

BULLETIN HEIDEGGÉRIEN (*Bhdg*)

- Secrétaires :

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

Christophe PERRIN (Université catholique de Louvain)

- Comité scientifique :

Jeffrey Andrew BARASH (Université de Picardie Jules Verne)

Rudolf BERNET (Katholieke Universiteit Leuven)

Jean-François COURTINE (Université Paris-Sorbonne)

Steven CROWELL (Rice University)

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)

Jean-Luc MARION (Académie française)

Richard POLT (Xavier University)

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 (Philosophisch-Theologisch Hochschule Vallendar)

- Comité de rédaction :

Diana AURENQUE (Karl-Ruprechts-Universität Tübingen)

Vincent BLOK (Radboud University Nijmegen)

Cristian CIOCAN (Universitatea din București)

Guillaume FAGNIEZ (Université libre de Bruxelles/Bergische Universität Wuppertal)

François JARAN (Universitat de València)

Julien PIERON (Université de Liège)

Mark SINCLAIR (Manchester Metropolitan University)

Christian SOMMER (Archives Husserl de Paris, CNRS/ENS)

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 – 3*

LIMINAIRES	4
I. « Martin Heidegger et Jonas Cohn, côte à côte et dos à dos dans un époque fatidique. Rencontres en manuscrits, lettres et documents », par Margret HEITMANN	4
II. « Chronique du 46 ^e colloque annuel du <i>Heidegger Circle</i> , 4-6 mai 2012, Emory University », par Andrew J. MITCHELL.....	30
 BIBLIOGRAPHIE POUR L'ANNÉE 2012	34
1. Textes de Heidegger	34
2. Traductions de textes de Heidegger.....	34
3. Collectifs et numéros de revues.....	37
4. Études générales.....	44
5. Études particulières.....	50
6. Suppléments bibliographiques aux livraisons précédentes	75
 RECENSIONS	82
 INSTRUMENTUM	141

** 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 III*

*Organe international de recension et de diffusion des recherches heideggériennes pour l'année
2012***

LIMINAIRES

I. MARTIN HEIDEGGER ET JONAS COHN,
CÔTE À CÔTE ET DOS À DOS DANS UN ÉPOQUE FATIDIQUE.
RENCONTRES EN MANUSCRITS, LETTRES ET DOCUMENTS¹

Orientation philosophique, attitude politique, origine : tout ou presque sépare Jonas Cohn (1869-1947) et Martin Heidegger. Ces deux-là auraient très bien pu ne jamais se croiser. Leurs existences sont pourtant liées par l'Université de Fribourg où, côte à côte et dos à dos, ils ont exercé pendant de longues années. Le premier en tant que professeur extraordinaire « suivant le plan »² chargé de cours en philosophie et en pédagogie, le second en qualité d'assistant, puis de professeur ordinaire de philosophie et recteur.

Deux philosophes en concurrence

En novembre 1926, Edmund Husserl informe Cohn qu'il accèdera bientôt à l'éméritat et qu'il entend le soutenir dans sa demande justifiée d'obtenir un Ordinariat personnel. Dans la commission de nomination pour la

* Fondé par Sylvain Camilleri & Christophe Perrin.

** Ont collaboré à ce *Bulletin* : Mmes Diana Aurenque, Victoria Briatova, Wenjin Cai, Margret Heitmann, Cathy Leblanc, Virginie Palette, Young-Hwa Seo, Claudia Serban ; MM. Vincent Blok, Sylvain Camilleri, Cristian Ciocan, Andre de Macedo Duarte, Tziovani Georgakis, Karsten Harries, Takashi Ikeda, François Jaran, Andrew J. Mitchell, Francesco Paolo de Sanctis, Christophe Perrin, Quentin Person, Marcus Sacchini, Mark Sinclair, Christian Sommer, Ovidiu Stanciu, Laurent Villeveille, Kazunori Watanabe, Séverin Yapo. Le symbole  signale les publications recensées de l'année.

¹ Je remercie Sylvain Camilleri pour la traduction française de ce texte.

² N. d. T. : L'adjectif *planmäßig* sert à signifier que les dépenses liées au poste concerné étaient intégrées au budget. La situation d'un professeur « suivant le plan » n'est donc pas des plus précaires, mais elle n'en demeure pas moins délicate et quelque peu frustrante sur le plan académique comme sur le plan financier, car la personne n'est pas titulaire d'une chaire en particulier et n'a donc ni le traitement ni les prérogatives des professeurs réguliers.

réattribution de sa chaire siége également Otto Immisch, un professeur de philologie classique en poste depuis 1914, qui avait été Recteur pendant les années 1924-1925. Le même Immisch faisait déjà partie du comité facultaire qui, en 1916, avait décidé de faire de Husserl le successeur de Heinrich Rickert, celui-ci se préparant à reprendre la chaire laissée vacante par la mort de son maître Wilhelm Windelband à l'Université de Heidelberg. À l'époque, Rickert s'était prononcé en faveur de Cohn, mais ni lui ni Georg Simmel, autre candidat potentiel, n'avait de réelle chance d'être élu³. Cohn ressentit comme une « affront immérité et comme une lourde injustice »⁴ que son nom n'ait jamais été placé sur la liste de la Faculté. Une injustice qui n'échappa pas non plus à Husserl qui, peu de temps après, se fit son avocat auprès de Paul Natorp lorsqu'une poste de professeur extraordinaire de philosophie fut mis au concours à Marbourg :

et : n'avez-vous pas pensé à J. Cohn ? Certes pas un historien (en dépit de ses connaissances remarquables de la littérature philosophique universelle), mais pourtant, en tant que philosophe, un très estimable et très subtil médiateur des orientations sud-ouest-allemande et marbourgeoise [du néo-kantisme], un homme avec une très grande hauteur de vue, d'une riche éducation à tous égards, en quête d'une vision systématique du monde à toute épreuve. Ses *Présuppositions et buts de la connaissance*⁵ contiennent d'excellents chapitres et je m'instruis aussi beaucoup du reste de ses écrits philosophiques⁶.

Ce que cet extrait de lettre ne dit pas, c'est qu'en 1917 déjà, Natorp, en quête d'une personne à la fois compétente et charismatique pour le poste précité, s'était enquis auprès de Husserl de la réputation de Heidegger. Mais

³ Voir la lettre de Heinrich Rickert à Jonas Cohn datée du 23 décembre 1915, lettre conservée sous la cote B 186-017 au Jonas Cohn-Archiv (désormais abrégé JCA), lui-même partie du Salomon Ludwig Steinheim-Institut für deutsch-jüdische Geschichte situé à Essen.

⁴ Selon l'ébauche d'une réponse datée du 27 décembre 1915, conservée sous la même cote que celle indiquée ci-dessus.

⁵ *Sic !* Le titre exact est le suivant : *Voraussetzungen und Ziele des Erkennens. Untersuchungen über die Grundfragen der Logik*, Leipzig, Engelmann, 1908. *Erkennens*, donc, et non *Erkenntnis*.

⁶ Lettre Husserl à Paul Natorp datée du 8 juin 1917. Copie communiquée par les Archives Husserl de l'Université catholique de Louvain.

celui-ci avait alors été jugé trop inexpérimenté pour l'occuper⁷. Toujours est-il que les chemins de Cohn et de Heidegger se croisaient une première fois sur la voie académique.

