqué sur l'être et le temps. Le tenant de la question fait advenir d'abord l'être et le temps à leur propriété à partir de leur rapport, et à la vérité à travers l'appropriation qui s'héberge dans le rassemblement de la destination et dans la porrection éclaircissante. En conséquence de quoi le « Il » qui donne dans le « Il y a être », « Il y a temps » – cet « Il » s'atteste comme l'*Ereignis*. Cet énoncé est juste, et cependant manque du même coup la vérité, autrement dit il nous voile le tenant de la question ; car sans y prendre garde, nous nous le sommes représenté comme quelque chose de présent, alors que nous tentons de penser la *présence* comme telle. »¹

Nous l'avons rappelé : l'*Ereignis* ne saurait se dire *en* être ou *en* temps. Il nomme le « Il » du *Il y a être* et du *Il y a temps*. C'est dire, et telle sera la première diction de l'*Ereignis* : il donne la donation en tant que telle de la co-appartenance différenciante de être *et* temps. Il donne la donation où s'approprient être *et* temps en leur différence. Cependant, précise Heidegger, cela ne saurait vouloir dire que l'*Ereignis* doive se comprendre comme un « concept suprême »² au sein duquel le tout de la pensée engagée à penser la donation d'être *et* temps, leur co-appartenance différenciante en tant que telle, serait compris. L'*Ereignis* ne peut se penser en tant que « fondement » où être et temps viendraient trouver l'assise de leur propre ou le principe où chacun

¹ *Ibid.*, p. 24-25.

² *Ibid.*, p. 27.

viendrait se reposer. Bien plutôt, indique Heidegger, au cœur de l'*Ereignis* l'appropriation d'être *et* temps est donnée depuis ce qui ne saurait s'y réduire. C'est pourquoi Heidegger insiste d'abord sur le fait qu'il nous faut penser l'*Ereignis* non pas en son sens courant d'« événement »¹, mais bien plutôt depuis *Eignen*, autrement dit depuis cela qui « fait advenir à soi-même en sa propriété l'éclaircie sauvegardante de la porrection et destination »². Ainsi, l'*Ereignis* donne l'« éclaircie sauvegardante » où s'approprient en différence « porrection » et « destination ». Car ce qui s'y pense est l'advenir de l'appropriation d'être *et* temps en leur différence.

Mais de cet « advenir », que peut-on en dire ? Heidegger, soucieux de ne pas réduire l'*Ereignis* à une autre formulation ou appellation parmi celles déjà survenues dans l'histoire de l'onto-théologie, marque sans détour qu'il est à penser à partir du « en tant que » et donc comme don de la donation. Ce qui ne saurait signifier autre chose que ceci : l'*Ereignis* est à penser non pas comme simple renversement en lequel l'être serait un mode de l'*Ereignis*, mais bien plutôt là où l'« être s'évanouit dans l'*Ereignis* »³, là où « être en tant qu'*Ereignis* » traduit le don de l'appropriement advenant à lui-même d'être *et* temps. Ainsi, tout se passe comme si l'appropriement d'être *et* temps se voyait affecté, non pas d'un affaiblissement de son propre, mais d'un certain dé-dire où ce qui se donne se fait aussi et à la fois *retrait*. En somme, Heidegger inscrit ici même, là où être *et* temps adviennent dans leur appropriation différenciante, la *rétraction* de cela même qui la fait advenir. Citons ici le passage :

...qu'au donner en tant que destiner appartient l'arrêt d'un suspendre ; en propres termes ceci que dans la porrection d'avoir-été et d'advenir jouent l'empêchement du présent et la réserve du présent. Ce qui vient d'être nommé : suspension, empêchement, réserve, manifeste quelque chose de tel qu'un se-soustraire, bref : le retrait. Dans la mesure pourtant où les modes déterminés par lui de la donation (destination et porrection) reposent dans le mouvement de faire advenir à soi dans sa propriété, il faut que le retrait appartienne au propre de l'appropriement⁴.

En résulte la radicalité de la pensée engagée à penser l'*Ereignis* : il laisse advenir le propre comme appropriation d'être *et* temps en nécessairement s'y

¹ Heidegger le précise, en effet, à plusieurs reprises, par exemple ici : « ...ce qui est nommé par ce mot « *das Ereignis* » est tout autre chose qu'un événement » – *ibid.*, p. 26.

² *Ibid.*, p. 25-26.

³ *Ibid.*, p. 27.

⁴ *Ibid.*

retirant. La conséquence est en vérité abyssale. Car, au cœur de l'*Ereignis*, se déploie ainsi l'impossibilité de fixer la pensée engagée à le penser, l'impossibilité donc de saisir l'*Ereignis*. Être *et* temps ne sont pas appropriés comme s'ils reposaient en un sol premier. Bien plutôt, être *et* temps sont donnés en leur appropriation depuis cela même qui demeure toujours libre et abyssalement retiré de toute saisie. Nul « fondement » ou *Grund* congénital ne saurait ici sceller la liberté de cette donation. Elle œuvre en tant que telle, c'est-à-dire en donnant là où elle se retire dans l'« Insondable (*Das Unberechenbare*) »¹. De ce fait, l'*Ereignis* ne se présente jamais. Sa donation est indissociablement rétraction. L'*Ereignis* donne donc l'appropriation d'être *et* temps, du destiner *et* de la porrection, mais à la fois, s'enlève à son don propre. Certes, Heidegger le souligne à la fois quant au « destiner »² et quant à la « porrection »³, mais il aura aussi tenu à le marquer à même l'*Ereignis* en tant que tel. L'*Ereignis* est lui-même retrait en lui-même⁴. C'est précisément en ce sens que l'*Ereignis* est appropriement, avènement au propre *et* dépropriement, *Enteignis*, ce qui n'est jamais donné à la présence en se soustrayant de toute saisie possible comme se rétractant de toute nomination en préservant et en sauvegardant en son tréfonds ce qu'il a de plus propre. *Ereignis* se donne en *Enteignis*, l'appropriement s'advient en dépropriement ; et donc, le don de l'appropriement d'être *et* temps se déproprie de lui-même en vue de ce qui s'y donne :

Dans la mesure maintenant où le rassemblement de la destination repose dans la porrection du temps, et où celle-ci repose avec celui-là dans l'*Ereignis*, s'annonce dans le faire advenir à soi (dans l'appropriation) cette propriété singulière que l'*Ereignis* soustrait à la décloison sans limite ce qu'il a de plus propre. Pesé à partir du faire advenir à soi, cela veut dire : il se déproprie, au sens qu'on a dit, de soi-même. À l'*Ereignis* comme tel

¹ Cf. Martin Heidegger, *Nachwort zu: "Was ist Metaphysik?"*, in *Wegmarken*, GA 9, p. 309.

² Martin Heidegger, « *Zeit und Sein* », in GA 14, p. 27 : « La destination dans le destinement de l'être a été caractérisée comme donation, où ce qui destine s'arrête et se contient soi-même, et dans cette suspension se retire, se dérobe à la décloison ».

³ *Ibid*, p. 27 : « Dans le temps véritable et son espace libre pour le temps s'est manifestée la porrection de l'avoir-été, donc de ce qui n'est plus présent : l'empêchement portant sur le présent ; s'est manifesté dans la porrection du futur, donc du non-encore présent : la réserve du présent. Empêchement et réserve montrent le même trait que la suspension : à savoir le se-soustraire ».

⁴ Cf. Martin Heidegger, *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag "Zeit und Sein"*, in GA 14, p. 266 : « L'*Ereignis* est le retrait, non seulement en tant que destiner, mais en tant qu'*Ereignis* ».

appartient le dépropriement. Par ce dernier l'*Ereignis* ne se délaisse ni ne s'abandonne lui-même, mais au contraire sauvegarde ce qui lui est propre¹.

Se marque ainsi, et au cœur de la pensée de l'*Ereignis*, la responsabilité la plus aiguë : celle de répondre de cet irréductible écart entre appropriation et dépropriement à la source même de tout ce qui advient. Et donc de répondre d'un voilement irréductible et illimité à même ce qui se donne. D'où l'exigence : penser que rien ne repose en soi-même et que la pensée demeure résolument exposée à l'incessant mouvement d'ap-propriement (*Ereignis*) et de dé-propriement (*Ent-eignis*) dans la donation d'être *et* temps. C'est dire penser l'*Alétheia* dans la doubléité de son nom : cèlement et décèlement. S'ouvre ainsi à la pensée la « vérité historique de l'Être », le mouvement perpétuellement engagé d'un cèlement et d'un décèlement en lequel l'advenance de l'être se déploie et s'offre à *nous*.

Il s'agit de penser là où la pensée est résolument habitée par un insondable secret au cœur même de ce qui lui est donné à penser. Or, qu'en est-il du secret ? Et depuis quel lieu peut-on approcher, appréhender et comprendre un secret ? La question ainsi formulée est pernicieuse, voire préjudiciable. Et ce parce qu'elle risque de perdre ce qu'elle se donne comme tâche de cerner. En posant cette question, « qu'en est-il du secret ? », l'on précipite la pensée dans son propre embarras : connaître un secret en le fixant en ce qu'il *est*, c'est aussi et du même coup, l'anéantir, le nier, le détruire dans et par le geste qui croit justement l'atteindre. Car le secret ne saurait se résoudre à être la simple dissimulation de quelque chose, d'un mot, d'un fait, d'un don. Le secret n'est pas ce qui se dissimule au savoir. Portons ici le secret à son aporétisation la plus radicale : plus un secret est précautionneusement dissimulé au savoir, plus il a de chance de n'être pas ou plus du tout un secret, mais simplement une chose connaissable et donc accessible. En somme, au moment même où le secret devient une exigence de pensée, la question qui se tourne vers lui semble interdite. Comment penser dès lors sans réduire le penser au questionner ? En laissant le penser être exposé au secret *en tant que* secret, et ainsi en laissant le secret s'occultier en lui-même telle une occultation s'occultant elle-même ? Mais à condition de comprendre ceci : laisser le secret au secret, ce n'est pas dire jeter sur lui un silence impénétrable. C'est, bien au contraire, l'approcher du Dire, le porter à une *certaine* manifesteté – un Dire où se manifesterait la *veille* du secret en tant que secret et où se préserverait ce que

¹ Martin Heidegger, « *Zeit und Sein* », in *GA* 14, p. 27-28.

le secret garde et protège de sa perte ou de sa réduction dans la simple élucidation présentifiante du dit Heidegger, en effet, l'aura précisé, notamment dans son commentaire de l'hymne « *La Germanie* » de Hölderlin :

...le retrait et le voilement s'avèrent être un mode particulier de manifesteté. Le secret n'est pas une barrière située au-delà de la vérité, mais il est lui-même la plus haute forme de la vérité ; car pour laisser le secret être véritablement ce qu'il est – sauvegarde de l'Être authentique dans le retrait – il faut que le secret soit comme tel manifeste. Un secret qui n'est pas connu dans sa puissance de voilement n'est pas un secret. Plus la connaissance du voilement se situe haut et plus le dire du voilement en tant que tel est véridique – plus sa puissance de retrait demeure intacte¹.

Et, en interprétant le mot de Hölderlin, l'*Innigkeit* ou la « tendresse » – mot où se concentre poétiquement l'« unité originale qu'est l'inimitié des puissances de ce qui a purement surgi »² comme « vérité de l'Être » :

Elle est le secret qui est partie prenante en l'Être. Ce qui a purement surgi n'est jamais inexplicable sous une perspective, en *une* quelconque strate de l'Être ; il reste énigme de part en part. La tendresse n'a pas la structure d'un secret parce que d'autres ne peuvent pas la pénétrer ; c'est en elle-même qu'elle déploie l'être comme secret. Il n'y a de secret que là où règne la tendresse. Si toutefois ce secret est nommé et dit comme tel, le voilà bien de ce fait manifeste, mais le dévoilement de sa manifesteté est précisément volonté de ne pas expliquer, et plus encore : il est entente du secret comme retrait se mettant soi-même en retrait³.

Il s'agit ainsi en pensée de « reconnaître »⁴ le secret en tant que secret en le laissant être ce qu'il a *à être*, en le laissant *nous* dire ce vers quoi il fait signe. Et ce vers quoi il fait signe n'est rien d'autre que la « remémoration »⁵ d'un « immémorial » toujours impensé et déjà « à-venir ».

Voilà ce qu'il faut faire : reconnaître la différence entre la « pensée méditante » et la « pensée calculante », puis, au sein de cette différence, apercevoir l'éclosion à la fois de la modalité même depuis laquelle *se déploie*

¹ Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen. "Germanien" und "Der Rhein"*, GA 39, p. 119.

² *Ibid.*, p. 250.

³ *Ibid.*

⁴ Cf. Martin Heidegger, *Was heißt Denken?*, GA 8, p. 117-118.

⁵ Cf. *ibid.* p. 145 sq.

l'histoire de la métaphysique *et* de cela même que cette histoire aura occulté *en son déploiement*. C'est-à-dire, apercevoir l'indissociabilité ambiguë et quasi-paradoxale de ces deux déploiements. C'est pourquoi Heidegger distingue, dans *Der Satz vom Grund* par exemple, l'« appel (*Anspruch*) »¹ du « principe de raison » en lequel se constitue la « pensée calculante » – cette pensée qui approprie l'être pour le penser en tant que fond, fondement, principe, raison de l'étant – du « rappel (*Zuspruch*) »² qui éveille, par-delà l'« appel » du « principe de raison », l'« écho »³ d'un immémorial impensé, secret et retiré où s'exprime sournoisement la pré-séance de l'« éclaircie » préalable à toute présence, l'inapparent inépuisable et irréductible depuis lequel se déploie la mise-en-présence de la présence et de la manifesteté de l'étant. Et nous venons donc de le marquer : s'ouvre ainsi la modalité d'une « remémoration » en laquelle la pensée accueille l'« advenance » avant qu'elle ne soit prise, entreprise et saisie dans les rets de la présence. Une « remémoration » dont le geste consiste d'abord et avant tout à éveiller, par delà la tradition onto-théologique de la métaphysique, une pensée « matinale » où la présence s'annonce depuis une provenance irréductible à ce qui s'y annonce. Ainsi, « remémorer » ne signifie en rien se lier ou s'attacher au passé ou au présent qui n'est plus disponible, mais bien plutôt exige de s'exposer à « l'advenance » indéterminée qui, se retirant toujours de la présence déterminée, *laisse venir en présence* la présence. « Remémorer », c'est alors se tenir dans l'ad-venir de la présence sans laisser son « immémorial » se réduire en présent. Or, il se libère ici un tout « autre rapport » à l'histoire de la métaphysique. Un rapport où la « destruction » de la métaphysique succède l'« exposition recueillante » d'une « vérité » devenue « garde » et « sauvegarde » de ce qui appelle l'homme à « répondre » d'un « immémorial » toujours déjà impensé et pas encore pensable par la métaphysique. Mais ce « répondre » n'est ni un quiétisme ni un gnosticisme. Pas davantage ne cherche-t-il à s'évader ou à sortir de la métaphysique par une mystique étrangère au *logos*. Car la métaphysique constitue *notre* inaliénable destin⁴. Et ce parce que *notre* destin – la métaphysique – nous aura toujours été

¹ Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, GA 10, p. 203.

² *Ibid.*,

³ Martin Heidegger, *Nachwort zu: "Was ist Metaphysik?"*, in GA 9, p. 310 : « La pensée originelle est l'écho de la faveur de l'Être, dans laquelle s'éclaircit et se laisse advenir l'unique réalité : l'étant est. Cet écho est la réponse humaine à la parole silencieuse de l'Être ».

⁴ Les phrases de Heidegger abondent pour dire l'inévitabilité de la métaphysique, c'est-à-dire l'inéluctable mutation et réduction de l'être (présence) en sa saisie en *étant-présent*. Citons pour l'exemple le passage qui ouvre *Zeit und Sein* : « Être, depuis le matin de la

donné comme le déploiement de l'avènement de l'être. Reste que ce destin, nous ne l'aurons « reconnu » que trop tard, en retard et dans le retard de la

pensée européenne-occidentale et jusqu'à aujourd'hui veut dire le même que *Anwesen* – approche de l'être. Dans ce mot d'*Anwesen*, *parousia*, parle le présent. Or le présent, selon la représentation courante, forme avec le passé et le futur ce qui caractérise le temps. Être, en tant qu'avancée-de-l'être, est déterminé par le temps. Qu'il en soit ainsi suffirait déjà pour porter dans la pensée un trouble à ne plus cesser. Ce trouble croît dès que nous nous attachons à penser et repenser dans quelle mesure et en quoi il y a cette détermination de l'être par le temps » – « *Zeit und Sein* », in *GA* 14, p. 6. Nous l'aurons compris, l'être, « depuis le matin de la pensée européenne-occidentale », aura été pensé comme *présence* (*Anwesen*, *parousia*) C'est dire aussi, qu'à même cette aube de la pensée, l'être se sera compris non pas comme « subsistance » ni comme « permanence », mais comme « venue en présence », ce que Heidegger nomme dans *Vom Wesen und Begriff der Physis*, « irruption-à-la-présence » (*Anwesenung*) – cf. Martin Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der Physis. Aristoteles, Physik B, 1*, in *GA* 9, p. 296-297. Or, la naissance de l'ontologie, et donc le déploiement de la métaphysique, pour Heidegger, signifiera une inévitable mutation, un glissement ou un dévoiement de la *présence* en *présent*, de la *parousia* en *ousia*. Ainsi, cela même qui aura été éprouvé en tant que présence – surgissement et irruption, venue et advenance de la présence – se sera signifiée et donc fixée en présent-subsistant, présent-permanent, constance de l'étant-présent. Mais, et il nous faut le souligner, l'interprétation que fera Heidegger de ce « premier commencement » n'est pas simplement de marquer cette réduction de la *présence* en *présent* comme si l'on passait d'une pensée sachante à une pensée perdue dans l'ignorance. En vérité, ce qui ici s'ouvre pour Heidegger c'est la possibilité d'apercevoir à même la présence la puissance de sa propre rétraction occultante. En ce sens, s'ouvre la possibilité de penser l'histoire de la métaphysique comme ce qui se sera constituée en comprenant, en saisissant et en interprétant l'être à partir et depuis son retrait, son occultation, son cèlement : l'être est *présence* et l'histoire de la métaphysique est le *retrait* de la présence. En somme, l'histoire de la métaphysique pense l'être sur le mode de l'absence en ayant pensé la rétraction de la présence elle-même en « présent ». D'où la requête de Heidegger : affirmer ce qui demeure pleinement impensé dans la métaphysique, la présence, en lui faisant « reconnaître » qu'elle n'aura été possible en tant que telle que depuis cet impensé, qu'il s'agit de « remémorer » en son sens originaire propre, et donc à partir de ce qui le constitue en tant que présence – à savoir le *temps*. Ainsi, l'histoire de cette inévitabilité réductrice de l'être en tant que présence en étant présent ne saurait être comprise comme simplement *négative*. Elle doit surtout être entendue en ce que l'être aura toujours été pensé à partir de son histoire et, en vérité, demeure indissociable de celle-ci, car c'est précisément à partir de celle-ci que s'ouvre pour la pensée la *vue* sur l'être ne s'épuisant jamais entièrement en son histoire – la rendant bien plutôt possible en s'y retirant. Penser ce retrait de la présence en elle-même signifie par conséquent penser à la fois l'être en tant que présence et le temps de cette présence. C'est précisément ce que Heidegger nommera l'« autre commencement de la pensée ». Car même si les penseurs grecs demeurent au plus près de l'être comme présence en pensant l'être comme *parousia* ou comme *physis*, *Anwesenung* dans l'*Anwesen* avant *ousia* ou *Anwesende*, ils ne pensent pas la présence elle-même en son appartenance à une temporalité propre. Ainsi, ils y *sont* mais la *manquent* aussi comme telle. Ils manquent de la penser en ce qui la lie et l'allie à une temporalité propre. Telle sera la tâche à laquelle Heidegger sommera la pensée : penser le *et d'être et temps* : l'*Ereignis* d'un « autre commencement » de la pensée. Renvoyons ici à la très pénétrante étude de Françoise Dastur, « *Présence, présent et événement chez Heidegger* », in Gérard Bensussan et Joseph Cohen (éds.), *Heidegger. Le danger et la promesse*, Paris, Kimé, 2006, pp. 111-131.

question¹. Au cœur du rapport entre le retard de notre question et *notre* destin, il nous aura été donné *à la fois* la mémoire de toute l'histoire onto-théologique de la métaphysique *et* la possibilité au cœur même de cette mémoire – et donc à même la mémoire de son oubli – de se « remémorer » une *altérité* encore impensée en cette histoire. Ainsi, notre rapport à l'histoire doit se penser en l'ouvrant à la fois à elle-même *et* à l'*autre* d'elle-même, disons, à elle-même depuis l'autre d'elle-même. C'est dire : en l'ouvrant à cela même d'où elle sera provenue – provenance nous commandant de repenser l'entièreté de la métaphysique depuis une donation *autre*, « laissant advenir »² le possible *comme* possible en le gardant de son épuisement dans l'effectivité du présent et en y apercevant à la fois son « immémorial » et son « toujours à-venir ».

*

À même cette « remémoration », où se fait jour la possibilité de *revenir* depuis ce qui ne saurait se réduire à l'histoire onto-théologique de la métaphysique en se rappelant à l'advenance inapparente de sa vérité historique, se trace une exigence radicale : celle de penser le *sacrifice* à la fois comme l'essence de la métaphysique *et* comme ce qui demeure encore impensé par elle. Avant de pénétrer dans le mouvement de cette exigence, il nous faut dès à présent marquer que la thématique du sacrifice œuvre sournoisement dans l'écriture de Heidegger. En effet, Heidegger n'a que très peu recours au terme de « sacrifice (*Opfer*) ». Et au moins pour cette raison évidente : le terme de « sacrifice », qu'il faut entendre avant tout en un sens verbal, « faire un sacrifice » (*sacrum facere*), est chargé d'un sens théologique massif et porte, voire engage, une logique – que l'on peut évidemment qualifier, après Hegel, de spéculative – en laquelle s'élabore déjà la « relève (*Aufhebung*) » du fini dans l'infini, du profane dans le sacré³. Une logique spéculative que Heidegger

¹ Martin Heidegger, « *Zeit und Sein* », in *GA 14*, p. 10-11 : « D'où prenons nous le droit de caractériser l'être comme présence, comme *Anwesen* ? La question vient trop tard. Parce que cette façon de se donner de l'être s'est déjà décidée depuis très longtemps, sans notre contribution et, plus encore, sans notre mérite. En conséquence de quoi nous sommes liés à la caractérisation de l'être comme présence. Celle-ci tient sa force contraignante du début du dévoilement de l'être comme dicible, c'est-à-dire comme pensable. Depuis le début de la pensée occidentale chez les Grecs, tout dire de l'"être" et du "est" se tient dans la mémoire (*Andenken*) de la définition – contraignante pour la pensée – de l'être comme présence ».

² *Ibid.*, p. 29-30 : « Penser l'être sans l'étant, cela veut dire : penser l'être sans égard pour la métaphysique. Un tel égard règne encore dans l'intention de surmonter la métaphysique. C'est pourquoi il vaut la peine de renoncer au surmontement et de laisser la métaphysique à elle-même ».

³ Il est évident que les compréhensions du sacrifice chez, d'une part, Hegel et, d'autre part, Heidegger diffèrent radicalement. Or, comme nous le montrerons, c'est avec Heidegger

s'appliquera tout particulièrement à évider en cherchant par là même à déployer une toute autre pensée de la « négation »¹. Et ce afin d'entraîner la thématique du sacrifice dans une redéfinition radicale marquée par une « déconstruction » intégrale visant à démanteler toutes les modalités onto-théologiques des discours traditionnels quant au sacrifice, et en particulier le discours signifié par la logique de l'*Aufhebung* hégélienne où le sacrifice est compris et saisi en tant qu'essence réconciliante du Savoir Absolu. C'est ainsi, et à même ce projet de la redéfinir entièrement, que la thématique du sacrifice accompagnera de façon décisive l'élaboration de l'« ontologie fondamentale », en particulier dans l'analytique de l'« être-pour-la-mort » élaborée dans les chapitres I et II (§§ 54-60) de la seconde section de *Sein und Zeit*, puis, qu'elle ne cessera d'habiter – différemment et autrement – la « pensée de l'Être ». Et ce parce que Heidegger n'aura jamais sacrifié la possibilité du sacrifice². Bien au contraire, il aura toujours tenu à libérer une pensée du sacrifice *au-delà* de sa compréhension onto-théologique. En vérité, c'est au fond sans fond de la « pensée de l'Être » et au cœur même de la « vérité historique de l'Être » se rétractant en déployant la venue en présence de la présence – lieu depuis lequel la manifesteté de ce qui est peut avoir lieu – que Heidegger aura inscrit l'essence ultime du sacrifice. C'est dire qu'il aura pensé l'essence ultime du

que se sera dégagée, au-delà et en-deçà de l'histoire onto-théologique de la métaphysique, une *autre* signification du sacrifice en philosophie. Marquons également, et ce dès à présent, que Levinas et Derrida s'inscriront – même si cette inscription s'accompagnera d'une re-lecture de la pensée heideggérienne – dans le sillage ici tracé par Heidegger quant à la thématique du sacrifice et son lien inaliénable avec la « vérité historique de l'Être ». Il nous appartiendra de le montrer dans une autre étude. Qu'il nous soit permis cependant de renvoyer, quant à la modalité et la signification du sacrifice dans la pensée de Hegel, à notre ouvrage *Le sacrifice de Hegel*, Paris, Galilée, 2007.

¹ Il nous faut ici renvoyer aux notes rédigées entre 1938 et 1941 sur la « négativité », dans lesquelles Heidegger présente et déploie l'idéalisme spéculatif de Hegel en ouvrant, au cœur de l'*Aufhebung* et de sa systématité, à une percée « au-delà » de la dialectique de l'être et du néant, et donc résolument portée non pas vers son accomplissement et sa détermination dans le Savoir Absolu mais vers le « sans-fond (*Ab-grund*) » de la « vérité historique de l'Être » – cf. Martin Heidegger, *Hegel. 1. Die Negativität (1938/39). 2. Erläuterung der "Einleitung" zu Hegels "Phänomenologie des Geistes" (1942)*, GA 68.

² Nous souhaitons renvoyer à quelques travaux déjà publiés qui cherchent à approcher cette difficile thématique du sacrifice dans la pensée de Heidegger : Emilio Brito, *Heidegger et l'hymne du sacré*, Louvain, Peeters, 1999 ; Françoise Dastur, « Phénoménologie de l'être-mortel », in *La mort*, Paris, PUF, 2007, pp. 103-152 ; Jacques Derrida, *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999 ; Michel Haar, « Les limites de l'être-résolu et le primat d'abord latent puis explicite de la temporalité originaire sur la temporalité authentique », in *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, Millon, 1993, pp. 55-92 ; Jan Patočka, « La technique selon Husserl et selon Heidegger », tr. fr. d'Erika Abrams, in *Liberté et sacrifice. Écrits politiques*, Grenoble, Millon, 1990, et Joseph Cohen, « L'appel de Heidegger », in Gérard Bensussan et Joseph Cohen (éds.), *Heidegger. Le danger et la promesse*, Paris, Kimé, 2006, pp. 61-77.

sacrifice à même la « vérité historique de l'Être » en la situant au cœur de l'*Ereignis* donnant et adonnant le *et d'être et temps*. Et ainsi comme la modalité propre de la responsabilité de l'« homme » envers la « vérité historique de l'Être ».

Au-delà donc de l'analyse accomplie dans *Sein und Zeit*, là où s'ouvrirait la possibilité du sacrifice *pour l'autre* à partir de l'impossibilité de se substituer à « l'être pour la mort » de l'autre¹, Heidegger aura repensé l'essence ultime du

¹ Poursuivons notre interrogation par cette inflexion sur le rapport entre le *Dasein*, le *Mit-sein*, l'« être-pour-la-mort », la possibilité du sacrifice et ce que Heidegger nommera la « communauté ». Se tracera au centre de ce rapport la possibilité d'une « éthique originaire » qui, comme nous le savons, est évoquée dans la *Brief über den "Humanismus"* : « Si donc conformément au sens fondamental du mot *ethos*, le terme d'éthique doit indiquer que cette discipline pense le séjour de l'homme, on peut dire que cette pensée qui pense la vérité de l'Être comme l'élément originel de l'homme en tant qu'ek-sistant est déjà en elle-même l'éthique originaire » – Martin Heidegger, *Brief über den "Humanismus"*, in *GA 9*, p. 356. Mais cette « éthique originaire » doit toujours, marque Heidegger quelques lignes plus loin dans le texte, demeurer à l'écoute de la « pensée de l'Être », et donc n'est jamais à penser ni comme « pratique » ni comme « théorique ». En effet, pour le Heidegger de 1946, si l'« éthique originaire » devait pouvoir se déployer ce ne saurait être à partir ou depuis une loi posée et proposée dans et par la raison d'un sujet autonome. Elle doit se donner à l'homme depuis une pensée « qui pose la question de la vérité de l'Être, et par là-même détermine le séjour essentiel de l'homme à partir de l'être et vers lui » – *ibid.*, p. 357. Or cette pensée « n'est ni éthique ni ontologie » – *ibid.* Elle œuvre avant toute distinction en ce qu'elle « garde » et « sauvegarde » « la parole inexprimée de l'Être » – *ibid.*, p. 361 –, d'où se déploie une « Loi » et un « faire » qui dépasse et déborde toute *praxis* et dont la puissance est celle d'un Dire « qui désormais sera toujours à-penser » – *ibid.*, p. 362. Nous expliciterons en quoi cette « Loi » et ce « faire » sont liés et alliés, pour Heidegger, à ce que nous avons nommé la possibilité ultime du sacrifice. Mais, en ce moment même, il nous appartient de faire remarquer qu'avant d'évoquer l'« éthique originaire » dans le *Brief über den "Humanismus"*, Heidegger en aura déjà ouvert la possibilité dès *Sein und Zeit*. Marquons le sans détour : la possibilité de cette « éthique originaire » se serait d'abord déployée dans la possibilité propre au *Dasein* du *sacrifice pour l'autre* – possibilité donnée à partir de l'insubstituabilité de son « être pour la mort ». Nous le savons, Heidegger ne cesse, dans *Être et temps*, de le souligner : l'« être-pour-la-mort » est radicalement insubstituable. Dès lors, il est impossible et impensable de délivrer ou d'épargner l'autre du rapport à sa mort. Rappelons ici la lettre de Heidegger : « *Nul ne peut prendre son mourir à autrui*. L'on peut certes "aller à la mort pour un autre", mais cela ne signifie jamais que ceci : se sacrifier pour l'autre "dans une affaire déterminée". En revanche, un tel mourir ne peut jamais signifier que sa mort serait alors le moins du monde ôtée à l'autre. Son mourir, tout *Dasein* doit nécessairement à chaque fois le prendre lui-même sur soi. La mort, pour autant qu'elle "soit", est toujours essentiellement mienne, et certes elle signifie une possibilité spécifique d'être où il y va purement et simplement de l'être du *Dasein* à chaque fois propre. Dans le mourir, il apparaît que la mort est ontologiquement constituée par la mienneté et l'existence » – Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, *GA 2*, p. 319. Il faut ici remarquer l'importance que Heidegger accorde à l'insubstituabilité de l'« être-pour-la-mort ». En soulignant l'impossibilité de soustraire l'autre à sa mort – et ce même au moment où l'on se sacrifierait pour l'autre – Heidegger exige de repenser, à l'aune de cette insubstituabilité, l'« être-avec » l'autre. Et par là-même de repenser le sacrifice pour l'autre,

en donnant à celui-ci sa possibilité proprement authentique et indépassable. Ainsi, loin de déterminer un rapport de simple solipsisme existentiel où l'autre serait « nié » ou « oublié », Heidegger maintiendra, en vérité, tout le contraire : l'insubstituabilité de l'« être pour la mort » ouvre au cœur de la *Jemeinigkeit* du *Dasein* la possibilité de son « être-avec » l'autre – dont Heidegger aura toujours tenu à souligner qu'il était indissociable de l'existentialité même du *Dasein*. Heidegger le souligne sans cesse : le *mitsein* est co-existential au *Dasein*. Or c'est bien dans l'insubstituabilité de l'« être pour la mort » du *Dasein* et par la résolution qui s'y possibilise signifiant ainsi la mienneté propre de chaque *Dasein* engagé dans « son pouvoir-être le plus propre, absolu et indépassable » en tant que « possibilité extrême de son existence » – *ibid.*, p. 338 – que se trace, à la fois et simultanément, un « être-ensemble » où, loin de se perdre dans la quotidienneté du « On », est privilégiée l'authenticité du rapport que chaque *Dasein* entretient et maintient à l'enseigne de sa propre mort. Ainsi, pour Heidegger, c'est parce que la mort est à chaque fois et insubstituablement mienne que l'« être-avec » authentique est possible et demeure possibilisé. Plus en avant, c'est au cœur de cette insubstituabilité que le *Dasein* peut entretenir un rapport authentique avec l'autre, c'est-à-dire un rapport où il ne « mésinterprète » pas la possibilité indépassable de l'autre et où donc il ne travestit point l'existentialité propre de l'autre. Heidegger l'écrira quelques pages plus loin dans *Être et temps* : « Libre pour les possibilités les plus propres, déterminées à partir de la fin, c'est-à-dire comprises comme finies, le *Dasein* expulse le danger de méconnaître à partir de sa compréhension finie de l'existence les possibilités d'existence d'autrui qui le dépassent, ou bien en les mésinterprétant, de les rabattre sur les siennes propres afin de se délivrer ainsi lui-même de son existence factice la plus propre. Mais la mort, en tant que possibilité absolue, n'isole que pour rendre, indépassable qu'elle est, le *Dasein* comme être-avec compréhensif pour le pouvoir-être des autres » – *ibid.*, p. 350-351. Ainsi, la liberté du *Dasein*, en ce qu'elle s'ouvre dans l'insubstituabilité de sa propre mort, réserve à l'autre sa liberté. Il lui réserve et lui donne le lieu d'où peut s'exprimer sa liberté propre en ne s'immisçant pas dans le rapport que l'autre est appelé à entretenir et à maintenir avec sa mort. Autrement dit, le *Dasein* « laisse être » l'autre dans son insubstituable « être-pour-la-mort ». C'est ainsi qu'il faut comprendre la phrase de Heidegger, plus loin dans *Sein und Zeit*, au § 60 : « À partir du en-vue-de-quoi du pouvoir-être choisi par lui-même, le *Dasein* résolu se rend libre pour son monde. La résolution à soi-même place pour la première fois le *Dasein* dans la possibilité de laisser "être" les autres dans leur pouvoir-être le plus propre et d'ouvrir conjointement celui-ci dans la sollicitude qui devance et libère. Le *Dasein* résolu peut devenir "conscience" d'autrui. C'est de l'être-Soi-même authentique de la résolution que jaillit pour la première fois l'être-l'un-avec-l'autre authentique – et non pas des ententes équivoques et jalouses ou des fraternisations verbeuses dans le On et dans ce que l'on veut entreprendre » – *ibid.*, p. 395. L'*Entschlossenheit* du *Dasein* lui fait donc accéder à la « conscience » d'autrui, c'est-à-dire lui fait « devenir » non pas l'autre, mais compréhension de l'existentialité où se révèle par là-même la possibilité existentielle de l'autre et où celle-ci est laissée à l'autre en son unicité et en sa singularité d'être rivé à la mort qui est toujours la sienne propre. Ainsi, le *Dasein* ne saurait se comprendre comme cet étant fermé et replié sur soi-même, mais bien plutôt comme cet étant pour lequel l'insubstituabilité du rapport à sa mort ouvre aussi à ce que la possibilité ultime de l'autre se déploie en son propre. Insubstituablement sienne, la mort ouvre donc le *Dasein* au rapport authentique à l'autre, c'est-à-dire, à la possibilité laissée à l'autre de se projeter dans son pouvoir-être le plus propre. Dès lors, pour Heidegger, ce n'est qu'en étant toujours déjà engagé dans la mienneté de son propre « être pour la mort » que s'ouvre aussi l'authenticité de l'« être-avec-autrui ».

Or en quoi consiste cet « être-avec-autrui » ? Nous l'avons dit : en la possibilité de laisser à l'autre son « être-pour-la-mort ». Mais aussi et du coup en la possibilité pour le *Dasein* de se

sacrifier pour l'autre. En somme, et à la limite radicale de cette « logique » : ce n'est que dans l'impossibilité de mourir pour l'autre, de mourir à la place de l'autre en se substituant à son « être-pour-la-mort » que le sacrifice pour l'autre devient authentiquement possible. Ce qui signifie qu'au cœur de la *Jemeinigkeit* et de l'insubstituabilité de l'« être pour la mort » se libère aussi un « être-avec » où s'ouvre, par là-même, la possibilité du sacrifice pour l'autre. Ou encore, l'« être-avec » – en ce qu'il est ancré dans l'impossibilité de se substituer à l'« être pour la mort » de l'autre et inaliénablement fixé dans le rapport que chaque *Dasein* entretient avec sa mort – marque aussi la possibilité de se sacrifier pour l'autre sans se substituer à son rapport à la mort.

C'est ainsi que peut se constituer une « communauté. » Or, le mot « communauté » doit s'entendre, selon Heidegger, dans la constitution de l'historialité propre du *Dasein* comprise comme destin, et donc comme « co-destinalité » dans l'« être-avec ». Et Heidegger le souligne : cette communauté, cette co-destinalité de « l'être-l'un-avec-l'autre » ne saurait se réduire à la composition de parcours individuels ou à l'assemblage de sujets autonomes. Dans la « communauté », l'« être-avec » est toujours inscrit et déjà engagé dans le « même monde et dans la résolution pour des possibilités déterminées » et donc les « destins sont d'entrée de jeu déjà guidés » – *ibid.*, p. 507. Mais vers quoi les destins sont-ils « guidés » ? Vers l'ouverture à une « co-destinalité » – *ibid.*, p. 508 – comme « liberté pour le sacrifice ». Citons ici Heidegger : « La résolution comme destin est la liberté pour le sacrifice, tel qu'il peut être exigé par la situation, d'une décision déterminée » – *ibid.*, 516-517. C'est dire que la « communauté » est à penser dans la possibilité revendiquée et assumée, engagée et déployée du libre sacrifice pour l'autre. Or, et nous l'avons déployé, ce libre sacrifice pour l'autre n'est possible que dans l'existentialité indépassable de chaque *Dasein* engagé dans l'insubstituabilité inaltérable de sa propre mort. Ainsi, c'est uniquement depuis la mienneté insubstituable de l'« être-pour-la-mort » que peut se constituer une co-destinalité de singularités résolument engagées dans la possibilité du libre sacrifice pour l'autre. En-deçà de la « communauté » fondée sur un principe de reconnaissance entre sujets s'identifiant en une compréhension dialogique commune, Heidegger pense le lieu originel d'un « être-ensemble » se déployant dans et par la *différence* radicale des existants et en laquelle se profile, avant toute communication, une appartenance à l'insubstituabilité de la mort singulière de chaque existant. Ainsi, chaque existant est lié et allié à l'autre par l'impossibilité de mourir pour lui mais où, à la fois et simultanément, cette impossibilité ouvre à la seule et unique, singulière et exceptionnelle possibilité de se sacrifier pour lui. La « communauté » est ainsi ancrée dans l'impossibilité de s'identifier ou de se substituer l'un à l'autre là où se noue une possibilité extrême surgissant de cette radicale différence entre existants, possibilité de se sacrifier l'un pour l'autre. Possibilité aussi de survivre à l'autre et d'être le témoin de l'autre – non pas donc d'oublier l'autre à sa mort dans et par le travail intériorisant d'un deuil, mais au contraire, de porter en soi l'irremplaçable, irréappropriable et secrète altérité de l'autre.