Ce qui devait donc se reproduire dix ans plus tard. La proposition de Husserl d'attribuer à Cohn un Ordinariat personnel échoua en 1926. Et lorsque Honecker la renouvela en 1928, il fut contraint de la retirer au motif que Heidegger, tout juste arrivé, ne lui accordait pas son soutien. La Commission était majoritairement d'avis que Cohn ne représentait qu'une faible valeur ajoutée, car il n'avait jamais reçu aucun appel valable d'une autre Université. Ce qui était alors un fort handicap. Les actes personnels de Cohn contiennent une note dans laquelle Heidegger se prononce clairement contre lui⁸. Et Cohn confie en 1928 : « La proposition de Husserl de me nommer au rang d'*Ordinarius* personnel a été retirée sous le creux prétexte que l'on ne voulait pas froisser Heidegger, qui aurait alors pu se sentir contraint de travailler avec moi »⁹.

Il serait cependant exagéré de tenir Heidegger pour entièrement responsable de ce revers. Car dès le départ, Cohn devait compter sans le soutien d'Immisch et même avec son veto inamovible. Leurs conceptions respectives de la formation pédagogique des enseignants du supérieur étaient trop opposées pour espérer une quelconque entente. En 1920, Immisch le signifiait en stigmatisant Simmel comme le « représentant de la dialectique sempiternelle et de la discrimination infinie », et en le rendant responsable de la misère de la formation à l'enseignement¹⁰. Polémique aussi bien dirigée contre Cohn, quoique son nom ne soit pas cité. Celui-ci ne pouvait donc rien attendre d'Immisch, ni en 1916, ni en 1927. Après l'accession de Husserl à l'éméritat, il demeura ainsi isolé, l'un des derniers représentants des vues néokantiennes à l'Université de Fribourg.

⁷ Cf. E. Husserl, *Briefwechsel*, Bd. V, *Die Neukantianer*, K. Schuhmann (éd.), Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer, 1994, Bd. V, p. 151.

⁸ Generallandesarchiv Karlsruhe, 235/1871: Personalakte Jonas Cohn. Voir J. Fahrenberg & R. Stege, « Beziehungen zwischen Philosophie und Psychologie an der Freiburger Universität. Zur Geschichte des Psychologischen Laboratoriums/Instituts », in J. Jahnke *et al.* (éds.), *Psychologieggeschichte – Beziehungen zu Philosophie und Grenzgebieten*, Vienne/Munich, Profil, 1998, pp. 251-266, ici p. 258.

⁹ *Varia I – Gelesenes und Gedachtes*, p. 345 (JCA).

¹⁰ Lettre d'Otto Immisch à Jonas Cohn datée du 15 janvier 1920 (JCA, B-103-002).

Heidegger à propos Cohn : faits et conjectures

Le jugement que Heidegger portait sur Cohn ne nous est pas connu. Du moins les documents existants ne donnent-ils aucun élément permettant de s'en faire une idée claire et distincte. Toutefois, sa récusation de la jeune et dernière génération néokantienne telle que l'incarnait Richard Hönigswald, ami et proche collaborateur de Cohn, laisse peu de doute à ce sujet. À propos de celui qui avait quitté Breslau pour rejoindre la Bavière en 1930, Heidegger écrit, dans une lettre en date du 25 juin 1933 adressée au Dr. Robert Einhauser, *Syndikus* de l'Université de Munich :

Hönigswald vient de l'École du néokantisme, laquelle représente une philosophie parfaitement taillée pour le libéralisme. L'essence de l'homme est ici dissoute dans une conscience en général flottant librement et celle-ci se dilue finalement dans une Raison logique universelle. Dans cette voie, des motifs en apparence rigoureusement philosophico-scientifiques font qu'on ne considère plus l'homme pris dans son enracinement historique et dans la tradition populaire de son origine plongeant dans le sol et le sang. Par là un retrait conscient de tout questionnement métaphysique, et l'homme ne vaut plus que comme serviteur d'une culture universelle du monde indifférente. Cette attitude fondamentale est celle qui a donné naissance aux écrits de Hönigswald, mais aussi bien sûr à toute son activité de cours. S'ajoute à cela que Hönigswald défend en ce moment même une idée du néokantisme empreinte d'une sagacité dangereuse et d'une dialectique abrutissante. Le danger consiste avant tout en ceci que cette agitation donne l'impression d'objectivité et de science rigoureuse au plus haut point et trompe et désoriente ainsi beaucoup de jeunes gens. Il me faut aussi, aujourd'hui encore, qualifier de scandale la nomination de cet homme à l'Université de Munich, scandale qui ne trouve d'explication que dans le fait que le système catholique se prend d'affection pour ces gens prétendument neutres idéologiquement, car ils ne menacent pas leurs intentions et sont « objectif-libéraux » au sens familier du terme¹¹.

Sans vouloir prêter à Heidegger des pensées qu'il n'a pas exprimées, on voit mal comment, du moins lors de la période concernée, il aurait pu avoir de Cohn une opinion fondamentalement différente de celle-ci. Cela dit, plusieurs

¹¹ GA 16, p. 132-133.

années auparavant, Heidegger semble s'être intéressé momentanément à ses travaux. C'est effectivement lui qui, en 1920, attire l'attention de Rickert sur le fait que Cohn projette d'écrire une dialectique – allusion sans équivoque à la réflexion qui débouchera sur la *Théorie de la dialectique* publiée en 1923¹². Il n'est pas exclu que les deux collègues se soient entretenus de leur travaux respectifs autour de 1920. Mais il nous semble plus probable que Heidegger ait lu par lui-même le texte de Cohn intitulé « Le tragique et la dialectique de l'agir », paru en 1918 dans un recueil en hommage à Johannes Volkelt¹³, où le jeune assistant de Husserl avait consulté par ailleurs un texte d'Eduard Spranger qu'il cite à de nombreuses reprises dans ses manuscrits de l'époque¹⁴.

Quoi qu'il en soit, cet intérêt fut certainement limité, car quelques années plus tard, en 1927, Heidegger ne semblait plus voir en Cohn un interlocuteur philosophique de valeur, au point que Husserl dût insister pour que son futur successeur lui envoie un exemplaire d'*Être et temps* : « Il s'y attend et tient pour une évidence que vous le ferez, car il vous a envoyé sa dialectique. C'est une nécessité incontournable que vous lui envoyiez un exemplaire ; à défaut de quoi, il se sentirait très gravement insulté »¹⁵. Comme nous le verrons, il y a tout lieu de penser que Cohn finit par recevoir l'exemplaire en question.

Lorsque, au semestre d'hiver 1911/1912, Heidegger abandonne ses études de théologie et s'inscrit à la Faculté de sciences naturelles et mathématiques de l'Université de Fribourg, Cohn, de vingt ans plus âgé, fréquente l'institution depuis son habilitation sous la direction de Windelband – alors à Strasbourg – et Rickert en 1897¹⁶. Ce dernier était intervenu pour qu'il reste à Fribourg, en tant que professeur extraordinaire à partir de 1901, puis en tant que professeur extraordinaire suivant le plan à partir de 1919, toujours à cheval entre la philosophie et la pédagogie. Cohn s'était libéré de la tutelle de son ancien maître Rickert lorsqu'il publia sa *Théorie de la dialectique* en 1923.