C'est cette « communauté » émanant de l'impossibilité de mourir pour l'autre au sens de mourir à la place de l'autre et où se déploie par-là même la possibilité singulière de se sacrifier pour l'autre que Heidegger fera entendre plusieurs années après *Sein und Zeit*, et notamment dans le séminaire de 1934-1935 qu'il consacrera à *La Germanie* de Hölderlin : « Cette communauté originelle ne naît pas d'une entrée en relations réciproques – seule la société naît ainsi ; mais au contraire la communauté est grâce à la liaison primordiale de chaque individu avec ce qui, à un niveau supérieur, lie et détermine chaque individu. Quelque chose doit être manifeste, qui n'est ni l'individu à lui seul, ni la communauté en tant que telle. Chez les soldats, la camaraderie du front ne provient pas d'un besoin de rassembler parce que d'autres personnes dont on est éloigné ont fait défaut, ni d'un accord préalable pour s'enthousiasmer en commun ; sa plus profonde, son unique raison est que

sacrifice là où se déploie la responsabilité de la pensée fiée à la « vérité historique de l'Être ». C'est pourquoi le sacrifice est pensé, dans les dernières pages du *Nachwort* à « *Was ist Metaphysik?* »¹, comme « le don prodigue, soustrait

la proximité de la mort en tant que sacrifice a d'abord amené chacun à une identique annulation, qui est devenue la source d'une appartenance absolue à chacun d'autres. C'est justement la mort que chaque homme doit mourir pour lui seul et qui isole à l'extrême chaque individu, c'est la mort, et l'acceptation du sacrifice qu'elle exige, qui créent avant tout l'espace de la communauté dont jaillit la camaraderie. La camaraderie a-t-elle donc sa source dans l'angoisse ? Oui et non. Non, si, comme le petit-bourgeois, on entend par angoisse le tremblement éperdu d'une lâcheté qui a perdu la tête. Oui, si l'angoisse est conçue comme une proximité métaphysique de l'absolu qui n'est accordée qu'à l'autonomie et à l'acceptation suprêmes. Si nous n'intégrons pas de force à notre *Dasein* des puissances qui lient et isolent aussi absolument que la mort comme sacrifice librement consenti, c'est-à-dire qui s'en prennent aux racines du *Dasein* de chaque individu, et qui résistent d'une façon aussi profonde et entière dans un savoir authentique, in n'y aura jamais de « camaraderie » : tout au plus une forme particulière de société » – Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, GA 39, p. 72-73. S'ensuit que s'ouvre ici la possibilité de penser une « communauté » ailleurs et autrement que dans et par l'élaboration d'une reconnaissance dialogique ou contractuelle d'individus. Elle provoque la pensée à s'orienter vers l'idée d'une « communauté » surgissant d'un tout autre événement – l'événement que tous partagent mais qui demeure résolument et absolument singulier et insubstituable : la mort. Or à partir de cette événementialité propre à chaque *Dasein*, et qui constitue chaque *Dasein* en sa mienneté propre, est donné le lieu d'où se déploiera une « communauté » dont la force sera celle de lier les existants qui la forment à une possibilité *sans justification* et *injustifiable* du sacrifice. Autrement dit, une « communauté » où les existants se sacrifient non pas pour ce que l'État pourrait représenter ou leur offrir (reconnaissance, égalité, etc.), ni non plus pour ce qu'il pourrait édifier comme valeur, idéologie, politique, mais uniquement pour l'insubstituabilité existence de l'autre. Une « communauté » donc toujours déployée depuis l'insubstituabilité et déjà alliée par le respect voué à l'altérité impénétrable de l'autre. En somme, nous pourrions même aller jusqu'à dire qu'il s'agit ici de penser une « communauté » d'existants isolés où cet isolement se donne précisément comme l'ultime possibilité d'« être-avec » l'autre sans que celle-ci ne soit médiée par ce qui rendrait leur co-appartenance visible, justifiable, représentable, rationnellement calculable ou reconnaissable. Nous pourrions même ultimement suggérer que cette « communauté » est *sans* communauté, à savoir qu'elle se pense *sans* qu'elle ne se réduise à ce qui pourrait la fixer en une signification médiée par l'exigence d'une justification contractuelle, mais qui, précisément, déborderait et surpasserait tout lien rationnellement déterminé pour ne se dire que dans une éthique hyperbolique de l'impossibilité-possibilité du sacrifice pour l'autre. Une « communauté » donc d'*avant* la « raison commune » et travaillée d'abord par ce qui différencie et maintient en différence les existants et où c'est précisément en cette différenciation que s'ouvre l'ultime possibilité de se donner à l'autre sans se substituer à lui, sans aussi qu'il ne soit excepté de son avenir le plus propre en tant que liberté la plus résolument sienne.

¹ Il est remarquable que la traduction française du *Nachwort* à « *Was ist Metaphysik?* » rende le mot allemand *Opfer* par *offrande* et non pas par *sacrifice*. Certes, le mot *Opfer* peut bel et bien être traduit par *offrande*. Ainsi, il ne saurait y avoir d'erreur dans l'excellent travail de traduction réalisé par Roger Munier. Cependant, il nous semble important de signaler qu'*Opfer* peut également se traduire par *sacrifice*. Et il nous semble essentiel de le traduire ainsi. Non seulement parce que l'« offrande » présuppose toujours le « sacrifice », mais

aussi et surtout parce que Heidegger – nous l'avons déjà souligné – se sera appliqué à penser l'essence ultime du sacrifice. Certes, cette essence ultime ne peut être reconduite à une interprétation théologisante d'*Opfer* et se doit de démanteler celle-ci. Or c'est très certainement par souci de respecter cette dé-théologisation heideggérienne du sacrifice que Roger Munier aura choisi de rendre *Opfer* par « offrande » plutôt que par « sacrifice » – ce dernier terme étant lourd de signification pour la pensée religieuse. Cependant, s'il nous semble essentiel de traduire *Opfer* par *sacrifice* plutôt que par *offrande*, c'est d'abord parce que jamais Heidegger n'aura cherché à éviter les concepts, les mots, les signifiants hérités de la tradition onto-théologique, insistant bien plutôt à les accueillir en exigeant de ceux-là mêmes qu'ils se mettent à parler *autrement*. Puis, parce que s'il est vrai qu'il faut lire une continuité dans l'œuvre de Heidegger, entre *Sein und Zeit* et l'écriture du *Nachwort* à « *Was ist Metaphysik?* » par exemple, il nous semble que l'emploi du terme *sacrifice* est autrement plus parlant et rigoureusement plus juste.

Pour le comprendre il faut retourner à *Sein und Zeit*. Et plus particulièrement au § 53 où Heidegger élabore « le projet existentiel d'un être authentique pour la mort ». Dans ces pages, Heidegger, nous le savons, souligne ceci : la mort en tant que possibilité indépassable est la possibilité la plus propre du *Dasein*. Il entend ainsi marquer que la mort, loin de simplement se comprendre comme une éventualité qui incombe à tout être humain, « interpelle » le *Dasein* à la fois dans sa finitude et dans sa singularité l'ouvrant ainsi à son « pouvoir-être » le plus proprement sien. Car la mort « isole » le *Dasein* dans sa finitude et donc le rend singulièrement libre pour la possibilité existentielle ultime de son « pouvoir-être ». Or Heidegger, tout juste après avoir marqué avec force le « pouvoir-être » le plus propre du *Dasein*, cet être-auprès de soi-même du *Dasein* dans son « être-pour-la-mort » insubstituable écrit : « L'être pour elle fait comprendre au *Dasein* qui le précède, à titre de possibilité extrême de l'existence, la nécessité de se sacrifier (*selbst aufzugeben*). Mais le devancement n'esquive pas l'indépassabilité comme l'être pour la mort inauthentique, mais il se rend *libre* pour elle. Le devenir-libre devançant pour la mort propre libère de la perte dans les possibilités qui ne se pressent que de manière contingente, et cela en faisant comprendre et choisir pour la première fois authentiquement les possibilités factices qui sont en deçà de la possibilité indépassable. Le devancement ouvre à l'existence, à titre de possibilité extrême, le sacrifice de soi (*Selbstaufgabe*) et brise ainsi tout raidissement sur l'existence à chaque fois atteinte » – Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, p. 350. Par suite, il marque en quoi le « devancement » propre au *Dasein* dans son « être pour la mort » est cela même qui lui ouvre l'accès à une possibilité inattendue et imprévue dans la quotidienneté – une possibilité extrême de son existence à chaque fois sienne : celle du « sacrifice de soi ».

Or le mot que Heidegger forge dans le passage que nous venons de citer est celui de *Selbstaufgabe*. Ce mot, nous pouvons également le traduire ainsi : la « tâche (*Aufgabe*) du don (*Gabe*) de soi (*Selbst*) ». Il souligne la tâche propre au *Dasein* – possibilité qui lui est donnée dans et par son « devenir-libre devançant » – de se donner soi-même *pour* l'autre. Non seulement de se donner soi-même à l'autre là où il est impossible de prendre à l'autre son mourir ou de mourir pour lui, mais aussi et peut-être surtout de remettre son soi à l'exposition de l'être. Cette « tâche du don de soi » révélée dans son « être pour la mort » marque l'abandon de l'étantité et la « sortie » de la quotidienneté du On vers sa résolution *pour* l'être. Heidegger le signalera quelques pages plus loin, toujours dans le § 53 : « Il est maintenant possible de résumer ainsi notre caractérisation de l'être pour la mort authentique existentiellement projeté : le devancement dévoile au *Dasein* sa perte dans le On-même et le transporte devant la possibilité, principalement dépourvue de la protection de la sollicitude préoccupée, d'être lui-même – mais lui-même dans la LIBERTÉ POUR LA MORT passionnée, déliée des illusions du On, factice, certaine d'elle-même et angoissée » – *ibid.*, p. 353. Nous l'entendons donc :

l'authentique résolution *pour* l'être vient et provient d'une « liberté pour la mort » qualifiée ici de « passionnée (*leidenschaftlich*) ». Or Heidegger n'offre aucune explication ou interprétation pour le choix du mot *leidenschaftlich*. Que vient-il signifier ? En quoi la « liberté pour la mort » est-elle une « passion » ? Et d'abord, qu'est-ce qu'une « passion » ? Le mot allemand *Leidenschaft*, traduit ici par *passion*, dit un « souffrir », un « éprouver », un « endurer ». En ce sens, il signifie d'abord un état de passivité, l'état où un individu est affecté par opposition aux états où il serait lui-même la cause de son propre agir. En ceci, il marque une *exposition*, et donc une « sortie hors de sa position », projetant ainsi l'existant qui en souffre vers une béance, un clivage, une césure ou une différence non pas simplement entre soi-même et une réalité hétéronomique, mais *en* lui-même, entre, pour ainsi dire, soi-même et soi-même. C'est donc qu'il marque un détournement de l'extériorité où l'existant retourne vers son soi-même et au cœur de la coupure inhérente à son soi-même le transportant déjà vers l'autre de son soi-même. Or le mot allemand *Leidenschaft*, comme le mot français *passion*, ne sont évidemment pas sans évoquer « l'ensemble des souffrances » du Christ depuis, tel que le rapporte Matthieu, son agonie à Gethsémani jusqu'à sa crucifixion et son ensevelissement (*Matthieu*, 26.27). La « passion christique » est signifiée par le Christ lui-même lorsqu'il déclare « être venu donner sa vie en rançon à une multitude » (*ibid.*, 20.38) puis, lorsqu'il offre, lors de la Cène, son « corps » et son « sang » en don de soi-même à ses disciples. Ce don de soi-même marque la conversion de sa crucifixion en fondation d'une « nouvelle alliance » faisant donc de la « passion christique » le déploiement de l'amour de Dieu envoyant son « unique berger » offrir sa vie « pour ses brebis ». Ainsi, la « passion christique » est reconnue comme sagesse et puissance de Dieu étant d'avance le mouvement d'un sacrifice ultime et d'une réconciliation absolue.

Il est remarquable que Heidegger, dans le cours du semestre d'hiver 1920-1921 intitulé *Einleitung in die Phänomenologie der Religion – GA 60 –*, commente la passion christique. Certes, Heidegger ne s'attarde point sur l'absoluité de la résolution réconciliatrice dans et par la crucifixion du Christ. Bien plutôt, concentrant son analyse sur l'eschatologie paulinienne, Heidegger souligne que la « passion christique » est la possibilité même de penser la *facticité* du *Dasein* et donc, à même cette facticité, l'ouverture à un *autre événement* – l'à-venir – depuis lequel s'inscrit une rupture radicale de la chronologie du temps historique. Le *Dasein* serait ainsi ouvert à un événement irréductible au régime de l'étantité et ainsi à une événementialité venue de l'autre de l'étant. Mais si cette ouverture entendue comme « passion » ne peut, selon Heidegger, s'épuiser en une résolution réconciliatrice absolue, elle demeure néanmoins liée à un certain sacrifice. En vérité, au cœur de cette « passion » se trace le lien entre le sacrifice et l'exposition du *Dasein* à l'autre de l'étant. Car – et c'est là que nous pouvons comprendre le terme *leidenschaftlich* et son entrée en scène dans l'analytique existentielle de *Sein und Zeit* – ce que Heidegger entend faire valoir dans le passage que nous avons cité plus haut est la « passion » du *Dasein* lui-même, c'est-à-dire la liberté propre de sa facticité en son « être-pour-la-mort » l'exposant authentiquement à l'autre de l'étant. Ce qui se trace donc en cette « passion », en cette « liberté pour la mort passionnée », c'est l'exposition authentique du *Dasein* à l'être, et par là même, le sacrifice de l'étantité qu'il opère au nom de l'autre de l'étant. D'où le déplacement hautement significatif et remarquable de l'expression qui marque à même le *Dasein* son exposition résolue à l'être – déplacement qu'il faut aussi comprendre comme une transformation de l'expression de *Sein und Zeit* à celle qui surgira dans le *Nachwort* à « *Was ist Metaphysik?* » : de la « liberté pour la mort passionnée » à la « liberté pour le sacrifice » – Martin Heidegger, *Nachwort zu: "Was ist Metaphysik?"*, in *GA 9*, p. 309. Heidegger entend ici marquer le passage du *Dasein* en son « être pour la mort » engagé dans la « tâche du don de soi » pour

à toute obligation »¹. Si penser est « l'engagement par l'être pour l'être »², le sacrifice constitue et signifie l'*opération* même de cet engagement. Et en effet, Heidegger s'appliquera à redéfinir le « laisser-être », en lequel la pensée est résolument fiée à la garde de la « vérité historique de l'Être », par la singularité d'un sacrifice. Plus précisément, il marquera la « réponse » de la « pensée essentielle » – celle de maintenir, en son « ek-sistence », l'ouverture *pour* l'être en gardant et sauvegardant sa « vérité historique » en son adresse rétractrice propre – par cette unique exigence : celle d'une « liberté du sacrifice »³. Citons le passage en entier :

être ce qu'il a à être vers la résolution de son sacrifice libre pour l'être et pour sa libre revendication par l'être.

Or, il ne faudrait pas comprendre dans cette « liberté pour le sacrifice » en tant que « passion » du *Dasein* l'ouvrant à *l'autre de l'étant* une simple *abolition* de l'étant. Bien plutôt – car, rappelons-le, Heidegger aura toujours tenu à l'indissociabilité de l'étant et de l'être, l'exprimant aussi, entre tant d'autres textes, dans le *Nachwort* à « *Was ist Metaphysik?* » : « l'étant n'est jamais sans l'être » – *ibid.*, p. 306 – faut-il y entendre une *séparation* d'avec l'étant, ou encore, un *départ* de l'étantité, et donc une liberté toujours déjà engagée et résolue dans et pour *l'autre de l'étant*. Plus encore, le « sacrifice de l'étant » n'est pas un acte concret, mais un acte de pensé – il ne concerne pas tel ou tel étant, mais l'étant en son entier. En ce sens, se remarque encore la proximité entre la « liberté pour la mort passionnée » de *Sein und Zeit* et la « liberté pour le sacrifice » du *Nachwort* à « *Was ist Metaphysik?* ». Cette proximité se signifiera ainsi : la « liberté pour la mort passionnée » signifie l'exposition du *Dasein* sommé d'affronter, dans l'angoisse, *l'autre de l'étant* là où cet affrontement l'appelle à sa libération de l'emprise de l'étant-présent en un sacrifice de l'entièreté de l'étant au nom de sa revendication par l'être et en vue de s'ouvrir par-delà l'étant à l'écoute de l'être.

Cette insistance sur le sacrifice de l'étant entendu comme séparation d'avec l'étant et libération de l'emprise de l'étant-présent dans l'exposition à « l'abîme de l'être » constitue le point central du *Nachwort* à « *Was ist Metaphysik?* ». Heidegger – et telle est la raison pour laquelle, mieux encore que par « offrande », il nous semble plus judicieux et rigoureux de traduire, dans ce texte, *Opfer* par *sacrifice* – ne cesse de souligner en quoi et pourquoi *Opfer* est d'abord sacrifice de l'étant et par là-même écoute résolue à la « voix de l'Être » et exposition à l'appel de l'offrande de l'être. En vérité, c'est dans le sacrifice de l'étant que se révèle pour le *Dasein* résolument revendiqué par l'être l'offrande de l'être. Évidemment il ne saurait y avoir ici d'ordre chronologique entre *sacrifice* et *offrande*. Bien plutôt, il nous faut ici penser, selon Heidegger, le sacrifice *et* l'offrande dans la double-mouvance d'un sacrifice ouvrant à l'offrande et d'une offrande dissimulant ce que son sacrifice recèle. C'est ainsi qu'il nous appartiendrait peut-être de proposer un autre mot pour dire ce mouvement, celui de *sacri-fiance*. Ce mot signe de façon singulière le sacrifice entendu comme départ de l'étant ou césure d'avec l'étant *et*, à la fois et simultanément, y inscrit une fidélité, une *fiance*, envers ce qui, par le sacrifice, se donne, à savoir, le don lui-même, mais qui demeure gardé, retenu, sauvegardé, retiré. Nous laisserons cette proposition, pour l'instant, ouverte.

¹ Martin Heidegger, *Nachwort zu: "Was ist Metaphysik?"*, in *GA 9*, p. 309.

² Martin Heidegger, *Brief über den "Humanismus"*, in *GA 9*, p. 313.

³ Martin Heidegger, *Nachwort zu: "Was ist Metaphysik?"*, in *GA 9*, p. 309.

La pensée dont les pensées non seulement ne calculent pas, mais sont absolument déterminées à partir de l'autre de l'étant, je l'appelle la pensée essentielle. Au lieu de se livrer à des calculs sur l'étant au moyen de l'étant, elle se prodigue dans l'Être pour la vérité de l'Être. Cette pensée répond à la revendication de l'Être, quand l'homme remet son essence historique à la réalité simple de l'unique nécessité qui ne contraint pas, tandis qu'elle oblige et crée l'urgence qui s'accomplit dans la liberté du sacrifice¹.

Or que faut-il entendre au cœur de cette « liberté » ? Ceci : la « liberté du sacrifice » est très précisément ce qui porte la « vérité historique de l'Être » à la possibilité de son Dire. Car cette « liberté du sacrifice » désenveloppe ceci : *il y a étant* ou *l'étant est donné*. Heidegger le souligne à la suite du passage tout juste cité du *Nachwort* à « *Was ist Metaphysik?* » : « L'urgence est que la vérité de l'Être soit sauvegardée, quoi qu'il puisse échoir à l'homme et à tout étant. Le sacrifice est le don prodigue, soustrait à toute obligation, parce que s'élevant de l'abîme de la liberté, de l'essence de l'homme en vue de la sauvegarde de la *vérité de l'Être pour l'étant* »². En ce sens donc, même si le don vient initialement et solennellement de l'être, la « pensée essentielle » ne saurait être, à même ce don, simplement réceptive ou passive. Elle est vouée et dévouée, répondante et « passionnée » en ce qu'elle *re*-donne à la « vérité historique de l'Être » son Dire *pour* l'étant. Ce qui signifie ceci : la « pensée essentielle » est singulièrement requise en ce qu'elle sacrifie l'étantité en ouvrant au lieu pré-séant de tout étant-présent où gît la « vérité historique de l'Être » ; Dire pré-expressif où l'être se donne en se retirant au déploiement de sa présentatification en « ce qui est ». Car – et telle est la responsabilité de la « pensée essentielle », ce envers quoi elle est déjà gagée et engagée, fiée et dévouée – « le sacrifice est le départ de l'étant dans la marche pour la sauvegarde de la faveur de l'être »³. Le sacrifice est donc porté sur l'étant en ce qu'il ouvre à l'au-delà de l'étantité et, en s'y arrachant, s'y séparant et s'y distanciant, expose à la « vérité historique de l'Être » en sa donation propre. En somme, le sacrifice rend et renvoie à « Cela », irréductible au présent, d'où ce qui est *provient* : la présence. Il expose, au-delà et en deçà de l'étant-présent et de l'apparition de l'étant en présent-constant et subsistant, non pas le fondement de l'étantité, mais l'avènement depuis lequel la présence se déploie en tant que telle. Car le sacrifice marque cela même qui demeure en advenant *et* se rétractant, se décelant et se cëlant. Non pas qu'il désigne la

¹ *Ibid.*

² *Ibid.* – nous soulignons.

³ *Ibid.* p. 311.

remontée ou la reconduction du donné au don, comme si nous passions de l'étant au fondement de l'étant. Bien plutôt, le sacrifice fait voir et apercevoir, jusque dans le déploiement même de l'étant, la mouvance inapparente de la présence, l'advenir de la présence en présence. C'est dire rien de moins que ceci : le sacrifice est déploiement de l'adresse rétractive de l'*Ereignis* et, partant, expose la pensée en l'engageant à la « vérité historique de l'Être ». Il commande donc à la pensée de toujours se tenir dans la « trace matinale »¹ de l'*Ereignis* où, en son « immémorial advenir » s'adonne l'appropriation et la dépropriation de temps *et* être – mouvance même de la venue en présence de la présence. Or le sacrifice fait voir la « vérité historique de l'Être » en donnant accès à sa doubléité propre – cette doubléité toujours déjà animée par le voilement et le dévoilement, le cèlement et le décèlement que Heidegger interprète dans le double mouvement de la *lèthé* et de l'*a-lèthé*. Car le sacrifice demeure la modalité opératoire en et par laquelle cette « vérité historique » peut être repérée en son retrait, aperçue en son repli, décelée en son cèlement. C'est pourquoi le sacrifice se démarque de toute calculabilité et se détache de toute économie. Il exige, par-delà toute fixité et détermination dans l'étantité, la pensée à s'en remettre à la « vérité historique de l'Être » en s'attachant à son adresse rétractive où s'approprient et se déproprient temps *et* être.

Heidegger nomme ce mouvement où le sacrifice ouvre à la « vérité historique de l'Être » : « l'essence exodique du sacrifice »².

Pourquoi « exodique » ? Car le sacrifice porte la pensée à ne plus se fixer dans l'étant-déterminé en la poussant à s'engager elle-même dans la doubléité de la « vérité historique de l'Être » : à s'engager donc à la fois en son cèlement et en son décèlement. Par suite, Heidegger aura repensé le terme de sacrifice en lui donnant la fonction non plus d'élever le fini à l'infini, mais d'être le geste propre de la pensée en ce que celle-ci se met à l'écoute de la « vérité historique de l'Être », c'est dire en ce qu'elle se fie résolument à la double modalité opératoire de l'*Ereignis*. Car le sacrifice tel l'*Ereignis* œuvre comme une origine soustraite toujours susceptible d'opérer selon une doubléité elle-même insacriable : il est rétrospectif et prospectif – il fait voir tout ce qui en dérive et il fait signe vers ce qui nous demeure inconnu et innommable.

¹ Martin Heidegger, « *Der Weg zur Sprache* », in *Der Spruch des Anaximander*, GA 78, p. 255. Sur la « trace » dans la pensée de Heidegger, renvoyons ici aux très importantes études de Jacques Derrida : « *Ousia et Grammé. Note sur une note de Sein und Zeit* », in *Marges – de la philosophie*, Paris, Minuit, 1971 et *De l'esprit*, Paris, Galilée, 1987.

² Martin Heidegger, *Nachwort zu: "Was ist Metaphysik?"*, in GA 9, p. 311.

C'est ainsi que le sacrifice commande à la pensée (*Denken*) de se dire en « gratitude (*Danken*) »¹. Et il appartiendra à l'homme d'honorer cette gratitude en inscrivant en tout donné la marque innommable de sa donation. L'homme veillera ainsi à toujours penser à même le donné cela qui demeure occulté en toute donné. D'où sa responsabilité : garder le décèlement-cèlement de la « vérité historique de l'Être » par-delà et en tout donné présent. C'est précisément ce qu'entend ici Heidegger en conjuguant la « pensée », l'« essence de l'homme », le « sacrifice », la « gratitude celée » et « l'être » : « Dans le sacrifice advient la gratitude celée (*der vergobene Dank*), qui seule honore la bienveillance en vertu de laquelle l'être s'est transmis à l'essence de l'homme dans la pensée, afin que l'homme assume, dans la relation à l'être, la garde de l'être »².

Le sacrifice ouvre ainsi la pensée à la dimension de l'Incalculable, de l'Indestructible et de l'Innommable. Car il confie la pensée au « Sacré ». Et ce non pas parce que le sacrifice porterait ou transporterait la pensée *dans* l'absoluité d'une réconciliation humaine et divine, comme si en celle-ci tout était relevé et élevé dans l'absoluité infinie, mais bien plutôt parce que le sacrifice consacre toujours la pensée à un innommable *cèlement*. Ce cèlement signifie que l'être et l'homme se co-appartiennent et demeurent co-responsables l'un envers l'autre. C'est précisément ce qui marque l'importance du sacrifice chez Heidegger : il déploie l'« entre-deux » de l'être et de l'homme là où cet « entre-deux » signifie le *retour*, le *revenir*, le *rappel* de l'homme à la « vérité historique de l'Être ». Il inscrit donc la pensée dans l'*Ereignis* en y éveillant la possibilité de « Dire » l'advenir de son « immémorial » et l'« immémorialité » de son « à-venir ».

C'est à ce « Dire » que Heidegger donnera le nom d'« histoire de l'être »³. Or, ce « dire » repose entièrement sur la responsabilité envers le « sens de l'être » et provient de la singularité insubstituable de l'« appel de l'Être ». Mais ce « Dire », menant et guidant la pensée à la fois vers l'être et donc vers elle-même, Heidegger l'aura défini dès *Sein und Zeit* comme « pouvoir-ouïr (*Hörenkönnen*) »⁴. Pourquoi ? Car le « pouvoir-ouïr » constitue l'ouverture primordiale du *Dasein* « en vue de son pouvoir être le plus propre. »⁵ Mais, et il

¹ Cf. par exemple Martin Heidegger, « *Der Weg zur Sprache* », in *GA* 78, p. 251.

² Martin Heidegger, *Nachwort zu: "Was ist Metaphysik?"*, in *GA* 9, p. 310.

³ Il nous faut ici renvoyer à la grande étude d'Aron Kelkel, *La légende de l'être. Langage et poésie chez Heidegger*, Paris, Vrin, 1980.

⁴ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, *GA* 2, p. 217.

⁵ *Ibid.*

nous faut ici le rappeler, dans *Sein und Zeit*, l'« ouïr » primordial n'est pas encore disposé par la « voix de l'Être ». Il demeure tendu vers la « voix de l'ami que tout *Dasein* porte avec soi »¹. Dans le *Nachwort* à « *Was ist Metaphysik?* » cependant – et sans que la situation ne se renverse ou ne se retourne, mais où elle cherche plutôt à se préciser – c'est l'être qui imposera son *silence*. Or ce silence ne saurait se réduire à une simple absence de parole, à une perte de la parole, ou à une mutité. En vérité, on ne saurait dire de ce silence qu'il est simplement assimilable à « être sans voix ». Il *précède* à la fois la parole et le silence, tout comme il devance l'affirmation et la négation. C'est dire qu'il vient et provient de l'« Autre pur »². Il est exposition à l'altérité pure de la « vérité historique de l'Être » et provoque, dans la pensée, une bouleversante transformation de l'essence du langage. Car face à cette altérité pure, la pensée est résolument domiciliée dans la « demeure de l'Être »³, dont l'essence est toujours le langage. En ce sens, le « silence » dont Heidegger parlera ici n'est pas, à proprement dit, *silencieux*. Sa diction en tant que « demeure de l'être » est toujours déjà exilée de l'alternative entre la parole et le silence en ouvrant à Cela où le penseur « apprend à exister dans ce qui n'a pas de nom »⁴. C'est au cœur de cette existence dans l'exil de la langue, transit par l'« angoisse » – seule tonalité où se dévoile « l'autre de l'étant »⁵ – et donc projeté dans le « sans nom » de « l'abîme »⁶, que peut « s'entendre »⁷ la résonance de la « voix silencieuse »⁸ de l'Être – résonance en laquelle s'éveille et à laquelle répond le « Dire du penseur ». Heidegger le remarquera à la toute fin de du *Nachwort* à « *Was ist Metaphysik?* » :

La pensée, obéissant à la voix de l'Être, cherche pour celui-ci la parole à partir de laquelle la vérité de l'Être vient au langage. C'est seulement lorsque le langage de l'homme historique surgit de la parole qu'il est d'aplomb. Mais s'il se tient d'aplomb, alors lui fait signe la garantie de la

¹ *Ibid.* Sur « la voix de l'ami », renvoyons ici à la pénétrante interprétation de Jacques Derrida dans *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994. Cf. aussi aux lectures suivantes : Jean-François Courtine, « *La voix (étrangère) de l'ami. Appel et/ou dialogue* », in *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990, pp. 327-353 ; François Raffoul, *À chaque fois mien*, Paris, Galilée, 2004, p. 230 *sq.*

² Martin Heidegger, *Nachwort zu: "Was ist Metaphysik?"*, in *GA 9*, p. 306.

³ Martin Heidegger, *Brief über den "Humanismus"*, in *GA 9*, p. 361.

⁴ *Ibid.*, p. 319.

⁵ Martin Heidegger, *Nachwort zu: "Was ist Metaphysik?"*, in *GA 9*, p. 306.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

voix silencieuse de sources cachées. La pensée de l'Être veille sur la parole et dans une telle vigilance remplit sa destination. C'est le souci pour l'usage de la langue. Du mutisme longtemps gardé et de l'élucidation patiente du domaine en lui éclairci vient le dire du penseur¹.

Mais répondre à la « voix silencieuse » de la « vérité historique de l'Être » signifie très précisément, pour Heidegger, éprouver « dans le rien la vaste dimension ouverte de ce qui donne à tout étant la garantie d'être »². C'est-à-dire donc, être doublement responsable ou responsable doublement, à la fois *pour* la « vérité historique de l'Être » irréductible à l'étant et *pour* l'étant qui ne peut se passer de son lien d'avec l'advenance inapparente de la « venue en présence » de la présence, d'où il peut apparaître. Doublement responsable et responsable doublement à la fois envers ce qui n'est pas l'étant *et* envers le lieu où se prolifère, non pas le fond de l'étant, mais l'advenir en lequel se donne la « venue en présence » de la présence irréductible à l'étant-présent, mais en laquelle celui-ci se déploie. Répondre d'une responsabilité signifie donc, pour Heidegger, être toujours déjà exposé à l'advenance en laquelle la « mise en présence » de la présence s'éclaircit dans la modalité de la « vérité historique de l'Être », en y voyant aussi le lieu du déploiement de l'étant. Heidegger le soutiendra, immédiatement après la citation tout juste rapportée :

C'est l'être lui-même. Sans l'être, dont l'essence insondable, mais non déployée encore, nous destine le rien dans l'angoisse essentielle, tout étant resterait dans la privation d'être. Mais aussi bien, même cette dernière n'est pas, comme abandon de l'Être, un néant nul, s'il est vrai qu'il appartient à la vérité de l'Être que jamais l'être ne se déploie sans l'étant, que jamais un étant n'est sans l'être³.

Or, et nous venons de le signifier en citant Heidegger, cette responsabilité se pense toujours comme « angoisse essentielle »⁴. Mais elle se pense aussi, et à même le sans-fond de cette angoisse, comme une *promesse*. Une promesse jaillissant à même la « voix silencieuse » de la « vérité historique de l'Être » et en laquelle l'homme est sommé de se tenir « libre dans l'indétermination de

¹ *Ibid.*, p. 311.

² *Ibid.*, p. 306.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

l'être »¹. C'est ainsi que, pour Heidegger, la réponse de cette responsabilité angoissée et promise à la liberté dans la « vérité historique de l'Être » est le « oui à l'insistance requérant d'accomplir la plus haute revendication, dont seule est atteinte l'essence de l'homme »². Ce « oui » est acquiescement à la fois de la « vérité historique de l'Être » *et* de la prolifération de l'étant, le maintient même du « mi-lieu » où être et étant sont rapportés l'un à l'autre sans jamais se réduire l'un en l'autre. Telle est l'épreuve donc de l'homme – car seul « de tout étant, l'homme éprouve, appelé par la voix de l'Être, la merveille des merveilles : *Que l'étant est* »³. S'ouvre ainsi le mouvement d'une différence toujours différée *et* maintenue, différée dans son maintient d'une co-appartenance où être *et* étant demeurent irréductiblement hétérogènes à même le « sans-fond » de « Ce qui demeure »⁴. Or, « Ce qui demeure », et qui est le néant sans-fond de l'habiter de l'homme, définit très précisément la « vérité historique de l'Être » en laquelle celui qui y séjourne est engagé sans réserve dans la réponse pensive la plus « abyssale », « angoissante », « effroyable », mais qui est aussi la plus « urgente ». Nous avons déjà cité plus haut ce passage, mais il nous faut le répéter : « Cette pensée répond à la revendication de l'être, quand l'homme remet son essence historique à la réalité simple de l'unique nécessité qui ne contraint pas, tandis qu'elle oblige, mais crée l'urgence qui s'accomplit dans la liberté du sacrifice »⁵.

D'où la question : quel rapport subsistera-t-il entre la « liberté du sacrifice » et la « vérité historique de l'Être » ? Cette question entend revenir sur l'entière du rapport entre l'histoire de la métaphysique et la « pensée de l'Être ». Or l'hypothèse qu'il nous est permis de développer après avoir traversé l'interprétation du sacrifice que Heidegger avance, notamment dans le *Nachwort* à « *Was ist Metaphysik?* », pourrait se constituer en deux faces et viserait à comprendre la doubléité même de la « vérité historique de l'Être », cette doubléité dont la modalité appropriée *et* déappropriée la « rétraction de l'être » et la « mise en présence » de l'étant. Voici donc l'hypothèse : à la fois et simultanément, le *sacrifice* est le mouvement par lequel ne cesse de *se* constituer l'histoire de la métaphysique en sa traduction oublieuse de la « vérité historique de l'Être » dans l'ordre de l'étant-présent *et* l'ouverture, par delà cette traduction, à ce qui ne saurait s'y réduire, à ce qui toujours se rétracte de sa présentification en occultant, dérobant, dissimulant l'advenir de son advenance

¹ *Ibid.*, p. 307.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 309.

comme source propre de la « mise en présence » de la présence. Le sacrifice est, en ce sens, le nœud du rapport entre l'être comme « destiner » et le temps comme « porrection » et ouvrirait, dans l'histoire de la métaphysique et par la césure d'avec l'étant-présent qu'il inscrit en elle, à cela même d'où cette histoire peut se *re-penser*. C'est dire, en vérité, que le sacrifice oeuvre entre la « vérité historique de l'Être » et l'histoire de la métaphysique. *Car il oeuvre à même la « vérité historique de l'Être »*. Ainsi le sacrifice constitue, non pas *uniquement* l'ouverture à la « vérité historique de l'Être », mais aussi la modalité en laquelle l'*Ereignis* se donne. Et donc, le sacrifice ne saurait se comprendre *exclusivement* comme une expérience de l'abandon ou de la suspension de l'étant. Il est aussi, pour Heidegger, l'*Ereignis même* en ce que celui-ci est le double mouvement en et par lequel s'approprie et se déproprie le *et d'être et temps* en « vérité historique ». Ainsi, l'historialité de la vérité de l'Être est, en vérité, le sacrifice. Car – et c'est précisément ici que Heidegger loin de réduire le sacrifice à sa signification onto-théologique aura pensé à même ce terme une tout autre possibilité – le sacrifice est offrande qui en s'offrant se retient aussi, se garde et se sauvegarde. Que retient-il ? Que garde et sauvegarde-t-il ? Non pas soi-même mais sa provenance. En donnant et se donnant, il retient, garde et sauvegarde d'où il vient – retenant, gardant et sauvegardant, en secret, sa possibilité insacrifiable. En ce sens, le sacrifice demeure *intraduisible* dans la langue de la métaphysique. Car il oeuvre depuis la doubléité même du « cèlement » et du « décèlement » propre à la « vérité historique de l'Être ». Cela ne saurait signifier que le sacrifice demeure indemne de sa réduction dans la langue de la métaphysique. En vérité, c'est tout le contraire. Le sacrifice est à la fois toujours irréductible et déjà réduit, toujours intraduisible et déjà traduit. Il symbolise ce qui oeuvre à la fois au cœur de l'histoire de la métaphysique et ce qui oeuvre au-delà de son déploiement à même l'*Ereignis* donnant le *et d'être et temps*, partir duquel se donne et se pense la venue en présence de la présence. Tout se passe donc comme si l'histoire de la métaphysique ne cessait de *se sacrifier* en se proliférant et, par ce sacrifice même, ne faisait toujours qu'ouvrir et s'ouvrir à ce qu'elle n'aura pas encore pensé : *le sacrifice de l'être*. Cette ouverture au sein de l'histoire de la métaphysique vers une voix « au-delà » du déploiement de son expression propre serait ainsi dégagée par le sacrifice, et ceci parce qu'il est ce geste où cette histoire entendrait l'appel de ce qui ne se réduira jamais à sa logique et qui pourtant lui donne son élan, lui offre son envoi, lui attribue sa prolifération. Ce qui n'est pas sans penser, quant au sacrifice, à une « logique » de la *supplémentarité*. Et ce parce que si l'histoire de la métaphysique se signifie toujours dans et par le sacrifice comme traduction de la « vérité historique de

l'Être » en étant-présent, il ouvre par là même, et au sein de cette histoire, à une supplémentarité irréductible au présent – supplémentarité qui n'est rien d'autre que l'écoute de cette « voix silencieuse » de l'« appel de l'Être ». Car ce qui importe ici est ceci : le Dire de la « vérité historique de l'Être » en tant qu'il se donne et s'offre toujours dans le retrait et déjà par le cèlement de sa donation, est sacrifice. Le sacrifice oeuvre ainsi doublement et inscrirait une doubléité au cœur de la pensée. Il signifie à la fois la modalité même de la métaphysique, tout en la portant au-delà d'elle-même, *et* la geste propre à la « vérité historique de l'Être », prise et éprise dans le « jeu » incessant de sa cèlement et de son décèlement.

Le sacrifice est lié et allié au déploiement de l'histoire de la métaphysique en ce qu'il lie et allie le cèlement et le décèlement de la « vérité historique de l'Être ». Et ce, non pas uniquement parce que cette histoire se sera entièrement constituée dans la réitération surnoise d'une logique où toujours s'y symbolise le sacrifice, mais aussi, et en suivant l'idée centrale qu'avancera Heidegger quant à l'« envoi » de l'histoire de la métaphysique : parce que le sacrifice y œuvre comme ce qui y demeure encore impensé et dont l'impensé est justement le symbole. Ainsi, le sacrifice devient la traduction la plus fidèle du syntagme de l'oubli de la « vérité historique de l'Être » en histoire de la métaphysique. Car le sacrifice marque à la fois ce que l'histoire de la métaphysique aura oublié de penser en étant elle-même cependant toujours constituée par lui. C'est dire donc que le sacrifice signifie la modalité propre à la « vérité historique de l'Être » en ce qu'il trace le geste en et par lequel celle-ci se donne, par son retrait, en déployant la venue en présence de la présence irréductible au présent de tout ce qui est déterminé en tant que présent. C'est pourquoi Heidegger situera, dans la conférence de 1950, « *Das Ding* », au croisement entre les Dieux, les Hommes, la Terre et le Ciel, l'« offrande et le sacrifice ». Car le sacrifice y nomme la « vérité historique de l'Être » en ce qu'il œuvre au *rassemblement* et au *versement* de celle-ci. Il verse cela même qui s'y rassemble. Écoutons Heidegger :

La libation est le breuvage offert aux dieux immortels. Ce versement de la libation comme breuvage est le versement véritable. Dans le verser du breuvage consacré, la cruche versante déploie son être comme le versement qui offre. Le breuvage consacré est ce que le mot *Guss* (versement, liquide versé) désigne proprement : l'offrande et le sacrifice. *Guss*, *giessen* (verser) répondent au grec *keein*, à l'indo-européen *ghu*. Le sens est : sacrifier. Là où le versement est accompli en mode essentiel, où il est

suffisamment pensé et authentiquement dit, *giessen* veut dire faire offrande, sacrifier et par conséquent faire don¹.

Ce qu'il faut comprendre est ceci : le sacrifice rassemble et *garde* ce qu'il rassemble en se faisant versement – il garde ce qui s'y rassemble en le versant, il sauvegarde son rassemblement en l'adonnant. Or ce qui s'y rassemble, c'est le *Quadriparti* – les Dieux, les Hommes, la Terre et le Ciel. Ce qui s'y verse, c'est la donation de la co-appartenance même du *Quadriparti*. D'où notre titre, *Le sacrifice de l'Être* – qu'il faut entendre dans le double sens du génitif : sacrifice oeuvrant à même l'Être *et* sacrifice par l'Être de son œuvre même, *rassemblement* en venue en présence de la présence *et* versement de ce rassemblement même. Se signifie alors le double sens du sacrifice, son essence ultime : opérant au cœur de l'advenance célante et décelante de temps *et* être comme *rassemblement* en « vérité historique », adonnant la « venue en présence » de la présence qui toujours se sacrifie elle-même dans son versement s'ouvrant par là même en l'orbe du présent.

Nur wer begreift, daß der Mensch geschichtlich, sein Wesen gründen muß durch die Gründung des Da-seins, daß die Inständigkeit des Ausstehens des Da-seins nicht anderes ist als die Anwobnerschaft im Zeit-Raum jenes Geschehens, das sich als die Flucht der Götter ereignet, nur wer schaffend die Bestürzung und Beseligung des Ereignisses in die Verbaltheit als Grundstimmung zurücknimmt, vermag das Wesen des Seins zu ahnen und in solcher Besinnung die Wahrheit für das künftige Wahre vorzubereiten.

Wer dieser Vorbereitung sich opfert, steht im Übergang und muß weit vorausgegriffen haben und darf vom Heutigen, so unmittelbar dringlich dies sein mag, kein unmittelbares Verstehen, allenfalls, nur Widerstand erwarten².

Joseph COHEN
(University College Dublin)

*

¹ Martin Heidegger, « *Das Ding* », in *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, p. 174.

² Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 51-52 – nous soulignons.

II. « NATUR – KUNST – TECHNIK »

Chronique des rencontres de Messkirch, 25-29 mai 2011

Du 25 au 29 mai 2011 s'est tenu à Messkirch le cinquième colloque du *Martin-Heidegger-Forschungsgruppe*, organisé par Alfred Denker et Holger Zaborowski. Cette rencontre a non seulement eu pour cadre, dans la ville natale du penseur, le *Musée* et les *Archives Heidegger*, au cœur même du château de Messkirch, mais elle a aussi bénéficié de la présence notable du fils du philosophe, Jörg, de son épouse, ainsi que de leur fille Gertrud – éditrice des lettres adressées à Elfriede par son mari. C'est en effet un point d'honneur que la famille Heidegger met à participer à chacune des rencontres du *Martin-Heidegger-Forschungsgruppe*, celle-ci ayant cette fois pour thème : « *Natur – Kunst – Technik* ». Un tel intitulé avait bien sûr l'avantage d'embrasser tous les moments de la philosophie heideggérienne, et a permis de croiser de multiples perspectives sur des problématiques essentielles.

Alors que, selon Heidegger, la nature comme *physis* permet, par analogie, de comprendre l'être comme le fait de se déployer en un mouvement d'ouverture, la technique entretient avec elle un rapport de tension constitutif. En effet, la technique moderne, tout en étant, dans son essence oubliée comme *téchnè*, un mode de dévoilement de l'être, exprime l'instrumentalisation et l'exploitation anthropocentriques de la nature par l'homme et représente pour Heidegger l'aboutissement de la métaphysique occidentale. Par opposition, l'art est susceptible d'incarner le *laisser-être* fondamental par lequel l'être peut advenir en dehors de toute tentative de maîtrise de la part de l'homme. En cela, l'art est compris en son sens originel de *téchnè*, ce qui le rapproche également du mode de dévoilement propre à la *physis*. Les interventions du colloque ont su rendre compte de ces rapports complexes en les interrogeant sous des angles fort divers, d'où la variété et la richesse des communications qui ont pu être, en séances plénières ou en sections parallèles, présentées par plus de soixante-dix participants venus d'une vingtaine de pays, exégètes consacrés aussi bien que chercheurs débutants.

C'est ensemble que les conférenciers sont arrivés à Messkirch, après une rencontre la veille au soir à Fribourg, dans l'ambiance chaleureuse de la *Martin's Bräu*, et c'est aussitôt, soit en début d'après-midi le 25 mai que les travaux du colloque ont débuté en quatre sections parallèles. Ouvrant la première d'entre elles, Holger Zaborowski (Catholic University of America) a présenté la *Gelassenheit* comme événement de la liberté, suivi par Pol Vandeveld (Marquette University) qui a traité de l'être comme advenir et de la

poésie comme fondation de son histoire, puis par Peter Brokmeier (Leibniz Universität Hannover) qui a interrogé le rapport entre *poiesis* et politique. Dans les autres sections, les interventions ont porté sur des questions variées, ainsi celle de la biopolitique soulevée par Shaireen Rasheed (Long Island University), celle du naturalisme abordée par David Storey (Fordham University), ou celle de la représentation mathématique de la nature discutée par Gregory Esplin (Purdue University). Revenait alors à Theodore Kisiel (Northern Illinois University) de conclure cette première journée en soulignant l'actualité de la description heideggérienne du *Gestell*, les catastrophes technologiques les plus récentes – l'accident nucléaire de Fukushima par exemple – ne faisant à ses yeux que projeter à une échelle planétaire l'expérience, rendue célèbre par *Sein und Zeit*, du dysfonctionnement du marteau.

Le lendemain, jour du 35^{ième} anniversaire de la mort de Heidegger, la diversité des propos restait de mise, ceux-ci allant de questions fort conceptuelles – la temporalité propre à la nature et à la *physis* pour Mario Martín Gómez Pedrido (Universidad de Buenos Aires) ou l'interdépendance entre liberté et monde pour Andreas Beinstainer (Universität Innsbruck), jusqu'à des thèmes à impact socio-culturel plus net, tels la pédagogie et l'éducation pour Francine Hultgren (University of Maryland), Debra L. Scardaville, (New Jersey City University) ou Joachim L. Oberst (University of New Mexico), ou encore la médecine de la reproduction pour Pablo Azócar Pruyas (Universität Bremen). Avant l'heure du déjeuner, István M. Fehér (Eötvös Loránd Tudományegyetem) a tenu le public en appétit en comparant la relation entre art et vérité chez Heidegger et Gadamer, pour indiquer le dépassement que tous deux accomplissent d'une esthétique ayant pour centre de gravité la subjectivité en direction d'une ontologisation de l'œuvre d'art. C'est la question de l'esthétique qui a justement animé les interventions tenues l'après-midi par Wayne Froman (George Mason University) et Jeffrey Kinlaw (McMurry University), pendant que Rico Gutschmidt (Technische Universität Dresden) exposait la transformation de l'homme dans la *Spätphilosophie* heideggérienne et la dimension religieuse inhérente à ce nouveau rapport au monde, et que Jorge Uscatescu Barrón (Albert-Ludwigs-Universität) reprenait pour les affiner quelques unes des distinctions conceptuelles fondamentales présumées par le thème général du colloque.

Cette deuxième journée de travail s'est achevée sur une note plus festive, alliant solennité et émotion. D'une part, en présence des autorités de la ville, les participants ont assisté, dans le Musée Heidegger, à l'inauguration d'une « station média » permettant à la fois d'écouter l'enregistrement de

différentes conférences tenues par Heidegger et de visionner bon nombre de photographies représentant le penseur, sa famille, ses collègues et ses amis. D'autre part, Jörg Heidegger, son fils aîné né en 1919 et dont il faut saluer l'endurante présence lors du colloque, a pris la parole pour se livrer à un formidable récit autobiographique, intitulé de façon suggestive « *Die Hüttenwelt meines Vaters* ». Avec une réelle émotion qu'il n'a pu que communiquer à son public, Jörg Heidegger s'est alors remémoré, à plus de quatre-vingt dix ans, plusieurs épisodes de sa jeunesse, que plusieurs clichés ainsi que la projection d'une bande vidéo qu'il réalisa en son temps à Todtnauberg ont parfaitement illustrés. Le pittoresque de ce court métrage, dont une scène fait voir Heidegger en train de moudre du café pour aider son épouse alors qu'il est encore alité et de redoubler d'espiègles grimaces pour faire rire son fils derrière la caméra, s'est nécessairement gravé dans la mémoire des spectateurs.

La troisième journée du colloque s'est ouverte le lendemain par une nouvelle matinée divisée en sections parallèles : Günther Neumann (LMU München) a proposé un examen critique de l'opposition heideggérienne entre l'infini du temps naturel et la finitude de la temporalité existentielle. La question directrice de la technique a, quant à elle, été explorée à nouveaux frais, et dans son rapport à la compréhension de la nature qui anime l'idéologie national-socialiste par Julia A. Ireland (Whitman College), et dans une comparaison avec Fink par Virgilio Cesarone (Università del Salento). Deux communications en français ont du reste été données ce matin-là : celle de Claudia Serban (Université Paris-Sorbonne), intitulée « Capacités de l'animal, potentialités de l'ustensile et possibilités du *Dasein* », et celle de Christophe Perrin (Université Paris-Sorbonne/Fondation Thiers) qui, en analysant « l'esprit de la technique et son malin génie », a questionné le rôle historial de Descartes dans l'inauguration du règne du *Gestell*. Après la conférence en séance plénière de Ralf Elm (Pädagogische Hochschule Weingarten), qui a abordé le thème de l'*ethos* et, avec lui, celui de l'habitation ou du séjour poétique de l'homme sur terre, par contraste avec la crise du déracinement ou du manque de patrie, les travaux de l'après-midi lui ont fait écho, ainsi la présentation de Robert Metcalf (University of Colorado) sur la *Bodenständigkeit*, comme celle de Tobias Keiling (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg) qui s'est interrogé sur le lieu de l'art et la place qui revient aux différents genres artistiques selon Heidegger et Gadamer. Mais d'autres questions ont aussi été soulevées : celle du deuil dans l'horizon d'une analytique existentielle de l'être-pour-la-mort, par Sandrine Cartier-Millon (Université Pierre Mendès France/Freie Universität Berlin) ; celle du rapport ambigu à Schelling, auquel

Heidegger associe à la fois le parachèvement et le dépassement du règne de la métaphysique qui préfigure celui de la technique, par Sylvaine Gourdain (Université Paris-Sorbonne/Albert-Ludwigs-Universität Freiburg) ; celle de la remythisation ou « religion poétique », dont s'accompagne la critique de la technique au fur et à mesure de l'importance croissante que prend la figure de Hölderlin dans la pensée de Heidegger, par Christian Sommer (CNRS Paris) ; celle de la place de la corporéité au sein du monde technique, par Oliver Bruns (Carl von Ossietzky Universität Oldenburg), ou dans la pratique artistique, par Robert Clarke (University of Huddersfield) ; et, *last but not least*, la signification éthique du dépassement du danger de la technique au moyen de l'art, par Diana Aurenque (Eberhard Karls Universität Tübingen).

La fin de l'après-midi a été à son tour fort stimulante. Les auditeurs ont pu apprécier l'approche originale tentée par Alfred Denker, co-organisateur du colloque, de l'œuvre de la photographe américaine Sally Mann ; la reconstitution historique de différents modèles de la causalité, oscillant entre transitivity et auto-manifestation, proposée par Martina Roesner (Humboldt-Universität zu Berlin), les enjeux écologiques soulevés par Vincent Blok (Radboud University Nijmegen) et l'exploration de grandes notions philosophiques comme le mouvement et la transcendance, accomplie par Jeffrey Gower (Villanova University) et Adam Tate (Macquarie University). La conférence plénière du soir s'est distinguée des autres communications de la journée par son aspect particulièrement revigorant, grâce au propos délibérément provocateur de Babette Babich (Fordham University), qui a mis à l'épreuve, non sans la radicaliser, la critique heideggérienne de la technique en s'inspirant de Günther Anders et en avançant vers l'horizon d'un transhumanisme qui dépasse, autrement que ne l'a fait Heidegger, la constellation conceptuelle de l'humanisme classique.

Le jour de la célébration des 750 ans de la ville de Messkirch, les communications de la dernière matinée du colloque ont à leur tour soulevé des questions centrales, comme celle du lieu cosmologique et de la *praxis* sociale de la technique, par Annette Hilt (Johannes Gutenberg-Universität Mainz), d'un éventuel essentialisme technologique, par Tracy Colony (European College of Liberal Arts), ou encore du quadriparti, par Michael Medzech (Espelkamp). En fin de matinée, la conférence plénière de John C. Maraldo (University of North Florida) a apporté une tentative originale d'envisager à quoi pourrait ressembler concrètement une pratique de la *Gelassenheit*, à l'aide d'exemples inspirés, *ex oriente lux*, de pratiques artisanales qui ne sont pourtant pas « instrumentales » ou « volontaristes » à proprement parler, comme le modelage d'une cruche par

un potier. La dernière session parallèle du colloque a donné l'occasion, en début d'après-midi, d'imaginer, avec Michael Eldred (Cologne), une approche non métaphysique de la musique qui puise dans la description heideggérienne de l'écoute, aux antipodes de l'esthétique musicale subjectiviste d'Adorno ; ou encore d'assister, lors de l'intervention de Michael Ruppert (Universität Erfurt), à une rigoureuse analyse du renouvellement de l'expérience et de la pensée de l'espace par Heidegger, à l'opposé de toute mathématisation technoscientifique et réduction métrique.

Ute Guzzoni (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg) a offert au colloque sa note finale en rassemblant les auditeurs dans « l'espace de la sérénité », titre même de sa conférence. Après de chaleureux remerciements à leurs hôtes, Alfred Denker et Holger Zaborowski, les participants ont pu traverser le parc du Château de Messkirch afin de parcourir une dernière fois ensemble le célèbre *Feldweg* – le chemin de campagne que Heidegger empruntait souvent afin de méditer, allant jusqu'à la lisière d'un bois où, sous un chêne connu comme le « chêne de Heidegger », un modeste banc en bois porte encore, sous la forme d'une inscription, le souvenir de sa présence. Gageons que seront encore nombreux ceux qui, dans deux ans, arpenteront à nouveau ce sentier en pensant à « *Freiheit und Geschichte* », thème du prochain colloque.

Sylvaine GOURDAIN

(Université Paris-Sorbonne/Albert-Ludwigs-Universität Freiburg)

&

Claudia SERBAN

(Université Paris-Sorbonne)

BIBLIOGRAPHIE POUR L'ANNÉE 2011

1. Textes de Heidegger

- 1.1. HEIDEGGER (Martin), *Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*, GA 35, édité par TRAWNY (Peter), Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 272 p.
- 1.2. HEIDEGGER (Martin), *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, GA 28, édité par STRUBE (Claudius), Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 368 p. (nouvelle édition)
- 1.3. HEIDEGGER (Martin), *Die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings "Freiheitsschrift" (1927/28)*, in HÜHN (Lore) & JANTZEN (Jörg) (éds.), *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28)*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 481 p.
- 1.4. HEIDEGGER (Martin), « Die "Seinsfrage" in *Sein und Zeit*. Das Transzendente in *Sein und Zeit* », in EMAD (Parvis), HERRMANN (Friedrich-Wilhelm von), DAVID (Pascal), CORIANDO (Paola-Ludovika), SCHÜBLER (Ingeborg) & SCHALOW (Frank), *Heidegger-Studien/Heidegger-Studies/Études heideggériennes, Enowning-Thinking, the Onefold of Hermeneutic Phenomenology, Interpreting Gestalt and History*, 27, Berlin, Duncker & Humblot, pp. 9-12
- 1.5. HEIDEGGER (Martin), *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, édité par JUNG (Matthias), STRUBE (Claudius) & REGEHLI (Thomas), Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 352 p. (nouvelle édition remaniée)
- 1.6. HEIDEGGER (Martin), *Seminare: Hegel – Schelling*, GA 86, édité par TRAWNY (Peter), Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 906 p.

2. Traductions de textes de Heidegger

Traductions anglaises

- 2.1. HEIDEGGER (Martin), *Introduction to Philosophy. Thinking and Poetizing*, trad. par BRAUNSTEIN (Phillip Jacques), Bloomington, Indiana University Press, Studies in Continental Thought
- 2.2. HEIDEGGER (Martin), « Poverty », trad. par KALARY (Thomas) & SCHALOW (Frank), in SCHALOW (Frank) (éd.), *Heidegger, Translation and the Task of Thinking. Essays in Honor of Parvis Emad*, Dordrecht, Springer, Contributions to Philosophy, pp. 3-10

- 2.3. HEIDEGGER (Martin), *The Concept of Time*, trad. par FARIN (Ingo), Londres/New-York, Continuum, Athlone Contemporary European Thinkers

Traductions chinoises

- 2.4. HEIDEGGER (Martin), *Ren, shi yi de an ju : hai de ge er yu yao* [« ...dichterisch wohnet der Mensch... »], trad. de ZHANG (Ru-lun) & HAO (yuan-bao), Shanghai, Shanghai yuan dong chu ban she
- 2.5. HEIDEGGER (Martin), *Yan jiang yu lun wen ji* [Vorträge und Aufsätze], trad. de SUN (Zhou-xing), Shanghai, San lian shu dian
- 2.6. HEIDEGGER (Martin), *Tong yi yu cha yi* [Identität und Differenz], trad. de SUN (Zhou-xing), CHEN (Xiao-wen) & YU (Ming-feng), Pékin, Shang wu yin shu guan
- 2.7. HEIDEGGER (Martin), *Kang de yu xing er shang xue yi nan* [Kant und das Problem der Metaphysik], trad. de WANG (Qing-jie), Shanghai, Shang hai yi wen chu ban she

Traductions coréennes

- 2.8. HEIDEGGER (Martin), *Hoesang* [Andenken], trad. de SHIN (Sang Hien), Paju, Nanam
- 2.9. HEIDEGGER (Martin), *Jonggyojeok Salm ui Hyeonsanghak* [Phänomenologie des religiösen Lebens], trad. de KIM (Jae Chul), Seoul, Numen

Traductions françaises

- 2.10. HEIDEGGER (Martin), « Exercices sur Aristote, *De anima* », trad. de CAMILLERI (Sylvain) & PERRIN (Christophe), in ARRIEN (Sophie-Jan) & CAMILLERI (Sylvain) (éds.), *Le jeune Heidegger (1909-1926). Herméneutique, phénoménologie, théologie*, Paris, Vrin, Problèmes & Controverses, pp. 239-257
- 2.11. HEIDEGGER (Martin), « Le problème du péché chez Luther », trad. et annot. de SOMMER (Christian), in ARRIEN (Sophie-Jan) & CAMILLERI (Sylvain) (éds.), *Le jeune Heidegger (1909-1926). Herméneutique, phénoménologie, théologie*, Paris, Vrin, Problèmes & Controverses, pp. 259-288
- 2.12. HEIDEGGER (Martin), *Parménide*, trad. de PIEL (Thomas), Paris, Gallimard, Bibliothèque de Philosophie
- 2.13. HEIDEGGER (Martin), « Le manque de noms salutaires », trad. de SAATDJIAN (Dominique), in SAATDJIAN (Dominique), *La réalité à répétition*, Paris, SPM Lettrage, pp. 95-114

Traductions espagnoles

- 2.14. HEIDEGGER (Martin), *Ejercitación en el pensamiento filosófico: ejercicios en el semestre de invierno de 1941-1942*, trad. de CIRIA (Alberto), Barcelone, Herder
- 2.15. HEIDEGGER (Martin)/BULTMANN (Rudolf), *Correspondencia 1925-1975*, trad. de GABAS (Raul), Barcelone, Herder

Traductions grecques

- 2.16. HEIDEGGER (Martin), *Phainomenologikes ermineies ston Aristoteli. Diglossi ekdosi*, trad. de ILIOPOULOS (Giorgos), Athènes, Pathakes
- 2.17. HEIDEGGER (Martin), *Peri politikis, peri alitheias, peri technikis*, trad. de TZORTZOPOULOS (Dimitris), Athènes, Iridanos
- 2.18. HEIDEGGER (Martin), *Nietzsche: I voulisi gya ischy os techni*, trad. de ILIOPOULOS (Giorgos), Athènes, Plethron

Traductions italiennes

- 2.19. HEIDEGGER (Martin), *Che cos'è la verità ?*, trad. de GÖTZ (Carlo), Milan, Marinotti
- 2.20. HEIDEGGER (Martin), *Dall'esperienza del pensiero (1910-1976)*, trad. de CURCIO (Nicola), Gênes, Il Nuovo Melangolo
- 2.21. HEIDEGGER (Martin), *La questione della cosa*, trad. de VITIELLO (Vincenzo), Milan, Mimesis
- 2.22. HEIDEGGER (Martin), *Oltre l'estetica. Scritti sull'arte*, trad. de MARAFIOTI (Rosa Maria), Messine, Sicania

Traduction russe

- 2.23. HEIDEGGER (Martin), *Vremja I bytie*, trad. par BIBIHIN (Vladimir), Moscou, Akademitcheskii proekt

3. Collectifs et numéros de revues**En allemand**

- 3.1. ESPINET (David) (éd.), *Schreiben Dichten Denken. Zu Heideggers Sprachbegriff*, Fribourg, Klostermann
- ESPINET (David), « Einleitung: Das Archiv als arché des Denkens », pp. 9-11 – *Dichtung und Literatur* : AURENQUE (Diana), « Literatur, Öffentlichkeit und Geheimnis. Die heideggersche Unterscheidung von geschrieben-ausgesprochenem und schweigend-hörendem Wort », pp.

13-28 ; SOMMER (Christian), « "Abendländische Dichtung und europäische Literatur". Zu Heideggers Begriff der Sprache als Urdichtung im Ausgang von Hölderlin », pp. 29-39 – *Literaturtheorie* : ŻYCHLIŃSKI (Arkadiusz), « Heidegger und die Kunst des Romans », pp. 41-54 ; MARINO (Stefano), « Philosophy and Poetry – Philosophy as a Kind of Writing. Some Remarks on Richard Rorty's Heidegger Interpretation », pp. 55-68 ; CULBERTSON (Carolyn), « Finding Oneself in Language. On the Theme of Entanglement in Heidegger's *Unterwegs zur Sprache* and Barthes' Literary Theory », pp. 69-81 ; – *Heideggers Dichter* : BAUR (Patrick), « Heidegger und Pindar. Die Häuslichkeit der Dichtung », pp. 83-98 ; MIRKOVIĆ (Nikola), « Ästhetischer Zustand als Grundstimmung. Eine Fußnote zu Heideggers Schiller-Seminar (1936) », pp. 99-112 ; CECCHI (Dario), « Oedipus' Enigma. Heidegger on Schiller, Arendt on Kant », pp. 113-126 ; GORGONE (Sandro), Entwurzelung und Verwüstung. Heidegger und die Dichtung der Heimat », pp. 127-144 ; BARISON (Marcello), « Seynsgeschichte und Erdgeschichte. Zwischen Heidegger und Jünger », pp. 145-160 ; NAVIGANTE (Adrián), « Stimme des Seyns, Verstummen des Gedichts. Zum Denken der Diskontinuität bei Heidegger und Celan », pp. 161-176 ; KEILING (Tobias), « Ort und Zeit im Meridian. Heidegger in Derridas Celan-Interpretation », pp. 177-196 ; DUSSERT (Jean-Baptiste), « Chemin faisant. Heidegger et Char », pp. 199-209 – *Sprachdenken* : BERNERT (Sandy), « Sein und Sage. Martin Heidegger zwischen Seinsrede und Zuspruch des Seins », pp. 211-226 ; ALTMAN (Megan), « Heidegger and Aristotle on Contemplating Contemplation », pp. 227-240 ; SCHÖLLES (Manuel), « Wahrheit und Eros in Heideggers Ereignis-Denken und bei Platon », pp. 241-255

3.2. ESPINET (David) & KEILING (Tobias) (éds.), *Heideggers Ursprung des Kunstwerks. Ein kooperativer Kommentar*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, Heidegger Forum

Vorwort, pp. 11-18 ; – *Themen* : DE LARA (Francisco), « Kunstwerke und Gebrauchsgegenstände. Ding, Zeug und Werk in ihrer Widerspiegelung », pp. 19-32 ; AURENQUE (Diana), « Die Kunst und die Technik. Herstellung, ποίησις, τέχνη », pp. 33-45 ; ESPINET (David), « Kunst und Natur. Der Streit von Welt und Erde », pp. 46-65 ; KEILING (Tobias), « Kunst, Werk, Wahrheit. Heideggers Wahrheitsverständnis in Der Ursprung des Kunstwerkes », pp. 66-94 ; SCHÖLLES (Manuel), « Die Kunst im Werk. Gestalt – Stimmung – Ton », pp. 95-109 ; FLATSCHER (Matthias),

« Dichtung als Wesen der Kunst? », pp. 110-122 ; CIMINO (Antonio), ESPINET (David), KEILING (Tobias), « Kunst und Geschichte », pp. 123-138 – *Philosophische Einflüsse* : PANTOULIAS (Michail), « Heideggers Ontologie des Kunstwerks und die antike Philosophie. Heraklit und Aristoteles », pp. 139-159 ; SCHWENZFEUER (Sebastian), « Vom Ende der Kunst. Eine kurze Betrachtung zu Heideggers Kunstwerkaufsatz vor dem Hintergrund des Deutschen Idealismus », pp. 160-172 ; MIRKOVIĆ (Nikola), « Heidegger und Hölderlin. Eine Spurensuche in Der Ursprung des Kunstwerkes », pp. 173-185 ; EGEL (Antonia), « Das "eigene Mäh" der Kunst. Zu den literarischen Quellen in Der Ursprung des Kunstwerkes », pp. 186-199 – *Wirkungen im Werk Heideggers* : MIRKOVIĆ (Nikola), « Schönheit, Rausch und Schein. Heideggers Auseinandersetzung mit der Ästhetik Nietzsches », pp. 200-209 ; HILDEBRANDT (Toni), « "Bildnerisches Denken". Martin Heidegger und die bildende Kunst », pp. 210-225 ; WESTERLUND (Fredrik), « Heideggers Transformation der Phänomenologie in Der Ursprung des Kunstwerkes », pp. 226-233 ; VEITH (Jerome), « Dichten, Denken, Sagen. Wirkungen des Kunstwerkaufsatzes im späteren Sprachdenken Heideggers », pp. 234-240 – *Philosophische Wirkungsgeschichte* : NAVIGANTE (Adrián), « Adorno über Heideggers Ontologie des Kunstwerks », pp. 241-249 ; ALLOA (Emmanuel), « Restitutionen. Wiedergaben des Ursprung des Kunstwerkes in der französischen Philosophie », pp. 250-265 ; THANING (Morten), « Rezeption in der philosophischen Hermeneutik », pp. 266-283.

En anglais

- 3.3. DAHLSTROM (Daniel) (éd.), *Interpreting Heidegger. New Essays*, Cambridge, Cambridge University Press
- DAHLSTROM (Dan), « Introduction », pp. 1-13 ; ZABOROWSKI (Holger), « Heidegger's Hermeneutics: Toward a New Practice of Understanding », pp. 15-41 ; SHEEHAN (Thomas), « Facticity and *Ereignis* », pp. 42-68 ; CRITCHLEY (Simon), « The Null-Basis Being of a Nullity, or Between Two Nothings: Heidegger's Uncanniness », pp. 69-78 ; GUIGNON (Charles), « Heidegger's Concept of Freedom, 1927-1930 », pp. 79-105 ; THOMSON (Iain), « Ontotheology », pp. 106-132 ; DAHLSTROM (Dan), « Being at the Beginning: Heidegger's Interpretation of Heraclitus », pp. 135-155 ; HAYES (Josh Michael), « Being-Affected: Heidegger, Aristotle, and the Pathology of Truth », pp. 156-173 ; KAÜFER (Stephan), « Heidegger's Interpretation of Kant », pp. 174-196 ; COLONY (Tracy), « The Death of God and the

Life of Being: Heidegger's Confrontation with Nietzsche », pp. 197-216 ; MITCHELL (Andrew J.), « Heidegger's Poetics of Relationality », pp. 217-232 ; BRAVER (Lee), « Analyzing Heidegger: A History of Analytic Reactions to Heidegger », pp. 235-255 ; FROMAN (Wayne J.), « Levinas and Heidegger: A Strange Conversation », pp. 256-272 ; DASTUR (Françoise), « Derrida's Reading of Heidegger », pp. 273-298

3.4. HEMMING (Laurence Paul), AMIRIDIS (Kostas) & COSTAE (Bogdan) (éds.), *Movement of Nihilism. Heidegger's Thinking after Nietzsche*, Londres/New York, Continuum

– HEMMING (Laurence Paul), « Introduction », pp. 1-7 ; COSTEA (Bogdan) & AMIRIDIS (Kostas), « The Movement of Nihilism as Self-Assertion », pp. 8-24 ; HEMMING (Laurence Paul), « Heidegger's "Movement of Nihilism" as Political and Metaphysical Critique », pp. 25-38 ; ROHKRÄMER (Thomas), « Fighting Nihilism through Promoting a New Faith: Heidegger with the Debates of His Times », pp. 39-53 ; DE BEISTEGUI (Miguel), « Questioning Politics, or Beyond Power », pp. 54-70 ; BROADBENT (Hal), « Living the *Überfluss*. Early Christianity and the Flight of Nausea », pp. 71-92 ; HODGE (Joanna), « Heidegger on Virtue and Technology: The Movement of Nihilism », pp. 93-109 ; MALPAS (Jeff), « Nihilism and the Thinking of Place », pp. 110-127 ; PARSONS (Susana Frank), « What Gives Here? *Phronesis* and *die Götter*: A Close Reading of § 70-71 of Heidegger's *Besinnung* », pp. 128-143 ; SIEBERS (Johan), « "Myth means: the saying word"/"The Lord said that he would dwell in thick darkness" », pp. 144-154 ; SINCLAIR (Mark), « Comings to Terms with Nihilism: Heidegger on the Freedom in Technology », pp. 155-169

3.5. SCHALOW (Frank) (éd.), *Heidegger, Translation and the Task of Thinking. Essays in Honor of Parvis Emad*, Dordrecht, Springer, Contributions to Phenomenology

– SCHALOW (Frank), « Introduction », pp. 11-46 ; HOPKINS (Burt C.), « Deformalization and Phenomenon in Husserl and Heidegger », pp. 49-69 ; SENA (Marylou), « A Purview of Being: The Ontological Structure of World, Reference (*Verweisung*) and Indication (*Indikation*) », pp. 71-94 ; KOVACS (George), « Heidegger's Experience with Language », pp. 95-109 ; KALARY (Thomas), « Heidegger's Thinking of Difference and the God-question », pp. 111-133 ; CORIANDO (Paola-Ludovika), « Substance and Emptiness: Preparatory Steps toward a Translational Dialogue

between Western and Buddhist Philosophy », pp. 135-143 ; RADLOFF (Bernhard), « Preliminary Notes on Divine Images in the Light of Being-Historical Thinking », pp. 145-171 ; SCHALOW (Frank), « A Conversation with Parvis Emad on the Question of Translation in Heidegger », pp. 175-189 ; KOVACS (George), « Heidegger's Contributions to Philosophy: The Challenge of its Translation », pp. 191-211 ; VON HERRMANN (Friedrich-Wilhelm), « Dasein and Da-sein in *Being and Time* and in *Contributions to Philosophy (From Enowning)* », pp. 213-224 ; DE GENNARO (Ivo), « Husserl and Heidegger on Da-sein: With a Suggestion for Its Interlingual Translation », pp. 225-252 ; IRELAND (Julia A.), « Heidegger, Hölderlin, and Eccentric Translation », pp. 253-267 ; NELSON (Eric S.), « Responsiveness, Translation: Heidegger's Ethics », pp. 269-290 ; SCHALOW (Frank), « Attunement and Translation », pp. 291-311

En español

- 3.6. ROCHA DE LA TORRE (Alfredo) (éd.), *Heidegger hoy. Estudios y perspectivas*, Gramma, Buenos Air/Rio/Barcelone, Filosofía, Argumentos
- LEYTE (Arturo), « Heidegger: una nota (obra) sincrónica », pp. 13-18 ; COURTINE (Jean-François), « Reducción, construcción, destrucción. De un diálogo entre tres: Natorp, Husserl, Heidegger », pp. 21-41 ; GRONDIN (Jean), « Heidegger y el desafío del nominalismo », pp. 43-53 ; ADRIÁN ESCUDERO (Jesús), « "El hombre es un viviente que lee el periódico". Heidegger, lector de la retórica aristotélica », pp. 55-77 ; TENGELYI (László), « Filosofía y concepción del mundo: Dilthey, Husserl, Heidegger », pp. 79-94 ; RUBIO (Roberto), « Sobre la producción de imágenes: Heidegger lector de Platón », pp. 95-109 ; AINBINDER (Bernardo), « Donación y posibilidad. Heidegger y la filosofía trascendental », pp. 111-134 ; SLOTERDIJK (Peter), « La política de Heidegger: aplazar el fin de la historia », pp. 137-166 ; GUTIÉRREZ (Carlos B.), « La pobreza de Heidegger », pp. 167-183 ; WALTON (Roberto), « El camino hacia lo inaparente », pp. 185-205 ; MÁSMELA (Carlos), « Heidegger. La intimidad (*ἀπουσία*) como contienda (*πόλεμος*) del Ser mismo », pp. 207-231 ; ROCHA DE LA TORRE (Alfredo), « Heidegger: Ontología y olvido del hombre. La interpretación de Emmanuel Levinas », pp. 233-254 ; VIGO (Alejandro), « Tenencia previa y génesis ontológica. Observaciones sobre algunas estrategias metódicas en la analítica existencial de *Sein und Zeit* », pp. 257-303 ; RODRÍGUEZ (Ramón), « La manera correcta de entrar en el círculo. La cuestión del

sentido en *Ser y tiempo* », pp. 305-326 ; ROSSI (Luis), « *Ser y tiempo* y la fenomenología de la comunidad y la sociedad », pp. 327-346 ; GAMA (Luis Eduardo), « Heidegger y los círculos de la interpretación », pp. 347-364 ; MANCILLA (Mauricio), « Entre historicidad y comprensión dialógica: hermenéutica filosófica como apropiación de la tradición », pp. 365-376 ; FLAMARIQUE (Lourdes), « Alumbrando la fenomenología hermenéutico-existencial. Heidegger tras los pasos de la teología », pp. 379-406 ; CONTRERAS (Andrés Francisco), « Humanismo y superación del subjetivismo », pp. 407-429 ; DE LARA (Francisco), « La autocancelación de la filosofía en el joven Heidegger », pp. 431-446 ; CEPEDA (Margarita), « *Ser y Zen* », pp. 447-461 ; RAMOS DOS REIS (Róbson), « La hermenéutica de la naturaleza viva según Martin Heidegger », pp. 463-476

En français

- 3.7. ARRIEN (Sophie-Jan) & CAMILLERI (Sylvain) (éds.), *Le jeune Heidegger (1909-1926). Herméneutique, phénoménologie, théologie*, Paris, Vrin
 – CAMILLERI (Sylvain) & ARRIEN (Sophie-Jan), « Introduction », pp. 7-23 ; VIGLIOTTI (Robert), « L'influence de la tradition augustinienne sur le jeune Heidegger », pp. 29-50 ; DEWALQUE (Arnaud), « Objectualité et domaine de validité. Sur la première partie de l'*Habilitationsschrift* », pp. 51-74 ; CROWE (Benjamin D.), « Heidegger et le néo-kantisme de Bade. Critique de la philosophie des valeurs », pp. 75-93 ; ZAHAVI (Dan), « Comment examiner la subjectivité ? À propos de la réflexion : Natorp et Heidegger », pp. 95-118 ; SCHMIDT (Ina), « La vie comme défi phénoménologique. La pensée du jeune Heidegger comme critique de la science rigoureuse », pp. 119-133 ; CAMILLERI (Sylvain), « Phénoménologie de la mystique médiévale : les *Notes* de 1916-1919 », pp. 135-153 ; ARRIEN (Sophie-Jan), « Foi et indication formelle », pp. 155-172 ; SOMMER (Christian), « (Qui) suis-je ? *Quaestio* augustinienne et *Seinsfrage* heideggérienne », pp. 173-184 ; COYNE (Ryan D.), « Herméneutique et confession : ce que le jeune Heidegger a trouvé chez Augustin », pp. 185-211 ; CIOCAN (Cristian), « La genèse de problème de la mort avant *Être et Temps* », pp. 213-217

En plusieurs langues

- 3.8. EMAD (Parvis), HERRMANN (Friedrich-Wilhelm von), DAVID (Pascal), CORIANDO (Paola-Ludovika), SCHÜBLER (Ingeborg) & SCHALOW (Frank),

Heidegger-Studien/Heidegger-Studies/Études heideggériennes, Enowning-Thinking, the Onefold of Hermeneutic Phenomenology, Interpreting Gestalt and History, 27, Berlin, Duncker & Humblot

– *Articles* : DE GENNARO (Ivo), « Minding that "We" Cannot Ever Not Think Beng: Enowning and the Treasure of the Onset », pp. 15-43 ; RICHTER (Ewald), « Überlegungen zu neu veröffentlichten Manuskripten Heideggers über Metaphysik und moderne Naturwissenschaft », pp. 45-74 ; FRANCE-LANORD (Hadrien), « Martin Heidegger et la question de l'autre: III. Être soi ensemble, IV. Le souci mutuel », pp. 75-99 ; BLOK (Vincent), « Establishing the Truth, Heidegger's Reflections on Gestalt », pp. 101-118 ; CERCEL (Gabriel), « Zur Entstehung einer phänomenologischen Hermeneutik der Geschichte: Heinrich Finke und Martin Heidegger (1911-1933) », pp. 119-136 ; TENGELYI (László), « L'idée de métontologie et la vision du monde selon Heidegger », pp. 137-153 ; KOVACS (George), « The Impact of Heidegger's Beiträge zur Philosophie on Understanding his Lifework », pp. 154-176 ; PÖLTNER (Günther), « Heideggers Umgang mit Thomas von Aquin », pp. 177-195 – *Essays in Interpretation* : KALARY (Thomas) & SCHALOW (Frank), « Attunement, Discourse, and the Onefold of Hermeneutic Phenomenology: Recent Heidegger-Literature and a New Translation of his Work in Critical Perspective », pp. 199-219 ; NEUGEBAUER (Kaus), « Lesen, Hören, Streiten über Kunst: Briefwechsel Heidegger – Bauch, Phänomenologie des Hörens, Heidegger und Nationalsozialismus », pp. 221-226 ; SCHÜBLER (Ingeborg), « Heidegger und Diels: Editorische Notiz zu Heideggers Vorlesungsmanuskript "Der Spruch des Anaximander". GA 78 », pp. 237-242 – *Update on the Gesamtausgabe*, pp. 243-258 – *Errata and Omissions in Recent English Translations of the Gesamtausgabe*, pp. 259-262

4. Études générales

En allemand

- 4.1. ANGLET (Kurt), *Die letzte Stunde. Eine Betrachtung*, Regensburg, Echter, 181 p.
- 4.2. AURENQUE (Diana), *Ethosdenken. Auf der Spur einer ethischen Fragestellung in der Philosophie Martin Heideggers*, Fribourg, Alber, Alber Thesen, 384 p. 

- 4.3. DENKER (Alfred), *Unterwegs zur Sein und Zeit. Einführung in das Leben und Denken von Martin Heidegger*, Stuttgart, Klett-Cotta, 240 p.
- 4.4. FISCHER (Norbert), *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*, Hamburg, Meiner, 239 p.
- 4.5. FLATSCHER (Matthias), *Logos und Letzbe. Zur phänomenologischen Sprachauffassung im Spätwerk von Heidegger und Wittgenstein*, Fribourg, Alber, Albert Thesen, 300 p.
- 4.6. GIVSAN (Hassan), *Zu Heidegger. Ein Nachtrag zu "Heidegger – das Denken der Inhumanität"*, Wurtzbourg, Königshausen & Neumann, 185 p.
- 4.7. GROSSER (Florian), *Revolution Denken. Heidegger und das Politische 1919 bis 1969*, Munich, Beck, 567 p. 
- 4.8. HEMPEL (Hans-Peter), *Heideggers Holzwege*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 170 p.
- 4.9. KAZMIERSKI (Sergiu), *Die Anaximanderauslegung Heideggers und der Anfang des Abendländischen Denkens*, Nordhausen, Bautz, Studia Classica & Mediaevalia, 294 p.
- 4.10. KESSEL (Thomas), *Phänomenologie des Lebendigen. Heideggers Kritik an den Leitbegriffen der neuzeitlichen Biologie*, Alber, 288 p.
- 4.11. KOUBA (Petr), *Geistige Störung als Phänomen. Perspektiven des heideggerschen Denkens auf dem Gebiet der Psychopathologie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, Orbis Phänomenologicus Studien, 400 p.
- 4.12. KLUN (Branko), *Metaphysikkritik und biblische Erbe*, Wien, LIT, Austria: Forschung und Wissenschaft, 152 p.
- 4.13. LIN (Shing-Shang), *Von den modernen zu den postmodernen Zeitvorstellungen. Kant, Heidegger, Virilio, Baudrillard*, Essen, Die Blaue Eule, 424 p.
- 4.14. RIIS (Søren), *Zur Neubestimmung der Technik. Eine Auseinandersetzung mit Martin Heidegger*, Tübingen, Naar, Basler Studien zur Philosophie, 304 p. 
- 4.15. THONHAUSER (Gerhard), *Über das Konzept der Zeitlichkeit bei Søren Kierkegaard mit ständigem Hinblick auf Martin Heidegger*, Fribourg, Alber, Alber Thesen, 240 p.
- 4.16. WITT (Christoph), *Der Weg durch das Feld des Denkens. Eine Deutung zu Martin Heideggers "Der Feldweg"*, Messkirch, Gmeiner, 96 p.

En anglais

- 4.17. ABUSEHLY (Karam), *Heidegger and the Question of Literary Interpretation. A Critical Study*, Sarrebruck, VDM Verlag Dr. Müller, 128 p.
- 4.18. ASKEY (Richard) & JENSEN (Farquhar), *Of Philosophers and Madmen. A Disclosure of Martin Heidegger, Medard Boss, and Sigmund Freud*,

- Amsterdam/New York, Rodopi, Contemporary Psychoanalytic Series 12, 146 p.
- 4.19. BOLT (Barbara), *Heidegger Reframed. Interpreting Key Thinkers for the Arts*, Londres, I. B. Tauris, Contemporary Thinkers Reframed Series, 208 p.
- 4.20. BROADBENT (Hal St. John), *Heidegger – Chauvet – Benedict XVI. The Call of the Holy*, Londres/New York, T & T Clark International, 272 p.
- 4.21. CAMPBELL (Timothy C.), *Improper Life. Technology and Biopolitics from Heidegger to Agamben*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 232 p.
- 4.22. FRIEDMAN (Michael), *A Parting of the Ways. Carnap, Cassirer, and Heidegger*, New York, Open Court, 182 p.
- 4.23. GAUTHIER (David), *Martin Heidegger, Emmanuel Levinas, and the Politics of Dwelling*, Lanham, Lexington Books, 230 p.
- 4.24. GLAZIER (Jacob), *Heidegger's and Boss's Analysis and an Integration with Taoism. A Comparative and Counseling Perspective*, Sarrebruck, LAP Lambert, 56 p.
- 4.25. HEIL (Dominik), *Ontological Fundaments for Ethical Management. Heidegger and the Corporate World*, Dordrecht, Springer, Issues in Business Ethics, 218 p.
- 4.26. HEMMING (Laurence Paul), *Heidegger and Theology*, Londres/New York, Continuum, Philosophy and Theology, 176 p.
- 4.27. LADOPOULOU (Anastasia), *The Work of Art as Historical Event. Heidegger's Later Philosophy and Aesthetic Theory*, Sarrebruck, VDM Dr. Müller, 244 p.
- 4.28. MILLER (Bernard), *Rhetoric's Earthly Realm. Heidegger, Sophistry, and the Gorgian Kairos*, Anderson, Parlor Press, 396 p.
- 4.29. O'BRIEN (Mahon), *Heidegger and Authenticity. From Resoluteness to Releasement*, Londres/New York Continuum, 208 p.
- 4.30. O'DONOGHUE (Brendan), *A Poetics of Homecoming. Heidegger, Homelessness and the Homecoming Venture*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 350 p.
- 4.31. PIETRZAK (Witold Konstanty), *Myth, Language, and Tradition. A Study of Yeats, Steven, and Eliot in the Context of Heidegger's Search for Being*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 330 p.
- 4.32. SCHULZ (Gregory), *Wednesday's Child. From Heidegger to Affective Neuroscience, a Field Theory of Angst*, Eugene, Wipf & Stock Publishers, 146 p.
- 4.33. SIMON (Jules), *Art and Responsibility A Phenomenology of the Diverging Paths of Rosenzweig and Heidegger*, Londres/New York, Continuum, 304 p.