¹² Voir la lettre de Rickert à Cohn datée du 10 avril 1920 (JCA, B-186-022). Cf. J. Cohn, *Theorie der Dialektik. Formenlehre der Philosophie*, Leipzig, Meiner, 1923.

¹³ Cf. J. Cohn, « Das Tragische und die Dialektik des Handelns », in P. Barth *et al.* (éds.), *Festschrift Johannes Volkelt zum 70. Geburtstag*, Munich, Beck, 1918, pp. 25-39.

¹⁴ Cf. E. Spranger, « Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie », in *Festschrift Johannes Volkelt zum 70. Geburtstag*, pp. 357-403. Heidegger cite ce texte en *GA* 60, p. 134 et p. 306, et y fait allusion en *GA* 63, p. 14 et p. 103.

¹⁵ Lettre de Husserl à Heidegger datée du 25 mai 1927, in Edmund Husserl, *Briefwechsel*, Bd. IV, *Die Freiburger Schule*, E. Schuhmann (éd.), Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer, 1994, p. 143.

¹⁶ Cf. J. Cohn, *Beiträge zur Lehre von der Wertungen*, Habilitationsschrift der philosophischen Fakultät zu Freiburg im Breisgau. Sonderabdruck aus: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Forschung*, NF, 110, 2, pp. 219-262.

Toutefois, dès la parution de *Présuppositions et buts du connaître* (1908), celui-ci ne s'était pas privé de le critiquer. Dans une lettre datée du 3 mars 1908, il s'excuse pour son « ergotage », qu'il demande à Cohn d'interpréter comme l'expression de son vif intérêt, mais il signifie en même temps que l'« utraquisme » de son ancien étudiant remet en question ce que la philosophie de l'idéalisme allemand a, depuis 1781, élaboré « de plus profond et de plus original », et qu'il n'a pas d'autre choix que de prendre parti pour Hermann Cohen contre Cohn dans la polémique amicale qui les oppose¹⁷. En revanche, lorsque Cohn se met à préparer sa *Théorie de la dialectique*, Rickert s'intéresse de nouveau à son travail et s'interroge même sur l'opportunité de qualifier son propre principe hétérologique de dialectique au sens de Cohn. Quant à la *Science de la valeur* que Cohn fait paraître en 1932¹⁸, Rickert dit espérer en tirer profit pour son propre travail :

La parution de l'œuvre de votre vie est pour moi très bienvenue, car je suis actuellement occupé à rassembler mes idées en vue d'un cours sur les « Problèmes fondamentaux de la philosophie » [...]. Et je veux notamment tenter de m'y expliquer sur les points qui me séparent des penseurs réputés proches de moi, comme vous l'êtes. [...] C'est dans ce cadre que, sur des points décisifs, je m'attacherai aussi à votre œuvre. Nous ne parviendrons cependant pas à nous mettre d'accord à propos de la « dialectique ». La négation [*Negation*] demeure pour moi, et ce en toutes circonstances, purement négative, et je ne parviens pas à comprendre comment la négation [*Verneinung*], lorsque elle n'est pas seulement prise en tant que dénégation [*Verneinung*], pourrait de quelque manière nous encourager dans la pensée¹⁹.

Les lettres de Cohn à Rickert n'ont pas été retrouvées. En revanche, les trente-deux lettres de Rickert à Cohn couvrant une période s'étalant de 1897 à 1936 documentent une relation collégiale et amicale. Cette relation s'est même étendue jusqu'à la sphère familiale, Rickert ayant accepté d'être le parrain du

¹⁷ Lettre de Rickert à Cohn datée du 3 mars 1908 (JCA, B-186-007). À ce sujet, nous nous permettons de renvoyer à notre étude « "Wir leider doch wahrlich nicht an einem Zuviel von Verstand und Nachdenken". Jonas Cohn und seine Zeitgenossen in Materialien und Briefen aus dem Nachlass », in B. E. Klein & C. E. Müller (éds.), *Memoria – Wege jüdischen Erinnerns. Festschrift für Michael Brocke zum 65. Geburtstag*, Berlin, 2005, pp. 421-476, en particulier pp. 470-475.

¹⁸ Cf. J. Cohn, *Wertwissenschaft*, Stuttgart, Frommann, 1932.

¹⁹ Lettre de Rickert à Cohn datée du 12 décembre 1932 (JCA, B-186-027).

fil de Cohn, Hans. Par la suite, Cohn fut néanmoins conduit à rompre tout contact personnel avec son ancien maître en raison de son indulgence à l'endroit du national-socialisme. Si Rickert prit soin de rester à bonne distance de cette anomalie politique, Cohn ne revint pourtant jamais sur sa décision.

Le degré de proximité de Heidegger avec l'ancien mentor de Cohn s'atteste quant à lui dans une correspondance couvrant les années 1912-1933²⁰. La question de savoir s'il est possible de tirer des lettres qui la composent des informations édifiantes, non pas seulement quant aux rapports personnels entre les deux hommes, mais encore quant à d'éventuelles convergences de pensée, ne se laisse pas facilement trancher au premier abord. Rickert a bien sûr joué un rôle déterminant dans le choix du jeune docteur de s'habiller sous sa direction avec un travail sur le *Traité des catégories et de la signification de Duns Scot* – lequel lui est d'ailleurs dédié²¹. Mais l'affaire s'est très vite compliquée. L'admiration de Heidegger pour Rickert, mais aussi pour Windelband et pour Emil Lask, qu'il connaissait à la perfection, n'est jamais allée sans une forme de critique qui n'a cessé de s'accroître au fur et à mesure qu'il élaborait sa propre pensée²². La correspondance entre Heidegger et Rickert s'interrompt sur une lettre du 29 mai 1933. Le second remercie le premier, devenu entre temps recteur de l'Université de Fribourg, pour les vœux qu'il lui a adressés à l'occasion de son anniversaire, et espère bientôt le recevoir afin qu'ils s'entretiennent « des choses qui [les] tiennent tous deux à cœur »²³.

Les mentions de Cohn dans l'œuvre de Heidegger sont marginales. Au cours d'une discussion du célèbre article de Windelband « Qu'est-ce que la philosophie ? » dans son cours du semestre d'été 1919, Heidegger réfère à cet autre texte phare du chef de file du néokantisme de Bade qu'est « Le Sacré. Esquisse d'une philosophie de la religion », et cite dans ce contexte l'essai de Cohn « Religion et valeurs culturelles » qui s'en inspire²⁴. Mais il ne prend malheureusement pas la peine de dire ce qu'il en pense. Plus tôt encore, dans le compte rendu de 1912 intitulé « Nouvelles recherches sur la logique »,

²⁰ Martin Heidegger-Heinrich Rickert, *Briefe 1912-1933 und andere Dokumente*, A. Denker (éd.), Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 2002.

²¹ *GA* 1, p. 190.

²² Ce point est bien mis en lumière par Michael Steinmann dans son article « Der frühe Heidegger und sein Verhältnis zum Neukantianismus », *Heidegger-Jahrbuch*, 1, 2006, pp. 259-293, en particulier p. 264. Les cours du KNS 1919, du WS 1919/1920, du SS 1920 et du WS 1920/1921, entre autres, en témoignent.