- 4.34. STOLOROW (Robert D.), *World, Affectivity, Trauma. Heidegger and Post-Cartesian Psychoanalysis*, New York, Routledge, Psychoanalytic Inquiry Book Series, 132 p.
- 4.35. THOMSON (Iain D.), *Heidegger, Art, and Postmodernity*, Cambridge, Cambridge University Press, 264 p. 
- 4.36. TOWNSON (Christopher), *Site and Non-Site. Heidegger, Turrell, Smithson*, Sarrebruck, VDM Dr. Müller, 268 p.
- 4.37. VANDEVELDE (Pol), *Heidegger and the Romantics. The Literary Invention of Meaning*, New-York, Routledge, Routledge Studies in Twentieth Century Philosophy, 256 p.
- 4.38. VATTIMO (Gianni) & ZABALA (Santiago), *Hermeneutic Communism. From Heidegger to Marx*, New York, Columbia University Press, Insurrections: Critical Studies in Religion, Politics, and Culture, 264 p.
- 4.39. VELKLEY (Richard L.), *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy. On Original Forgetting*, Chicago/Londres, University of Chicago Press, 208 p.
- 4.40. WATTS (Michael), *The Philosophy of Heidegger*, Durham, Acumen, Continental European Philosophy, 240 p.

En chinois

- 4.41. SUN (Zhou-xing), *Yu yan cun zai lun : hai de ge er si xiang yan jiu* [Ontologie linguistique. Recherches sur la pensée heideggérienne], Pékin, Shang wu yin shu guan
- 4.42. ZHANG (Wen-chu), *Zhui xun zui hou de yi dao qing yan : "cun zai yu shi jian" qian 38 jie de si xiang* [Suivre « la dernière fumée ». Les pensées des 38 premiers paragraphes de Sein und Zeit], Guangzhou, Guang dong ren min chu ban she

En coréen

- 4.43. KANG (Hak-Sun), *Jonjae wa Gonggan : Haidegge Jonjae ui Toporoji wa Sasang ui Heureum* [Être et espace. Topologie de l'être de Heidegger et de son courant de pensée], Paju, Hangilsa, 560 p.
- 4.44. GU (Yeon-Sang), *Haidegge ui Jonjae muleum e daeban gang ui* [Une lecture de la question heideggérienne de l'être], Seoul, Cheryun, 236 p.
- 4.45. LEE (Seung-Hoon), *Seon kwa Haidegge* [Le zen et Heidegger], Seoul, Hwang geum al Press, 367 p.
- 4.46. LEE (Suh-Kyu), *Haidegge Cheolbak* [La philosophie de Heidegger], Paju, Seogwangsa, 264 p.

En espagnol

- 4.47. XOLOCOTZI (Ángel), *Una crónica de Ser y Tiempo*, Ítaca, Benemerita Universidade Autonoma de Puebla, 155 p.

En finnois

- 4.48. KURKI (Janne), *Lacanin diskurssiteoria. Lähiluenta Lacanin Seminaarista XVII ja Heideggerin luennosta* Was ist das – die Philosophie?, Vantaa, Apeiron Kirjat, 265 p.

En français

- 4.49. AOUN (Mouchir Basile), *Heidegger et la pensée arabe*, Paris, L'Harmattan, Pensée religieuse et philosophique arabe, 150 p.
- 4.50. BOTET (Serge), *De Nietzsche à Heidegger : l'écriture spéculaire en philosophie*, Paris, L'Harmattan, Ouverture philosophique, 178 p.
- 4.51. CABESTAN (Philippe) & DASTUR (Françoise), *Daseinsanalyse. Phénoménologie et Psychiatrie*, Paris, Vrin, Bibliothèque des Philosophies, 220 p.
- 4.52. DASTUR (Françoise), *Heidegger et la pensée à venir*, Paris, Vrin, Problèmes & controverses, 252 p.
- 4.53. FÉDIER (François), *Martin Heidegger. Le temps. Le monde*, Paris, SPM Lettrage, 302 p.
- 4.54. GIVSAN (Hassan), *Une histoire consternante. Pourquoi des philosophes se laissent corrompre par le « cas Heidegger » ?*, trad. par TRIERWEILER (Denis), Paris, Presses Universitaires de Paris, 250 p.
- 4.55. LACOSTE (Jean-Yves), *Être en danger*, Paris, Cerf, Passages, 384 p.
- 4.56. JEAN (Grégori), *Quotidienneté et ontologie. Recherches sur la différence phénoménologique*, Louvain, Peeters, Bibliothèque Philosophique de Louvain, 452 p.
- 4.57. LANORD (Hadrien-France), *Heidegger, Aristote et Platon. Dialogue à trois voix*, Paris, Cerf, La nuit surveillée, 128 p.
- 4.58. LAPORTE (Roger), *La clairière et le refuge. Leçons sur Heidegger*, livre-DVD édité par LAGARDE (François), Montpellier, Hors-oeil éditions, 146 min.
- 4.59. LINDBERG (Susanna), *Entre Heidegger et Hegel. Écllosion et vie de l'être*, Paris, L'Harmattan, Ouverture philosophique, 196 p. 
- 4.60. RAMELLA (Lorenzo), *L'expérience critique : l'aventure de la raison dans la philosophie française après Heidegger*, Nice, Ovidia, 168 p.

En italien

- 4.61. ANELLI (Alberto), *Heidegger e la teologia*, Brescia, Morcelliana, 140 p.
- 4.62. BIGINI (Roberto), *Martin Heidegger. Una guida al velamento*, Rome, Aracne, 188 p.
- 4.63. BORDONI (Carlo), *Le scarpe di Heidegger. L'oggettività dell'arte et l'artista come soggetto debole*, Chieti, Solfanelli
- 4.64. CAMERLINGO (Francesco), *La questione del senso. Con Heidegger a Wittgenstein sull'enigma dell'esistenza*, Gênes, Il nuovo Melangolo, 164 p.
- 4.65. DI CANIO (Arcangelo), *L'"altro pensiero". Heidegger e la filosofia giapponese*, Lecce, Pensa Multimedia, 240 p.
- 4.66. FICARA (Elena), *Heidegger e il problema della metafisica*, Rome, Casini, 247 p.
- 4.67. GIOVE (Paolo), *Educazione e tempo. La concezione del tempo nella filosofia e nella pedagogia. Da Heidegger e Husserl all'educazione permanente*, Massafra, Dellisanti, 96 p.
- 4.68. GORGONE (Sandro), *Nel deserto dell'umano. Potenza e Machtenschaft nel pensiero di Martin Heidegger*, Milan, Mimesis, 212 p.
- 4.69. HEIDEGGER (Heinrich), *Martin Heidegger: mio zio*, édité par STAGI (Pierfrancesco), Brescia, Morcelliana, Il pellicano rosso: Nuova serie, 106 p.
- 4.70. JACOBSON (Marco), *Heidegger e Dilthey. Vita, morte et storia*, Milan, Mimesis, 274 p.
- 4.71. LUZI (Patrizia), *Intenzionalità e trascendenza. Il pensiero di Husserl e Heidegger*, Rome, Carocci, Biblioteca di testi e studi, 174 p.
- 4.72. PAOLINELLI (Marco), *Edith Stein e "l'uomo non redento" di Martin Heidegger*, Milan, ISU Università Cattolica, 256 p.
- 4.73. PELINI (Daniele), *L'analogia in Heidegger. Per una reinterpretazione di Sein und Zeit*, Rome, Stamen, 261 p.
- 4.74. PETROSINO (Silvano), *Abitare l'arte. Heidegger, la Bibbia, Rothko*, Novara, Interlinea, 128 p.
- 4.75. ROCCHI (Draga), *La silenziosa forza del possibile: note a margine di Essere e Tempo*, Rome, Lithos, 210 p.
- 4.76. TRAVAGLINI (Graziella), *Metafisica e metalinguistica in Martin Heidegger. Un confronto con Ferdinand de Saussure*, Milan, Unicopoli, 90 p.
- 4.77. ZACCARIA (Gino), *Pensare il nulla. Leopardi, Heidegger*, Pavie, Ibis, 251 p.

En japonais

- 4.78. GOTÔ (Yoshiya), *Haidegā sonzai to jikan* [Sein und Zeit de Heidegger], Kyoto, Kōyōshobō, 134 p.

- 4.79. IKEDA (Takashi), *Haidegā sonzai to kōi : sonzai to jikan no kaishaku to tenkai* [Étre et action. Sein und Zeit de Heidegger réexaminé], Tokyo, Sōbunsha, 253 p.
- 4.80. KOBAYASHI (Masatsugu), *Marutin haidegā no tetsugaku to seiji: minzoku ni okeru sonzai no araware* [Philosophie et politique chez Martin Heidegger], Tokyo, Fūkōsha, 288 p.
- 4.81. SHIGERU (Makito), *Haidegā to shingaku* [Heidegger et la théologie], Tokyo, Chisenshokan, 278 p. 
- 4.82. WATANABE (Jirō), *Haidegā II* [Heidegger II], Tokyo, Chikumashobō, 685 p.
- 4.83. WATANABE (Jirō), *Haidegā III* [Heidegger III], Tokyo, Chikumashobō, 634 pages.

En russe

- 4.84. DOUGUIN (Alexandr Gelievitch), *Martin Heidegger. Vosmognost` russkoi filosofii*, Moscou, Akademitcheskii proekt, Gaudeamus, 500 p.

5. Études particulières

En allemand

- 5.1. BLOK (Vincent), « Der "religiöse" Charakter von Heideggers philosophischer Methode: relegere, re-eligere, relinquere », *Studia Phaenomenologica*, 11, pp. 285-307
- 5.2. BRASSER (Martin), « Das Mystische im Konzept der Methode des Philosophierens bei Rosenzweig und Heidegger », *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, 29, pp. 203-226
- 5.3. CIMINO (Antonio), « Begriff und Vollzug. Performativität und Indexikalität als Grundbestimmungen der formalen anzeigenden Begriffsbildung bei Heidegger », *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, 10, pp. 215-239
- 5.4. CIMINO (Antonio), « Subjektivität und Intersubjektivität des hermeneutisch-phänomenologischen Diskurses. Zu Heideggers Begriff der Wiederholung », in RÖMER (Inga) (éd.), *Subjektivität und Intersubjektivität in der Phänomenologie*, Würzburg, Ergon, Studien zur phänomenologie und praktischen Philosophie, pp. 163-174
- 5.5. CROWELL (Steven), « Maß-nehmen: Sinnbildung und Erfahrung bei Heidegger », in GONDEK (Hans-Dieter), KLASS (Tobias Nikolaus) & TENGELYI (László) (éds.), *Phänomenologie der Sinnereignisse*, Paderborn, Fink, pp. 166-188

- 5.6. DÄRMAN (Iris), «Heideggers unaufgeführte Tragödie», in GONDEK (Hans-Dieter), KLASS (Tobias Nikolaus) & TENGELYI (László) (éds.), *Phänomenologie der Sinnereignisse*, Paderborn, Fink, pp. 189-207
- 5.7. JANSSEN (Paul), «Die Sterblichkeit der Irdischen nach Fink und Heidegger in Abhebung gegen Husserls transzendentalen Subjektivismus», in NIELSEN (Cathrin) & SEPP (Hans-Reiner) (éds.), *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, Fribourg, Alber, *Phänomenologie: Texte und Kontexte*, pp. 134-153
- 5.8. NIELSEN (Cathrin), «Kategorien der Physis. Heidegger und Fink», in NIELSEN (Cathrin) & SEPP (Hans-Reiner) (éds.), *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, Fribourg, Alber, *Alber Phänomenologie*, pp. 154-183
- 5.9. RÖMER (Inga), «Vorlaufende Entschlossenheit oder Schuld gegenüber der Vergangenheit? Überlegungen zu Heidegger und Ricœur», in MORAN (Dermot) & SEPP (Hans-Reiner) (éds.), *Phenomenology 2010*, vol. 4, *Traditions, Transitions and Challenges*, Bucarest, Zeta Books, pp. 226-251
- 5.10. SHCHYTTSOVA (Tatiana), «Gebürtigkeit – ein zweideutiges Existenzial. Zur Aporetik der Heideggerschen Daseinsanalytik», in MORAN (Dermot) & SEPP (Hans-Reiner) (éds.), *Phenomenology 2010*, vol. 4, *Traditions, Transitions and Challenges*, Bucarest, Zeta Books, pp. 209-225
- 5.11. SHCHYTTSOVA (Tatiana), «Miteinandersein und Generative Erfahrung. Philosophisch-Anthropologische Implikationen der Fundamentalontologie Heideggers und der Kosmologie Finks», in NIELSEN (Cathrin) & SEPP (Hans-Reiner) (éds.), *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, Fribourg, Alber, *Alber Phänomenologie*, pp. 293-307
- 5.12. TERTULIAN (Nicolas), «Die Ontologie bei Heidegger und Lukács», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 59/2, pp. 175-197
- 5.13. VETTER (Helmuth), «Die nächtliche Seite der Welt. Anmerkungen zu Martin Heidegger und Eugen Fink», in NIELSEN (Cathrin) & SEPP (Hans-Reiner) (éds.), *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, Fribourg, Alber, *Alber Phänomenologie*, pp. 184-207
- 5.14. VETTER (Helmuth), «Weltbild und Bild bei Heidegger. Eine Vorläufigebestandsaufnahme», in FABRIS (Adriano) & al. (éds.), *Bild als Prozess. Neue Perspektiven einer Phänomenologie des Sehens*, Würzburg, Königshausen & Neumann, pp. 133-150
- 5.15. WELZ (Claudia), «Das Gewissen als Instanz der Selbsterschließung: Luther, Kierkegaard und Heidegger», *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie*, 53/3, pp. 265-284

- 5.16. WESCHE (Tilo), « Dialektik oder Ontologie: Heidegger », in KLEIN (Richard), KREUZER (Johann) & MÜLLER-DOOHM (Stefan), *Adorno-Handbuch*, Stuttgart/Weimar, Metzler, pp. 364-373
- 5.17. WESCHE (Tilo), « Welt, Sprache, Kontingenz. Heideggers Begriff der Wahrheit », in RESE (Friederike), ESPINET (David) & STEINMANN (Michael) (éds.), *Gegenständlichkeit und Objektivität*, Tübingen, Mohr Siebeck, pp. 160-189
- 5.18. WINTER (Thomas Arne), « Verdeckungsgeschichte. Heideggers phänomenologische Traditionskritik », *Studia Phaenomenologica*, 11, pp. 99-115

En anglais

- 5.19. ANDERSON (Travis T.), « Complicating Heidegger and the Truth of Architecture », *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 69/1, pp. 69-79
- 5.20. AWAD (Najeeb G.), « Time/History, Self-Disclosure and Anticipation: Pannenberg, Heidegger and the Question of Metaphysics », *Sophia*, 50/1, pp. 113-133
- 5.21. AYLESWORTH (Gary E.), « Heidegger, Nietzsche, and the Struggle for Europe », in WEBER (Barabara) *et al.* (éds.), *Cultural Politics and Identity. The Public Space of Recognition*, Zürich/Berlin, LIT, pp. 39-48
- 5.22. BACKMANN (Jussi), « The Transitional Breakdown of the Word: Heidegger and Stefan George's Encounter with Language », *Gatherings. The Heidegger Circle Annual*, 1, pp. 54-73
- 5.23. BLAKE (Thomas), « Staging Heidegger: Corporeal Philosophy, Cognitive Science, and Theater », *Analecta Husserliana*, 109, pp. 329-338
- 5.24. BOTHA (Catherine), « On the Way Home: Heidegger and Marlene van Niekerk's Triomf », *Phronimon*, 12/1, pp. 19-39
- 5.25. COURTINE (Jean-François), « Reduction, Construction, Destruction of a Three-Way Dialogue: Natorp, Husserl and Heidegger », in VANDEVELDE (Pol) & HERMBERG (Kevin) (éds.), *Variations on Truth: Approaches in Contemporary Phenomenology*, New York, Continuum, Issues in Phenomenology and Hermeneutics, pp. 179-200
- 5.26. COYNE (Ryan), « A Difficult Proximity: The Figure of Augustine in Heidegger's Path », *Journal of Religion*, 91/3, pp. 365-396
- 5.27. DAHLSTROM (Daniel O.), « Thinking of Nothing: Heidegger's Criticisms of Hegel's Conception of Negativity », in HOULGATE (Stephen) & BAUR (Michael) (éds.), *A Companion to Hegel*, Oxford, Blackwell, Blackwell Companions to Philosophy, pp. 519-536

- 5.28. DICKS (Henry), « The Self-Poetizing Earth: Heidegger, Santiago Theory, and Gaia Theory », *Environmental Philosophy*, 8/1, pp. 41-61
- 5.29. DOUD (Robert E.), « Philosophy and/as Poetry », *Existentialia*, 21/3-4, pp. 313-413
- 5.30. EL-BIZRI (Nader), « Being at Home Among Things: Heidegger's Reflections on Dwelling », *Environnment, Space, Place*, 3/1, pp. 47-71
- 5.31. ELLIOT (Brian), « Community and Resistance in Heidegger, Nancy and Agamben », *Philosophy and Social Criticism*, 37/3, pp. 259-271
- 5.32. EMAD (Parvis), « "Thinking" in the Crossing to, and "Poetizing" out of the Other Onset. Preliminary Reflexions on Heidegger's Characterizations of Nietzsche and Hölderlin in the *Beiträge* », *Existentialia*, 21/3-4, pp. 217-240
- 5.33. EUBANKS (Cecil) & GAUTHIER (David), « The Politics of the Homeless Spirit: Heidegger and Levinas on Dwelling and Hospitality », *History of Political Thought*, 32/1, pp. 125-146
- 5.34. FAIN (Lucas), « Heidegger's Cartesian Nihilism », *Review of Metaphysics*, 64/3, pp. 555-575
- 5.35. FIGUERAS I BADIA (Marta), « How Can We Get a Knowledge of Being: The Relation Between Being and Time in the Young Heidegger », *Analecta Husserliana*, 108, pp. 111-120
- 5.36. FREEMAN (Lauren), « Reconsidering Relational Autonomy: A Feminist Approach to Selfhood and the Other in the Thinking of Martin Heidegger », *Inquiry*, 54/4, pp. 361-383
- 5.37. FRIEDMAN (Maurice), « Buber, Heschel, and Heidegger: Two Jewish Existentialists Confront a Great German Existentialist », *Journal of Humanistic Psychology*, 51/1, pp. 129-134
- 5.38. GEORGAKIS (Tziovannis), « Tradition as Gelotopoesis: An Essay on the Hermeneutics of Laughter in Martin Heidegger », *Cosmos and History*, 7/2, pp. 179-203
- 5.39. GILBERT-WALSH (James), « Nazism, Philosophy, and Academic Accountability: The Real Controversy Surrounding Emmanuel Faye's Heidegger », *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 47/1, pp. 88-100
- 5.40. GINEV (Dimitri), « To Existential Spatiality to the Metric Science of Space. An Attempt at Reconstructing an Aspect of the Existential Analytic », *Existentialia*, 21/1-2, pp. 179-298
- 5.41. GOLDMAN (Avery), « Kant, Heidegger, and the Circularity of Transcendental Inquiry », *Epoche*, 15/1, pp. 107-120
- 5.42. HA (Peter), « The Conception of the Pre-objective Body in Heidegger and Merleau-Ponty », *Cheollhak kwa hyeonsanghak yeongu*, 48, pp. 88-114

- 5.43. HAN-PILE (Béatrice), « Describing Reality or Disclosing Worldhood? Vermeer and Heidegger », in PARRY (Joseph D.) (éd.), *Art and Phenomenology*, Londres/New York, Routledge, pp. 138-161
- 5.44. HARMAN (Graham), « Plastic Surgery for the Monadology: Leibniz via Heidegger », *Cultural Studies Review*, 17/1, pp. 211-229
- 5.45. HAWKES (Dave), « Heidegger Undisclosed: Is Heidegger and Phenomenology hiding or hidden from Solution Focus? », *InterAction*, 3/2, pp. 28-41
- 5.46. HEALY (Maria), « Heidegger's Contribution to Hermeneutic Phenomenological Research », in THOMSON (Gill), DYKES (Fiona) & DOWNE (Soo) (éds.), *Qualitative Research in Midwifery and Childbirth. Phenomenological Approaches*, Londres, Routledge, pp. 215-232
- 5.47. HOLT (Robin) & MUELLER (Franck), « Wittgenstein, Heidegger and Drawing Lines in Organization Studies », *Organization Studies*, 32/1, pp. 67-84
- 5.48. HOPKINS (Burt), « Heidegger's Hermeneutical Critique of Consciousness Revisited », in VANDEVELDE (Pol) & HERMBERG (Kevin) (éds.), *Variations on Truth: Approaches in Contemporary Phenomenology*, New York, Continuum, Issues in Phenomenology and Hermeneutics, pp. 79-93
- 5.49. IKEDA (Takashi), « Agency and Mortality: Heidegger's Existential Analysis of Death and its Practical Philosophical Background », *Bulletin of Death and Life Studies*, 7, pp. 138-159
- 5.50. INWOOD (Michael), « Heidegger and the *Weltbild* », *Humana.Mente. Journal of Philosophical Studies*, 18, pp. 55-68
- 5.51. IRETON (Sean), « Lines and Crimes of Demarcation: Mathematizing Nature in Heidegger, Pychon and Kehlmann », *Comparative Literature*, 63/2, pp. 142-160
- 5.52. IVANOVA (Ivelina), « The Phenomenological Ontology of Martin Heidegger as a Foundation for Redefining the Concept of Interpretative Approaches in the Theory of History », *Balkan Journal of Philosophy*, 2, pp. 183-186
- 5.53. JONES (Adrian), « History's "So it seems": Heideggerian Phenomenologies and History », *Journal of the Philosophy of History*, 5/1, pp. 1-35
- 5.54. KISIEL (Theodore), « Heidegger Reads Dilthey on the Enactment of Christian *Heilsgeschichte* », in Lessing (Hans-Ulrich), Makkreel (Rudolf) & Pozzo (Ricardo) (éds.), *Recent Contributions to Dilthey's Philosophy of the Human Sciences*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, pp. 177-199.

- 5.55. KOCHAN (Jeff), « Getting Real with House and Heidegger », *Perspective on Science*, 19/1, pp. 81-115
- 5.56. McDONALD (Iain), « "What Is, Is More than It Is": Adorno and Heidegger on the Priority of Possibility », *International Journal of Philosophical Studies*, 19/1, pp. 31-57
- 5.57. KLASKOW (Tyler), « "Looking" for Intentionality with Heidegger », *Symposium*, 15/1, pp. 94-109
- 5.58. KOWALSKY (BORYS), « The Imperative of Virtue in the Age of Global Technology and Globalized Mass Culture: A Liberal-Humanist Response to the Heideggerian Challenge », *The Bulletin of Science, Technology & Society*, 31/1, pp. 28-42
- 5.59. LOGAR (Tea), « Grounding Ethical Norms in Heidegger's Mitsein », *Balkan Journal of Philosophy*, 2, pp. 187-196
- 5.60. LUCAS (Peter), « Heidegger and Authenticity », *Ethics and Self-Knowledge*, 26/2, pp. 123-142
- 5.61. MARTINKOVA (Irena), « Anthropos as Kinanthropos: Heidegger and Patočka on Human Movement », *Sports, Ethics & Philosophy*, 5/3, pp. 217-230
- 5.62. MCCARTHY (Vincent), « Martin Heidegger: Kierkegaard's Influence Hidden and In Full View », in STEWART (Jon) (éd.), *Kierkegaard and Existentialism*, Cornwall, Ashgate, pp. 95-126
- 5.63. MITCHELL (Andrew J.), « Heidegger's Later Thinking of Animality: The End of World Poverty », *Gatherings. The Heidegger Circle Annual*, 1, pp. 74-85
- 5.64. MULHALL (Stephen), « Attunement and Disorientation: the Moods of Philosophy in Heidegger and Sartre », in KENAAN (Hagi) & FERBER (Illit) (éds.), *Philosophy's Moods. The Affective Grounds of Thinking*, Dordrecht, Springer, Contributions to Phenomenology, pp. 123-139
- 5.65. MURCHADA (Felix O.), « The Political Significance of Waiting in Heidegger's Philosophy of Action », in HALLSALL (Francis), JANSSEN (Julia) & MURPHY (Sinead) (éds.), *Critical Communities and Aesthetic Practices*, Dordrecht, Springer, Contributions to Phenomenology, pp. 139-149
- 5.66. NELSON (Eric S.), « The World Picture and its Conflict in Dilthey and Heidegger », *Humana.Mente Journal of Philosophical Studies*, 18, pp. 19-38
- 5.67. NITSCHKE (Martin), « The Topology of Metaphysical Viewpoints in the Light of Heidegger's Return to Aristotle », *Phainomena*, 20/74-75, pp. 87-102
- 5.68. NORRIS (Andrew), « Jean-Luc Nancy on the Political after Heidegger and Schmitt », *Philosophy and Social Criticism*, 37/4, pp. 899-913

- 5.69. O'BRIEN (Mahon), « The Future of Humanity: Heidegger, Personhood and Technology », *Comparative Philosophy*, 2/2, pp. 23-49
- 5.70. ODDE (Dorte), « Motivation and Existence. Motivation in Kierkegaard and Heidegger », *Existential Analysis*, 22/1, pp. 56-59
- 5.71. OKRENT (Mark), « Davidson, Heidegger, and Truth », in MALPAS (Jeff) (éd.), *Dialogues with Davidson. Acting, Interpreting, Understanding*, Cambridge (Mass.)/Londres, MIT Press, pp. 87-112
- 5.72. O'MAHONEY (Paul), « Opposing Political Philosophy and Literature: Strauss's Critique of Heidegger and the Fate of the Quarrel between Philosophy and Poetry », *Theoria*, 56/128, pp. 73-96
- 5.73. ONISHI (Bradley B.), « Information, Bodies, and Heidegger », *Sophia*, 50/1, pp. 101-112
- 5.74. PALMER (Michael), « An Introduction to Martin Heidegger: "Radical-Committed" Antic cosmopolitanism », in TREPANIER (Lee) & HABIB (Khalil M.) (éds.), *Cosmopolitanism in the Age of Globalization. Citizens without States*, Lexington, The University Press of Kentucky, pp. 161-183
- 5.75. PÉREZ (Berta M.), « Aesthetics without Autonomy: Heidegger and Adorno », *Proceedings of the European Society for Aesthetics*, 3, pp. 235-252
- 5.76. POLT (Richard), « Meaning, Excess, and Event », *Gatherings. The Heidegger Circle Annual*, 1, pp. 26-53
- 5.77. POWELL (Sally), « Discovering the Unhidden: Heidegger's Interpretation of Plato's Allegory of the Cave and its Implications for Psychotherapy », *Existential Analysis*, 22/1, pp. 39-49
- 5.78. REEDY (Patrick) & LEARMONTH (Mark), « Death and Organization: Heidegger's Thought on Death and Life in Organizations », *Organization Studies*, 32/1, pp. 117-131
- 5.79. RIIS (Søren), « Towards the Origin of Modern Technology: Reconfiguring Martin Heidegger's Thinking », *Continental Philosophy Review*, 44/1, pp. 103-117
- 5.80. RUPPO (Anna Pia), « Ethics, Practical Philosophy, and the Transformation of the World: The Dialogue between Heidegger and Marcuse », *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, 3/1, pp. 118-129
- 5.81. RYAN (Sean), « Heidegger's Nietzsche », in WOODWARD (Ashley), *Interpreting Nietzsche. Reception and Influence*, New York, Continuum, pp. 5-19
- 5.82. SÁ CAVALCANTE SCHUBACK (Marcia), « Sacrifice and Salvation: Jan Patocka's Reading of Heidegger on the Question of Technology », in

- CHVATIK (Jan) (éd.), *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*, Dordrecht, Springer, pp. 23-38
- 5.83. SCHWEMMER (Oswald), « Event and Form: Two Themes in the Davos-Debate between Martin Heidegger and Ernst Cassirer », *Synthese*, 179/1, pp. 59-73
- 5.84. SCOTT (Tim), « Heidegger among dryads: on the origin of the female work of art », *Journal of Organizational Change Management*, 24/6, pp. 789-805
- 5.85. SEPULVEDO (Katherine), « The Call: Heidegger and Ethical Conscience », *Res Cogitans*, 2, pp. 72-79
- 5.86. SHARKEY (Rodney), « Beaufret, Beckett, and Heidegger : The Question(s) of Influence », *Samuel Beckett Today – Anjourd'hui*, 22, pp. 409-422
- 5.87. SHEEHAN (Thomas), « Astonishing! Things Make Sense! », *Gatherings. The Heidegger Circle Annual*, 1, pp. 1-25
- 5.88. SIKKA (Tina), « Technology, Communication, and Society: From Heidegger and Habermas to Feenberg », *Review of Communication*, 11/2, pp. 93-106
- 5.89. SMITH (Christopher), « *Destruktion-Konstruktion*: Heidegger, Gadamer, and Ricoeur », in TAYLOR (George H.) & MOOTZ (Francis J.) (éds.), *Gadamer & Ricoeur. Critical Horizons for Contemporary Hermeneutics*, New York, Continuum, pp. 15-41
- 5.90. STAEHLER (Tanja), « Heidegger, Derrida, the Question and the Call », in MORAN (Dermot) & SEPP (Hans-Reiner) (éds.), *Phenomenology 2010*, vol. 4, *Traditions, Transitions and Challenges*, Bucarest, Zeta Books, pp. 252-274
- 5.91. STAFECKA (Mara), « Kant and the Beginnings of German Transcendentalism: Heidegger and Mamardashvili », *Analecta Husserliana*, 108, pp. 261-268
- 5.92. STOREY (David), « The Uses and Abuses of Metaphysical Language in Heidegger, Derrida, and Daoism », *Comparative and Continental Philosophy*, 3/1, pp. 113-124
- 5.93. STRHAN (Anna), « Religious Language as Poetry: Heidegger's Challenge », *Heythrop Journal*, 52/6, pp.
- 5.94. SU (Ya-Hui), « Lifelong learning as Being: The Heideggerian Perspective », *Adult Education Quarterly*, 61/1, pp. 57-72
- 5.95. TCHIR (Trevor), « Daimon Appearances and the Heideggerian Influence on Arendt's Account of Political Action », in YEATMAN (Anna), HANSEN (Philipp), BARBOUR (Charles) & ZOLKOS (Magdalena) (éds.), *Action and Appearance. Ethics and the Politics of Writing in Hannah Arendt*, Londres/New York, Continuum, pp. 53-68

- 5.96. TENGELYI (László), « Transformations in Heidegger's Conception of Truth between 1927 and 1930 », in VANDEVELDE (Pol) & HERMBERG (Kevin) (éds.), *Variations on Truth: Approaches in Contemporary Phenomenology*, New York, Continuum, Issues in Phenomenology and Hermeneutics, pp. 94-108
- 5.97. THEODOROU (Panos), « Heidegger's Search for a Phenomenological Fundamental Ontology in his 1919 WS, vis-à-vis the Neo-Kantian Philosophy of Values », in COPOERU (Ion), KONTOS (Pavlos), SERRANO DE HARO (Agustín), *Phenomenology 2010*, vol. 3, *The Horizons of Freedom*, Bucarest, Zeta Books, pp. 404-431
- 5.98. THOMPSON (Iain), « Transcendence and the Problem of Otherworldly Nihilism: Taylor, Heidegger, Nietzsche », *Inquiry-Oslo*, 54/2, pp. 140-159
- 5.99. TURANLI (Aydan), « Perspicuous Representation: A Wittgensteinian Interpretation of Martin Heidegger's View of Truth », *Analecta Husserliana*, 110/1, pp. 295-305
- 5.100. VANDEVELDE (Pol), « Heidegger's Fluid Ontology in the 1930's: The Platonic Connection », in VANDEVELDE (Pol) & HERMBERG (Kevin) (éds.), *Variations on Truth: Approaches in Contemporary Phenomenology*, New York, Continuum, Issues in Phenomenology and Hermeneutics, pp. 109-126
- 5.101. WALSH (David), « Voegelin and Heidegger. Apocalypse without Apocalypse », in TREPANIER (Lee) & MCGUIRE (Steven F.) (éds.), *Eric Voegelin and the Continental Tradition*, Columbia (Miss.), The University of Missouri Press, Eric Voegelin INST Series, pp. 166-191
- 5.102. WEIDENFELD (Matthew C.), « Heidegger's Appropriation of Aristotle: Phronesis, Conscience, and Seeing through the One », *European Journal of Political Theory*, 10/2, pp. 254-276
- 5.103. WOOD (Jason), « Contra Heidegger: A Defense of Plato's "Productionist Metaphysics" », *Epoche*, 15/1, pp. 221-247
- 5.104. WOOD (Robert E.), « Heidegger's *In-der-Welt-Sein* and Hegel's *Sittlichkeit* », *Existentialia*, 21/3-4, pp. 255-274
- 5.105. WRATHALL (Mark) & LAMBETH (Morganna), « Heidegger's Last God », *Inquiry*, 54/2, pp. 160-182
- 5.106. WUJIN (Yu), « Three Reversals in the Development of Metaphysics: Reflections on Heidegger's Theory of Metaphysics », *Social Sciences in China*, 32/2, pp. 5-18
- 5.107. ZEYTINOGLU (Cem), « Appositional (Communication) Ethics: Listening to Heidegger and Levinas in Chorus », *Review of Communication*, 11/4, pp. 272-285

En chinois

- 5.108. BAN (Gao-jie), « Hai de ge er zhe xue zhong de "wu jia ke gui" gai nian tan wei » [« De la notion d'*Unheimlichkeit* dans la philosophie heideggérienne »], *Zhe jiang she hui ke xue*, 3, pp. 68-73
- 5.109. CHEN (Bei-jie), « Wu yu zai : lun hai de ge er cun zai lun de fei tong yi xing » [« Néant et être : de la non-identité dans l'ontologie heideggérienne »], *Hang zhou shi fan da xue xue bao (she hui ke xue ban)*, 1, pp. 81-85
- 5.110. CHENG (Zhi-min), « Hai de ge er de bo la tu zhu yi pi pan » [« La critique heideggérienne du platonisme »], *Ren wen za zhi*, 2, pp. 1-5
- 5.111. DENG (Zhi-yong), « Bo ke yu hai de ge er de xiang si xing » [« Des ressemblances entre Burke comme maître de rhétorique et Heidegger comme maître de philosophie »], *Tian jing wai guo yu da xue xue bao*, 4, pp. 17-22
- 5.112. DONG (Xue-wen), « Zen yang ren shi hai de ge er de cun zai lun si xiang » [« Comment comprendre l'idée heideggérienne d'ontologie ? »], *Shanghai da xue xue bao (she hui ke xue ban)*, 4, pp. 37-43
- 5.113. DU (Song-shi), « Zuo wei yuan shi shi jian xing de "wei lai" – hai de ge er de sheng cun lun shi jian guan ge ming » [« L'avenir comme temporalité primordiale – la révolution heideggérienne de la notion existentielle de temps »], *Bei fang lun cong*, 2, pp. 144-147
- 5.114. FANG (Xiang-hong), « Hai de ge er de "ben zhen de li shi" shi ben zhen de ma ? – hai de ge er zao qi shi jian xian xiang xue yan jiu xian yi » [« L'"historicité authentique" de Heidegger est-elle authentique ? Quelques doutes quant à la première phénoménologie heideggérienne du temps »], *Jiang su she hui ke xue*, 2, pp. 45-51
- 5.115. FENG (Fang) & PANG (Xue-quan), « Xin xian xiang xue dui hai de ge er "zai shi cun zai" si xiang de yang qi » [« L'abandon de l'idée heideggérienne d'"être-au-monde" dans la néo-phénoménologie »], *Zhe jiang da xue xue bao*, 1, pp. 55-62
- 5.116. HE (Jiang-xin), « Hai de ge er yu xing er shang xue wen ti » [« Heidegger et le problème de la métaphysique »], *Gan su she hui ke xue*, 3, pp. 32-35
- 5.117. KE (Xiao-gang), « Cong cun zai yu shi jian dao zhe xue lun gao : hai de ge er qian hou qi si xiang guan xi shu jie » [« De *Sein und Zeit* aux *Beiträge zur Philosophie* : de la relation entre la première et la dernière pensée de Heidegger »], *Xian dai zhe xue*, 1, pp. 61-66

- 5.118. LEUNG (Ka-wing), « Hai de ge er lun dong wu yu shi jie » [« Heidegger. À propos de l'animal et du monde »], *Tong ji da xue xue bao*, 1, pp. 15-23
- 5.119. LI (Jing), « Shen me shi zhen li ? – hai de ge er he wei te gen si tan de bu tong ying da » [« Qu'est-ce que la vérité ? – Différentes réponses de Heidegger à Wittgenstein »], *Shi jie zhe xue*, 3, pp. 139-149
- 5.120. LI (Xia-ling), « Hai de ge er de ke xue guan » [« Le point de vue de Heidegger sur la science »], *Wu ban li gong da xue xue bao (she hui ke xue ban)*, 1, pp. 105-110
- 5.121. LI (Zhang-yin), « Hai de ge er de "yuan-you-yin fa" yin guo xing » [« La causalité heideggérienne du "dans lequel et pour lequel" »], *Shi jie zhe xue*, 4, pp. 80-91
- 5.122. LI (Zhao-yong), « Hai de ge er zhuan xiang shi jiao zhong de cun zai yu shi jian wen ti » [« Les problèmes de l'être et du temps dans la perspective du Tournant chez Heidegger »], *Si chuan da xue xue bao (zhe xue she hui ke xue ban)*, 6, pp. 32-38
- 5.123. LIU (Gui-xiang), « Lun hai de ge er dui ma ke si "lao dong guan" de pi ping – jian ping ma ke si he hai de ge er de xiang tong he xiang yi » [« De la critique heideggérienne du "point de vue du travail" de Marx – et des identités et des différences entre Heidegger et Marx »], *Lan zhou da xue xue bao*, 3, pp. 153-158
- 5.124. LU (Yun-cheng), « Cun zai yu wu – shi lun hai de ge er yu hei ge er de xiang yu he qi yi » [« Heidegger et Hegel : identités et différences dans leur compréhension de l'être et du néant »], *Yun nan da xue xue bao (she hui ke xue ban)*, 2, pp. 27-34
- 5.125. LUO (Jiu), « Hai de ge er de "hao liang zhi bian" » [« "Le débat de Hao-Lian" de Heidegger »], *Ren wen za zhi*, 1, pp. 13-19
- 5.126. PENG (Li-qun) & ZHAO (Wei), « Lue lun hai de ge er de "xing er shang xue zhuan xiang" » [« Du "tournant métaphysique" de Heidegger »], *Shanghai da xue xue bao*, 4, pp. 44-55
- 5.127. SHI (Ting-xiong), « Hai de ge er dui sheng cun lun zhu huan jie de ci xu tiao zheng ji qi qi shi » [« La hiérarchie heideggérienne des moments existentiels et ses conséquences »], *Zhe xue yan jiu*, 3, pp. 69-75
- 5.128. SHI (Ting-xiong), « Cong zhen li li chang de gai bian kan hai de ge er "cun zai" yun si de zhuan huan » [« De la transformation heideggérienne de la notion d'être au vu de son idée de la vérité »], *Shi jie zhe xue*, 1, pp. 122-131
- 5.129. SONG (Ji-jie), « Hai de ge er de xian xiang xue guan nian – cun zai yu shi jian "dao lun" de zai shen cha » [« L'idée heideggérienne de la

- phénoménologie – nouvel examen de l'introduction de *Sein und Zeit* », *Jiang su she hui ke xue*, 1, pp. 53-61
- 5.130. WANG (Jun), « Fei shi yi de yu yan yu shi yi de yu yan – hai de ge er wan qi yu yan pi pan si xiang zai yan jiu » [« Langage non poétique et langage poétique. Compte-rendu du point de vue du vieil Heidegger sur le langage »], *Wen yi yan jiu*, 9, pp. 68-71
- 5.131. WU (Zeng-ding), « Yi shu zuo pin de ben yuan yu hai de ge er de xian xiang xue ge ming » [« Die Ursprung des Kunstwerkes et la révolution phénoménologique de Heidegger »], *Wen yi yan jiu*, 9, pp. 16-24
- 5.132. XIE (Ya-zhou), « Shi te lao si dui hai de ge er zhe xue de fan si yu hui ying » [« La réflexion de Strauss sur et sa réponse à la philosophie heideggérienne »], *Zhe xue dong tai*, 6, pp. 56-61
- 5.133. YANG (You-wen), « Hai de ge er de "yu yan zhuan xiang" ji qi yu yan guan » [« Le "tournant linguistique" de Heidegger et son point de vue sur le langage »], in *Li lun yue kan*, 3, pp. 56-58
- 5.134. YUAN (Zhao-wen), « "Yi qie yi shu ben zhi shang dou shi shi" – shi lun hai de ge er shi xue zhi zhuan du » [« "Tout art est par essence poésie" – du tournant heideggérien vers la poésie »], *Jiang huan lun tan*, 1, pp. 72-77
- 5.135. ZHANG (Fu Hai), « Lun hai de ge er shi xue de zhe xue shi ji » [« Du principe philosophique de la poésie heideggérienne »], *Qiu suo*, 1, pp. 141-142
- 5.136. ZHANG (Ke), « Cong "zhen li zhi ben zhi" dao "bei zhi zhi zhen li" – dui hai de ge er lun zhen li de ben zhi yi wen de shu jie yu fan si » [« De "l'essence de la vérité" à la "vérité de l'essence" – interprétation de et réflexion sur *Vom Wesen der Wahrheit* »], *Dong yue lun cong*, 6, pp. 136-141
- 5.137. ZHANG (Qing-xiong), « Shi yu si – cong hai de ge er chu fa quan shi zhong wen he de wen shi ge zhong de sheng cun lun yi jing » [« Pensée et poésie – une interprétation culturelle croisée de la pensée existentielle en Chine et en Allemagne à partir d'une perspective heideggérienne »], *Fu dan da xue xue bao*, 3, pp. 46-53
- 5.138. ZHANG (Qiu-cheng), « Wei xian dai ren de sheng cun zhi gen – dui hai de ge er ke xue ji shu zhi si de jie du » [« Enraciner l'existence des hommes modernes – interprétation de la pensée heideggérienne de la science et de la technique »], *Bei fang lun cong*, 3, pp. 116-119