²³ Martin Heidegger-Heinrich Rickert, *Briefe 1912-1933*, p. 74.

²⁴ *GA* 56/57, p. 145. Voir J. Cohn, *Religion und Kulturwerte*, Berlin, Kant-Gesellschaft, 1914.

Heidegger rédige une note où il juge que *Präsuppositionen und buts du connaître* de Cohn se laisse reconduire à la percée de Rickert dans la seconde édition (1904) de *L'objet de la connaissance*²⁵. Là aussi, il se contente de citer le travail de Cohn sans le commenter. On ne peut être qu'étonné que ces deux collègues n'aient pas davantage échangé ; d'autant que l'un comme l'autre portaient Lask en haute estime et qu'ils n'étaient pas loin d'apprécier Karl Jaspers de la même manière. Rappelons en effet que Cohn et Heidegger ont recensé la *Psychologie der Weltanschauungen* à la même époque, et que tous deux ont relevé de manière particulièrement précoce l'influence de Lask et de Husserl sur Jaspers²⁶. Pour revenir à Lask, que Rickert tenait pour le plus doué de ses disciples, notons que Cohn lui a manifesté tout autant d'intérêt que Heidegger, si ce n'est plus. Il rédige une notice nécrologique très rapidement après sa mort sur le front en 1915²⁷, lui consacre un bref et néanmoins important excursus dans sa *Théorie de la dialectique*²⁸, et salue la première édition par Eugen Herrigel de ses *Écrits* publiée en 1924²⁹. Lask avait soutenu une thèse avec Rickert en 1902 sur Fichte et l'idéalisme de l'histoire, avant de s'habiller avec Windelband en 1905 avec travail de philosophie du droit.

Dans une lettre de 1902, Lask remercie Cohn de lui avoir conseillé d'abandonner la voie des études juridiques, mais également de l'avoir aidé dans la rédaction du premier chapitre de sa dissertation doctorale. Tous deux appréciaient Simmel, que Lask avait entendu à Berlin, au point que ce dernier confie à Cohn en 1902 : « Mon appréciation de Simmel s'est considérablement accrue, je le compte désormais parmi les sommités de la philosophie »³⁰. Les lettres de Lask à Cohn témoignent de relations amicales, mais également d'un

²⁵ GA 1, p. 34 n.

²⁶ J. Cohn, « Zu Karl Jaspers *Psychologie der Weltanschauungen* (1919) », *Kant-Studien*, 26, 1921, pp. 74-90. De Jaspers, Cohn recensera également *Die Idee der Universität* (1921) pour la revue *Logos* fondée par Rickert (13, 1924/1925, pp. 131-132), et les trois tomes de sa *Philosophie* (1932) pour les *Kant-Studien* (36, 1932, pp. 142-147). Quant à la longue recension de Heidegger (GA 9, pp. 1-44), dont la rédaction s'étale de 1919 à 1921, on sait qu'elle était destinée à paraître dans un journal de Göttingen mais qu'elle ne fut rendue publique que dans les années 1970.

²⁷ J. Cohn, « Der Denker Emil Lask », *Vossische Zeitung*, Berlin, 562, 3 novembre 1915.

²⁸ J. Cohn, *Theorie der Dialektik*, « Voraussetzungen der Erkenntnis. Exkurs: Lasks metagrammatische Prädikationstheorie », pp. 152-154.

²⁹ J. Cohn, « Zu Emil Lask, *Gesammelte Schriften* », *Kant-Studien*, 29, 1924, pp. 482-488.

³⁰ Lettre de Lask à Cohn datée du 20 octobre 1902. Originale au Fonds Emil Lask de la Bibliothèque universitaire de Heidelberg sous la cote Heid. Hs. 3820, fol. 71f. Copie au JCA sous la cote B-128 (Zusatz).

certain nombre de désaccords philosophiques. Les lettres de Cohn à Lask sont perdues, mais le second est cité plus d'une fois dans les manuscrits du premier.

Windelband, Rickert, Lask et Husserl ont grandement influencé la pensée et la carrière de Cohn, au moins autant qu'ils ont pesé sur celles Heidegger. Curieusement, ils n'auront pourtant joué aucun rôle dans les relations personnelles qu'ont entretenus ces deux-là. Ce qui reste à nos yeux un sérieux motif d'interrogation.

Les quatre lettres de Heidegger à Cohn

Les lettres de Cohn à Heidegger n'ont pas été conservées. Il en va autrement des quatre lettres de Heidegger à Cohn rédigées entre 1923 et 1931. Le 23 février 1923, Heidegger remercie Cohn pour ses vœux à l'occasion de sa nomination au poste de professeur extraordinaire à l'Université de Marbourg. Ce poste, Heidegger l'avait obtenu après avoir soumis à Natorp une esquisse de son *Aristoteles-Buch* en préparation³¹, alors qu'on lui reprochait de n'avoir pas suffisamment publié. C'est au prétexte de terminer ce livre et de travailler de concert avec Nikolaï Hartmann à ses cours pour les prochaines années qu'il décline l'offre de Cohn et de Paul Hoffmann d'écrire un volume sur *La philosophie médiévale* pour la collection « Natur und Geistesgeschichte » de l'*Histoire de la philosophie* publiée par l'éditeur Teubner. Il recommande à Cohn de se rabattre sur le Professeur Bernhard Geyer ou le Dr. Johannes Bernhardt³². Heidegger se libère ainsi d'un engagement pris auprès de Cohn et Hoffmann deux ans plus tôt. Dans une lettre datée du 15 mai 1921, Hoffmann annonce à Cohn qu'il se rendra bientôt à Fribourg afin de discuter avec Heidegger et lui de la contribution de ce dernier³³. Cohn était manifestement très impliqué dans l'édition de cette collection, sans toutefois en être officiellement nommé co-directeur. La même année, Teubner lui manifeste toute sa gratitude en même

³¹ Comme on le sait, ce texte rédigé en 1922, dont Gadamer prit connaissance assez tôt et qui fut également adressé à Georg Misch en vue d'un poste à l'Université de Göttingen, restera célèbre sous le nom de « Natorp-Bericht ». Son titre initial était : *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation*. D'abord édité par H.-U. Lessing dans la sixième livraison du *Dilthey-Jahrbuch* (1989), préfacé par Gadamer, il a été repris récemment en *GA* 62, pp. 341-375. Comme on le sait aussi, cet *Aristoteles-Buch* ne verra jamais le jour, quoi qu'on en retrouve la trace dans plusieurs enseignements des années 1920 et que certains soutiennent qu'*Être et temps* n'est pas sans rapport avec ce projet.

³² Lettre de Heidegger à Cohn datée du 23 février 1923 (JCA, B-082-001).

³³ Lettre de Hoffmann à Cohn datée du 15 mai 1921 (JCA, B-097-007).

temps qu'il regrette d'apprendre que Heidegger se retire du projet, jugeant toutefois les raisons avancées tout à fait compréhensibles³⁴.

Heidegger est de retour à Fribourg lorsqu'il assure Cohn en 1930 qu'il le soutiendra dans la commission visant à attribuer une place d'assistant au sein de l'Institut de psychologie³⁵. Entre 1903 et 1933, cet Institut dépendait entièrement de la Faculté de philosophie. Cohn y travaillait comme assistant, Rickert puis Husserl en furent les directeurs. À la demande de Husserl, Cohn devint en 1920 le co-directeur du Laboratoire de psychologie, et le resta lorsque Heidegger succéda à Husserl dans ses fonctions en 1928. C'est à ce titre que Cohn avait introduit en 1931 une requête visant à transformer le poste d'assistant volontaire de sa collaboratrice Olga Marum en un poste d'assistant rémunéré. Dans une lettre datée du 18 janvier 1931, Martin Honecker l'informe qu'à sa connaissance, seuls le Séminaire d'histoire et le Séminaire de philosophie I disposent de postes d'assistant suivant le plan. Les autres Instituts, eux, n'ont droit qu'à un *amanuensis*. Il lui déconseille alors expressément de solliciter un poste d'assistant qui serait pleinement intégré au budget. Si vous le faites, explique-t-il, « 1) au regard de la situation financière de l'État, un refus de la part du Ministère est à craindre ; et 2) vous devez vous attendre à rencontrer l'opposition de la Faculté elle-même »³⁶. Honecker prie Cohn de traiter sa lettre « avec la plus grande confidentialité »³⁷. Suite aux démarches de Cohn, il fut d'abord décidé que la jeune Dr. Marum serait dédommagée au titre d'assistante auxiliaire par un montant de 200 marks. Le 22 février 1933, cette somme tombait à 100 marks, mais le 29 mars de la même année, l'indemnité décidée initialement était rétablie. Les papiers personnels de Cohn nous apprennent cependant que cela ne dura guère : « Le 13 avril [1933], Mademoiselle le Dr. Olga Marum est venue nous voir une dernière fois. Je lui avais obtenu du gouvernement précédent une rémunération de 100 marks, mais elle a lui a été retirée par le nouveau. Dans ces conditions, elle ne voulait plus rester »³⁸. En 1932 déjà, une majorité de la commission facultaire avait refusé sa demande, effectuée à travers Cohn et soutenue par Honecker, de

³⁴ Lettre de l'éditeur Teubner à Cohn datée du 9 mai 1924 (JCA, DO-067). La collection s'interrompra avec le septième volume, rédigé par Cohn lui-même (*Die Philosophie im Zeitalter des Spezialisismus*, 1925). Les responsables de part et d'autre n'arrivaient plus à s'entendre.

³⁵ Lettre de Heidegger à Cohn datée du 11 novembre 1930 (JCA, B-092-003).

³⁶ Lettre de Honecker à Cohn datée du 18 janvier 1931 (JCA, B-100-001). Honecker était sans doute le dernier membre de la Faculté sur lequel Cohn pouvait compter.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Varia II*, p. 11.

s'habilitier³⁹. Aussi, dès cet épisode, son avenir à Fribourg était compromis. Cette éviction *ex abrupto* contraint Olga Marum à émigrer vers l'Angleterre. Elle décédera en 1944 dans une offensive des forces aériennes allemandes contre Londres.

Heidegger était *de jure* Directeur de l'Institut de psychologie. Mais jamais il ne manifesta de réel intérêt pour cet établissement. Son prédécesseur, qui n'était autre que Husserl, laissait déjà le soin à Cohn – officiellement qualifié dans le domaine de la psychologie expérimentale depuis 1911, mais qui avait refusé en 1913 un poste de professeur extraordinaire en la matière – de gérer tout ce qui le concernait.

La dernière lettre de Heidegger à Cohn est datée du 3 octobre 1931. Il l'informe qu'il a choisi le Dr. Werner Gottfried Brock comme nouvel assistant, un jeune docteur venant de Göttingen et projetant de s'habilitier à Fribourg⁴⁰. Cohn reçut ses états de service dans les jours suivants.

Cohn lecteur et critique d'Être et temps (1927)

L'œuvre publiée de Cohn ne recèle aucune mention de son jeune collègue. Il en va autrement dans ses écrits privés, en particulier dans ses journaux intimes et dans divers carnets, où le nom de Heidegger revient à de nombreuses reprises. Cohn s'y explique entre autres assez longuement avec *Être et temps*⁴¹. Des extraits recopiés sont suivis d'une « considération critique sur Heidegger ». Nous en restituons ici tout ce que nous avons été en mesure de déchiffrer, c'est-à-dire la quasi-totalité des pages concernées :

Il y a un abîme entre ce que Heidegger offre réellement et ce qu'il dit accomplir. Il veut au minimum préparer une ontologie générale, et même déjà en livrer une partie – il fait l'exposé d'une modalité déterminée de l'expérience vécue et considère tout à partir de celle-ci.

Son intention est la suivante : reconduire l'« être » abstrait, dérivé des choses « subsistantes » devenues indifférentes aux yeux de l'homme purement théorique qui se tient en face d'elles, à l'existence réelle de l'homme qui se comporte de manière interrogative vis-à-vis de lui-même, au « *Dasein* » – reconnaître l'« être » universel comme affaiblissement de

³⁹ *Ibid.*, p. 7.

⁴⁰ Lettre de Heidegger à Cohn datée du 3 octobre 1931 (JCA, B-082-004).

⁴¹ *Tagebuch Gedanken – eigene und angeeignete* (26. 4. 1927–6. 7. 1930), pp. 54-57, 68-91 pour les extraits, et pp. 92-101 pour la critique.

l'existence et en même temps comme ordonné à l'existence dans son tout. Ce geste ne relève pas d'une simple théorie génétique ; au contraire : à travers lui, c'est aussi la faiblesse de la valeur cognitive du vieux concept d'être qui doit être reconnue. Celle-ci n'embrasse justement pas ce qui *est* au plein sens du terme – et plus encore, elle ne surgit pas lorsque nous vivons « authentiquement » « dans la vérité », mais lorsque nous vivons « inauthentiquement », « dans la non-vérité ».

Cette discrimination entre un comportement « authentique » et un comportement « inauthentique » est – après le retour aux fondements de l'expérience vécue – la seconde caractéristique. L'« inauthentique » de Heidegger est la « quotidienneté », à l'intérieur de laquelle le « *Dasein* » succombe au souci ainsi qu'au On – elle est en réalité « angoisse », l'être pour la mort, cela qui (dans la mesure où la mort est toujours ma mort, personne ne pouvant me l'ôter) reste strictement fermé sur lui-même. Partant de cette obturation qui forme une totalité, le Vivant dans l'Authentique se « résout » à ce qui lui est offert ici et maintenant – en sachant qu'il est redevable à la mort.