En coréen

- 5.139. CHEONG (Eun-Hae), « Bulgyo ui Du Juyo Gaenyeom in Jinyeo wa Yunhoe ui Siganronjeok Haeseok » [« Interprétation théorético-temporelle des concepts centraux du bouddhisme, tathata et samsara »], *Jonjaeron yeongu*, 26, pp. 157-214
- 5.140. CHOI (Go-Won), « "Jonjae" gaenyeom ui Haeseokhak jeok Uimi wa Hakmun jeok Yeokhal » [« La signification herméneutique et le rôle scientifique du concept d'être »], *Jonjaeron yeongu*, 26, pp. 281-306
- 5.141. GU (Yeon-Sang), « Haideggeu ui Jonjae Muleum gwa "Ita" ui Geunbon Uimi » [« Enquête sur la signification fondamentale d'"être" et question de l'être chez Heidegger »], *Jonjaeron yeongu*, 26, pp. 245-279
- 5.142. KANG (Sung Joong), « Interraeksyeon Dijain ui Cheolhak jeok Giban eu ro seo ui Hyeonsanghak Yeongu » [« Étude sur la phénoménologie comme fondation philosophique du design d'interaction – centrée sur la phénoménologie de Husserl et Heidegger »], *HangukDijain Mukhwa Hakboe*, 2, pp. 1-11
- 5.143. KIM (Dong-Gyu), « Yesul Japkum ui jonjaeron jeok Topos » [« Le topos ontologique de l'oeuvre d'art : les points de vue de Dilthey et de Heidegger »], *Jonjaeron yeongu*, 25, pp. 117-145
- 5.144. KIM (Jae-Chul), « Haideggeu Cheolhak eseo Siljaeseong Munje » [« Le problème de la réalité chez M. Heidegger »], *Jonjaeron yeongu*, 26, pp. 126-155
- 5.145. KIM (Sang-Rok), « Jonjae Hyangyu wa Jonjae Gineung » [« Plaisir de l'être et fonction de l'être »], *Jonjaeron yeongu*, 26, pp. 91-123
- 5.146. LEE (Jong-Ju), « Huseol ui Taja Iron e daehan Haideggeu ui Bipan, Yeonghyang geu ri go Daeung Jeonryak » [« La critique heideggérienne de la théorie husserlienne de l'autre, ses répercussions sur Husserl et les réponses de celui-ci »], *Cheolhak kwa hyeonsanghak yeongu*, 49, pp. 59-104
- 5.147. LEE (Kan-Pyo), « Haideggeu Sasang ese o ui Yeokseol gwa geu Jonggyocheolhak jeok Hamui » [« Le paradoxe dans la pensée de Heidegger et son implication philosophico-religieuse »], *Jonjaeron yeongu*, 25, pp. 269-304
- 5.148. LEE (Sang-Ok), « Haideggeu wa Jinri ui Jungguk jeok Bangbeop » [« Heidegger et la method chinoise de la vérité »], *Dogyo Mukhwa Yeongu*, 34, pp. 289-321
- 5.149. OH (Hee-Cheon), « Anaximander ui Geumeon e na ta nan Haideggeu ui Jonjae Ihae » [« La compréhension heideggérienne de l'être dans son traité *der Spruch des Anaximander* »], *Jonjaeron yeongu*, 26, pp. 57-90

- 5.150. OH (Seung-Sung), « Haidegger ui Jeonheo ga gaet neun Cheolhak jeok in Eumi ui Sinhak jeok Suyong » [« Étude sur le sens théologique du tournant de Heidegger : par-delà la théologie centrée sur le sujet de la médiation de Schleiermacher et Tillich »], *Shimbak Sasang*, 153, pp. 117-160
- 5.151. PARK (Chan-Kook), « Niche wa Haidegge Sasang ui Bigyo Gochal » [« Étude comparative de Nietzsche et de Heidegger »], *Jonjaeron yeongu*, 25, pp. 53-86
- 5.152. PARK, (Mi-Kyung), « Heoldeolrin, Haidegge, Kicheu ga bon Ihsang eu ro seo ui Geuriseu wa Si ui Gaenyeom » [« L'idée de la Grèce et de la poésie chez Friedrich Hölderlin, Martin Heidegger et John Keats »], *Oegukmukhak Yeongu*, 42, pp. 225-254
- 5.153. SEO (Young-Hwa), « Haidegge ui Sayu e seo Mu ui Jiwi e dae han Haeseok » [« Du statut du néant dans la pensée de Heidegger : éclairage sur la relation du néant au monde et au soi »], *Jonjaeron yeongu*, 25, pp. 235-268
- 5.154. SHIN (Syng-Hwan), « Haidegge wa SeonBulgyo reul tonghan Talgeundae jeok SaYu ui Sido » [« Étude sur une pensée post-moderne dans la philosophie heideggérienne et le bouddhisme zen »], *Jonjaeron yeongu*, 26, pp. 1-29
- 5.155. SUH (Dong-Uhn), « Nishida wa Haidegge ui Jinri Gaenyeom » [« Le concept de la vérité chez K. Nishida et M. Heidegger »], *Cheolhak kwa hyeonsanghak yeongu*, 48, pp. 1-28
- 5.156. SUH (Dong-Uhn), « Sai – Jonjae (Da-sein) ro seo ui Ingan » [« L'être-homme comme entre-deux (Da-sein) »], *Jonjaeron yeongu*, 25, pp. 171-202
- 5.157. SUH (Dong-Uhn), « Salm ui jonjaeron in ga Jukeum ui Byeonjeungbeop in ga? » [« L'ontologie de la vie ou la dialectique de la mort ? »], *Jonjaeron yeongu*, 26, pp. 215-244

En espagnol

- 5.158. ADRIÁN ESCUDERO (Jesús), « Heidegger y el olvido del cuerpo », *Lectora: revista de dones y textualitat*, 17, pp. 175-210
- 5.159. ADRIÁN ESCUDERO (Jesús), « Traducir a Heidegger », *Investigaciones fenomenológicas*, 8, pp. 93-100
- 5.160. AURENQUE (Diana), « La primacía del lenguaje silente-oyente en la filosofía heideggeriana y su dimensión ética », in EYZAGUIRRE TAFRA (Sylvia) (éd.), *Actas del II Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, Departamento de Artes y Humanidades, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Andrés Bello, Santiago du Chili, pp. 221-229

- 5.161. BERTORELLO (Adrian), « La virtualidad del sentido y su actualización en el discurso descriptivo. Una interpretación del lugar de la descripción en el método fenomenológico de Heidegger », *Pensamiento*, 67/251, pp. 89-102
- 5.162. CAZZANELLI (Stefano), « El neokantismo en el joven Heidegger », *Revista de Filosofía*, 35/1, pp. 21-43
- 5.163. CASTELLANOS RODRIGUES (Bélen), « Heidegger y la ecología profunda », *Nomadas*, 30/2, pp. 55-62
- 5.164. CONSTANTE (Alberto), « Nada nos garantiza que el mundo tiene un sentido. Reflexión sobre "El Otro comienzo en Heidegger" », *La lámpara de Diógenes*, 20/21, pp. 101-114
- 5.165. FIGUEROA (Gustavo), « La bioética actual: las interrogantes de Heidegger », *Revista médica de Chile*, 139/10, pp. 1378-1383
- 5.166. GAMA (Luis Eduardo), « Las indicaciones formales y la filosofía como pregunta », in DE LARA (Francisco) (éd.), *Entre fenomenología y hermenéutica. Franco Volpi in Memoriam*, Santiago de Chile, Plaza y Valdés, pp. 43-70
- 5.167. GRONDIN (Jean), « El paso de la hermeneutica de Heidegger a la de Gadamer », in DE LARA (Francisco) (éd.), *Entre fenomenología y hermenéutica. Franco Volpi in Memoriam*, Santiago de Chile, Plaza y Valdés, pp. 139-164
- 5.168. LESERRE (Daniel), « Significado y posibilidad: la comprensión ontológica del lenguaje en ser y tiempo como filosofía del hablar », *Revista de Humanidades*, 24, pp. 25-51
- 5.169. MORUJÃO (Carlos A), « Husserl, Heidegger y Freud y el problema de la crisis europea », *Investigaciones Fenomenológicas*, 3, pp. 293-320
- 5.170. PEDRAGOSA (Pau), « Habitar, construir, pensar en el mundo tecnológico », *Investigaciones Fenomenológicas*, 3, pp. 361-378
- 5.171. PENELAS (Frederico), « Recepciones pragmatistas de Martin Heidegger », *Revisita de Filosofía*, 23/1, pp. 109-124
- 5.172. ROCHA DE LA TORRE (Alfredo), « Lenguaje y ser : la superación de la hermeneutica en la fenomenología heideggeriana », in DE LARA (Francisco) (éd.), *Entre fenomenología y hermenéutica. Franco Volpi in Memoriam*, Santiago de Chile, Plaza y Valdés, pp. 117-138
- 5.173. RODRÍGUES (Ramón), « La indicación formal y su uso en *Ser y Tiempo* », in DE LARA (Francisco) (éd.), *Entre fenomenología y hermenéutica. Franco Volpi in Memoriam*, Santiago de Chile, Plaza y Valdés, pp. 71-74
- 5.174. RUIZ FERNÁNDEZ (José), « La crítica de Natorp a Husserl y la asunción de un uso conceptual fenomenológico indicativo en las primeras lecciones de Heidegger », in COPOERU (Ion), KONTOS (Pavlos) & SERRANO DE

- HARO (Agustín), *Phenomenology 2010*, vol. 3, *The Horizons of Freedom*, Bucarest, Zeta Books, pp. 368-385
- 5.175. RUIZ FERNÁNDEZ (José), « La indicación formal como renovación de la fenomenología. Luces y sombras », *Dianoia. Revista de filosofía*, 56/66, pp. 31-58
- 5.176. RUIZ FERNÁNDEZ (José), « La búsqueda de un logos para la vida concreta. Entorno a Natorp, Husserl y Heidegger », in RODRÍGUES (Ramón) (éd.), *Lenguaje y Categorías en la Hermenéutica Filosófica*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 123-156
- 5.177. SABROVSKY (Eduardo), « La crítica de Levinas a Heidegger en Totalidad et Infinito », *Ideas y Valores*, 60/145, pp. 55-68
- 5.178. VÁSQUEZ ROCCA (Adolfo), « Sloterdijk, Heidegger et Jean-Luc Nancy : esferas, arqueología de lo íntimo, morfología del espacio compartido e historia de la fascinación de proximidad », *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 32/4, pp. 1-39
- 5.179. VOLPI (Franco), « "Más alto que la realidad está la posibilidad". La aproximación fenomenológica a la historia de la filosofía en el joven Heidegger », in DE LARA (Francisco) (éd.), *Entre fenomenología y hermeneutica. Franco Volpi in Memoriam*, Santiago de Chile, Plaza y Valdés, pp. 13-42
- 5.180. XOLOCOTZI (Ángel), « La dimensiones de la cosa. Heidegger y el entramado der hermeneutica, metafísica y fenomenología », in DE LARA (Francisco) (éd.), *Entre fenomenología y hermeneutica. Franco Volpi in Memoriam*, Santiago de Chile, Plaza y Valdés, pp. 95-116

En français

- 5.181. BALAZUT (Joël), « La *Critique de la raison pure* de Kant comme préfiguration de l'ontologie heideggérienne », *Le Portique*, 26, pp. 127-154
- 5.182. BONNET (Hervé), « L'opacité ontologique de la transparence chez Heidegger », *Appareil*, 7, url : <http://revues.mshparisnord.org/appareil/index.php?id=1188>
- 5.183. BRUNEAULT (Frédéric), « À quelle condition une éthique herméneutique est-elle possible ? Analyse du *jeu* et de la philosophie pratique chez Gadamer comme propédeutique au *Mitsein* de Heidegger », *Symposium*, 15/1, pp. 5-28
- 5.184. CAMILLERI (Sylvain), « Heidegger, lecteur et interprète de Saint Paul », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 58/1, pp. 145-162

- 5.185. CIOCAN (Cristian), « Comprendre et sens. La genèse ontologique du langage dans l'analytique du *Dasein* », *Revue philosophique de Louvain*, 109/3, pp. 527-551
- 5.186. DASTUR (Françoise), « Heidegger et la question de l'"essence" du langage », *Alter*, 19, pp. 43-56
- 5.187. DASTUR (Françoise), « La critique ricœurienne de la conception de la temporalité dans. *Être et temps* de Heidegger », *Archives de philosophie*, 74/4, pp. 565-580
- 5.188. DASTUR (Françoise), « La question du monde chez Husserl et Heidegger », in DELANNOY (Franck) & SYS (Jacques), *Sens et Cosmos*, Arras, Artois Presses Université, pp. 201-215
- 5.189. DASTUR (Françoise), « Réception et non-réception de Heidegger en France », *Revue Germanique Internationale*, 13, pp. 35-57
- 5.190. DECLERCK (Gunnar), « L'insoutenable pesanteur de l'être. Pesanteur physique et pesanteur ontologique dans la pensée de Heidegger », *Revue philosophique de Louvain*, 109/3, pp. 489-525
- 5.191. DE SAINT AUBERT (Emmanuel), « Merleau-Ponty face à Husserl et Heidegger : illusions et rééquilibrages », *Revue Germanique Internationale*, 13, pp. 59-73
- 5.192. DEWALQUE (Arnaud), « L'autonomie des catégories syntaxiques (Husserl, Heidegger, Pfänder) », in DEWALQUE (Arnaud), LECLERCQ (Bruno) & SERON (Denis) (éds.), *La théorie des catégories. Entre logique et ontologie*, Liège, PULg, pp. 119-147
- 5.193. EVARD (Jean-Luc), « Martin Heidegger : l'Université dans tous ses états », *Cahiers d'études levinassiennes*, 10, pp. 33-46
- 5.194. FRADET (Pierre-Alexandre), « Bergson, Heidegger et la question du possible : le renversement d'une conception classique », *Ithaque*, 8, pp. 97-117
- 5.195. GRONDIN (Jean), « Gerhard Krüger et Heidegger. Pour une autre histoire de la métaphysique », *Archives de Philosophie*, 74/1, pp. 109-127
- 5.196. GUEST (Gérard), « Pascal – et Heidegger. Heidegger lecteur de Pascal », *Les Études Philosophiques*, 96/1, pp. 41-60
- 5.197. NAULT (François), « Théologie et philosophie. Le jeune Heidegger et la politique d'un partage », in GAZIAUX (Éric) (éd.), *Pour une raison de la foi : la théologie*, Louvain, Peeters, Cahier de la Revue théologique de Louvain, pp. 123-146
- 5.198. JOLLIVET (Servanne), « Enjeux et limites du retour au monde de la vie chez le jeune Heidegger », *Philosophie*, 108, pp. 77-90

- 5.199. PERRIN (Christophe), « L'*Einsamkeit* comme *Grundbegriff*. D'une idée fragmentée chez Heidegger », *PhaenEx*, 6/2, pp. 71-108
- 5.200. POTESTA (Andrea), « L'exhibition de l'absent : Derrida, Heidegger et l'in-origine de l'œuvre d'art », in JDEY (Adnen) (éd.), *Derrida et la question de l'art. Déconstructions de l'esthétique*, Paris, Cécile Dufaut, pp. 297-315
- 5.201. SCHNELL (Alexander), « Au-delà de Husserl, Heidegger et Merleau-Ponty : la phénoménologie de Marc Richir », *Revue Germanique Internationale*, 13, pp. 95-108
- 5.202. SCHÜBLER (Ingeborg), « Le premier et l'autre commencement de la philosophie selon les *Apports à la philosophie* de Martin Heidegger », *Phainomena*, 20/74-75, pp. 103-123
- 5.203. SERVEL (Nicolas), « Levinas interprète de *Sein und Zeit* dans "Martin Heidegger et l'ontologie" », *Cahiers d'études levinassiennes*, 10, pp. 201-216

En grec

- 5.204. GEORGOPOULOS (Nenos), « Technologia kai Apeleftherosi : Heidegger kai Egbert Schuurman », *Dia-logos*, 1, pp. 85-95
- 5.205. TZORTZOPOULOS (Dimitris), « Oikodomein, Oikein, Skeptesthai. I athliotita tis anestiotitas kai to ergo tis skepsis », *Filosofoin*, 3, pp. 146-161

En italien

- 5.206. ARDOVINO (Adriano), « Dal *logos* al fuoco. Heidegger e l'eco di Eraclito », *Giornale de Metafisica*, 33/1-2, pp. 197-226
- 5.207. BERNET (Rudolf), « L'essere come pulsione. Una lettura heideggeriana di Leibniz », in DREON (Roberta), PALTRINIERI (Gian Luigi) & PERISSINOTTO (Luigi) (éds.), *Nelle parole del mondo. Scritti in onore di Mario Ruggenini*, Milan, Mimesis, pp. 35-51
- 5.208. DILLKOFER (Stefanie), « Heidegger su Klee », *Iride*, 2, pp. 411-426
- 5.209. SERAFINI (Luca), « Etica heideggeriana ed etia kantiana. Due diverse interpretazioni nel dibattito francese contemporaneo », *Filosofia e teologia*, 25/2, pp. 367-379

En japonais

- 5.210. ABE (Masanobu), « Haidegā no "meta sonzairon" saikō : gensonzai no hitōsei to monado no yūgensei » [« La méta-ontologie heideggérienne reconsidérée : la *Geworfenheit* du *Dasein* et la finitude de la monade »], *Ningen Sonzairon*, 17, pp. 47-58

- 5.211. AJISAKA (Makoto), « Haidegā tetsugaku to nachizumu no mondai » [« La philosophie de Heidegger et le problème du nazisme »], *Kiron*21, 12, pp. 123-137
- 5.212. ARAHATA (Yasuhiro), « Gensyō to Bunpō : haidegā to vitogensyutain » [« Phénomène et grammaire : Heidegger et Wittgenstein »], *Hōgaku Kenkyū*, 84/2, pp. 1-24
- 5.213. ARIMA (Zenichi), « Geijustu to sekai : haidegā no geijutsu ron he no ichi kōsatsu » [« L'art et le monde : considérations sur la théorie heideggérienne de l'art »], *Keiei jōhō kenkyū seinan daigaku keiei jōhō gakubu ronsyū*, 18/2, pp. 93-106
- 5.214. FURUSYŌ (Masataka), « Keijijyō gaku no kongen wo megutte : haidegā no puraton kaisyaku no ichi sokumen » [« De l'origine de la métaphysique : un aspect de l'interprétation heideggérienne de Platon »], *Risō*, 686, pp. 125-137
- 5.215. HIROTA (Dennis), « Shinran no jikansei oyobi shizen shisō no kōsatsu: haidegā tonon hikaku teki kanten kara » [« La conception de la temporalité de Shinran et Jinen : notes sur une comparaison avec Heidegger »], *Shinsyūgaku*, 123/124, pp. 85-103
- 5.216. HIROTA (Tomoko), « Haidegā sonzairon ni okeru "rinrigaku" no ichiduke : "Sonzai to jikan" ni okeru tandokuka no mondai wo cyūshin toshite » [« Localiser l'éthique dans l'ontologie de Heidegger »], *Gensyōgaku nenpō*, 27, pp. 105-112
- 5.217. IGARASHI (Sachiko), « "Seishin" ni tsuite : derida no haidegā » [« De l'esprit : Derrida et Heidegger »], *Tetsugaku shisō ronsyū*, 36, pp. 17-40
- 5.218. KAMIO (Kazutoshī), « haidegā ni okeru "mottomo kiken na mon" toshite no kotoba » [« Le langage comme "le péril extrême" dans la pensée heideggérienne »], *Tetsugaku*, 62, pp. 205-220
- 5.219. KIMIJIMA (Yasuaki), « Syoki furaiburuku ki no haidegā tetsugaku to sono hōhō : kōtei to hitei no gensyōgaku » [« La philosophie de Heidegger et sa méthodologie dans la première période fribourgeoise : une phénoménologie de l'affirmation et de la négation »], *Gensyōgaku nenpō*, 27, pp. 81-88
- 5.220. KIMURA (Fumito), « Haidegā tetsugaku wa seimei rinrigaku ni taishite nani wo donoyōni shiji suru noka » [« Qu'indique la philosophie de Heidegger de la bioéthique, et comment ? Le cas de la médecine régénérative »], *Ryūtsū kagaku daigaku ronsyū*, 24/1, pp. 9-27

- 5.221. MURAI (Norio), « Hancyū to cyōetsu : haidegā ni okeru cyōetsuronsei no shikō » [« Catégorie et transcendance : la pensée transcendantale chez Heidegger »], *Shisō*, 1049, pp. 33-57
- 5.222. NAKA (Yukio), « Être ou autrement qu'être ? : Sheringu, haidegā, marion » [« Être ou autrement qu'être ? Schelling, Heidegger et Marion »], *Arukē*, 19, pp. 47-59
- 5.223. NAKAJIMA (Tōru), « Ninshiki ron to sonzai ron : kanto to haidegā » [« Épistémologie et ontologie : Kant et Heidegger »], *Kokushi kan daigaku kyōyō ronsyū*, 69, pp. 17-26
- 5.224. NAKAMURA (Daisuke), « Mondai toshite no idea to itsu naru "ucyū" : arubēru rotoman no haidegā kaisyaku » [« L'idée comme un problème et le cosmos comme le On : l'interprétation de Heidegger d'A. Lautman »], *Vol*, 5, pp. 34-43
- 5.225. ŌTSUKA (Rui), « Shisetsu de kurasu syōjo tachi no konnan sa : haidegā no "seken" wo tegakari to shite » [« Les difficultés des filles face aux autres dans un orphelinat : un éclaircissement basé sur "le On" de Heidegger »], *Ningen sei shinri gaku kenkyū*, 28/2, pp. 203-213
- 5.226. SUZUKI (Yūdai), « Kategorī teki cyokkan to a priori : ronri gaku kenkyū kara dōgu bunseki he » [« L'intuition catégoriale et l'a priori chez Heidegger : des investigations logiques à l'analyse de l'instrument »], *Tetsugaku kagakushi ronsō*, 13, pp. 55-75
- 5.227. ABATA (Taketo), « Tsūjō gakyū ni zaiseki suru "tokubetsu na hairyo wo yōsuru kodomo" no sekai segai : haidegā ni yoru kodomo no gensonzairon wo michibiki toshite » [« Sur un sens de l'aliénation au monde chez les "enfants qui requièrent une attention spécifique dans les classes ordinaires" : à partir d'une perspective heideggérienne d'analyse du Dasein »], *Manabu to Oshieru no gensyōgaku kenkyū*, 14, pp. 31-44
- 5.228. TADA (Keisuke), « Haidegā no kanto kaisyaku to keijijōgaku no nijūsei mondai » [« L'interprétation heideggérienne de Kant et le problème métaphysique de la dualité »], *Gensyōgaku nenpō*, 27, pp. 121-129
- 5.229. TERAMURA (Akinobu), « "Sonzai to jikan" cyūkai (12) » [« Commentaire sur *Sein und Zeit* »], *Kagoshima daigaku hōbun gakubu kiyō jinbun gakka ronsyū*, 73, pp. 79-118
- 5.230. TSUDA (Yoshio), « Syōki haidegā ni okeru gensyō gaku no jiko rikai : gensyō gaku no nijū teki imi » [« L'auto-compréhension par le jeune Heidegger de la phénoménologie : d'une double signification de la phénoménologie »], *Jōchi tetsugaku shi*, 23, pp. 1-13

- 5.231. TSUDA (Yoshio), « Syoki haidegā ni okeru gensyō gaku no honshitsu kitei: sono shisaku no michi ni okeru kakushin to kutō » [« La définition de la phénoménologie chez le jeune Heidegger »], *Gensyōgaku nenpō*, 27, pp. 73-80
- 5.232. WATANABE (Hideyuki), « Haidegā ni okeru sōzōryoku no kanousei: kanto no cyōetsu ron teki eneki ron kaisyaku wo tebiki to shite » [« Le potentiel de la théorie de l'imagination de Heidegger : son interprétation de la déduction transcendantale dans la philosophie de Kant »], *Kyōto seika daigaku kiyō*, 38, pp. 179-195
- 5.233. YAMASHITA (Tetsurō), « Rogosu to Shinri : Haidegā no rogosu ron ni okeru shinri gainen no kitei » [« Logos et vérité : la conception de la vérité dans la logique heideggerienne »], *Gensyōgaku nenpō*, 27, pp. 113-120
- 5.234. YAMASHITA (Yoshiyuki), « Haidegā kara dōgen he : dōitsusei no gainen wo hashi to shite » [« De Heidegger à Dougen : le lien du concept d'identité »], *Meisei daigaku kenkyū kiyō jimbun gakubu nihon bunka gakka*, 19, pp. 79-99
- 5.235. YOKITANI (Yasuichi), « Geijutsu wo hikkaki dasu : haidegā ni yotte tōhaku, eitoku, tanyū, ōkyo, ferumēru, raipu wo kanzuru » [« Sortir de l'art : contempler Tōhaku, Eitoku, Tanyū, Ōkyo, Vermeer et Laib avec Heidegger »], *Kōnan daigaku kiyō bungaku hen*, 161, pp. 193-207

En portugais

- 5.236. ALBUQUERQUE (José Fábio da Silva), « As críticas heideggerianas ao status filosófico da consciência em Husserl diante da problemática do conhecimento do século XIX », *Síntese*, 38/120, pp. 91-115
- 5.237. DE RESENDE (Vani Teresinha), « A interpretação heideggeriana do platonismo como doutrina da verdade », *Poros*, 3/5, pp. 1-12
- 5.238. FERREIRA (Acylene M. Cabral), « Amor e liberdade em Heidegger », *Kriterion*, 52/123, pp. 139-158
- 5.239. MARQUES (Victor Hugo de Oliveira), « A co-pertença entre ser e fundamento em Heidegger », *Intuitio*, 4/1, pp. 180-193
- 5.240. MARTINS FILHO (José R. F.), « Heidegger e a religião : uma interface », *Revista filosofia capital*, 6/13, 2011, pp. 41-48
- 5.241. MISSAGGIA (Juliana), « As principais influências filosóficas na formulação das indicações formais heideggerianas », *Argumentos*, 3/6, pp. 89-98

- 5.242. NOGUEIRA (Roberto Passos), « Extensão fenomenológica dos conceitos de saúde e enfermidade em Heidegger », *Ciência e saúde coletiva*, 16/1, pp. 259-266
- 5.243. PASSOS NOGUEIRA (Roberto), « Extensão fenomenológica dos conceitos de saúde e enfermidade em Heidegger », *Ciencia e Saude Coletiva*, 16/1, pp. 259-266
- 5.244. PRADO (Germano Nogueira), « O comum e o próprio: do elemento de um Marx após Heidegger », *Intuitio*, 4/2, pp. 133-147
- 5.245. ROCHA (Zeferino), « A ontologia heideggeriana do cuidado e suas ressonâncias clínicas », *Síntese*, 38/120, pp. 71-90
- 5.246. SILVA (Antonio Wardison C.) & MOACIR DE AQUINO (José), « A questao onto-teológica em Heidegger », *Revista de cultura teológica*, 19/75, pp. 11-25
- 5.247. VON ZUBEN (Newton Aquiles), « A fenomenologia como retorno à ontologia em Martin Heidegger », *Trans/Form/Ação*, 34/2, pp. 85-102
- 5.248. WERLE (Marco Aurélio), « Heidegger e a produção técnica e artística da natureza », *Trans/Form/Ação*, 34/2, pp. 95-108
- 5.249. WU (Roberto), « A ontologia da Phronesis: a leitura heideggeriana da ética de Aristóteles », *Veritas*, 56/1, pp. 95-110

En roumain

- 5.250. CIOCAN (Cristian), « Heidegger si stiintele. Cazul biologiei », *Revista de Filosofie*, 58/5-6, p. 633-648

En russe

- 5.251. PILJAVSKII (Nestor), « *Obmanchik i adept odnovenno. Razmychlyaya o riske s Martinom Heideggerom* », *Ex libris*, url : http://exlibris.ng.ru/tendenc/2011-03-24/4_risk.html

RECENSIONS

📖 Diana Aurenque, *Ethosdenken. Auf der Spur einer ethischen Fragestellung in der Philosophie Martin Heideggers*, Fribourg/Munich, Alber, Alber Thesen, 384 p.

Dans son ouvrage, issu d'une thèse soutenue à Fribourg-en-Brisgau, Diana Aurenque cherche les traces d'une pensée de l'*ethos* dans la philosophie de Martin Heidegger, revisitant l'ensemble de son œuvre à partir de ce motif. L'*ethos* désigne originairement le séjour (*Aufenthalt*) humain près de la vérité de l'être et se distingue ainsi de l'éthique, qui concerne la morale du point de vue de son fondement. Comme séjourner signifie être présent dans un lieu *précis* à un moment *déterminé*, l'*ethos* est lié à un engagement (*Verbindlichkeit*). En accentuant ce caractère d'engagement, l'A. interprète la pensée de l'*ethos* comme la quête du séjour adapté à l'être humain. Ce séjour étant de nature philosophique, le questionnement de l'essence de la philosophie est, dès lors, omniprésent.

Le livre est composé de trois parties : la première intitulée « Le séjour dans l'action », la deuxième « L'*ethos* et la vérité de l'être » et la dernière « L'*ethos* philosophique est-il dépolitisé et solitaire ? La philosophie de Heidegger, les autres, et la communauté ». La première partie traite de la période qui s'étend de 1919 à *Sein und Zeit*. L'A. élucide d'abord le rapport étroit qu'entretient l'herméneutique de la facticité avec le moment éthique, pour présenter ensuite le débat de Heidegger avec la philosophie pratique aristotélicienne en prenant comme fils directeurs les concepts de *phronesis* (φρόνησις) et de *kairos* (καιρός). Elle expose enfin la possibilité de l'éthique dans *Sein und Zeit*. La deuxième partie examine la pensée de l'*ethos* dans la période postérieure à l'*opus magnum*, en interrogeant notamment les concepts de néant (*Nichtigkeit*) et de configuration du monde (*Weltbildung*) dans le projet heideggérien d'une métaphysique du *Dasein*. L'auteur thématise ensuite la conception heideggérienne de la vérité dans son rapport aux notions de séjour et d'habiter (*wohnen*), pour proposer par la suite une interprétation de la pensée de l'événement appropriant (*Ereignis*) au prisme de l'*ethos*, avant d'attirer notre attention sur l'habiter poétique comme séjour nouveau et originaire de l'homme. Dans la dernière partie de l'ouvrage, l'A. confronte la pensée de l'*ethos* avec la philosophie morale, la philosophie politique et la philosophie sociale. Le concept d'être-avec (*Mitsein*) est d'abord soumis à la critique levinassienne. Puis Diana Aurenque montre que le concept heideggérien d'*ethos*

est certes dépolitisé, mais qu'il ménage la possibilité d'une sphère publique authentique, car il ne concerne pas seulement l'*ethos* de l'individu, mais aussi l'*ethos* de la communauté.

Avec ce livre, Diana Aurenque publie une étude remarquable par sa systématisme et son exhaustivité. Le thème de l'*ethos* n'y est pas présenté comme un thème parmi d'autres, mais comme le thème fondamental même de la pensée heideggerienne de l'être. Ainsi s'exprime la nécessité de la pensée de l'*ethos* : l'histoire de l'être n'est pas seulement l'histoire de l'oubli de l'être, mais aussi de « l'oubli de l'*ethos* » (p. 166).

Selon l'A., la pensée heideggerienne de l'*ethos* est dépolitisée, car elle comprend le séjour approprié non pas par rapport à l'État juste, mais par rapport à l'habiter qui advient en correspondance avec l'être. Or, comme cet habiter exemplaire doit faire l'objet d'une appropriation, la pensée de l'*ethos* indique par elle-même le chemin à suivre. Il serait alors intéressant d'établir une comparaison entre les conceptions occidentale et extrême-orientale du politique pour repenser le rapport entre la pensée de l'*ethos* et le politique. En Chine, au Japon et en Corée, « le politique » se traduit à l'aide d'un mot qui vient de l'ancien chinois : 政. Ce mot est composé de deux pictogrammes. Le premier, 正, représente une empreinte de pas sur un chemin et désigne le fait de se poser des questions sur le bon chemin à suivre. Le deuxième, 攴, figure quant à lui une canne et désigne le fait de battre un animal pour le faire avancer. En réunissant ces deux significations, 政 pourrait signifier : « amener un être humain à se poser des questions sur le bon chemin à prendre », c'est-à-dire : « donner une direction appropriée à un être humain ». Ainsi, si le politique se comprenait dans le sens du vieux mot chinois, la pensée de l'*ethos*, en tant qu'elle indique le chemin à suivre, pourrait être qualifiée d'*ethos* politique.

Choong-Su Han

traduction de Virginie Palette

 Gabriel Cercel, *Cartea experienței. Heidegger și hermeneutica vieții* [Le livre de l'expérience. Heidegger et l'herméneutique de la vie], Bucarest, Humanitas, Academica, préface de Gabriel Liiceanu, 2010, 506 p.

L'ouvrage de Gabriel Cercel vient compléter de manière avantageuse la collection « Academica » de la maison d'édition Humanitas, connue pour

publier les traductions roumaines des grands phénoménologues allemands et français, de remarquables monographies les concernant, mais aussi nombre d'études originales en ce domaine. Pour citer la préface enthousiaste de Gabriel Liiceanu, remarquons d'emblée que cette parution vient confirmer l'avènement d'un « nouvel âge de la philosophie roumaine redevable à la pensée de Heidegger » (p. 8). En effet, depuis le début des années 2000, on assiste, dans les principaux centres universitaires roumains, à un puissant essor de la phénoménologie herméneutique ; celle-ci étant même envisagée par certains comme la voie privilégiée du renouveau de la philosophie est-européenne. Mais si l'ouvrage Cercel s'inscrit incontestablement dans cette nouvelle vague, il fait entendre une voix singulière par l'objet même de sa recherche et le traitement qu'il lui réserve. Remarquons d'abord que *Le livre de l'expérience* est, dans sa langue et peut-être aussi hors d'elle, la « première reconstitution monographique de l'herméneutique de Martin Heidegger dans son ensemble, visant à couvrir de manière intégrale sa genèse, son développement et sa réception, mais aussi sa structure méthodologique, thématique et conceptuelle » (p. 71).

En se donnant cette tâche pour le moins ambitieuse, l'A. entend répondre à ce qui lui semble être un besoin croissant de la recherche au fur et à mesure que la *Gesamtausgabe* complète la publication des écrits du jeune Heidegger : avoir une vue panoptique sur les aventures de l'herméneutique heideggérienne. Pourtant, il ne faudrait pas en déduire que le discours de l'A. se laisse enfermer dans la simple analyse historique et généalogique, aussi pénétrante et complète soit-elle. Témoinant d'une parfaite maîtrise des textes-sources de son sujet – de 1909 jusqu'à 1927 et même au-delà –, d'une profonde connaissance du contexte philosophique et théologique de l'époque, et enfin d'une très large prise en compte de la littérature secondaire, l'étude de Cercel va jusqu'à s'interroger de manière fort pertinente sur la signification du tournant herméneutique de la philosophie contemporaine (p. 53). C'est dire si l'examen minutieux de la dynamique interne de l'herméneutique heideggérienne, loin d'être une fin en soi, doit permettre de réfléchir à ses applications possibles dans le domaine des sciences humaines – quitte à prendre le risque de s'éloigner des aspirations premières du philosophe allemand.

Le second aspect qui vient préciser la particularité de cette approche réside dans le motif interprétatif qui guide les lectures de Heidegger effectuées par l'A. Celui opère en quelque sorte à deux niveaux : celui d'une conviction qui cherche sa confirmation à travers l'analyse, et celui d'une hypothèse issue

d'une certaine vision de la dynamique herméneutique de l'être ; partition qui n'est pas sans rappeler celle élaborée et mise en œuvre par von Hermann entre *Zugangsmethode* et *Behandlungsart*).

La conviction évoquée est que l'herméneutique possède une fonction unificatrice pour l'ensemble de la pensée heideggérienne, depuis ses commencements théologiques jusqu'aux dernières études sur la *Seinsgeschichte*. C'est ainsi qu'on apprend dans ce qui est sûrement l'un des meilleurs chapitres du livre – rejoignant par ailleurs les analyses récentes de Christian Sommer et Sylvain Camilleri sur les sources théologico-religieuses de la pensée heideggérienne – que la problématique herméneutique marque profondément, non seulement le chemin *phénoménologique* de Heidegger, mais aussi et d'abord son bref parcours *théo-logique* ; l'empreinte sur le second n'étant pas sans responsabilité dans l'empreinte sur le premier. Projet novateur et pourtant tôt abandonné d'une compréhension interprétative de la pensée médiévale – aux yeux de Cercel l'*Urform* de l'herméneutique heideggérienne –, intérêt précoce pour l'exégèse luthérienne, attention plus générale portée à la dimension historique du fait religieux : autant d'aspects liées dans l'œuvre proto-heideggérienne qui permettent à l'A. de parler d'une « décennie théologique » (p. 117) qui aura durablement marqué la dimension herméneutique du *Denkweg*. Et c'est avec non moins de précision que Cercel continue d'examiner cette fonction unificatrice de l'herméneutique à travers quatre autres chapitres couvrant le développement de la pensée heideggérienne dans son intégralité. Ces chapitres s'intitulent : « L'herméneutique de la vie facticielle », « Dilthey et le salut de la réalité », « L'herméneutique du *Dasein* comme ontologie fondamentale », et « L'horizon herméneutique de la pensée après la *Kehre* et l'actualité de l'herméneutique heideggérienne »).

Quant à l'hypothèse qui commande l'approche des textes heideggériens déployée par Cercel, elle est énoncée sous la forme d'une distinction entre les dimensions *méthodologique* et *thématique* de l'herméneutique, distinction qui reproduirait celle entre le comprendre existentiel et le comprendre existentiel, mais aussi celle entre l'ontique et l'ontologique. Cette dualité structurale entre le pré-herméneutique et l'interprétation proprement dite n'est en fait qu'un artifice exégétique qui veut ainsi exposer la circularité originaire, le caractère auto-herméneutique de l'existence.

Il est en ce sens exemplaire que, dans le chapitre portant sur *Sein und Zeit*, la discussion ayant trait aux apories de la différence ontologique soit placée au beau milieu de l'exhibition des multiples significations de l'herméneutique : ainsi, comprendre l'exigence de différencier entre être et

étant, tout en admettant la nécessité de les penser ensemble, peut devenir un exercice préliminaire, préparer à penser la distinction entre la dimension méthodologique et la dimension thématique de l'herméneutique, tout en s'efforçant de retrouver leur unité originare.

Il est évident que, malgré la profondeur et l'étendu de l'analyse, une telle démarche sera toujours ouverte à des amendements et des développements supplémentaires. C'est à ce titre que nous nous permettons de pointer deux absences problématiques dans le traitement de certains sujets. Par exemple, destruction et temporalité – thèmes aussi décisifs pour l'herméneutique de la facticité que l'herméneutique transcendantale de *Sein und Zeit* – ne reçoivent dans le cadre de cette étude qu'une attention mineure. En espérant qu'une seconde édition viendra combler ces absences, nous pouvons conclure en citant la belle remarque de Gabriel Liiceanu visant à éclairer le titre de l'ouvrage de Cercel : « en écrivant sur l'herméneutique de Heidegger, et donc sur la circularité d'une pensée, l'auteur entre lui-même dans le jeu qu'il soumet à l'analyse. En d'autres termes, il fait ainsi un enjeu de son être propre » (p. 9).

Paul Marinescu

Recension rédigée dans le cadre
du projet PN-II-RU-PD-2011-3-0206
soutenu par CNCSIS-UEFISCSU

📖 Éliane Escoubas, *Questions heideggériennes. Stimmung, logos, traduction, poésie*, Paris, Hermann, Le Bel Aujourd'hui, 2010, 215 p.

Toujours le nouveau doit à l'ancien. Dans le récent livre d'Éliane Escoubas, la question n'est pas de savoir quoi mais combien. Reprenant cinq de ses articles publiés durant ces vingt dernières années, l'actuelle professeur émérite de l'Université Paris XII-Val de Marne ne signe ici qu'un seul inédit. S'ensuit un recueil qui a *le défaut de sa qualité* – à essentiellement regrouper des textes différents et, qui plus est, éloignés dans le temps, il ne peut comporter que moins d'unité que chacun d'eux –, comme *la qualité de son défaut* – à principalement reposer sur des écrits approuvés et, qui plus est, éprouvés par le temps, il ne peut posséder moins de valeur que tous réunis. Sans doute est-ce pour faire pièce à ce défaut et pour faire montre de cette qualité que, dans un bref et bel avant-propos faisant sienne l'exergue même de la *Gesamtausgabe* :

« *Wege – nicht Werke* » (p. 7), l'A. justifie sa démarche. Présentant Heidegger comme essentiellement « en mouvement » (p. 8) – sa « pensée » n'étant pas « pensée » mais « pensante » (p. 7), son « œuvre » n'étant pas « faite » mais « se faisant » (p. 8) –, elle se propose de suivre ses déplacements. Ou plutôt : puisqu'elle ne veut s'adonner ni à « une entreprise de restitution, intégrale et suivie », ni à « une analyse thématique sélective » (p. 7), elle s'impose d'arrêter sa marche à deux « places » qu'il fréquente et qui s'offrent comme deux « topoï-limites » (p. 8) : la question et l'écoute. Sans se mettre à la question de l'écoute, louable, sa volonté de « [se] mettre à l'écoute des questions » (p. 9) n'en demeure pas moins contestable. De même que le motif de la question survit à *Sein und Zeit*, présent qu'il est, et ostensiblement, dans *Die Frage nach dem Ding*, *Die Frage nach der Kunst* et « *Die Frage nach der Technik* », celui de l'écoute préexiste largement aux « textes des années 50 sur la parole et la poésie » (p. 9) – qu'on relise au besoin le § 34 de l'*Hauptwerk*. Regrettons donc l'absence d'une véritable problématisation du rapport de la question et de l'écoute, ainsi que l'absence d'une réelle justification du choix des deux questions de la *Stimmung* et du langage comme objet de l'investigation. Et regrettons-le doublement : *primo*, parce qu'Éliane Escoubas ne se trompe bien sûr pas sur la centralité de ces figures qui autorisent une vaste relecture de Heidegger – relecture dont, précisément, la mesure est donnée par son expertise –, *secundo*, parce qu'elle n'y revient pas en conclusion – conclusion qui, cruellement, manque à son ouvrage pour dresser le bilan des six textes dont elle a pourtant habilement organisé la mise en continuité.

Le premier d'entre eux, « Parcours de la topologie dans l'œuvre de Heidegger », date de 2008. Y faisant l'hypothèse de la possibilité d'une « lecture topologique » de Heidegger, c'est-à-dire d'une « investigation de la "situation" des éléments d'un ensemble, de leurs positions relatives, de leur disposition, indépendamment de leurs grandeurs et de leurs distances » (p. 13), l'A. commence par souligner l'importance d'une « "logique du lieu" » (p. 15) dans *Sein und Zeit*, insistant sur le *Da-* du *Dasein* et son ouverture, mais observant le silence sur « l'être-partout-et-nulle-part » qu'il est sous le régime du On. Après avoir explicité la signification du Tournant en s'appuyant sur Max Loreau et sa *Genèse du phénomène*, Éliane Escoubas enchaîne alors les présentations de plusieurs des thématiques chères au second Heidegger : celles de l'histoire, de l'origine, du site, de l'habitation. Savantes, ses lignes n'en sont pas moins elliptiques. À moins de connaître le parcours heideggérien, on passe d'un « lieu » à l'autre sans que ne soit décrit le chemin qui les relie.

Le deuxième texte ici repris, « Analytique de la *Stimmung* », date lui aussi de 2008. Il interroge le changement de signification de la notion de *Stimmung*, structure du *Dasein* en 1927 mais caractéristique d'une époque en 1937. S'appuyant sur *Sein und Zeit* où l'étant que je suis est dit être « fondamentalement "affection" » (p. 43), l'A. relit d'abord l'analytique existentielle comme une analytique de la *Stimmung*, cherchant à montrer que tous les existentiels se rapportent à celle-ci, qui serait comme leur « clé de voûte » (p. 39). Parcourant les *Grundbegriffe der Metaphysik*, les *Hölderlins Hymnen*, l'*Einführung in die Metaphysik* comme les deux *Nietzsche*, elle explore ensuite « l'espace thématique [...] des *Grundstimmungen* » (p. 51) pour retracer l'histoire de l'être à travers leur histoire, Heidegger faisant successivement de l'angoisse (1927), de la nostalgie (1929), du deuil (1934/1935), de l'ivresse (1936/1937), de la retenue (1937/1938) la, ou plutôt, une tonalité fondamentale, jusqu'à revenir sur l'étonnement – qui permet à la philosophie de commencer – et à en venir à l'effroi et à la crainte – qui servent l'autre commencement de la pensée.

Intitulé « Ontologie fondamentale et archéologie de la *psychè* », le troisième texte date, lui, de 1992, même si l'A. en offre ici une version modifiée. Il porte sur les *Zollikoner Seminare* et interroge leur intérêt pour une psychiatrie phénoménologique. Éliane Escoubas conçoit « l'explication avec Freud » comme « le fil directeur permanent » (p. 68) des travaux menés par Heidegger avec et chez Médard Boss. L'analyse offerte en 1965 de la notion freudienne d'analyse fournit d'ailleurs l'indice le plus net de cette *Auseinandersetzung*, dont « les termes [...] sont clairs » (p. 70). Pour l'A., à l'*Unbewusste* répond le *Dasein*, au *Trieb* la *Sorge*, à la théorie du moi toute une conception du soi. À travers le fondateur de la psychanalyse, le fondateur de la phénoménologie lui-même serait donc visé car, consciente ou pas, même combat : la *psychè*-subjectivité s'oppose au monde, dont elle permet de rendre compte. Or Heidegger, lui, s'oppose à « l'opposition : Dehors – Dedans » (p. 76), au point qu'il semble permis d'en repérer une autre, soit celle de « l'Œdipe freudien » et de « l'Œdipe dont [il] donne lecture dans la tragédie de Sophocle » (p. 80). Charmé de la mise en parallèle, on ne peut pourtant qu'être contrarié qu'elle demeure un effet d'annonce.

« L'Archive du *logos* » est le titre du quatrième texte, paru pour la première fois en 2007. Après cette précision liminaire selon laquelle « c'est véritablement au sein du questionnement historial que le thème du *logos* prend toute son importance » (p. 87), l'A. se donne pour tâche de retracer « la patiente investigation, par Heidegger, du *logos* grec et de son déclin » (p. 90). À partir d'une riche étude du cours du semestre d'été 1935, s'ensuivent la

démonstration que les affirmations majeures des penseurs initiaux disent le même – à tout le moins celle de Parménide : « Le penser et l'être sont la même chose », et celle d'Héraclite : « Un est tout » – et l'attestation de ce que pensée et poésie chez les tragiques sont le même – à tout le moins dans le premier chœur de l'*Antigone* de Sophocle. La conception platonicienne de l'être comme « *idea, eidos* » (p. 107) comme « le passage du grec au latin » (p. 111) peuvent dès lors être avancés pour rendre compte de « l'impossibilité pour l'initial de demeurer dans son initialité » (p. 110), comprenons : de la possibilité, sinon de la nécessité pour le *logos* de se faire simple discours, et par là même, pour l'ontologie, pure théorie des catégories.

Version remaniée d'un article de 1989, « Traduction et histoire de la vérité » est le cinquième texte de l'ouvrage. Il développe l'idée que l'idée de la traduction développée par Heidegger « autour de 1935 » s'avère chez lui le nœud reliant « la pensée de la langue et la pensée de l'histoire de l'être » (p. 117). Faisant valoir que la thématique particulière de la traduction prend la relève de la thématique générale qu'est l'herméneutique sitôt négociée la *Kehre*, l'A. fait voir où et comment le cours du semestre d'hiver 1942/1943 éclaire le double sens du verbe *übersetzen* en allemand – selon que l'on accentue son préfixe ou son radical –, ainsi que les trois formes de traduction existantes – le transfert, la reformulation et la réinterprétation. Son intention étant de montrer qu'« une traduction a toujours affaire à la vérité » (p. 138), s'impose aussitôt l'exemple de la mutation de l'essence de la vérité – ou *alêtheia* en grec – à partir des deux contraires du terme *alêthes* – *lathon* et *pseudēs* –, dont la romanité n'a pas retenu le bon. Ceci acquis, on ne pourra que saluer la force d'une étude qui, aujourd'hui encore, n'a pas pris une ride.

« La parole poétique – Hölderlin, Rilke, Trakl, George » est donc le sixième et dernier texte ici présenté et le seul qui n'ait pas encore fait l'objet d'une publication. Disons-le tout de suite : il est à nos yeux excellent, car aussi didactique que technique. Éliane Escoubas y soutient que l'essence de la poésie est historique pour Heidegger, d'une historicité qui est le trait fondamental enseigné par Hölderlin, ou plutôt par sa poésie. On y découvre en effet que l'origine est « cela qui ne saurait se laisser immédiatement reconnaître », en sorte qu'il faut s'en enquérir, « la quête de l'origine » étant précisément « "histoire" » (p. 148). Aveugles à ce qui sourd à l'origine, il nous faut donc traverser ce qui nous est étranger pour revenir à ce qui nous est familier, sinon propre, car inné, ce « retour au natal » (p. 151) étant toujours un retour non pas vers le passé, mais vers le futur. D'où le thème que l'A. choisit de souligner parmi tous ceux qui « s'entrecroisent dans la lecture heideggérienne des

poèmes de Hölderlin » (p. 157) : celui de la fête, image paradoxal d'un temps qui s'interrompt pour que soit célébré son imperturbable cours.

Mais l'A. de poursuivre son parcours dans la bibliothèque poétique heideggérienne. Parce qu'il pense la nature comme risque, Rilke est pensé par Heidegger comme la pensant selon la volonté – les hommes ne vont et font-ils pas avec le risque en choisissant de l'assumer ? Aussi Rilke chante-t-il la sécurité que l'homme moderne trouve dans « le retournement du "devant" ou de l'"en face" en "dedans" : en dedans de la conscience » (p. 169). Il est en ce sens le poète de notre époque, celle de l'accomplissement de la métaphysique. Quant à Trakl, qui est celui qui permet la pleine saisie du quadriparti, il plaît à Heidegger pour sa poésie sombre, qui décrit « un monde de catastrophe et de fin du monde » (p. 187), cependant que George, par son poème « *Das Wort* », met sur la voie du renversement de l'essence de la parole à la parole de l'essence, en tant qu'il fait sentir pourquoi les mots que nous prononçons mais qui toujours nous précèdent font finalement que parler (*sprechen*) signifie écouter (*hören*). « Donnant » et non « donné[s] », ils témoignent ainsi du « voisinage de poésie (*Dichten*) et pensée (*Denken*) » (p. 212).

Au terme de ce livre qu'il faut désormais lire, tant nous en avons parlé, mais dont on eût pu souhaiter que, consistant surtout en reprises, il actualise ses références bibliographiques – en citant par exemple Heidegger selon les nouvelles traductions françaises ou, mieux, uniformément selon la *Gesamtausgabe* –, un sentiment se dégage : l'impatience d'une suite, puisqu'il n'a pas de fin. Fidèle à l'œuvre qu'il commente, lui-même est un *work-in-progress*. En songeant au deuxième volet des *Questions cartésiennes* de Jean-Luc Marion, espérons qu'après ces premières *Questions heideggériennes*, Éliane Escoubas ne s'inspire plus seulement que d'un titre.

Christophe Perrin

📖 Jesús Adrián Escudero, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, Barcelone, Herder, 2010, 621 p.

L'ouvrage du Professeur Jesús Adrián Escudero, que publie la maison d'édition espagnole Herder et dont le titre français serait « Heidegger et la généalogie de la question de l'être. Une articulation thématique et méthodologique de son œuvre de jeunesse », est le premier en langue espagnole

à présenter l'ensemble du *corpus* heideggérien menant à la rédaction de *Sein und Zeit*. Bien qu'il existât déjà d'importantes études sur le « jeune Heidegger » – nous pensons surtout au livre de Ramón Rodríguez, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger* (Madrid, Tecnos, 1997), mais aussi à celui d'Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo* (Mexico, Plaza y Valdes, 2004) –, cet ouvrage de près de 600 pages assume la tâche ambitieuse de présenter de façon exhaustive non seulement les thématiques contenues dans les tomes récemment publiés de la *Gesamtausgabe*, mais aussi de replacer dans leur contexte philosophico-intellectuel toutes les thèses défendues par Heidegger, de telle sorte qu'elles soient présentées comme autant de réponses aux problèmes soulevés par les néokantiens, la phénoménologie naissante ou encore la philosophie de la vie.

Jesús Adrián Escudero est l'un des meilleurs spécialistes dans le monde hispanophone de cette tranche de l'œuvre de Heidegger. Il a traduit dans sa langue plusieurs textes d'importance de Heidegger – dont les *Interprétations phénoménologiques d'Aristote* et le traité toujours inédit en français *Le concept de temps* –, a publié plusieurs ouvrages et études sur le jeune Heidegger, dont un excellent dictionnaire intitulé *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927* (Barcelone, Herder, 2009), qui présente avec érudition les premiers concepts fondamentaux de la pensée heideggérienne. L'ouvrage publié l'an passé par Herder est le fruit d'une quinzaine d'années de recherches sur ce sujet. Par son extension et sa capacité à articuler les thématiques tant dans leurs aspects philosophiques qu'historiques, il devrait bientôt obtenir le statut d'ouvrage de référence – en espagnol à tout le moins – quant à la genèse de l'œuvre maîtresse de Heidegger, *Sein und Zeit*.

Certes, ce livre n'est pas le premier à problématiser l'apparition du projet d'une ontologie fondamentale dans l'œuvre de Heidegger. Les travaux pionniers du Theodore Kisiel sont sans doute les plus connus et les plus admirés. Avec son livre *The Genesis of Heidegger's Being & Time* (Berkeley, University of California Press, 1993), Kisiel a fait découvrir au monde académique ce que les ouvrages de Pöggeler laissait seulement deviner : que Heidegger était un grand philosophe bien avant la publication de *Sein und Zeit*. L'itinéraire parfaitement chronologique que parcourt l'œuvre de Kisiel a permis à de nombreux chercheurs de travailler sur des textes alors inédits. Bien que les textes les plus importants pour comprendre l'origine des questions de *Sein und Zeit* – les cours de la période de Marbourg (1923-1928) – fussent publiés dans leur majorité entre 1975 et 1979, les premiers cours de Fribourg (1919-1923) ne

le furent qu'entre la fin des années 1980 et 2005. Pour le public francophone, c'est l'ouvrage de Jean Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit* (Paris, PUF, 1994) qui introduisit aux grands problèmes de l'herméneutique de la facticité.

Le livre d'Adrián Escudero apparaît donc quinze ans après la première vague d'études et, prenant appui sur eux comme sur le *corpus* heideggérien (1913-1927) maintenant disponible, présente les grands thèmes de l'œuvre du jeune Heidegger. L'auteur possède une parfaite connaissance de tous les débats engagés dans les études heideggériennes, tant en allemand qu'en espagnol, en français, en anglais ou en italien, et commente tous les problèmes d'interprétation qui ont pu surgir au cours des trente dernières années. Un « appendice bibliographique » de cent vingt pages est d'ailleurs publié sur la page web de l'éditeur Herder (www.herdereditorial.com) afin de compléter les quarante pages de bibliographie contenues dans le livre. Nous ne pouvons que souhaiter que ce document électronique soit actualisé chaque année.

Dans l'introduction à son livre, l'auteur prend ses distances avec « deux lignes d'interprétation de l'œuvre du jeune Heidegger », soit celle de Kisiel qui, par souci historique, perd de vue l'orientation du chemin de Heidegger, et celle qu'il associe à la personne de Gadamer et qui voit dans l'œuvre de jeunesse une parfaite préparation à l'œuvre tardive. Adrián Escudero propose plutôt une « interprétation généalogique » qui pénètre le contenu des problèmes philosophiques, de telle sorte que les thèmes de l'œuvre n'apparaissent pas comme des morceaux indépendants mais suivent un fil conducteur qui puisse offrir une vision globale de l'œuvre. L'auteur évoque à ce sujet des travaux d'autres chercheurs hispanophones – Ramón Rodríguez, Ángel Xolocotzi et Francisco de Lara –, mais aussi de chercheurs allemands – Hans-Helmuth Gander, Friedrich Wilhelm von Herrmann.

Après une brillante introduction historique qui replace la genèse de *Sein und Zeit* dans son contexte philosophique, social, politique, artistique, etc., l'auteur tente de montrer que la « racine cachée » du problème de l'être remonte aux tout premiers textes de Heidegger et que les germes de la pensée de l'ontologie fondamentale y sont déjà présents. Ainsi, la différence ontologique, l'historicité ou la critique du sujet moderne constituent le cadre dans lequel l'auteur aborde les premiers débats opposant Heidegger aux néokantiens ou à son maître Husserl. Or, la visée de l'ouvrage sera justement de montrer comment ces thèmes – qui apparaissent en filigrane dans les premiers textes – se développent et prennent forme lors de la rédaction de *Sein und Zeit*.

L'ouvrage d'Adrián Escudero est composé de deux axes dont le premier, l'axe thématique, consiste en un parcours des thèmes fondamentaux présents dans les premiers cours et écrits de Heidegger. Ainsi, la phénoménologie de la religion, les problèmes liés à la temporalité, l'« ontologisation » de la philosophie pratique aristotélicienne, le problème de la vérité et, finalement, la découverte de Kant sont les thèmes abordés dans la première partie de l'ouvrage. Dans tous les cas, l'auteur tient compte de l'ensemble de la littérature sur le sujet et parvient à exposer clairement les liens qui existent entre le traitement heideggérien de ces problèmes et celui qui avait alors cours dans la philosophie de l'époque.

Le deuxième axe, l'axe méthodologique, est quant à lui consacré aux problèmes proprement méthodologiques et cherche à montrer les liens qui unissent, puis séparent les phénoménologies de Heidegger et de Husserl. La critique que Heidegger adresse à l'endroit de son maître – quant à son « attitude théorique » ou son « anhistoricité » – permet à Adrián Escudero de dresser un portrait complet de ce qu'est la « phénoménologie herméneutique » heideggérienne et à souligner les points de rencontre fondamentaux entre les deux penseurs, établissant – comme Jean-François Courtine et Jean-Luc Marion l'avaient fait il y a plusieurs années – un parallèle entre la réduction phénoménologique husserlienne et le phénomène de l'angoisse analysé par Heidegger.

De par son exhaustivité, tant dans le traitement des thèmes que dans sa considération de la littérature secondaire, l'ouvrage d'Adrián Escudero constitue une source précieuse pour quiconque s'intéresse à l'œuvre du jeune Heidegger. Une traduction française serait bien entendu souhaitable dans la mesure où, depuis les recherches de Jean Greisch, aucun ouvrage n'a abordé de façon aussi systématique la période qui précède la publication de *Sein und Zeit*.

François Jaran

📖 Florian Grosser, *Revolution Denken. Heidegger und das Politische 1919 bis 1969*, Munich, Beck, 567 p.

L'A. de cet ouvrage, issu d'une thèse de doctorat soutenue en 2009 à l'Université de Munich, entend esquisser le « profil politique de la philosophie heideggérienne » (p. 15) au-delà même de l'épisode du Rectorat (1933-1934), dans le but d'y « situer d'éventuels risques politiques », comme y invitait

naguère J. Derrida. C'est ainsi explicitement à un *concept du politique* chez Heidegger que l'A. voudrait donner relief, en s'appuyant sur un vaste corpus qui s'étend du cours sur l'idée de philosophie (1919) jusqu'à la conférence « *Die Kunst und der Raum* » (1969).

Le chapitre I présente, comme c'est l'usage, l'état de la recherche (p. 24-26, p. 415-419, n. 30). L'A. n'ignore rien des controverses récentes ou moins récentes, et plus ou moins frelatées – Fariás, Faye... –, ni des études importantes sur ce thème, à quelques exceptions près. Alors que l'A. n'hésite pas à citer les travaux d'un Sloterdijk ou d'un Žižek, les études de Kisiel par exemple ne sont curieusement pas citées – sauf un article –, Bourdieu (*L'ontologie politique de Martin Heidegger*, 1988) est à peine évoqué, les livres de Radloff (*Heidegger and the question of national-socialism*, 2007) et de Fritsche (*Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's Being and Time*, 1999) n'apparaissent pas, les deux volumes du *Heidegger-Jahrbuch* (2009) consacrés à « Heidegger et le national-socialisme », avec bon nombre de documents inédits – dont le séminaire de 1933/1934 *Hegel. Über den Staat* – sont également ignorés, de même l'étude de Bambach, *Heidegger's roots. Nietzsche, national socialism, and the Greeks* (2003), etc. ; autant de titres et de travaux connus qui auraient pu s'inscrire dans le champ thématique de l'A.

Au même chapitre, les deux notions opératoires cardinales de l'A. que sont la notion de « pensée politique » et celle d'« ambiguïté (*Zweideutigkeit*) », sans oublier toute une série de notions méthodologiques annexes dispersées dans l'ouvrage, et de provenance résolument anglo-américaine – *discursive setting, power play, bird's eye view, thin definition, trickle-down-effect, master narrative...* –, résument l'approche générale qualifiée d'« herméneutico-analytique ». Sous la notion de « pensée politique », l'A. entend rassembler tout ce qui, sur le *Denkweg* de Heidegger, est susceptible de présenter des « liens politiques », possibles ou réels (p. 32). Le spectre envisagé est donc vaste et varié : de l'engagement pour la *völkische Bewegung* et la mise en parallèle des démocraties occidentales et des systèmes totalitaires après la guerre à la méditation sur le dépassement de la métaphysique ou sur l'origine de l'œuvre d'art... Cette « pensée politique » doit être distinguée de la « compréhension du politique » au sens plus restreint, qui engloberait des réflexions de type « métapolitique » sur la constitution, les limites et la possibilité du politique et formerait le noyau ou l'« épicentre » de la « pensée politique » de Heidegger.

La notion d'« ambiguïté » est explicitement thématisée par Heidegger dans son cours de 1935 (*Einführung in die Metaphysik*) comme marque indicielle de l'esprit (*Geist*), et, pourrait-on ajouter, de l'esprit « tragique », accordé à la

logique du dévoilement paradoxal de la « vérité de l'être ». L'A. utilise la notion pour caractériser l'essentielle et structurelle ambiguïté des énoncés heideggériens (p. 41, p. 275-277, p. 383), ambiguïté qui, surtout dans le domaine politique ou métapolitique, serait à prendre systématiquement en considération pour déchiffrer sa pensée. Cette caractérisation d'ailleurs (et le lien entre théorie et praxis qu'elle tente de saisir) deviendrait peut-être plus intelligible si on l'éclairait par le concept d'indication formelle (*formale Anzeige*) que Heidegger élabore au début des années 1920, mais qui reste opératoire tout le long de son *Denkweg*, mais aussi par la logique retorse de son discours double, se déployant en régime « exotérique » ou « ésotérique » selon ses destinataires. Reste à savoir si ladite caractérisation par la notion d'ambiguïté suffit à percer les arcanes métapolitiques de Heidegger et sa « philosophie de la révolution » pour en circonscrire les éventuels « dangers » et « risques ». Pour repérer ceux-ci, l'A., toujours dans ce chapitre I, construit le modèle d'un concept du politique jugé « dénué de danger (*ungefährlich*) », c'est-à-dire pluraliste, en recourant à des auteurs aussi divers que Hobbes, Arendt, Rawls ou encore Habermas et Chantal Mouffe, pour définir trois conditions du politique qui permettraient *a contrario* de mesurer le degré de nocivité ou de dangerosité du concept heideggérien du politique (p. 44) en fonction de ses éventuels points d'intersection avec le national-socialisme réel (p. 141-150) : la conscience de l'insécurité (*Unsicherheit*) ou de l'instabilité de toute situation politique, la reconnaissance de l'impossibilité d'une supervision panoramique de cette situation (*Unüberschaubarkeit*), le souci de l'être en commun (*Gemeinschaftlichkeit*). Dans le cours de l'ouvrage, on s'en doute, l'A. entend démontrer que le concept du politique selon Heidegger ne suffit à aucune de ces conditions, tout en dégageant la possibilité d'inscrire certains de ses éléments anti-démocratiques, à titre pour ainsi dire préventif, dans le débat actuel sur la démocratie (p. 57) – nous y reviendrons pour terminer.

Les chapitres II, III et IV reconstruisent cette « pensée politique » de Heidegger selon trois moments historiques : 1933-1945 – Troisième Reich –, 1919-1933 – Weimar –, 1945-1969 – République fédérale. Passons ici assez rapidement sur l'analyse, au chapitre III, de la « préhistoire » du premier moment, qui retrace, sur un mode narratif, la genèse de certains motifs de la « pensée politique » de Heidegger que l'A. entend repérer dans *Sein und Zeit* : résolution (*Entschlossenheit*), authenticité (*Eigentlichkeit*), historicité (*Geschichtlichkeit*), être-avec (*Mitsein*), etc. Cette dernière notion surtout, soit dit entre parenthèses, aurait pu donner lieu à une discussion de ses implications politiques ou métapolitiques, puisqu'elle procède d'une réinterprétation

phénoménologique de certains passages décisifs sur l'animal politique et doué de langage dans la *Politique* d'Aristote, comme le montre par exemple le cours de Heidegger professé en 1924, paru en 2002.

Voyons plus en détail le chapitre II, cœur de l'ouvrage, qui inscrit l'engagement de Heidegger, et l'« éruption (*Ausbruch*) » de sa « pensée politique » (1933-1934), dans un réseau de notions alors éminemment surchargées : peuple (*Volk*), auto-affirmation (*Selbstbehauptung*), travail (*Arbeit*), combat (*Streit, Kampf*), mission (*Auftrag*), etc. Les analyses sont souvent bien informées, parfois un peu rapides toutefois, comme autant de *pitchs* en attente de développement. Le *Discours de Rectorat* n'est traité qu'en survol (p. 67-68), alors qu'il contient sans doute certains motifs directeurs de l'engagement, selon les dires de Heidegger lui-même ; c'est du moins ce qui pourrait apparaître si on éclairait cette allocution, fort condensée, par les deux cours contemporains de la période du Rectorat – vol. 36/37 et vol. 38 de la *Gesamtausgabe* –, et par d'autres textes et documents accessibles dans le vol. 16 ou ailleurs. Peut-être l'analyse de la rémanence d'une forme de platonisme politique dans le *Discours*, rémanence qui s'inscrit par ailleurs dans un contexte germanique particulier, celui du Troisième Humanisme et de l'intérêt accru, depuis les années 1910, de Natorp à Jaeger, pour le corpus « politique » de Platon, eût-elle alors permis de rendre visible au moins l'un des axes structurants de l'engagement heideggérien néfaste, étroitement lié, en 1933/1934, à la volonté de réformer l'Université pour en faire la cellule directrice de l'État, c'est-à-dire à la volonté, *in fine* donc assez classiquement platonicienne, de fonder le politique sur un mode « métaphysique ».

Pour la période de « désengagement » qui suit immédiatement le Rectorat, l'A. met en avant la notion de *Besinnung*, laquelle, développée dans les traités ésotériques – notamment dans les *Beiträge* de 1936-1938, vol. 65, et dans le traité de 1938/1939 qui porte ce nom, vol. 66 de la *Gesamtausgabe* –, indiquerait, entre autres, une « prise de conscience » à l'égard de la réalité du mouvement hitlérien (p. 154, p. 178). On peut abonder dans le sens de l'A. lorsqu'il écrit qu'après l'« échec » du Rectorat, Heidegger ne soutient plus guère certains aspects de la politique du parti – comme les mesures d'alignement, *Gleichschaltung*, ou la sortie de la SDN, points culminants de cette éphémère concordance, selon l'A. (p. 385) –, mais qu'il ne se détourne pas moins du domaine du politique comme tel (p. 180-204 ; p. 385). Car tout porte à croire, notamment le cours, qui suit sa démission, de 1934/1935, que Heidegger repense ce domaine politique à partir d'un programme néo-hölderlinien essentiellement « utopique ». C'est cet aspect, à notre avis fondamental, qui est

quelque peu négligé, alors même que l'A. insiste sur la place insigne de l'art (p. 79-84) en soulignant à juste titre la qualité proprement « révolutionnaire » (p. 84) que Heidegger accorde à l'œuvre d'art dans sa conférence *De l'origine de l'œuvre d'art* (1935/1936). L'importance structurante de Hölderlin est certes perçue (p. 164-165, p. 193), mais cette perception, ou plutôt ce pressentiment, ne conduit pas pour autant l'A. jusqu'à étudier de plus près la notion du « Sacré (*das Heilige*) », expédiée en une ligne dans ce contexte (p. 165 ; p. 331) ; c'est cette notion pourtant qui, à notre sens, serait susceptible de mettre en perspective l'articulation, chez Heidegger, entre le politique et le théologique, au-delà de l'idée d'une simple esthétisation du politique (p. 194). Le rapport que Heidegger établit entre les hymnes tardifs de Hölderlin et le thème de l'*Ereignis* est à peine évoqué (p. 91) ; or, c'est sans doute ce rapport qu'on aurait pu approfondir pour mettre au jour le programme néo-hölderlinien d'une pensée de l'*Ereignis* comme métapolitique. Quoi qu'il en soit, le commentaire que Rorty, cité par l'A. (p. 202), fait du recours à Hölderlin paraît alors pour le moins inapte à saisir ces enjeux : « *Ascetic priests are often not much fun to be around, and usually are useless if what you are interested in is happiness* ».

S'il s'agit de « penser la révolution » chez ou selon Heidegger, comme le suggère le titre de l'ouvrage, c'est-à-dire de souligner « l'orientation fondamentale-révolutionnaire » (p. 196) et « polémique » (p. 394) de son concept du politique, il aurait pu être utile de retracer la doctrine révolutionnaire du tragique de Hölderlin précisément, que l'auteur qualifie pourtant de « révolutionnaire ultime » (p. 90), et d'en montrer l'impact possible sur Heidegger et sur sa doctrine ésotérique de l'*Ereignis* et de la *Kehre im Ereignis*, laquelle sous-tend l'idée du retournement (*Umkehrung*) que l'auteur invoque (p. 196) – qu'on songe simplement à ce qu'écrit Hölderlin à J. G. Ebel, le 10 janvier 1797 : « Je crois à une révolution future des conceptions et des manières de voir qui feront rougir de honte tous les représentants des conceptions antérieures. Il se peut que l'Allemagne y contribue pour une large part ».

Le chapitre IV entend traquer les effets de l'« éruption » politique sur la pensée d'après-guerre, à partir des thèmes heideggériens typiques que sont l'*Ereignis*, la « sérénité » (*Gelassenheit*), le « danger » (*Gefahr*), le « dispositif arraisonnant » (*Gestell*), le « quadriparti » (*Geviert*) ou la « technique », etc. Si pour cette période des années 1950 et 1960, l'auteur constate, à juste titre, l'affaiblissement dépolitisant de la thématique du *polemos*, omniprésente avant 1945 (p. 335-336), il souligne aussi la survivance d'une série de figures métapolitiques (p. 337-339) : le refus de reconnaître l'autonomie de la sphère

du politique – refus déjà stigmatisé par Arendt – ; l'orientation monologique impliquant une *Diskursverweigerung* ; l'idée destinale d'un ordre préétabli – l'histoire de l'être – et l'opacité argumentative qu'elle impliquerait ; la tendance à une « esthétisation de la politique » ou une « politisation de l'art » ; enfin, encore et toujours, la thématique de la « révolution ».

En dépit de la survivance de ces quelques figures, effectivement privées après 1945 de leur possible champ de déploiement, l'auteur remarque à juste titre qu'il semble bien malaisé de prêter au dernier Heidegger une conception explicite du politique (p. 339). Le jugement rétrospectif que Heidegger lui-même porte sur le national-socialisme après 1945 peut paraître ambivalent, du moins à lire l'entretien du *Spiegel* de 1966 et la célèbre phrase de 1935 maintenue en 1953 dans la publication du cours *Einführung in die Metaphysik*. Or, cette ambivalence n'est que l'écho d'une tension présente dès 1933, et l'A. a le mérite de montrer clairement, si besoin était, que l'on ne saurait facilement parler, dans le cas du penseur de Fribourg, ni d'« anti-nazisme », ni de « crypto-nazisme » (p. 342), ces deux interprétations étant impuissantes à comprendre que dès 1933 le programme « révolutionnaire » national-socialiste constitue d'une certaine manière un point de référence constant, mais souvent négatif, pour la « politique de l'être », les divergences entre les deux n'ayant eu de cesse de s'accroître depuis l'échec du Rectorat.

L'un des objectifs de cet ouvrage est alors de dégager certains traits de la « politique de l'être » témoignant précisément de ce conflit, et que l'auteur considère comme potentiellement « dangereux » (p. 343-351) : le « quiétisme politique » de Heidegger, oscillant entre l'exhortation à l'« *archi-Führung* » et l'apolitisme pur et simple ; son discours sacrificiel germanocentré dans l'immédiat après-guerre ; l'inadéquation des notions issues de la doctrine de l'histoire de l'être (*Seinsgeschichte*) pour penser le politique, c'est-à-dire ce que Janicaud avait naguère qualifié d'« historialisme destinal », la *Verantwortung* à l'égard du « destin » de l'être pervertissant, selon l'auteur, la *Verantwortung* au sens éthico-politique, impliquant par ailleurs un solide mépris pour les « souffrances réelles » résorbées et nivelées en fonction de ce « destin », etc.

L'A. identifie pour finir certaines ressources susceptibles d'être réutilisées ou recyclées « aujourd'hui » hors de leur contexte d'émergence pour « repenser le politique » (p. 352-357), par exemple dans le domaine de la pensée écologique – l'utilisation de Heidegger par la *deep ecology* en est l'un des indices –, de la philosophie « interculturelle » – dans le sillage du dialogue noué par Heidegger, de façon encore rudimentaire il est vrai, avec certaines formes de taoïsme et de bouddhisme zen dans les années 1950 et 1960 –, ou dans la

perspective d'une critique de la « mondialisation » – à partir du concept de « planétaire » élaboré en interprétant *Der Arbeiter* dans les années 1930. À noter aussi, sous forme de digression, les analyses intéressantes que l'A. consacre à l'intégration positive de certains motifs heideggériens dans la pensée politique de Marcuse et d'Arendt (p. 397-405).

Si l'effort de dégager un concept du politique et d'en proposer une critique argumentée paraît louable, il est permis de se demander, pour conclure, si ce concept suffit à épuiser le *Denkweg* de Heidegger dont le motif fondamental serait la « révolution » et la structure fondamentale, l'« ambiguïté ». L'ambition de présenter la pensée de Heidegger sous l'hégémonie d'une « strate politique » matricielle plus ou moins enfouie (p. 43) risque, nous semble-t-il, de favoriser une lecture politisante potentiellement totale de cette pensée et, de façon synchrone, d'en aplatir les concepts directeurs, dès lors privés de leur articulation peut-être décisive avec le théologique, en l'occurrence, avec la théologie poétique de Hölderlin. Le vecteur du théologico-politique, Hölderlin, est certes évoqué plus d'une fois, nous l'avons noté, mais l'auteur ne semble lui accorder guère qu'une importance subordonnée dans le projet d'ensemble, étant peut-être trop fixé sur les liens avec les « *agenda setter* » de l'entre-deux guerres (p. 222) que seraient Jünger et Schmitt (p. 205-217, p. 280-292, p. 364-377). Or, cette idée mohlérienne, problématique et datée, d'une trinité plus ou moins souterraine de la « révolution conservatrice » – Heidegger, Jünger, Schmitt –, oblitère d'autres contextes et facteurs non moins importants sinon plus, comme par exemple la *Deutsche Bewegung* ou l'influence d'un certain messianisme géorgien véhiculé par Hellingrath, ainsi que du mythologème de l'« Allemagne secrète » dont un Benjamin avait pu remarquer la complémentarité, volontiers déniée par les disciples de George, avec l'« Allemagne officielle ».

Ces quelques réserves sur l'évitement du problème théologico-politique mises à part, il convient plus généralement de saluer l'interrogation nuancée de l'auteur sur les compatibilités et les incompatibilités entre la pensée de la *Seinsgeschichte* et « le » national-socialisme – ou plutôt *les* national-socialismes –, son rejet argumenté des explications simplistes, ainsi que sa volonté de désolidariser la problématique « Heidegger et le politique » de la thématique, plus restreinte à la période 1933-1945, « Heidegger et le national-socialisme ». L'A. a choisi une voie médiane entre les deux extrêmes que sont la condamnation idéologique de l'œuvre et la reprise orthodoxe de certaines positions politiques les plus discutables, jugeant que le meilleur traitement qu'on puisse infliger à ce « classique controversé » (p. 406) est de considérer sa

pensée comme une « provocation » et une épreuve pour les défenseurs et les théoriciens de la démocratie, présente ou future. À cet égard, l'ouvrage contribue à la tâche circonscrite par Derrida en 1987 : « reconnaître les analogies et les possibilités de rupture entre ce qui s'appelle le nazisme [...] et d'autre part une pensée heideggerienne aussi multiple et qui restera longtemps provocante, énigmatique, encore à lire ».

Christian Sommer

📖 Muhammad Kamal, *From Essence to Being. The Philosophy of Mulla Sadra and Martin Heidegger*, Londres, ICAS Press, 2010, 207 p.

Comparer deux penseurs de tradition et d'époque très différentes est une entreprise périlleuse. L'historien de la pensée ne pourra que tiquer, le philosophe se sentir parfois démuni tant lui manquent les concepts de base de l'une ou de l'autre des traditions. Nous nous situons plutôt du côté de l'historien de la pensée, mais sans raideur excessive : nous pouvons concevoir que d'autres lectures soient possibles et, surtout, puissent apporter quelque chose à la réflexion. D'autant qu'ici, les deux pensées en question, celle de Heidegger et celle du philosophe iranien Mulla Sadra Shirazi (ca. 1572-1640), partagent pour ainsi dire une même base grecque. Entreprise justifiée donc, ou du moins justifiable, mais seulement si elle se situe au niveau des fondements mêmes de la pensée de chacun, pour montrer les idées communes et les fractures. Ce qui nous intéresse dans ce type de mise en parallèle est la réflexion sur les questions fondamentales : quelle est la vision de ces deux penseurs sur ce qui est et sur la structure du réel ? Qu'est-ce que l'être ? Ce qui est est-il pensé comme participation à une même réalité ou s'agit-il ici d'une pensée du multiple ? Dans le premier cas, comment penser le multiple ? *Quid* de l'anthropologie, de la place de l'homme, de son rapport à l'être ? C'est là sans doute que la rupture de la modernité a le plus de poids – comme sur la question du néant. Muhammad Kamal est bien conscient du problème : dans son introduction, et encore dans sa conclusion, il répète la difficulté de son entreprise de mise en perspective (p. 1 et p. 179). Mais répéter qu'on a conscience de la difficulté ne constitue pas un argument. Le centre du propos de l'A. va dans le bon sens : prudent, il entend montrer que la base même de la réflexion de Heidegger et de Sadra est, *mutatis mutandis*, l'opposition à la conception du réel de Platon. Mais tout ne peut pas être comparé, en

particulier ce qui touche à la question de l'homme. Même si l'A. prend ses précautions, il est difficile de suivre l'idée même d'une comparaison.

L'exposé de la pensée de Sadra appelle quelques remarques. L'A. nous offre l'habituelle explication sur le passage de la prééminence de l'essence à celle de l'être comme acte, dans le débat sur la question de la prééminence de l'un ou l'autre aspect né de la distinction entre ce que la chose est et le fait qu'elle est posée par Avicenne (p. 8 *sq.*). Deux observations. D'abord, plutôt que du rapport de prééminence, c'est la question du *ja'l* (instauration, position) qui importe ici. Dans la tradition de pensée de Sadra, la question qui permet de comprendre ce qu'est fondamentalement ce que je vois comme réalité se pose dans les termes suivants : que fait Dieu ou le Premier principe quand il pose ce qui est ? Pose-t-il d'abord une essence pour lui donner ensuite l'être ? Pose-t-il d'abord l'acte d'être même, acte d'être qui ensuite est défini comme étant telle ou telle réalité particulière ? Pose-t-il un tout indissociable ? Ces questions somment en même temps de se prononcer sur la question de savoir si le monde est multiple ou fondamentalement un derrière les apparences des phénomènes. Ensuite, la position de Sadra est ici présentée exclusivement comme un abandon de la philosophie à la Suhrawardi – appelée philosophie *ishraqi* – où il y aurait oublié de l'être. Il nous semble cependant qu'il y a dans la pensée de Sadra quelque chose de plus fondamental, et d'intrinsèquement *ishraqi*, dont la position dans le débat sur la fondamentalité n'est qu'un indice ou un épiphénomène. L'important n'est pas que, pour Suhrawardi, l'être comme concept n'est qu'un objet mental. Certes, il l'est : il n'y a pas pour lui quelque chose comme l'être qui serait en dehors de ce qui est, c'est-à-dire telle ou telle chose. Ce n'est pas de l'être qui se déploie à travers les choses qui sont, mais des choses qui sont et à partir desquelles notre entendement construit le concept d'être. D'accord. Mais qu'est-ce qui est pour Suhrawardi ? Nous ne suivons pas ici l'interprétation de l'A. selon laquelle la métaphysique de la lumière de Suhrawardi serait une pensée essentialiste, qui oublierait et empêcherait de toucher le cœur même de ce qui est (cf. en particulier p. 6 et 13). Cette interprétation n'est qu'un prétexte à l'éclairage du projet sadrien en termes heideggériens : en privilégiant nettement l'essence sur l'être, Suhrawardi répète un geste typiquement platonicien dont la conséquence est de sceller la vérité au lieu de la dévoiler ; il tombe donc sous le coup de la critique heideggérienne de la philosophie occidentale « de Platon à Nietzsche » (p. 6 et p. 65) ; et il devient possible de caractériser la contribution de Sadra au débat comme une tentative de « basculer vers une nouvelle ontologie » basée sur la « primauté de l'Être » (p. 6) et non plus sur celle de l'essence. Selon nous, la

métaphysique *ishrāqī* est une compréhension du réel basée sur la lumière comme réalité, source du réel, ainsi que de l'identité et de la diversité de ce qui *est*. Cette pensée de la participation pourrait être rapprochée de celle d'Ibn 'Arabi et de l'École *akbarī*, centrée sur l'être comme acte, mais elle s'en distingue radicalement par l'attention qui y est portée à la réalité des multiples expressions de l'être – ici exprimé en termes de lumière –, et donc au maintien de la multiplicité au sein même de l'identité et de la participation. Là où l'École *akbarī* – peut-être plus qu'Ibn 'Arabi lui-même – insiste sur l'évanescence de ce qui est autre que le Réel, la multiplicité n'étant admise que dans les manifestations et non dans l'Être lui-même, la métaphysique *ishrāqī* insiste sur la réalité du multiple. C'est là selon nous le cœur même de la position métaphysique de Sadra : penser comme Suhrawardi, c'est-à-dire penser le réel à la fois comme unité *et* comme multiple, mais avec le vocabulaire *akbarī* de l'être. Ainsi, Mulla Sadra est fondamentalement un *ishraqī*, par le fait qu'il veut pouvoir penser ensemble le Réel *et* les réalités, l'unité sous-jacente et la multiplicité réelle – d'où l'idée de gradation ou de modulation de l'être (*tashkīk*), impensable pour un *Akbarī*. L'idée que « chaque être individuel possède un mode unique d'existence et est un "degré" de l'Être » (p. 96-97), et non un degré de *manifestation* du seul Être qui soit véritablement comme dans la pensée *akbarī*, est une idée fondamentalement *ishrāqī*. Présenter la pensée de Sadra comme exclusivement anti-*ishraqī* ainsi que le fait ici l'A. ne nous semble pas tenable.