Deux choses encore sont claires :

- 1) La modalité (incontestablement vraie et tout aussi incontestablement conceptualisée ici magistralement) de l'expérience vécue que Heidegger nomme « authentique », n'est pas la seule modalité supra-quotidienne qu'il est possible de concevoir. La théorie pure, le dévouement à une œuvre ou à une communauté, ou encore l'abandon absolu à l'instant, qui crée une indifférence à son propre mourir, bien qu'on en ait conscience, et que cette conscience forme la trame obscure (cf. Horace) – est une attitude supra-quotidienne qui existe elle aussi.
- 2) Dans le « quotidien » déjà, la « déchéance » au « bavardage », à la « curiosité » ainsi qu'à l'« équivoque » n'est en aucun cas la seule manière dont l'homme s'extrait de son individualité [*Einzelheit*]. Avec la question et le discours, le monde ambiant et le monde commun sont très largement « ouverts ». L'homme n'est « historique » qu'avec le discours et à travers le langage – et non, comme le veut Heidegger, à travers la « naissance », par le biais laquelle il est bien plutôt rattaché à ce qu'on pourrait appeler un fil de la vie. Si Heidegger devait argumenter que la naissance d'un « *Dasein* » englobe le savoir à propos de la naissance, il faudrait lui rétorquer que chacun ne sait de son commencement que ce que lui en dit le discours, en particulier celui de ses semblables qu'il interroge (tandis que la fin dans l'angoisse serait donnée « en soi »).

Il est tout aussi erroné de dire que le futur authentique est fini, qu'il se termine avec la mort individuelle. Il n'est pas même besoin de penser à la gloire et à l'esprit pour voir cela – il suffit d'invoquer le « quotidien » ou l'« ordinaire » par excellence : la vieille dame qui prend soin d'un enfant, le vieux paysan qui plante des arbres. Ils se « soucient » tout naturellement de ce dont l'existence se prolongera au-delà de la leur. Peut-être Heidegger objectera : oui, mais alors la fin est là avec la mort de cet enfant, c'est-à-dire de cet héritage. Mais cela serait faux. Ils ont la série imprévisible de survivants devant eux (quoiqu'ils ne l'aient pas de manière si indéterminée et si implicite ou indicible) – ils voient dans un futur indéterminé (non pas un futur positivement infini, qui ne peut pas se terminer – mais cependant dans un futur dont la fin ne se laisse pas prévoir, dont la fin ne laisse envisager d'aucune façon).

Toutefois, de telles considérations ne nous placent-elles pas en plein milieu de réflexions empiriques ? Où sont les essences et la vision des essences ? – Oui, où sont-elles chez Heidegger lui-même ? Heidegger veut maintenir le vivre « existentiel » tout entier dans le concept « existentiel ». Le vivre en tant que tel est individuel et n'offre aucune garantie d'universalité. Une modalité du vivre se laisse opposer à une autre. Heidegger ne peut pas démontrer que les expériences vécues fondées par lui sur l'analogie sont les seules à se présenter ; de fait, on peut aisément faire la preuve du contraire, et cela s'atteste même concrètement. Et c'est dans cette confusion que Heidegger pousse ses modalités de l'expérience vécue « dans la conscience » – en quoi il utilise pour leur description des expressions laudatives, et inversement pour la description des autres modalités de l'expérience vécue des expressions dépréciatives.

Certes, il nie que des expressions telles que « quotidienneté », « déchéance » ou « défense » contiennent quelque chose de dépréciatif – mais que tel ne soit pas le cas, sinon pire, n'est qu'illusion. Une proposition comme : « L'origine ontologique de l'être du *Dasein* n'est pas "moindre" que ce qui en jaillit, mais d'emblée, elle l'excède en puissance, et tout "jaillir", dans le champ ontologique, est dégénération »⁴² – où l'attitude purement théorique « qui jaillit » est dévalorisée et même oblitérée – suffit à le trahir. L'interprétation de la Conscience [*Gewissen*] n'en reste pas moins décisive. Cette interprétation ne comprend pas la conscience à partir de la responsabilité déterminée et de l'idée de responsabilité qui en est au fondement. Elle se rattache plutôt à l'angoisse

⁴² Cf. *Sein und Zeit*, p. 334 (N.d.T.)

indéterminée devant la fin ainsi qu'à la dette originelle qu'inspire la finitude. Si l'on peut encore considérer cela comme une interprétation du « phénomène », force est de reconnaître que seule une modalité très précise de sa manifestation est prise en vue. En fait, se découvre peut-être ici un fondement expérientiel pour l'ancienne doctrine de la culpabilité originelle, de la chute dans le péché. Quand bien même, c'est la vraie responsabilité consciente de son sens et de sa portée morale qui se tient à côté de cette sourde angoisse de la Conscience. Il est arbitraire de déclarer la pensée « authentique » et vraie.

La limite de la « phénoménologie » devient alors claire : elle est incapable de se prouver – de quelque manière qu'il soit possible de faire la preuve de quelque chose – la validité universelle des connexions indiquées dans le phénomène, et elle ne peut pas davantage s'expliquer la légitimité du choix de ces phénomènes (lorsque les phénomènes ne répondent pas seulement d'eux-mêmes, mais doivent être représentatifs).

La monstration du phénomène livre du matériel, rend attentif, pose des questions. La reconduction des concepts aux phénomènes prémunit des constructions vides (pas toujours, comme en témoigne l'exemple donné p. 85 !). Mais chaque description se tient sous certains points de vue, lesquels mettent en lumière une tâche essentielle et sont par ailleurs nécessaires au parachèvement scientifique de la théorie. Quelque chose n'est « essentiel » que pour quelque chose, dans un certain contexte ou sous un certain point de vue. Il faut se débarrasser de l'égarant fléau de l'essence-fantôme !

Contre l'appréciation de Heidegger qui s'énonce ainsi :

Angoisse – Individuité – authentique – Vérité +
Curiosité – Déchéance – On – inauthentique – Non-vérité

il s'en laisse établir une autre :

Exiguïté – Captivité – Être-chargé – Trouble – Individuité
Amplitude – Délivrance – Légèreté – Clarté – Totalité et Universalité

Je pourrais également, comme le fait Heidegger, inverser « vérité » et « non-vérité », et j'aurais pour cela de bons appuis de Platon à Spinoza, Kant et Hegel etc. – mais je m'en abstiens à dessein, car l'opposition vérité/non-vérité ne ressort à aucune de ces séries mais, en dépit des objections totalement hors-sujet de Heidegger, appartient primordialement

au jugement, lorsqu'il est question d'une vérité distincte. Aussi la norme idéale de la vérité se présente-t-elle comme ce 'Tout du connaître unanimement reconnu – que l'on qualifie aussi, avec une certaine emphase, de vérité. Heidegger écrit au lieu de cela [*des mots illisibles*], ce que l'on peut désigner comme « authenticité » de la vie et considère de manière purement arbitraire et manifestement fausse que cette authenticité n'est possible que dans la sphère des modalités de l'expérience vécue privilégiées par lui.

Si l'on observe de ce point de vue, alors se pose le problème de la décision entre ces genres d'appréciation. Il faut revenir à la cohérence de la doctrine des valeurs (qui n'est certainement pas liquidée par le simple fait qu'on en parle avec mépris). Nous n'approfondirons pas ce point ici – il suffira de se rappeler que la présupposition d'un tel retour est l'aptitude du vivre à se confronter à ses propres états et finalement à lui-même.

De tout cela il n'est nulle part question chez Heidegger. Il dé-personnalise, dé-je-ise ou désegotise [*ent-ich'ï*] tout – l'expression « *Dasein* » est pour lui caractéristique. – Son monde est un monde sans-tête, irréfléchi, qu'une conscience fantomatique continue pourtant d'habiter. – un vrai monde de spectres. À ce propos justement, il existe chez lui une haine de tout ce qui est hellénique.