Par conséquent, rendre Suhrawardi et son École responsables d'un « oubli de l'être » comparable à celui que Heidegger impute à la métaphysique occidentale et faire – toute proportion gardée – de Sadra une sorte de précurseur du penseur allemand ne l'est pas davantage. À un seul moment, l'A. esquisse une *Auseinandersetzung* digne de ce nom : lorsqu'il prévoit de pointer « deux écarts substantiels entre les vues ontologiques de Mulla Sadra et celles de Heidegger » (p. 95). La première quant à la question de la « différence ontologique entre l'Être et les êtres » (pp. 96-101) ; la seconde quant au problème de « l'accessibilité du sens de l'être » (pp. 101-116). Ici et là le rapport au divin signerait une différence irréductible entre les deux penseurs. Mais étonnamment, l'A. sape lui-même les fondements de la confrontation avant même de l'entamer : en caricaturant la thèse de Karl Löwith selon laquelle l'ontologie heideggérienne possède une tonalité religieuse cryptée mais indéniable, il parvient à remettre Sadra et Heidegger au même niveau. Le choix nous est alors offert d'accentuer la dimension philosophique de Sadra ou de se rendre à l'évidence que Heidegger est un théologien déguisé.

Pour conclure, en plus d'être par trop répétitif dans ses chapitres, le livre est truffé d'approximations dans ses interprétations de l'un et l'autre penseurs et justifie donc le reproche qu'on adresse souvent à la philosophie comparée, à savoir qu'elle en reste à la surface des systèmes qu'elle compare. L'exemple flagrant en est la réitération stérile – car jamais re-problématisée – de la thèse – plutôt légère mais pas totalement inintéressante – de l'ouvrage selon laquelle Sadra et Heidegger combattent tous deux le platonisme et pour la même raison – sa responsabilité dans l'oubli de l'être et de sa vérité au profit de l'avènement d'une certaine forme de nihilisme – et envisagent d'une même manière le dépassement de la métaphysique en dessinant un nouvel horizon de pensée et en inaugurant une nouvelle époque dans l'histoire de la philosophie de l'être (p. 13, 19, 65, 73, 76, 77, 123, 180). Heureusement, les chapitres 5 et 6 prennent un peu de hauteur. Ils détaillent en certaines pages plutôt claires comment faire dialoguer Sadra et Heidegger sur la question du néant ainsi que celle de la projection, indiquant cette fois plus fermement que la conception heideggérienne du temps et de l'être-pour-la-mort permet de penser le *devenir* en termes bien plus concrets que ne l'autorise la pensée sadrienne. Finalement, ce n'est pas chose étonnante dans la mesure où l'A. reconnaît à demi-mot que la philosophie de Sadra ne cesse pas de revendiquer une doctrine de l'émanation (p. 95 et p. 135) qui l'empêche de se détacher entièrement de ce qu'on appellera un certain real-idéalisme néoplatonicien. Plus loin, il fallait effectivement relever que la terminologie sadrienne reste prisonnière du contexte de la théologie aristotélo-islamique du XVI^e siècle, tandis que Heidegger s'emploie pour sa part à développer un nouveau langage philosophique moins en dette vis-à-vis de la terminologie scolastico-aristotélicienne (p. 180). Si cet aveu ne condamne pas d'avance toute comparaison, il fragilise le projet de l'A. qui, dans l'ultime phrase de son livre, confie cette chose très juste : « Des analyses plus *rigoureuses* sont requises dans le futur pour fonder ce que cette étude se contente de viser » (p. 188 – nous soulignons).

Cécile Bonmariage & Sylvain Camilleri

📖 Susanna Lindberg, *Heidegger contre Hegel. Les Irréconciliables*, Paris, L'Harmattan, Ouverture philosophique, 2010, 222 p.

Issu d'une thèse de doctorat, l'ouvrage se propose d'« expliquer l'explication » (p. 101, p. 105 et p. 130) exemplaire que Heidegger ne cesse de poursuivre avec et contre Hegel. L'enjeu n'est pas de monter un dialogue artificiel, comme si la langue, les mots et les problèmes des deux penseurs étaient les mêmes, ou comme si l'un pouvait encore répondre à l'autre. L'horizon général de l'ouvrage est bien plus large : il s'agit de comprendre l'explication philosophique comme condition transcendante et existentielle de la question de l'être, de l'histoire et du temps lui-même. Envisageant Hegel et Heidegger non du point de vue extérieur de la comparaison d'opinions, mais comme « sujets d'un conflit » (p. 11) à propos de l'être, comme acteurs d'« un débat historial sur l'historialité » (p. 11), l'A. déconstruit méthodiquement la conception classique du dialogue comme identification d'une mêmeté et assume l'indiscernabilité de principe de l'être partagé par Hegel et Heidegger. En l'absence de tout langage commun, et parce qu'il n'y a nul monolinguisme de l'être, nul *logos* unique surplombant l'histoire, l'explication – *Widerlegung* d'après Hegel, *Anseinandersetzung* selon le terme choisi par Heidegger pour caractériser sa confrontation avec Hegel – nomme la « conflictualité *propre* de l'être » (p. 53). Et ce n'est que depuis ce conflit sur le nom et le sens de l'être que ce dernier peut justement se montrer et se dire, que sont produits la chose et ses participants, et que peuvent prendre corps deux discours *irréconciliables*, parce que d'une différence sans relève (*Aufhebung*). L'explication produit ainsi un *différend* philosophique et ouvre par là le *Dasein* à la dimension de l'histoire en tant que l'être se donne à penser depuis des sites divers et des positionnements multiples qu'il s'agit de distinguer époqualement. Bref, comme l'écrit l'A., il s'agit, en ne cédant pas sur le conflit des pensées, d'« étudier le temps par la séparation, l'historialité par la confrontation, et l'être par le dialogue » (p. 53). En plus de la grande clarté de l'exposition, retenons essentiellement trois temps forts dans le parcours proposé par l'ouvrage.

Premièrement, l'A. avance le concept de traduction (*Übersetzung*) pour rendre compte à la fois de l'impossibilité d'arrêter un sens ou un nom de l'être et de la nécessité qu'il y a, pour le penseur, de s'affronter à des paroles étrangères pour trouver à penser. Le *logos* de la traduction est le *logos* de l'explication en tant qu'il assume « l'aporie de la *philia* philosophique » (p. 22) : le penseur se reçoit de la parole historique de l'ami qui lui fait signe vers ce qu'il y reste encore à penser, mais il revient au penseur de traduire, d'interpréter la

parole reçue, de s'expliquer polémiquement avec elle, pour creuser l'écart historial et comprendre le site de son originarité propre (*Ursprünglichkeit*), de son actualité philosophique.

Deuxièmement, déployant les perspectives ouvertes par la poursuite de l'explication philosophique, l'A. place le dialogue Hegel-Heidegger sous la modalité du défi. Si la lecture heideggérienne de Hegel est « éminemment *stratégique* » (p. 177), si Heidegger oblitère le dynamisme hégélien de l'être comme vie, activité et liberté, c'est certes pour distinguer sa propre pensée de la vérité et de la temporalité de l'être, sa propre conception du *Dasein*, mais c'est surtout pour éviter d'affronter ce qui, dans la pensée de Hegel, pourrait lui lancer un défi. Escamotant l'être hégélien comme vie de l'esprit – au profit de l'idée ontothéologique d'une *causa sui* immobile –, Heidegger révèle la finitude comme « point aveugle » (p. 85) de la philosophie de Hegel ; et ce dernier répond à l'attaque en lui lançant en retour le défi de penser la rencontre de l'autre dans un « être-avec authentique (*eigentliches Miteinandersein*) ». L'A. cherche ainsi à exhumer, depuis la pensée hégélienne de l'acte, « une autre pensée de la finitude. » (p. 149). Contrairement à Heidegger, qui comprend l'idée hégélienne comme une substance extratemporelle pour laquelle le temps n'est qu'une aliénation provisoire, et l'action volontaire comme la réalisation d'une forme en attente dans la conscience théorique, l'A. insiste sur l'inconscience structurelle de la conscience pratique, qui précède la conscience théorique de l'idée et « donne sa chance à une historialité authentique. » (p. 151). L'absolu ne préexiste ni au monde ni à l'acte philosophique, mais il *est* tout entier acte et ne peut se saisir que dans une existence temporelle, inquiète, déchirée et finie. Hegel ne clôture ni ne supprime, mais déploie au contraire l'histoire en tant que seule dimension possible du sujet absolu. Cette insistance sur la « pure actuosité » (p. 167) de l'idée hégélienne permet à l'A. de rapprocher, de la façon la plus inattendue, la conception téléologique de l'histoire chez Hegel de la pensée eschatologique de l'*Ereignis* chez Heidegger, en tant que ni l'idée hégélienne ni l'être heideggérien ne sont chose transcendante hors de l'histoire, mais en tant qu'ils sont tous deux seulement ce qui advient historiquement, ce par quoi seulement il y a du temps. En retour, il s'agit d'« ébranler » (p. 111), d'« inquiéter » (p. 124) l'*être-avec* heideggérien en confrontant le *Dasein* de *Sein und Zeit* à la conscience morale (*Gewissen*) de la *Phänomenologie des Geistes*. L'A. oppose la finitude du *Dasein* dans l'être-pour-la-mort solitaire, la pure adresse qui convoque le *Dasein* à répondre seul de lui-même, au motif hégélien du pardon réconciliateur par lequel deux consciences morales se reconnaissent comme à la fois absolument différentes, et pourtant

non moins absolument égales. Le défi lancé par Hegel à Heidegger, pour ainsi dire, permet à l'A. de dénoncer à la fois l'« ontologisation irresponsable » (p. 141) dans laquelle versent les analyses heideggériennes, et l'aporie dans laquelle nous jette l'exposé du *Mitsein* : parce que son analytique de l'être-avec ne permet pas de penser la rencontre de deux *Dasein*, Heidegger ne peut « expliquer l'explication », et celle-ci reste « une condition aporétique de la pensée de l'être » (p. 105). Seul l'exposé hégélien de la conscience morale peut « expliquer l'explication », car il comprend l'explication comme reconnaissance de l'autre dans la mésentente, le différend, et non dans la chose commune qui nivelle toute différence.

Troisièmement, après avoir brillamment rapproché la pensée de l'*Ereignis* de la philosophie hégélienne de l'histoire et l'*Erinnerung* hégélien de l'*Andenken* holderlinien – tout en prenant bien soin de souligner les différences radicales entre ces motifs, là même où ils semblaient les plus proches –, l'A. peut juger rétrospectivement son parcours comme l'entreprise d'une « double "déconstruction" » (p. 201) de Hegel par Heidegger et de Heidegger par Hegel, laquelle n'aura laissé aucun d'entre eux indemne. Au fond, il s'agissait de comprendre l'explication quasi-incessante de Heidegger avec Hegel, non comme la disqualification d'un discours sur l'être au profit d'un autre, mais, plus fondamentalement, comme la mise en crise de toute fixation du sens de l'être. Parce que l'être est sans nom propre, retiré dans son indicibilité, il « n'est plus que le conflit sur son sens » (p. 202). Et le temps devient « temps du conflit sur le sens du temps » (p. 203), « temps de la pensée en acte » (p. 204), « temps qui sépare » (p. 98) et instaure du même coup une communauté transhistorique de « grands penseurs » qui, sans partager ni lieu ni langue, « donne à penser la temporalité du temps lui-même » (p. 176).

Au terme de ce parcours, le lecteur pourrait être quelque peu déçu par la conclusion de l'ouvrage. Si l'A. assume le risque et l'inconfort d'un discours qui soit « à la fois hégélien et heideggérien – d'un discours que Hegel et Heidegger jugeraient donc intenable et insoutenable » (p. 9), il n'en reste pas moins que l'idée centrale de l'ouvrage s'avère relativement étroite : Heidegger ne cesse de s'expliquer avec Hegel parce que l'indiscernabilité de l'être qu'ils partagent menace de rompre la distance. Précisons cependant que pour s'épargner un tel sentiment, il n'est que de lire, chez le même éditeur et dans la même collection, le second volet de la thèse de doctorat de l'A., contrainte à faire paraître deux volumes en lieu et place d'un seul et même travail.

Quentin Person

📖 Susanna Lindberg, *Entre Heidegger et Hegel. Éclosion et vie de l'être*, Paris, L'Harmattan, Ouverture philosophique, 194 p.

L'ouvrage, qui composait à l'origine une partie de la thèse de doctorat de l'A., se présente comme une méditation du mot de Heidegger selon lequel Hegel et lui penseraient le même – l'être –, étant bien entendu que le même n'est pas l'identique (*selbe, aber nicht gleiche*). Après avoir rappelé sa perspective de lecture, à savoir lire Hegel et Heidegger comme les sujets d'une *explication* philosophique menée depuis l'absence de tout sens transcendant positif de l'être, l'A. nous propose un parcours en trois parties.

Une première partie (pp. 15-51) aborde frontalement la question heideggérienne du sens de l'être. L'être est sans nom propre, il ne se montre que depuis la conflictualité des pensées sur son sens, dans le besoin de traduire les paroles envoyées d'une autre expérience de l'être – pour trouver encore à penser – et dans la nécessité de reconnaître, malgré tout, la persistance d'un reste non traductible de la chose, qui se refuse à même chaque parole singulière. Il s'agit dès lors, pour Heidegger, de faire surgir la question du sens de l'être en s'expliquant polémiquement avec la pensée hégélienne de l'être. L'A. montre que cette *explication* a lieu dans les lignes mêmes de la « traduction pensante » (p. 19) des paroles d'Héraclite que propose Heidegger. Heidegger traduit poétiquement Héraclite parce qu'il cherche à revenir en deçà de l'époque hégélienne de la métaphysique, identifiée par lui comme étant celle de la substance comme *causa sui*, de la subjectivité, de la représentation, de l'ontothéo-logie, et de la *phusis* comme production (*Entstehung*). Cette « traduction pensante » est donc en réalité une stratégie de « contre-traduction » (p. 20) de l'interprétation hégélienne des paroles d'Héraclite, « un effort pour libérer "notre" pensée de l'hégélianisme » (p. 20), une « réfutation méthodique de l'être hégélien » (p. 24). L'A. suit pas à pas la méditation heideggérienne de la parole héraclitéenne « *phusis kruptesthai philei* », et fait progressivement apparaître le sens propre de chacun de ses mots. *Phusis* nomme la venue au jour de l'être depuis lui-même, en toute clarté. *Kruptesthai* renvoie à la finitude de l'être, à la possibilité de son retrait ou de l'aveuglement à son égard, et nomme ainsi la limite propre de la clarté qui conditionne toute vision, la logique selon laquelle l'être ne peut venir au jour que depuis la possibilité de sa propre impossibilité. *Philei* est l'inclination réciproque et réservée de *phusis* et *kruptesthai*, ce qui rassemble et lie harmonieusement les éléments du monde tout en les maintenant séparés, tournés les uns vers les autres et pourtant chacun retiré auprès de soi. L'A. montre clairement toute la distance que Heidegger prend

avec la négativité hégélienne en opposant à la réconciliation dialectique des opposés, l'harmonie fondamentale de la *philia* qui maintient l'écart. C'est contre cette précipitation de la différence dans la synthèse dialectique que Heidegger traduit *phusis* par *Aufhebung* – et non plus *Entstehung* –, *polemos* par *Anseinandersetzung* – qui révèle l'incommensurabilité des termes et maintient leur distance –, *logos* par *Versammlung* – et non *Vernunft*, qui compose un système de propositions et fait de l'être un objet pour une subjectivité absolue. L'être apparaît en tant que monde dans le *polemos*, et il n'y a nulle relève (*Aufhebung*) ni réunification possibles des être séparés. Chaque étant-présent (*Anwesende*) est présent aux autres et pourtant tous sont en conflit, incommensurables et incompréhensibles. Le *logos* chez Heidegger est *logos* de la déchirure, et s'il y a quelque chose comme une dialectique (*diapheromenon*, *Austrag*) c'est une « dialectique déchirée » (p. 44), une dialectique comme transport qui maintient béant les rapports conflictuels.

Dans une deuxième partie (p. 55-82), l'A. envisage les principales thèses de Heidegger concernant l'être hégélien. Heidegger pointe la « grandeur cachée » (p. 68) du système hégélien et sa faillite dans son essence théologique. Le système de Hegel est, selon Heidegger, sourd à la question de l'historialité de l'être parce qu'il est système d'une pure présence-à (*Anwesenheit*) de l'absolu : présence-auprès-de-nous qui conduit à la parousie, présence-à-soi d'un absolu qui se comprend parfaitement, se représente et se réfléchit sans reste dans un système conçu comme « image du Dieu » (p. 69).

Dans une troisième partie (p. 85-166), l'A., lisant *Die Wissenschaft der Logik*, expose « la théorie hégélienne de l'effectivité de l'esprit en guise de "réponse" de Hegel à Heidegger » (p. 14). Plutôt que d'appuyer la « distinction trop claire entre la pensée de l'être et l'"ontothéologie" » (p. 23), l'A. cherche à faire émerger deux pensées croisées de la finitude, deux efforts semblables pour dépasser la métaphysique. L'enjeu global de cette troisième partie est donc de nous faire entendre l'absolu hégélien non comme la relève de toute finitude, mais comme l'infinisisation de toute limite ou de toute détermination qui la révélerait comme étant inadéquate à soi, insatisfaisante. L'infini n'est, dans ce cadre, ni l'autre du fini, ni une détermination adéquate et définitive située au-delà de toute limite. L'infini est l'acte même de (se) déterminer, le désir inquiet de détermination de tout ce qui est là, l'acte même de s'éprouver dans le fini et de nier aussitôt cette négation première, forme ou figure particulière, pour (ré)affirmer à nouveau la liberté première de l'acte. C'est depuis ce « battement » (p. 150), cette négativité de l'acte pur, cette logique de la liberté

que l'A. comprend l'idée absolue ou le sujet absolu hégélien comme « *vivant* » (p. 152).

Cette troisième partie s'ouvre et se referme sur la conception hégélienne de la volonté qui, loin d'être une métaphysique de la volonté selon laquelle une forme déjà achevée du vrai ou du bien n'attendrait que sa reproduction effective dans une conscience pratique, montre au contraire une rationalité qui ne peut venir au jour au sein du monde qu'à même l'action finie d'un sujet particulier. Il n'y ni forme qui précède, ni dépendance de l'idée à l'arbitraire de la volonté subjective, mais une co-détermination ou une collaboration de la contingence et de la nécessité, de l'absolu et de l'action singulière. Parce que le sujet particulier ne maîtrise dès l'abord ni l'action elle-même ni le sens de la réalité qu'il produit, le sens de son action ne peut qu'être déposé entre les mains de la communauté qui la reçoit. L'A. poursuit sa démonstration en commentant les trois propositions qui ouvrent le premier chapitre de la logique de l'Être (« *Être, être pur* », « *Néant, le néant pur* », « *L'être pur et le néant pur sont donc la même chose* »). Ces trois formules ne sont pas des propositions de la raison (*Sätze*). Elles sont d'un autre *logos* qui laisse venir l'être à la pensée et au langage tout en les suscitant à leur dimension créatrice : énonçant l'être et le néant purs tels qu'ils s'offrent à lui, le savoir découvre et nomme « Même » leur « *pure possibilité de différenciation* » (p. 107), « le rien entre l'être et son être » (p. 107) qui inaugure une pensée de l'être. Cet autre *logos* (le *logos* spéculatif) n'est pas le simple arrangement systématique des formes et déterminations de la pensée. Il est bien plutôt l'inquiétude du savoir et de ses significations immédiates, la suspension de la langue et de la représentation qui laisse surgir l'être dans sa pureté et sa vacuité, comme un mot vidé de son évidence et devenant question. L'être hégélien n'est ainsi ni fabrication, ni produit d'une cause extérieure ; il nomme l'acte pur de venir à être depuis le rien, c'est-à-dire depuis l'impossibilité d'être pensé à partir d'un étant positif. L'essence n'est pas plus « *l'autre de l'être* » (120), mais elle nomme « le faire du savoir pur » (p. 122), les « *actes de rationalité* » (p. 122) qui font venir au jour la chose en elle-même depuis elle-même. La contradiction hégélienne ne nomme pas le conflit des représentations, mais une « crise de la pensée » (p. 127), c'est-à-dire l'ouverture de la dimension de la présentation (*Darstellung*) du concept à même la conflictualité des propositions contradictoires. La constitution de la phénoménalité de l'être, c'est la béance du conflit ; et la contradiction ne relève nullement la différence « mais la produit comme ce qui permet à la chose d'apparaître » (p. 147). L'A. peut ainsi présenter la logique hégélienne comme une pensée de la finitude, à partir de la « lutte fondamentale avec la limite

absolue » (p. 108). Parce que la contradiction est l'apparaître de la chose, cette dernière ne peut exister que dans le rapport à *son* autre, à ce qui n'est pas elle. Le vivant se met en forme dans sa confrontation avec tout ce qui le limite, tout ce qui lui est autre. Cette interaction forme et déforme tout à la fois la forme que le vivant avait déjà et constitue le réel du monde comme une permanente reconfiguration de sens. La *Logik*, comme la *Naturphilosophie*, montre donc comment l'idée surgit du réel en tant que vie des formes finies. Il n'y a pas forme mais « formation incessante » (p. 130), il n'y a pas fiction mais « un pur fictionnement » (p. 130), il n'y a jamais identité mais « *actes* dans lesquels l'identité est *produite, hergestellt* » (p. 126).

L'A. peut alors conclure son ouvrage en cherchant dans l'explication *entre* Heidegger et Hegel le lieu à partir duquel la question de l'être pourrait se présenter, se re-poser à nous. Heidegger et Hegel ont tous les deux voulu dévoiler l'être, en deçà de toute métaphysique de la substance, comme mouvement sans fondement d'une incessante advenue à soi dans l'épreuve de la finitude. Il s'agissait, pour l'un comme pour l'autre, de ne surtout pas interrompre la pensée, mais « de *dé-penser* les positions données » (p. 11), de maintenir ouvert le conflit, pour saisir l'être « à l'instant de sa mue, à même le mouvement de son changement époqual » (p. 173). Dans la double impossibilité principielle d'identifier la différence et la chose commune des deux conceptions de l'être, il s'agissait pour l'A. de faire apparaître une certaine mêmeté comme « *affinité* réciproque » (p. 170), comme « pur besoin et [la] pure possibilité de penser » (p. 171) : c'est parce que la chose reste inidentifiable qu'elle peut s'offrir à la pensée et susciter des *logoi* incommensurables, c'est parce que l'être n'est rien de révélabile qu'il s'agit de le « déployer obliquement dans l'explication à son sujet » (p. 172). L'être s'impose au sortir de cette étude comme *res publica* où la possibilité et la nécessité de la pensée ont lieu, « être en mue » (p. 9) qui ne s'étirole ni ne se dissipe mais « s'impose comme absence, comme fond élémentaire d'où différentes figures et divers noms de l'être peuvent surgir » (p. 177).

Le parcours de l'ouvrage accompli, permettons-nous deux remarques critiques à propos de la lecture proposée par l'A. de la *Science de la logique* de Hegel. Signalons tout d'abord que l'A. utilise de préférence, bien qu'en la référant au texte original et en se permettant du coup de parfois la modifier, la traduction datée et non critique de S. Jankélévitch. De façon plus générale, regrettons ensuite une lecture diagonale des trois tomes de la somme. Plutôt que de faire droit au(x) rythme(s) dialectique(s) propre(s) et à la performativité du discours ontologique de la négativité de Hegel, Susanna Lindberg préfère

résumer tel ou tel moment dialectique – le commencement, l'être-là, l'apparence et la réflexion, l'identité et la différence, etc. Une fois encore, c'est sans doute parce que la lecture de Hegel doit, pour l'A., alimenter soit un défi, soit une indiscernabilité avec les thèses de Heidegger, que les premières propositions de la *Logique* en sont réduites à n'exprimer que l'inquiétude de tout savoir positif de l'être, que *l'être-là* signe tout juste l'« acceptation du fait qu'on ne puisse parler du soi que par rapport à ce qui est étranger » (p. 114) ; *l'apparence*, le « fait que l'être est dans sa façon de se montrer » (p. 123), etc. Mais la fin justifie les moyens.

Quentin Person

📖 Søren Riis, *Zur Neubestimmung der Technik. Eine Auseinandersetzung mit Martin Heidegger*, Tübingen, Francke Verlag, 2011, 304 p.

Les multiples monographies (Pöggeler, Luckner, Vaysse...) consacrées à la question de la technique dans la pensée de Heidegger lors de la dernière décennie illustrent tout l'intérêt porté par la recherche heideggérienne envers cette thématique, dont l'intitulé de la rencontre heideggérienne de Messkirch du printemps 2011, « Nature. Culture. Technique », constitue un témoignage des plus récents. S'inscrivant pleinement dans cette constellation, l'étude détaillée menée par Søren Riis vise à expliciter dans quelle mesure Heidegger, sans développer de « philosophie systématique de la technique » mais en imprégnant de cette question les divers linéaments de sa pensée, redétermine de façon « inégalée » la teneur de la question de la technique dans le spectre de la pensée contemporaine. Pour ce, le propos de l'auteur s'organise en trois moments correspondant chacun à l'affirmation d'une thèse forte : le point de départ est constitué par une explicitation de l'essence de la technique moderne chez Heidegger avec l'idée d'une technique moderne qui serait à mettre au niveau d'une nature vivante et non plus du résultat d'une production humaine – à laquelle correspondrait, quant à elle, la conception antique de la technique. L'étude se poursuit en traitant de la proximité structurelle entre art et technique, selon laquelle « la technique moderne peut se présenter comme un art » (p. 14) et elle aboutit à dégager une « pluralité de généalogies possibles » pour rendre compte de la « naissance de la technique moderne » (*ibid.*). Le travail se conçoit ainsi d'une part comme une « étude critique immanente » visant à distinguer les considérations de Heidegger relatives à la technique, selon par exemple que

cette dernière soit antique ou moderne, et proposant par extension d'engager une confrontation d'ensemble avec la pensée de Heidegger – comme l'indique le sous-titre de l'étude ; d'autre part, l'étude vise à élargir sa portée en proposant de situer « la compréhension [heideggérienne] de la technique dans une théorie herméneutique de plus grande ampleur » (p. 7), souhaitant ainsi affirmer toute l'intensité du lien entre la question de la technique et celle de l'interprétation. La revendication d'une véritable singularité heideggérienne dans le traitement de la question de la technique grâce à l'introduction d'une conceptualité spécifique (l'autonomie du *Gestell*, l'essence de la technique, le danger de l'œuvre d'art) dominant préalablement l'étude se trouvera par conséquent quelque peu nuancée par la suite au profit d'une réflexion élargie menée par l'auteur sur le caractère à la fois visionnaire et prometteur du positionnement heideggérien au vu des défis philosophiques contemporains et à venir. L'auteur entend en effet conférer un caractère exemplaire à la confrontation heideggérienne avec la question de la technique à l'ère moderne, l'assimilant à un enjeu marquant de l'histoire de la philosophie grâce à l'analogie, tout à fait heureuse, qu'il dresse avec le traitement platonicien de la question de la sophistique. La détermination de la technique qui se déploie tout au long de l'ouvrage revêt deux caractéristiques fondamentales : une immanence à l'œuvre d'art d'une part – dans la mesure où, selon le mot de Heidegger, « l'essence de la technique n'est absolument rien de technique » – et d'autre part, un grand danger, consistant à empêcher l'homme de développer une compréhension de la vérité comme phénomène, en la dévoyant comme correspondance ou véracité, le rendant dès lors « prisonnier d'une certaine interprétation du monde » (p. 14), restreignant ainsi son pouvoir-être homme.

On pourra regretter que l'étude n'ait pu prendre en compte la publication en 2009 chez Klostermann du volume 76 de la *Gesamtausgabe* intitulé « *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik* », et notamment de la troisième partie de ce volume présentant des textes datant de la fin des années 1940, précédant la rédaction de la fameuse conférence de 1953, « La question de la technique », sollicitée dans la première partie de l'étude. Cette dernière aurait peut-être gagné sur certains points à une exhaustivité quantitative, obtenue à la lumière de manuscrits nouvellement accessibles. Une telle contingence éditoriale est toutefois indépendante de ses grands mérites, éclairant tout autant le « *Technikphilosoph* » que celui qui voudrait retrouver circonscrits avec discernement et rigueur les cheminements heideggériens. Le travail de l'auteur présente l'originalité – et la fraîcheur – de souvent questionner, sans pour autant vouloir

la mettre en cause, l'approche de Heidegger en touchant à l'explicitation de thématiques essentielles dans sa pensée (comme le statut de l'essence) et en répondant à l'ambition difficile de maintenir malgré tout la technique et l'art dans le libre jeu de l'ouvert.

Ariane Kiatibian

📖 Iain Thomson, *Heidegger, Art and Postmodernity*, Cambridge, Cambridge University Press, 264 p.

Faisant suite à *Heidegger on Ontotheology: Technology and the Politics of Education* (Cambridge University Press, 2005), *Heidegger, Art and Postmodernity* est le deuxième livre d'Iain Thomson, Professeur de Philosophie à l'Université du Nouveau-Mexique. En prenant l'« onto-théologie » pour fil conducteur de la délimitation heideggérienne de l'histoire de la philosophie, son premier ouvrage avait interrogé l'engagement politique et pédagogique du penseur allemand face à la technique moderne. En reprenant cette idée pour guide, ce nouvel opus entend montrer comment la réflexion heideggérienne sur l'art cherche à y faire face et comment elle permet ainsi d'entrevoir la possibilité d'une époque véritablement postmoderne.

Sans doute sera-t-il difficile aux lecteurs francophones de trouver quelque nouveauté dans l'affirmation voulant que l'onto-théologie soit un concept-clé chez Heidegger. Selon Thomson pourtant, le concept « explique » aussi dans son œuvre la critique de la technique moderne et indique combien la tentative qui y est faite de frayer un chemin vers une époque postmoderne est plus « cohérente et persuasive » (p. 33) que l'on ne le croit d'habitude. Présentée dans le premier chapitre de son livre, la thèse de l'A. consiste à soutenir que la technique moderne exprime – ou est exprimée par – l'onto-théologie nietzschéenne, en vertu de laquelle la volonté de puissance constitue l'essence et la base de tout étant, alors que le retour éternel du même constitue son sommet. Cette onto-théologie « technique » (p. 18) est la dernière forme de ce que Heidegger décrit sous le titre de « constitution onto-théologique de la métaphysique ». Néanmoins, Thomson ne considère pas nécessaire d'examiner de près l'essai de 1957 qui porte ce titre, essai jugé « difficile mais important » (p. 36), tant on sait qu'il est bien l'un des rares textes dans lequel Heidegger aborde l'idée de manière franche et directe. Ce parti pris risque bien sûr de rendre la perspective de l'A. simpliste, sinon réductrice, non seulement parce

qu'elle fait surtout dépendre la conception heideggérienne de la technique de la bien discutable *Auseinandersetzung* avec la philosophie de Nietzsche, mais aussi parce qu'elle obscurcit finalement le sens même de l'idée d'onto-théologie. Thomson la confond avec la distinction des concepts d'essence et d'existence (p. 14), puis avec une étrange idée de « propriétés intrinsèques » (p. 21), cela sans la moindre explication. Voilà qui est fort décevant de la part d'un auteur qui pointe souvent les exagérations d'autres commentateurs de façon utile et intelligente.

Deux chapitres sur la philosophie de l'art heideggérienne s'ensuivent. Le premier examine la critique heideggérienne de l'esthétique de façon claire, et même originale, alors que le deuxième aborde sa conception « postmoderne » de l'art. Ce chapitre tente en fait, sur plus d'une vingtaine de pages, d'épuiser la controverse quant à l'interprétation du tableau de Van Gogh dans la version finale de « *Die Ursprung des Kunstwerkes* ». Selon Thomson, Heidegger n'aurait pas simplement « projeté » son interprétation plutôt bucolique, puisque le tableau donne une sorte de présence à un « rien » imprésentable (p. 96). Mais il est bien difficile de voir comment le fait de souligner ce « rien » sert à défendre l'approche heideggérienne contre ses critiques : si le « rien » n'est rien d'autre que le conflit du monde et de la terre, l'on comprenait déjà très bien Heidegger ; s'il ne l'est pas, il faut à l'A. expliquer comment on procède, dans l'interprétation du tableau, de l'un à l'autre.

Il est possible de critiquer les détails des thèses de Thomson, mais l'on ne saurait nier que ce deuxième livre, comme le premier, fait preuve d'une maîtrise impressionnante du corpus heideggériens et des études qui lui sont dédiées. Ce n'est que dans le quatrième chapitre cependant que l'A. justifie sa tentative de restituer l'idée du postmoderne en philosophie – idée qui est particulièrement appropriée à la pensée historique heideggérienne – et de la réclamer des *cultural studies* contemporaines. Ce faisant, Thomson offre une lecture intéressante de *La condition postmoderne* de Lyotard et, en même temps, se montre très à l'aise dans la *pop philosophy*. Le chapitre qui lui est consacré interroge le sens postmoderne des chansons de U2, alors que le cinquième de l'ouvrage analyse *The Watchmen*, une bande dessinée. Dans toutes ses analyses d'œuvres d'art, Thomson écrit avec éloquence, et c'est avec perspicacité qu'il porte une attention particulière à des détails souvent inaperçus jusque-là.

Les deux derniers chapitres de son livre en reviennent à une lecture plus directe de l'œuvre heideggérienne en abordant la structure, décrite comme « fugue », des *Beiträge zur Philosophie*, comme le rapport qu'entretiennent les idées de danger et de promesse dans la pensée tardive du natif de Messkirch.

Mais ce retour à des thèmes plus strictement philosophiques en fin d'ouvrage ne saurait cacher le fait que *Heidegger, Art, and Postmodernity* a la forme d'un recueil d'articles – six des sept chapitres ont déjà été publiés ailleurs –, plus que celle d'une monographie parfaitement structurée.

Mark Sinclair

📖 Timothy Stanley, *Protestant Metaphysics after Karl Barth and Martin Heidegger*, Londres, SCM Press, Veritas, 2010, 275 p.

La littérature secondaire compte relativement peu d'études tentant une comparaison des pensées de Karl Barth et de Martin Heidegger. En fait, aucune monographie n'avait encore été consacrée à ce sujet. Pourtant, ces deux figures majeures de la pensée du XX^e siècle se connaissaient, se citaient et se discutaient mutuellement en certaines occasions ; sans compter que deux points au moins les rapprochent : l'inscription radicale dans leur époque ou plutôt contre celle-ci d'une part ; certains de leurs objets de recherche d'autre part. Ces deux points sont ceux qui semblent fonder en partie la présente étude qui, cependant, les problématise d'une manière relativement originale. Son objectif n'est pas tant de rapprocher à tout prix Heidegger de Barth ou l'inverse que d'éclairer les relations – existantes, possibles ou impossibles – entre leurs pensées respectives en pointant des différences irréductibles, en particulier dans la façon dont ils se rapportent à la tradition. De ce point de vue, Barth n'est plus seulement le précurseur de Heidegger, mais un interlocuteur aussi valable que lui dans la discussion de toutes les problématiques philosophico-théologiques contemporaines, et il n'est plus question d'interpréter la théologie barthienne selon l'histoire heideggérienne de l'onto-théologie, mais de voir comment le théologien et le philosophe articulent la *question métaphysique* différemment, cependant qu'ils l'abordent tous deux avec des outils et selon des représentations issus du protestantisme. Notons d'emblée que la prétention de l'auteur n'est pas qu'historique. Certes, il s'agit d'examiner de près les textes de Barth et de Heidegger, mais cet examen accompagne une réflexion sur le futur du protestantisme qui, au même titre que les autres religions et confessions, se transforme progressivement, sous la contrainte des temps, en un objet « postmoderne ». Nous ne sommes pas totalement convaincu de l'intérêt d'assortir l'étude comparativo-génétique de deux auteurs tels que Barth et Heidegger d'une étude prospective se plaçant d'emblée dans l'ère

postmoderne, sans même avoir expliqué comment nous y sommes entrés. Mais soit. Le problème de ce livre est plutôt qu'il comporte deux grandes parties distinctes – la première sur Heidegger, l'autre sur Barth – qui ne font pratiquement jamais référence l'une à l'autre, en sorte que l'on peut remettre en question la nécessité de les réunir dans un même ouvrage. À ce titre, l'auteur ne remplit donc que très imparfaitement l'objectif qu'il se fixe dans sa Préface, à savoir éclairer un auteur par l'autre.

Considérons maintenant chaque partie pour elle-même puisque, au fond, c'est ainsi qu'elles sont pensées. Celle sur Heidegger se compose de deux chapitres. Dans le premier, « La croix de Heidegger », l'auteur introduit à la critique heideggérienne de l'onto-théologie en suivant essentiellement l'interprétation qu'en ont proposée Jacques Derrida et Jean-Luc Marion. Il développe cependant une hypothèse de travail intéressante selon laquelle, en se penchant sur le rapport entre phénoménologie et théologie – en particulier dans la fameuse conférence de Marbourg en 1927 –, Heidegger envisage deux projets distincts. Le premier est celui qu'on connaît : séparer ou libérer la phénoménologie – et l'ontologie avec elle – de la théologie. Le second est celui qu'on néglige trop souvent : penser une théologie sans l'être dotée d'une vraie effectivité et donc capable de sauver à sa manière. Le second chapitre de la première partie, « La théologie protestante après Heidegger », s'emploie en partie à retracer les origines de ce projet dans les premiers cours de Fribourg et de Marbourg. Il comporte, entre autres, un résumé assez clair de l'influence du jeune Luther sur le jeune Heidegger. Lui succèdent – malheureusement sans transition – un aperçu des emprunts de Bultmann et Tillich à la pensée heideggérienne – mais laquelle ? – puis une lecture sans éclats de la *Kehre* qui s'articulent difficilement à ce qui précède. La toute fin de cette première partie prépare la seconde en remettant en cause – à juste titre – l'idée très répandue selon laquelle Barth ne pourrait faire l'objet d'aucune lecture philosophique à moins de déformer sa *prima intentio*. L'auteur précise à raison que si l'on prend pour référence la philosophie telle que Heidegger la conçoit et la pratique – et telle qu'on la conçoit et qu'on la pratique *depuis* Heidegger –, alors la théologie dialectique relève bien d'un certain « existentialisme » philosophique, cependant que celui-ci ne se développe pas à partir d'une conception parfaitement heideggérienne de l'onto-théologie et de son histoire.

Cet écart ou cette différence fait précisément l'objet de la seconde partie. Celle-ci est en un sens plus maîtrisée que la première, plus fermée aussi. Elle traite tout d'abord du jeune Barth, celui du *Römerbrief* de 1919/1922, et du rôle trop souvent minoré qu'ont joué Luther et ses maîtres luthériens dans son

développement théologico-religieux. Elle explore ensuite la relation du bâlois à saint Anselme à travers une relecture plutôt novatrice du *Proslogion* et de l'étude que le théologien lui a consacrée dans les années 1930 (*Fides quaerens intellectum*). Elle se penche également sur le Barth de la maturité, celui de la *Kirchliche Dogmatik*, afin de montrer comment il refonde la question ontologique et l'ontologie elle-même à partir des notions de Parole et de Révélation de Dieu. Elle examine enfin la christologie barthienne et le problème de l'analogie à la lumière de tout ce qui a été dégagé auparavant. L'idée générale est que Barth développe une lecture sans concession de la tradition métaphysique tout en sauvegardant ce qui, en elle, semble inspiré d'une intervention de l'histoire du salut dans l'histoire profane. Le nom de Heidegger n'est presque jamais invoqué dans cette seconde partie. Il ne retrouve droit de cité que dans la conclusion, où l'auteur explique que savoir ce que la confrontation de Heidegger avec l'onto-théologie peut apporter à la théologie protestante aujourd'hui implique de faire retour à la tradition évangélique à partir de laquelle le philosophe a procédé à la déconstruction de cette lame de fond qui a soulevé et porté l'histoire de la pensée au moins jusqu'à la fin du XIX^e siècle. Nous nous accordons volontiers avec l'auteur sur ce point, mais nous ne sommes pas sûr que l'ouvrage qu'il signe offre les moyens systématiques de s'orienter adéquatement dans la problématique et d'entreprendre concrètement la tâche gigantesque qui se dessine à l'horizon.

Sylvain Camilleri

 Makito Shigeru, *Haidegā to shingaku* [*Heidegger et la théologie*], Tokyo, Chisenshokan, 278 p.

Ce livre, *Heidegger et la théologie*, est la première étude sur Heidegger et la théologie chrétienne au Japon. Selon sa préface, il se compose d'articles publiés depuis 2001 par l'A., quoique tous aient été remaniés. Ce livre possède donc une réelle unité. Il désire élucider pour ainsi dire le « et » qui lie Heidegger à la théologie. Élucider disons-nous, car l'élucidation, autrement dit l'*Erörterung*, est « la recherche » ou la « localisation du lieu ». Or, c'est précisément le lieu du « travail collaboratif de la théologie et de la philosophie » par « l'issue d'une impasse dans laquelle la théologie chrétienne se trouve aujourd'hui » qui est ici déterminé, ce site qu'est la pensée heideggérienne ayant rendu possible un nouveau dialogue entre philosophie et théologie.

Précisons la substance du livre. Celui-ci est divisé en deux parties – la première compte huit chapitres, la deuxième deux. La première partie traite, comme telle, de la relation de Heidegger à la théologie. Elle éclaire son devenir au cours des années 1920 et clarifie, après 1930, des thèmes tels que Dieu, le langage, Hölderlin, Schelling ou la vérité. En usant de Heidegger comme d'un tremplin, la seconde partie s'emploie à penser la possibilité d'une nouvelle philosophie de la religion. La thèse de l'A. est de placer l'idée du « Dieu caché » au cœur de la pensée heideggérienne. Cherchant à ressaisir l'idée de la vie de la foi dans l'Église primitive, une idée à laquelle le jeune Heidegger est parvenu en travaillant Luther, Makito Shigeru livre un certain nombre d'indices en vue de reparcourir le *Denkweg* heideggérien.

À ses yeux, la théologie du « Dieu caché » montre la dimension transcendante présente dans l'antagonisme entre le « Dieu caché » dans la révélation et le Dieu qui apparaît comme phénomène. Cette idée est le moteur de la critique heideggérienne du système métaphysique, défini comme onto-théologie. Comprenons-le bien, pour l'A., le dépassement heideggérien de la métaphysique est mené à partir de la tradition théologique du « Dieu caché », tradition que vient nourrir le concept du « dernier Dieu (*letzter Gott*) » dans les *Beiträge zur Philosophie*. Présenté comme découlant de la destruction du Dieu métaphysique, le « dernier Dieu » est tenu par l'A. comme le « Dieu vivant » ou encore comme le « Dieu digne de Dieu », le silence de Heidegger sur le « dernier Dieu » après 1940 n'étant pas jugé signer l'athéisme de Heidegger, mais plutôt signifier la tentative qui est la sienne pour « se tenir face à Dieu honnêtement ». Makito Shigeru peut alors faire la part belle aux considérations heideggériennes sur la théologie négative. À partir de Hölderlin et de Schelling, l'A. met au jour la figure du Dieu comme absence de fondement, un Dieu qui n'est plus *causa* mais *Ab-grund*.

Dans la deuxième partie de son livre, l'A. examine la possibilité de construire une « philosophie chrétienne à l'époque post-métaphysique », philosophie qui définirait de manière forcément philosophique les « fondements de la foi ». Makito Shigeru soutient que c'est une « logique du paradoxe » qui est à même de fonder une telle philosophie, logique selon laquelle l'homme qui n'a pas de péché à confesser en expie malgré tout, et selon laquelle l'homme sent la grâce de Dieu au moment où celui-ci semble l'abandonner – ainsi dans l'épreuve. Cette logique n'est bien sûr pas celle de la métaphysique, mais une « logique de l'amour et de l'esprit » qui permet de décrire « l'état de la foi dans la "*faktische Lebenserfahrung*" ». Dépasant le cadre de la simple analyse de textes, l'A. finit par affirmer que la pensée

heideggérienne a servi la philosophie chrétienne la plus récente plus qu'on le croit d'ordinaire, ce qui selon lui ne remet pas en cause l'idée qu'avec ou sans le penseur allemand, cette philosophie ne peut être qu'un cercle carré.

Kazunori Watanabe

INSTRUMENTUM

« CONCORDANCE HEIDEGGER »*

par François JARAN & Christophe PERRIN

Index nominum ** – *Antiquité II*(De Socrate à Plotin, IV^e – III^e s. ap. J.-C.) ***

- ANTISTHÈNE [Antisthenes,
Antistheniker, antisthenisch-]
15 369 **18** 157 **19** 502-504, 506,
508-511, 514, 551, 569, 570, 581,
582, 648 **22** 17, 127, 134, 273,
275, 278 **33** 23
- ARISTOTE [Aristoteles, Aristoteliker,
Aristotelis, Aristotelismus,
aristotelisch-, nacharistotelisch-,
vor-Aristoteliker, voraristotelisch-]
1 15, 33, 34, 46, 49-51, 53, 55, 56,
67, 92, 93, 123, 175, 180, 193,
194, 197, 201, 202, 204, 205,
211, 223, 242, 260, 263, 287, 378,
386, 403 **2** 3-5, 14, 18, 24, 34, 35,
43, 45, 52, 53, 114, 125, 184-186,
211, 227, 264, 275, 282, 284, 290,
298, 299, 324, 452, 527, 531, 556,
564, 566, 570, 571/**SZ** 2, 3, 10,
14, 18, 25, 26, 32, 33, 39, 40, 93,
138-140, 159, 170, 199, 208,
212-214, 219, 225, 226, 244, 341,
399, 421, 427, 428, 432, 433 **3**
6-8, 12, 56, 129, 220, 221, 222,
225, 241, 246, 290, 293, 308 **5**
15, 22, 77, 80-82, 87, 98, 101-
103, 128, 194, 195, 238, 249, 263,
322-325, 331, 340, 341, 344, 351,
368, 371 **6.1** 17, 52-54, 61, 62,
78, 80, 151, 193, 247, 248, 358,
406, 446, 450, 460, 463, 500, 530,
536, 538, 540, 541-546 **6.2** 8, 9,
11, 61-63, 65, 96, 97, 115, 116,
124, 141, 148, 157, 190, 193, 203,
204, 206, 212, 310, 313, 366-369,
371-374, 377, 379-381, 391, 392,
396, 400, 413, 418, 432, 433 **7**
10, 11, 14, 32, 43, 44, 46, 75, 156,
170, 218, 265, 268 **8** 47, 75, 78,
81-83, 99, 103-105, 112, 199,
200, 215, 219, 225, 226, 231,
239 **9** 4, 76, 84, 124, 125, 128,
129, 133, 170, 181, 232, 235, 242,
243, 245, 246-249, 251, 252, 254,
255, 257-262, 264-266, 270-287,
289, 293-295, 299-301, 314, 332,
348, 354, 355, 363, 379, 380, 434,
437, 438, 442 **10** 19, 23, 92-95,
102, 103, 107, 112, 117, 158,
163 **11** 11, 15-18, 22, 26, 63, 145,
146 **12** 53, 88, 192, 232, 233 **14**
13, 15, 55, 84, 85, 89, 93, 97-99,
147, 148 **15** 10, 18, 42, 54, 121,
135, 140, 144, 172, 188, 207, 220,
226, 246, 247, 263, 264, 272, 283,

288-290, 301-304, 318-320, 326, 328-330, 335, 337, 346, 348-350, 352, 370, 377, 378, 384, 428 **16** 29, 30, 38, 41, 44, 357, 423, 633, 659, 708, 778 **17** 5-13, 15, 17-22, 24-27, 29, 31, 33-35, 38, 40-43, 48, 51, 52, 111, 118, 119, 121, 131, 132, 138, 153, 155, 156, 162, 164, 168-170, 173, 176, 181, 183, 187, 189, 190, 192, 194, 195, 207, 210, 214, 216, 223, 247, 251, 293, 295-298, 304, 309, 312, 316 **18** 3-6, 9, 10, 12-17, 19, 21-24, 26, 28-33, 35-37, 39, 41, 43-50, 52-55, 57, 58, 61, 63, 65, 66, 68, 70, 72-77, 79, 80, 82-85, 88, 90-94, 96-98, 101, 103-105, 107-111, 113-124, 126, 128-131, 133-136, 140, 142-146, 152, 153, 155, 156, 158-160, 162-165, 167-172, 174-178, 182, 183, 185, 187-202, 204, 205, 207-211, 213-216, 218-220, 223, 225-241, 243-252, 256, 258, 260-262, 264-266, 277-279, 283-287, 289-294, 297-299, 301, 302, 304-310, 312-317, 319, 321-325, 327, 328, 333-335, 337-340, 342, 343, 345, 346, 350-352, 366, 368, 369, 375, 376, 379, 381, 385, 386, 388-394, 400, 403 **19** 2, 10-16, 18, 19, 21-23, 27-35, 37-39, 42, 44, 45, 47, 48, 51-53, 55-68, 70, 72, 73, 77-79, 82, 84-91, 93-97, 99-101, 103, 105, 106, 108, 111-118, 120-126, 130, 132-138, 140-144, 148, 151, 154, 155, 157-173, 175, 176, 178, 180-191, 194, 196, 198-201, 203-225, 228, 229, 231, 242, 252, 265, 269, 277, 283, 285, 286, 306, 308, 310, 313, 321, 335-339, 349-351, 376, 378, 380, 412, 413, 420, 421, 432, 435-438, 441, 449, 456, 457, 460, 469, 483-485, 501-505, 507, 509, 510, 516, 519, 522, 524-527, 550, 552, 553, 557, 561, 569, 571-573, 587, 589-592, 595, 608, 609, 613, 614, 616-618, 621, 622, 625-627, 629, 630, 633, 638, 640, 642-644, 649 **20** 3, 11, 23, 27 ? 35 ? 45, 73, 87, 94, 115, 116, 179, 184, 201, 204, 234, 301, 302, 380, 393-396, 418 **21** 4, 5, 13, 14, 23, 25-27, 34, 42, 56, 89, 98, 109, 121, 123, 124, 127-133, 135, 136, 138, 139, 141-143, 146, 150, 160-164, 166-173, 180-184, 190, 191, 193, 204, 215, 247, 249, 250, 252, 255, 259, 262, 263, 265, 266, 268, 282, 321, 337, 410-412 **22** 11, 12, 15, 16, 21-24, 30, 30-33, 38, 40, 42, 44, 46, 48, 52-54, 57, 60, 71, 73, 76, 79, 80, 86, 87, 90, 92, 93, 114, 124, 134, 135, 143-149, 151, 152, 155, 157, 163-165, 168, 176, 180, 182-184, 195-197, 199, 200, 202, 205-209, 212-220, 222-224, 226, 228-230, 233, 240, 242, 243, 245-248, 250-252, 261, 275, 276, 278, 282-286, 288-300, 302, 305-308, 310, 311, 313, 315-330 **23** 2-4, 10, 13, 15, 27, 32, 33, 41, 43-46, 53, 60, 61, 63, 68-73, 78, 89, 92, 95, 103, 109, 145, 155, 164, 168, 171, 172, 184, 200, 231 **24** 19, 20, 26, 30, 32,

38, 72, 103, 108, 110-113, 119, 121, 124, 136, 142, 144, 148, 153, 154, 167, 254-262, 267, 269, 275, 282, 284-286, 290-292, 297, 298, 304, 305, 307, 308, 310, 325, 327-345, 347-355, 357-363, 367-370, 372, 374, 385-387, 409, 449, 454, 468 **25** 11, 12, 15, 64, 123, 144, 150, 167, 171, 173, 180, 181, 217, 261, 278, 294-296, 304, 397 **26** 4, 5, 7, 10-14, 17-19, 22, 27, 29-31, 36, 38, 39, 41, 43, 44, 46, 63, 74, 75, 93, 99, 104, 105, 113, 132, 136, 137, 156, 166, 178, 183, 184, 188-192, 235, 237, 256, 257, 263, 280, 281 **27** 1, 19, 46, 47, 51, 57-59, 142, 143, 155, 169, 170, 172, 174, 176, 177, 216, 224, 249, 250, 256, 270, 372, 389 **28** 3, 23, 26-29, 31, 34, 35, 99, 133, 216, 220, 266, 273, 277, 296, 302, 335, 350, 358-361 **29/30** 7, 24, 42, 44, 48-50, 52-58, 62, 64, 65, 67-70, 72, 75-80, 94, 127, 271, 384, 439, 441-449, 451, 454-459, 461-467, 469-475, 480, 484, 485, 487, 488, 490, 491, 495, 498, 506, 507, 511, 522, 530 **31** 15, 31, 37, 48, 55, 58, 59, 65, 67-71, 73, 76-87, 89-96, 98, 100-108, 115, 120, 203, 221, 296 **32** 11, 110, 118, 141, 144, 149, 176, 177, 183, 191, 204-206, 210 **33** 3, 4, 6, 7-14, 16, 18, 19, 26-35, 37-47, 51-59, 61, 63, 64, 66, 67, 69-71, 73, 74, 77, 80-83, 85, 87, 89-94, 97-99, 102, 104-107, 109-115, 120, 123-127, 130, 131, 133, 135-137, 139-141, 143, 144, 147, 149-157, 161-169, 171-184, 188, 189, 192, 194, 195, 197-212, 214-216, 219-221, 223, 224 **34** 8, 13, 16, 17, 36, 51, 120, 123, 124, 130, 137, 144, 154, 172, 222, 225-227, 244, 245, 252, 319, 332 **35** 2, 6, 8, 12, 18, 28, 34, 82, 104, 139, 148, 185, 193, 203, 213, 217, 220, 222, 237, 257, 263 **36/37** 18, 20, 23, 28, 34, 56, 58, 60, 73, 102, 103, 105, 121, 123, 157, 158, 222, 238, 240, 270, 285, 286 **38** 2, 6, 104, 105, 141, 142 **40** 18, 44, 62, 64, 65, 86, 102, 129, 133, 145, 179, 188, 194, 196, 197, 215, 218, 225, 227, 229 **41** 33, 38, 43, 44, 48, 49, 81-83, 85, 86, 90, 97, 99, 100, 107, 108, 113, 117, 119, 124, 135, 153, 155, 156, 158, 163, 175 **42** 47, 49, 87, 110, 131, 278 **43** 23, 64-67, 74-76, 93, 96, 182, 236, 286, 289 **44** 28, 147, 210, 222 **45** 9, 15, 33, 39, 43-46, 48, 51, 52, 56-61, 63, 69-73, 75, 78, 92, 95, 97-99, 101, 102, 111, 117, 121, 136, 155, 156, 193, 204, 205, 220-222 **46** 28, 125, 173, 180, 244, 319, 330, 332, 349, 353, 363, 371 **47** 32, 36, 50, 53, 101, 137, 188, 190, 197, 199-207, 209-213, 282 **48** 36, 46, 64-66, 68, 81, 118, 162, 164, 172, 173, 180, 199, 207, 238, 289, 303, 304, 307, 313, 314 **49** 17, 21, 28, 45, 47, 48, 51, 52, 64, 77-79, 81, 83, 84, 87, 111, 145, 146, 150, 158, 159, 162, 169, 175, 186, 198 **50** 130 **51** 108,

120 **52** 104, 152 **53** 57, 65, 99,
 102, 105 **54** 2, 11, 14, 15, 50,
 72-74, 113, 131, 147-149, 173,
 185, 195, 206, 207, 210, 212, 231,
 235 **55** 6, 21, 35, 38, 52, 54-57,
 74-78, 80-82, 102, 107, 115, 116,
 132, 227, 231, 234, 235, 238, 239,
 251, 252, 255, 256, 257, 273, 311,
 312, 314, 318, 346, 360, 361, 364,
 365, 381, 384, 400 **56/57** 9, 17,
 27, 67, 78, 79, 81, 155, 183,
 184 **58** 7, 61, 90, 132, 189, 205,
 212, 214, 225 **59** 12, 88, 94,
 188 **60** 56, 97, 104, 143, 159,
 160, 206, 303, 306, 313 **61** 1-8,
 11, 21, 44, 72, 79, 93, 108, 110,
 112, 115, 116, 183, 192 **62** 1-6,
 9-11, 13-15, 17, 18, 20, 27, 33,
 39-41, 43-47, 49, 52-56, 59, 61-
 64, 67, 69-72, 78-80, 83, 87-91,
 96, 98-101, 103-106, 109-112,
 117, 119, 121, 122, 124, 125,
 128-132, 135, 138, 139, 141, 142,
 145, 148, 152, 154, 157, 159, 165,
 167, 169, 170, 174, 179, 180, 182,
 183, 186-188, 190-192, 195, 198-
 201, 204-210, 213, 214, 219, 229,
 231, 233-240, 242-252, 254-257,
 259, 260, 265-267, 269-280, 283,
 291-297, 300, 301, 305, 306,
 309-319, 321-330, 332, 334, 336,
 338, 339, 354, 356, 366, 367,
 369-375, 377, 379, 384, 387-390,
 392-395, 397, 399, 405, 412 **63**
 5, 10, 11, 21, 26, 27, 42, 43, 45,
 47, 71, 76, 105, 106 **64** 10, 13,
 17, 18, 51, 77, 78, 80, 83, 100,
 101, 109, 113, 124 **65** 64, 70, 75,

138, 162-164, 184, 191, 193, 197,
 210, 211, 215, 232, 233, 257, 281,
 289, 313, 314, 333, 334, 359, 362,
 366, 373, 376, 457, 469, 478 **66**
 48, 107, 110, 169, 177, 191, 195,
 211, 241, 272, 273, 299, 344, 370,
 373, 378, 383, 388, 389, 397, 412,
 421, 422, 423 **67** 5, 6, 23, 37, 56,
 64, 89, 90, 95, 101, 126, 127, 135,
 153, 211, 214 **68** 50, 81, 94, 101,
 106-108, 111, 132 **69** 7
 132 133 160 **70** 101 **71** 15, 21,
 25, 58, 61, 70 **74** 6, 74, 164, 191,
 193 **75** 353 **76** 15-17, 21, 22,
 24-28, 31, 33, 34, 36, 38-42, 68,
 126, 130, 153, 169, 170, 188, 279,
 280, 316 **77** 14, 24, 55 **78** 1, 6,
 8, 12, 15, 20, 28, 41, 55, 84, 89,
 100, 105, 106, 158, 191, 192, 212,
 219, 220, 226, 227, 229, 231, 233,
 234, 275 **79** 7, 107, 108, 142,
 143, 147, 168 **81** 253, 286 **85** 54,
 154, 172, 173 **87** 10, 56, 72, 101,
 135, 172, 175, 207, 210, 232, 255,
 272, 273, 299, 300 **88** 7, 16, 30,
 55-57, 59, 67, 77, 82, 85, 100,
 106, 108, 138, 139, 141-143, 152,
 169, 171, 180, 183, 190, 194, 238,
 242, 259, 269, 297, 305, 308, 310,
 311, 322, 327, 328 **90** 5, 123,
 133

AUGUSTIN [Augustin, Augustiner,
 Augustinismus, Augustinus,
 augustinisch-]

1 430 **2** 59, 185, 227, 253, 264,
 564/**SZ** 43, 139, 171, 190, 199,
 427 **5** 367 **7** 257 **8** 29, 64, 104,

105, 262 **9** 144, 154 **15** 309 **16** 5,
 41, 44, 563, 599, 602 **17** 119, 120,
 125, 131, 150-156, 158, 159, 276,
 305, 310 **18** 178, 261 **20** 180, 222,
 379, 380, 393, 394, 404, 418 **21**
 123, 211, 249, 399 **22** 179, 261,
 331 **23** 3, 14, 41, 49, 69, 77, 78,
 109, 110, 132, 221, 222, 225, 226
24 115, 130, 325, 327, 329, 361
26 63, 169, 178, 188, 222, 256,
 257 **27** 243, 244, 246, 247, 265,
 297 **31** 21, 120 **34** 72, 227
36/37 154, 172 **39** 129 **46** 125,
 308, 309, 365 **48** 215, 301 **49** 48
54 143 **55** 30, 107, 275 **58** 57, 62,
 205, 212, 238 **59** 1, 94 **60** 68, 98,
 111, 114, 121, 158-164, 166-173,
 175-178, 180, 182, 184, 186-188,
 190, 192-194, 196-198, 200, 202-
 206, 208-212, 214, 216, 218, 220,
 222, 224, 226, 228, 230-232, 234-
 236, 238, 240-242, 244, 246, 247,
 249, 256, 259-261, 263-265, 270,
 272, 273, 275-277, 279, 281, 283-
 287, 289, 290, 292-296, 298, 303
61 183 **62** 44, 45, 101, 330, 336,
 369-371 **63** 12, 13, 23, 41, 105-
 107, 111 **64** 18, 37, 44, 111 **65**
 154, 202, 211, 213, 376 **66** 423
68 16, 77 **69** 159 **74** 185 **76** 11
79 15 **87** 168 **88** 87, 88, 328 **89**
 45-47, 143, 323 **90** 155, 298, 444

CHRYSSIPPE [Chrysipp]

22 157

CICÉRON [Cicero]

6.1 1 **6.2** 375 **10** 147, 148, 189 **11**
 87 **14** 81 **19** 308 **21** 5 **22** 89 **27**
 22 **43** 3 **46** 124, 365 **55** 20, 27,
 40 **76** 196 **89** 117

DÉMOCRITE [Demokrit, Demokritos]

9 268 **18** 230, 231 **19** 2, 646 **21**
 373 **22** 14, 39, 79-82, 89, 219,
 220, 241, 242, 244, 245, 278 **33**
 98 **34** 134, 293 **36/37** 227 **41**
 80, 81, 211 **58** 89 **62** 129,
 323 **69** 155 **87** 17

DIOGÈNE LAËRCE [Diogenes Laërtius, Diogenes Laertios]

7 265 **15** 264 **21** 4 **22**
 57 **35** 100 **55** 10, 19, 35

ÉPICTÈTE [Epiktet]

33 208

ÉPICURE [Epikur, Epikuräer, epikurëisch-]

6.1 272 **7** 270 **8** 74 **19** 2 **22** 21
44 55 **45** 220 **54** 35, 40 **90** 135

EUCLIDE [Eukleides, Euklid, euklidisch-]

6.1 532, 533 **8** 42, 43 **10** 22,
 33 **19** 439, 479 **22** 51, 59, 109,
 110 **23** 12 **29/30** 60 **33** 162 **34**
 327 **36/37** 31, 47, 48 **47** 192,
 193

ISOCRATE [Isokrates]

40 203

- LEUCIPPE [Leukippos]
22 39, 79, 80, 219, 241, 242, 244
 PHILOLAOS [Philolaos]
35 227 **53** 140
 PHILON D’ALEXANDRIE [Philon,
 philonisch-]
22 15 **62** 44
 PLATON [nachplatonisch-,
 Neuplatoniker, Neuplatonismus,
 Plato, Platon, Platoniker,
 platonisch-, platonisierend-,
 Platonismus, platonisch-, pseudo-
 platonisch, Vorplatoniker,
 vorplatonisch-]
1 1, 24, 46, 170, 204, 339, 365,
 415 **2** 1, 3, 8, 14, 34, 43, 51, 52,
 211, 527, 529, 531, 559/ **SZ** 1-3,
 6, 10, 25, 32, 39, 159, 244, 399,
 400, 402, 423 **3** 8, 12, 239, 290,
 293, 295, 307, 308 **4** 121, 134,
 135, 179 **5** 82, 91, 98, 101-103,
 105, 177, 195, 216, 217, 221, 232,
 261, 263, 321-325, 340, 341, 344,
 371 **6.1** 17, 23, 27, 70, 72, 78,
 142, 143, 151-158, 161-170, 172-
 177, 180, 183-186, 188-194, 198-
 213, 215, 216, 220, 227, 388, 409,
 421, 440, 446, 454, 456, 460, 463,
 476, 486-488, 491, 496, 500, 527,
 528, 530, 556, 570 **6.2** 8, 12, 15,
 65, 71, 97, 103, 104, 113, 116,
 118, 119, 122, 124, 179, 182, 187,
 189, 190, 193-204, 206-208, 210,
 213, 215, 227, 228, 231, 232, 245,
 246, 263, 282, 309, 310, 312, 313,
 367, 371-374, 377, 379, 380, 408,
 413 **7** 12, 14, 18, 21, 31, 32, 36,
 41, 46, 80, 86, 108, 115, 121, 124,
 170, 187, 243, 257, 265, 268, 271,
 277 **8** 12, 29, 42, 47, 66, 75, 76,
 81-83, 112, 168, 187, 188, 199,
 200, 203, 204, 219, 225, 226, 228,
 231, 232, 255, 262 **9** 4, 122, 131,
 133, 160, 161, 198, 203, 213-215,
 217-219, 221-231, 234-238, 242,
 275, 281, 301, 314, 315, 320, 322,
 326, 328, 332, 334, 338, 341, 348,
 354, 380, 395, 396, 400, 434, 437,
 443 **10** 22, 24, 25, 69, 92, 95,
 141 **11** 11, 12, 15-17, 22, 33, 34,
 131, 147 **12** 30, 49, 67 **14** 13, 55,
 60, 66, 70, 71, 76, 82, 84 **15** 10,
 17, 36, 44, 159, 192, 201, 236,
 239, 246, 266, 278, 289, 301, 304,
 323-326, 328, 329, 369, 370, 424,
 427, 428 **16** 37, 59, 71, 117, 218,
 354, 373, 403, 413, 628, 629, 665,
 728, 729, 737 **17** 18, 26, 78, 94,
 95, 98, 155, 158, 177, 192, 214,
 295, 313 **18** 5, 7, 9, 13, 14, 26,
 31, 37, 84, 91, 95, 108, 109, 136,
 137, 140, 143, 229, 288, 291, 297,
 298, 301, 302, 305, 310, 319, 320,
 329, 334, 335, 349, 352, 366, 385,
 400, 402 **19** 1, 7, 9-14, 16, 21-23,
 27, 45-47, 51, 52, 65, 68, 78, 85,
 86, 100, 101, 103, 111, 120, 121,
 124, 136, 163, 164, 189-195,
 197-199, 201, 204-206, 210, 212,
 216-220, 222, 228, 229, 231-233,
 236, 238, 239, 242, 245, 246,
 248-250, 252-254, 263, 266, 269,
 271, 272, 275, 277-279, 285-298,

289, 292, 294, 304, 306-315, 318-322, 324, 325, 329, 332-335, 337-340, 343-354, 362, 367, 368, 375-380, 384-391, 393-397, 399, 400, 403, 404, 407-413, 415, 419-422, 424, 428, 432, 435-440, 444-447, 449, 451-454, 459-463, 466, 467, 469, 472-476, 479, 482-487, 489, 490, 492, 494-496, 498, 501, 502, 507, 508, 510-514, 516-519, 521-524, 526, 527, 529-535, 539, 541-548, 552, 553, 556, 558, 559, 561-563, 566, 567-573, 575, 577-592, 594, 596-599, 603, 606-609, 611, 612, 621, 625, 629, 630, 638, 639, 641-643, 645, 646, 649, 652, 653 **20** 3, 99, 100-102, 109, 179, 180, 184, 201, 204, 235, 302 **21** 4, 13, 28, 52, 56, 57, 59, 60, 62, 64, 66, 67, 70-72, 77, 92, 124, 142, 143, 163, 168, 169, 191, 193, 249, 337, 410 **22** 10, 12, 14, 15, 21, 28, 35, 40, 42-46, 51, 52, 64, 66, 70, 79, 84-86, 88-90, 92-100, 102, 104, 106-109, 111-115, 117-121, 124, 125, 134, 140, 141, 143-146, 151, 179, 192, 193, 195, 196, 205, 207, 208, 216, 219, 220, 222-224, 235, 241, 243-245, 246, 248, 251, 252, 254, 255-258, 261, 262-269, 271-278, 280-286, 288, 290, 294, 298, 300, 313, 315, 317, 329, 331 **23** 3, 15, 27, 32, 33, 69, 72, 75, 95, 110 **24** 30, 40, 45, 72-75, 103, 113, 115, 151, 152, 154, 157, 174, 260, 275, 283, 295, 297, 307, 325, 400-405, 453, 461, 463, 464, 468, 469 **25** 3, 15, 45, 46, 117, 140, 167, 181, 261, 300, 397, 398, 405 **26** 5, 7, 10, 19, 27, 49, 52, 88, 98, 132, 140, 143, 180, 183, 184, 186, 187, 189, 191, 233, 237, 255, 281, 284 **27** 1, 24, 46, 57-60, 143, 154, 155, 169, 177, 187, 215, 216, 220, 224, 225, 235, 249, 314, 317, 319, 321, 372, 386 **28** 3, 23, 26, 29, 45, 115, 133, 252, 273, 276, 279, 282, 351, 352, 357-359 **29/30** 23, 34, 53, 55, 75, 271, 439, 484 **31** 37, 46, 48, 50, 55, 61, 63-65, 68, 70, 72, 74, 76, 89, 96, 115, 196 **32** 11, 15, 76, 93, 110, 118, 149, 183, 204 **33** 5, 13, 24, 27, 28, 30, 37-39, 43, 60, 98, 125, 128, 137, 154, 162-165, 197-199 **34** 16-19, 21, 22, 25-27, 30, 31, 35-37, 44-48, 51, 52, 60, 66-68, 70, 71, 77, 82, 83, 85, 86, 88, 92-97, 99-112, 116, 118-126, 129, 130, 133, 134, 137, 146, 149, 151, 152, 154, 157, 158, 163, 164, 168, 169, 172-177, 180, 181, 185-188, 191, 194, 196, 197, 199, 203-205, 211, 215-218, 221-227, 232, 238, 241, 244, 245, 247-250, 252, 260, 262, 263, 265-267, 269, 270, 276, 279, 280, 283, 287, 289, 291, 293-296, 299, 300, 302, 305-307, 311, 312, 314, 315, 317, 318, 320, 324, 325, 328, 331, 332 **35** 18, 34, 89, 104, 148, 160, 184, 210, 217, 222, 223, 231, 237, 238, 263 **36/37** 18, 32, 34, 35, 85, 102, 123-125, 127, 128, 132, 135, 138, 145-148, 150, 151, 157, 164-171, 174, 179-182, 186,

189-196, 198-200, 202-207, 220-222, 229, 231, 233, 234, 236, 237, 240-245, 248-252, 254-259, 287-291, 295, 296 **38** 2 **40** 19, 44, 61, 62, 70, 71, 102, 113, 129, 130, 145, 179, 188-191, 193, 194, 205, 207, 218 **41** 2, 33, 38, 43-45, 48, 49, 76, 81, 83, 91, 99, 113, 153, 155, 211 **42** 10, 47, 49, 87, 90, 96, 140, 154, 158, 212 **43** 23, 30, 35, 85, 87, 93, 171, 182, 184-190, 193, 196-215, 218-220, 222-236, 238, 240-263, 265, 266, 270, 280, 285-287, 289 **44** 3, 179, 184, 213, 230, 231 **45** 9, 48, 57-61, 63-67, 71, 73, 84, 92, 94, 97, 99, 101, 111, 117, 118, 121, 138, 155, 179, 180, 186, 204, 220, 222, 223 **46** 61, 62, 144, 193, 203, 220, 283, 318, 343, 358 **47** 23, 30-32, 41, 43, 50, 53, 95, 112-116, 118, 120, 122, 123, 127-130, 137, 181-183, 188, 190, 226, 227, 237, 245, 246, 282, 285, 288, 289 **48** 34, 46, 89, 118, 124, 126, 161, 164, 166, 172, 173, 175, 178, 180, 211, 268, 280, 287, 289, 290, 293, 294, 296-305, 307, 308, 310, 311, 313, 314, 316, 331, 334 **49** 21, 45, 47, 62, 77, 78, 81, 96, 110, 111, 149, 150, 162, 189, 198 **50** 3, 4, 21, 22, 41, 62, 66, 87, 104, 153, 154, 158 **51** 45, 66, 72, 97, 98 **52** 14, 34, 90, 91, 101, 127, 177 **53** 18, 19, 26-30, 44, 57, 95, 99, 105, 106, 108-110, 138, 140-143 **54** 2, 7, 11, 15, 72, 73, 113, 130-132, 135, 136, 138-141, 143-

145, 148, 154, 155, 171, 173-175, 180, 182-187, 189, 190, 192, 195, 206, 207, 212, 214, 231, 235 **55** 13, 21, 31, 34, 35, 38, 42, 56, 57, 74-81, 85, 100, 102, 107, 115, 116, 124, 134, 142, 151, 226-228, 233-235, 238, 251-258, 270, 273, 275, 277, 311, 314, 339, 346, 361, 364, 384, 401 **56/57** 19-21, 106, 138, 210 **58** 2, 90, 212, 225, 263 **59** 12, 21, 23, 71, 88, 94, 121, 130, 151 **60** 17, 35, 38-40, 45-47, 49, 50, 104, 111, 123, 160, 162, 164, 166, 168, 170, 173, 261, 271, 275, 277, 280, 281, 284-286, 290, 303, 306, 313 **61** 44, 47-50, 54, 72, 122 **62** 4, 5, 10, 34, 41, 54, 101, 107, 152, 155, 170, 187, 212, 214, 215, 228, 229, 254-256, 294, 295, 313, 316, 318, 320, 321, 328, 334, 336, 338, 358, 370 **63** 9, 11, 41-43, 60, 106 **64** 10, 11, 13, 17, 78, 100 **65** 42, 53, 64, 115, 117, 127, 134, 181, 182, 184, 188, 191, 194-196, 198, 205, 206, 208, 209, 211, 212, 214-216, 218-222, 232, 257, 264, 271-274, 276, 294, 313, 315, 322, 331-337, 339, 355, 359, 361-363, 376, 390, 431, 453, 457, 458, 468, 478, 480, 507 **66** 36, 49, 90, 93, 107, 109, 127, 140, 143, 177, 189, 211, 242, 255, 281, 285, 293, 299, 342, 344, 380, 383-385, 388, 389, 399, 403, 422, 423 **67** 36, 42, 47, 88-90, 92, 95, 101, 102, 116, 117, 119, 130, 135, 153, 155, 157, 158, 163, 181, 210, 212, 214, 264 **68** 21, 44, 55, 81,

95, 105, 107, 111, 112, 149 **69**
 35, 132, 133, 167 **70** 22, 31, 33,
 45, 59, 74, 96, 101, 102, 111, 112,
 161 **71** 9, 12, 14, 16, 21, 41, 45,
 48, 58, 61, 63, 66, 98, 108, 109,
 125, 139, 174, 270 **74** 16,
 163 **75** 232, 353, 365 **76** 5, 11,
 15, 22, 25-27, 31, 80, 95, 126,
 130, 148, 153, 154, 188, 214,
 344 **77** 91, 209 **78** 2, 3, 5, 9, 11-
 15, 17, 18, 20-22, 28, 38, 41, 84,
 100, 101, 105, 107, 176, 212, 227,
 231-234, 240, 257, 315 **79** 7, 85,
 107, 115, 116, 130, 132, 135, 139,
 147, 164 **81** 258, 286 **85** 48, 81,
 97, 147, 154 **87** 6, 7, 10, 14, 23,
 26, 39, 43, 49, 58, 67, 77, 82, 88,
 91, 92, 101, 113, 118, 131, 135,
 139, 146, 149, 161-163, 166, 167,
 169, 172-178, 193, 216, 223, 229,
 232, 233, 240, 242, 244, 245, 251,
 252, 262-264, 271, 275-281, 287,
 293, 297, 299 **88** 13, 27, 29, 30,
 53, 55, 57-62, 67, 75, 82, 83, 85,
 86, 100, 138, 139, 141, 152, 169,
 178, 183, 195, 221, 234, 238, 261,
 265, 268, 269, 271, 273-277, 297,
 305, 310, 311, 322, 326-328 **89**
 20, 45, 59, 76, 126, 234, 268 **90**
 5, 10, 16, 22, 23, 28, 32, 57, 62,
 69, 74, 78, 81, 82, 94, 100, 115,
 123, 127, 131-134, 136-138, 144,
 149, 151, 167, 168, 179, 188, 280,
 317, 318, 331, 332, 335, 338, 339,
 342, 343, 347, 351, 378, 396, 417,
 418

PLOTIN [Plotin, Plotinos,
 plotinisch-]

7 243 **8** 104, 255 **15** 427 **16**
 44 **19** 63, 549 **22** 15, 156, 161,
 179, 222, 296, 299 **24** 113,
 327 **26** 256 **28** 23, 186 **33**
 47 **34** 120 **42** 96, 175 **49** 48,
 137 **60** 159, 220, 269, 272, 284,
 288, 290, 291 **62** 334 **64** 18 **75**
 224

PLUTARQUE [Plutarch]

5 214 **7** 265 **15** 35 **22** 67 **52**
 184 **55** 35

PORPHYRE [Porphyrios]

9 300

POSIDONIOS [Poseidonios]

62 213

PYRRHON [Pyrrhon]

1 37

SÉNÈQUE [Seneca]

2 264/**SZ** 199 **6.1** 1 **20**
 418, 420 **43** 3

SEXTUS EMPIRICUS [Sextus
 Empiricus, Sextus Empirikus]

6.2 118 **7** 265 **15** 264, 267 **21** 4,
 19, 54 **22** 59, 87, 89, 232, 247
29/30 55 **33** 162 **35** 109, 113,
 131 **42** 90, 93, 94, 96 **48** 175 **5**,
 35, 225, 226, 233, 400 **62** 64

SOCRATE [Socrates, Sokrates,
Sokratik, Sokratiker, sokratisch-]

1 348, 349, 365, 370, 371 **5** 102,
103, 105, 177 **6.1** 173, 180-
184 **6.2** 119, 122 **7** 31, 81, 138,
243 **8** 20, 22, 29, 188, 255 **9**
203, 223 **10** 171, 172 **11** 11, 15
12 115 **15** 129, 251 **16** 487, 737
18 122, 184, 240, 265, 370 **19** 11,
16, 195, 218, 231, 236, 238-246,
249-252, 258, 308, 309, 312,
314-319, 322, 324, 325, 328-330,
333, 335, 340, 348, 506, 526 **21**
313 **22** 14, 21, 43, 57, 71, 89-94,
96, 109-112, 114, 116, 120, 126,
128, 130, 131, 134, 136, 193, 194,
246, 248-252, 260, 263, 265, 266,
277, 278, 281, 282, 313 **24** 275,
402 **26** 180 **27** 154, 321 **28** 356
29/30 271 **31** 63, 64 **33** 162,
164 **36/37** 129-131, 135, 136,
141, 142, 179, 182, 246, 252-254,
261, 262 **38** 3 **41** 74 **43** 211,
218, 220-222, 224 **48** 175, 178
50 153 **53** 140, 141 **54** 139, 145,
174, 186, 190, 206 **55** 211
56/57 19 **60** 39, 85 **61** 49, 191

62 5, 22, 23, 107, 255, 294, 318
66 383 **67** 89 **70** 167 **71** 61 **78**
11 **79** 130-132 **87** 278 **88** 270
89 30, 176, 207, 307

THÉOPHRASTE [Theophrast,
theophrastisch-]

5 323-325, 330, 331, 341 **7**
265 **15** 264 **19** 302, 305 **22** 51-
54 **35** 2, 12, 100, 193-194, 205,
211, 215, 220 **55** 35 **62** 64,
334 **63** 11 **78** 1

XÉNOCRATE [Xenokrates]

21 4 **22** 144 **29/30** 55 **55**
226 **62** 152

XÉNOPHON [Xenophon,
xenophonisch-]

22 90 **38** 95 **40** 184

ZÉNON D'ÉLÉE [Zeno, Zenos,
Zeno von Elea]

19 236, 238 **22** 70, 71, 73, 75, 76,
236, 240, 247 **33** 162 **35** 148
62 15

* L'appellation « Concordance Heidegger », que nous utilisons déjà dans le premier numéro du *Bulletin heideggérien*, est désormais le titre de l'ouvrage que nous préparons cette année pour les éditions Continuum (Londres/New York) : *The Heidegger Concordance*. Il se composera d'index de termes allemands, de termes grecs, de termes latins et de noms propres. Nous remercions les éditions Continuum de nous avoir autorisé à user ici de ce nom et à donner un aperçu de ce que notre livre renfermera.

** Les références sont données suivant l'édition de dernière main (*Gesamtausgabe*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1975–). Nous indiquons tout d'abord le numéro du tome (en caractères gras) et les pages où apparaît le nom de l'auteur ou un adjectif dérivé de son nom. Nous avons exclu de cet index les tables des matières et les titres – qui ne sont généralement pas de la main de Heidegger –, ainsi que les postfaces ou les notes des éditeurs. Les termes allemands auxquels l'index fait référence sont indiqués entre crochets. Dans l'attente de la publication du tome 89 de la *Gesamtausgabe*, nous utilisons ce chiffre pour renvoyer aux *Zollikoner Seminare*, mais indiquons ici la pagination de l'édition de Medard Boss, *Zollikoner Seminare. Protokolle, Zwiegespräche, Briefe*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 2006³. Les références au tome 2 de la *Gesamtausgabe* sont aussi indiquées entre parenthèses suivant la pagination de l'édition originale de *Sein und Zeit* (Tübingen, Niemeyer, 2006¹⁹).

*** Nous offrons ici la seconde livraison de cet *index nominum* selon le découpage annoncé dans le premier numéro du *Bulletin heideggérien* : *Antiquité I* (Les Présocratiques, VIII^e – V^e s. av. J.-C.), *Antiquité II* (De Socrate à Plotin, IV^e – III^e s. ap. J.-C.), *Moyen Âge et Temps Modernes I* (D'Augustin à Hume, IV^e s. – 1750), *Temps Modernes II* (De Kant à Kierkegaard, 1750 – 1850), *Époque contemporaine* (De Nietzsche à Celan, 1850 – 1976). Nous remercions la fondation Alexander von Humboldt (www.avh.de) pour son appui financier et M. Benjamin Schröer pour son aide précieuse.