Pour le satisfaire, il faut lui opposer la manière indirecte d'argumenter, la mentalité tout inhibée par la tradition de l'Église catholique. Comme les réformateurs, il cherche la vérité dans les commencements. Toutefois, dans la mesure où les « sources » sont déjà « impures », il remonte au vivre lui-même – il est un anabaptiste radical de la pensée. Mais il ne va pas assez loin – il reste prisonnier de l'angoisse – un Kierkegaard sans le dogme de Kierkegaard – et par là plus incompréhensible encore que le Danois. Osera-t-on suggérer qu'il ne se comprend peut-être pas lui-même ? Il ne vit (du moins en tant que penseur – et c'est seulement ainsi qu'il nous intéresse) pas dans l'angoisse, mais plutôt de telle manière qu'il se confronte à l'angoisse prise au sérieux. Si seulement il était conscient de cela, il pourrait se libérer.

Heidegger ne démontre en rien que ses nomenclatures et ses mises en lumière sont exhaustives – de fait, très souvent, elles ne le sont pas. Aussi l'« ouverture de l'être-dans-le-monde », c'est-à-dire la possibilité de se savoir dans un monde perceptible et susceptible de connaissance, doit-elle se constituer à travers « conciliation » (aptitudes et tonalités affectives) et « comprendre » (c'est-à-dire s'appréhender dans le vivre et appréhender

le vivre). Ici manquent à l'appel l'activité du se-tourner-et-se-détourner et l'aptitude à objectiver son propre état.

Heidegger construit téléologiquement en partant de cette connexion vécue (mais prise arbitrairement comme la seule essentielle) de la vie, qui se laisse circonscrire entre les termes de la série *Dasein*-souci-angoisse-mort. Il s'emploie ensuite à camoufler ces constructions sous des expériences vécues. Mais le rayon de ce qui est pris en considération reste toujours limité par l'attitude primaire.

Comme toute terminologie, celle de Heidegger occulte ce qu'elle ne veut pas dire – force serait de reconnaître que cette terminologie ne découvre cependant pas grand-chose d'intéressant⁴³.

Cohn n'a jamais publié ses remarques critiques. Et cela n'entraîne sans doute pas dans ses plans ; ce qui explique l'approximation et l'obscurité relatives de certaines lignes que nous venons de citer. De toute évidence, il était loin de saisir le dessein du projet heideggérien. Allons plus loin : sa compréhension est pour le moins lacunaire et souvent grevée de lourds contresens. Sa critique n'en demeure pas moins typique d'une réception néokantienne d'*Être et temps*, qui s'effraie notamment du sort réservé à la pensée rigoureuse et scientifique qui prédominait jusque-là sur la scène philosophique.

Il semblerait par ailleurs que Cohn n'ait jamais communiqué à Heidegger ce qu'il pensait de son traité. En tout cas, ses carnets ne donnent aucune indication en ce sens. Ceux-ci montrent en revanche que Cohn est souvent revenu sur sa critique. Dans une réflexion de novembre 1927 sur le problème de l'existence il écrit par exemple : « Aussitôt que l'homme examine son existence, il n'est plus qu'existant conditionné – plus que "dans le temps" (qui, contrairement aux affabulations de Heidegger, ne se termine pas pour lui avec sa propre vie) »⁴⁴. Réminiscence, donc, de la critique formulée plus haut, qui laisse à penser que l'analyse heideggérienne du temps et de son problème fut parmi celles qui le laissèrent perplexe et même insatisfait au plus haut point.

Autres notices de Cohn concernant Heidegger (1929-1941)

En lien plus ou moins direct aux remarques que nous venons de restituer, on trouve dans les journaux intimes et les carnets de Cohn bien d'autres mentions et analyses de Heidegger.

⁴³ *Tagebuch Gedanken*, pp. 92-100.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 110 (entrée « Problem der Existenz », 12 novembre 1927).

Tout d'abord dans une discussion de la conférence de Paul Tillich « Philosophie et destin », prononcée lors de sa nomination à l'Université de Francfort en juin 1929⁴⁵. Cohn y assiste et, quelques semaines plus tard, en fait une occasion d'imaginer une « discussion idéale » avec Tillich et Heidegger. Tandis que Tillich soutient que la philosophie a une histoire et reste autonome dans sa dépendance même à celle-ci, Heidegger affirmerait pour sa part que seul le penseur existe réellement, que lui seul a un destin et par là même une histoire : « en sorte que Heidegger déconstruit, jusqu'à ce qu'il bute sur le "roc d'origine" – mais expulser la volonté hors de l'histoire conduirait à reconduire la distinction romantique entre une histoire inconstruite et une histoire construite – Heidegger ne peut le vouloir – aussi suis-je enclin à voir dans ce tournant une simple esquivé, si ce n'est le début d'une nouvelle étape chez Heidegger »⁴⁶. Cohn tente ici de rapprocher Heidegger de sa propre analyse, selon laquelle seule vaut l'histoire de l'homme, l'histoire qui se retrouve dans une biographie, si bien que l'histoire générale, universelle, perd tout son sens.

Ailleurs, Cohn note que l'« analyse de la connaissance naturelle est pour l'épistémologie ou théorie de la connaissance importante et irremplaçable, aucun homme sensé ne le contestera – seul Heidegger semble ici ne pas le reconnaître – mais peut-être cela n'est-il que façade (?) et restriction provisoire »⁴⁷. Il reviendra sur cette remarque en 1934 et notera en marge : « Heidegger ne le reconnaît pas effectivement, car il est un ennemi de la science – la science entraverait la tyrannie instaurée par le fait du Prince »⁴⁸.

Le 11 décembre 1930, Cohn assiste à Fribourg à la conférence « De l'essence de la vérité », dans la version déjà prononcée la même année à Brême et Marbourg⁴⁹. Dès le lendemain, il note dans son journal :

Formellement : Rhétorique qui se dissimule derrière la simplicité.
Violence faite aux auditeurs, qui par conséquent veulent être violents.

⁴⁵ La conférence sera presque immédiatement publiée : P. Tillich, « Philosophie und Schicksal », *Kant-Studien*, 34, 1929, pp. 300-311.

⁴⁶ *Tagebuch Gedanken*, pp. 226-227, ici p. 227 (entrée « Tillich: Philosophie und Schicksal (idéelle Diskussion nach einem Vortrag) », 9 juillet 1929).

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 234-235, ici p. 235 (entrée « Zeit, Behandlung des Zeitsproblems », 30 septembre 1929).

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Cf. M. Heidegger, « Vom Wesen der Wahrheit », in *GA* 9, pp. 177-202. Sur les différentes versions, on consultera C. Bremmers, « Schriftenverzeichnis (1909-2004) », *Heidegger-Jahrbuch*, 1, 2006, pp. 491-492.

Là-derrrière : énergie, tension, confiance en soi, mais aussi et justement travail magistral sur la forme.

Méthode : étymologisante – prendre les mots dans leur archi-signification – (... dévoilement ou désocclusion – être-manifesté des péchés – donc : lorsque la vérité [est] l'être-manifesté – essence originelle de la vérité du mystère – la vérité doit réintégrer sa quintessence dans son essence). Ce réseau de transversalités conceptuelles s'appuyant sur le sens littéral des mots est pour ainsi dire jeté au visage de l'auditeur – jamais l'occasion n'est donnée de contrôler, de marquer une pause, de réfléchir – aucune preuve, aucune justification – pas plus de déduction que de démonstration – nulle part il n'est pris en considération que la dialectique ne produit qu'une mince logique, que la destruction doit précéder la combinaison. (Par conséquent : pas du tout scolastique, plutôt mystique)⁵⁰.

Après un examen impartial de la conférence elle-même, Cohn aboutit à la conclusion suivante :

Deux choses ont été soulignées à raison et avec une grande acuité : 1) que seule la vérité en « totalité » existe. 2) que le mystère reste entier, et que donc la connaissance de la vérité embrasse la connaissance du mystère. Mais il manque quelque chose : toute médiation par la connaissance scientifique est bannie [...] Qu'un jugement puisse et doive être vrai – que des jugements contiennent une décision, cela n'est évoqué nulle part et encore moins relié à l'idée d'une vérité englobante. Plus important encore : la dialectique de la vérité [n'est] pas reconnue comme dialectique du je ! La « liberté » n'est pourtant pas un *medium* mais un *activum* – par où la manière dont la vérité se tient par rapport à la liberté devient un problème.

En repensant à la conférence, beaucoup de choses m'apparaissent relever de la charlatanerie – il faut cependant reconnaître que la substance est là – mais en lieu et place de l'authentique lutte pour la vérité [...] on ne trouve que le travail du rhéteur, qui veut rendre le « perçu » ou l'« intuitionné » pathétique⁵¹.

⁵⁰ *Tagebuch Hauptbuch* (8. 7. 1930–30. 4. 1933), p. 19-22 (entrée « Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit [Vortrag] », 12 décembre 1930).

⁵¹ *Ibid.*

En 1932, Cohn précisera en marge de cette entrée consacrée à « De l'essence de la vérité » : « N'y a-t-il pas une certaine hystérie – une certitude mise en scène – derrière tout cela ? (remarque accessoire pour la chose même – mais pas pour l'appréciation de Heidegger en tant que personne) – Je ne veux pas affirmer cela inconditionnellement, mais j'ai cette impression ici et là »⁵².

La tentative entreprise par Cohn de s'expliquer l'ésotérisme du philosophe heideggérien se rencontre dans bien d'autres entrées de ses carnets. En 1931, il s'interroge par exemple sur la « Doctrine de la vérité en tant que métaphysique développée par Heidegger ». En 1932, il se demande également : « N'est-ce pas une mauvaise habitude du parler qui ressurgit lorsque Heidegger et Jaspers traitent des *abstracta* comme des sujets concrets ? (*Dasein*, existence, historicité, etc.) Ou le désir de mythe ne dénote-t-il pas ici d'une nauséabonde mythologie de pontifes ? »⁵³.

La même année, c'est-à-dire en 1932, Cohn lit le livre de Julius Kraft *De Husserl à Heidegger*, alors tout juste paru⁵⁴. Dans son exemplaire personnel, il griffonne quelques notes montrant qu'il défend en quelque sorte Heidegger contre les attaques de l'auteur :

Certes, la polémique contre Heidegger révèle bien quelques tautologies, analyses arbitraires et autres trivialités maladroitement restées jusque-là dans l'ombre – mais par ailleurs elle se facilite bien trop la tâche – ni le questionnement, ni la méthode, ni les concepts fondamentaux ne sont vraiment analysés – il manque la mise en lumière des présuppositions tues par la pensée – par où Kraft se tient totalement à l'extérieur de ce qu'il critique [...] Ce n'est pas une manière de faire !⁵⁵

Informé par des étudiants, Cohn a aussi commenté ce que Heidegger professait dans son cours du semestre d'été 1932 sur *Le commencement de la philosophie occidentale*⁵⁶. C'est du moins que ce que laisse à penser cette réflexion consignée dans son principal carnet :

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*, p. 137 (entrée sans titre, 14 février 1932).

⁵⁴ J. Kraft, *Von Husserl zu Heidegger. Kritik der phänomenologischen Philosophie*, Leipzig, Buske, 1932.

⁵⁵ *Tagebuch Hauptbuch*, p. 252 (entrée sans titre, 28 juin 1932).

⁵⁶ Cf. M. Heidegger, *Der Anfang der Abendländische Philosophie (Anaximander und Parmenides)*, GA 35. Saisissons l'occasion pour rappeler que les étudiants qui suivaient à la fois les cours de Cohn et ceux de Heidegger étaient nombreux à penser qu'il n'y avait aucune commune mesure : Heidegger produisait de loin la plus forte impression.

Il se murmure que Heidegger a dans son cours interprété l'équivalence parménidienne entre être et pensée en utilisant la formule : « Penser est exister » – et ici naturellement, « exister » est pensé dans le sens prégnant que lui donnent Kierkegaard ainsi que la « Philosophie de l'existence ». Je laisse entièrement de côté la question de l'interprétation (que Parménide n'ait pas compris l'exister de cette manière est cependant clair) et considère le sens de la proposition. Il apparaît alors que la formule « Penser est exister » signifie quelque chose de très différent de cette formule qu'est « Exister est penser ». Bien entendu, il est absurde de comprendre le « est » comme identité – toutefois, si l'on ne l'entendait pas ainsi, alors la première proposition devrait signifier : la pensée (véritable, et non vide) requiert l'intervention de l'existence, garante de ce qui est pensé – mais la seconde devrait alors signifier : seul celui qui pense a l'existence (pleine, consciente). La première proposition se rapprocherait de Fichte, la seconde de Hegel. Et il est à nouveau évident que, lorsque celui qui fait usage de propositions avec « est » ne s'empresse pas de clarifier le sens de ce « est » en elles, son propos demeure dans l'obscurité et laisse se répandre le soupçon de faux-monnayage⁵⁷.

Près d'un an plus tard, Cohn rédige dans son journal quelques lignes à propos de *L'auto-affirmation de l'Université allemande*. A-t-il assisté en personne au discours de rectorat ? Rien ne permet d'en être certain, mais c'est une possibilité qu'on ne peut exclure. Toujours est-il qu'il s'efforce de faire preuve d'objectivité dans ce qu'il en dit. Nous lisons en effet :

Mérites : qu'il ne fait pas croire à la victoire, mais qu'il appelle au discernement – qu'il conçoive le peuple comme essence historico-spirituelle – plus exactement, qu'il ne recommande pas de croire à des mythes, mais qu'il pose la question de l'existence.

Mais : la résolution reste vide – le simple rattachement historique à la philosophie grecque est totalement insuffisant. Que la spécialisation soit le destin de l'individu, que l'étudiant soit placé dans une communauté de travail pour la connaissance, qu'il doive d'abord apprendre à enquêter (et non pas seulement à questionner) et ainsi à s'éduquer et à se former – aucun mot à propos de tout cela. Le « Service du travail » et le « Service

On consultera à ce sujet les témoignages de Hans Jonas dans le chapitre 3 de ses *Errinerungen* et d'Heinrich Wiegand Petzet dans le chapitre 1 de *Begegnung und Gespräche mit Heidegger*.

⁵⁷ *Tagebuch Hauptbuch*, p. 252 (entrée sans titre, 13 septembre 1932)

de défense » incombent à l'étudiant en tant que membre du peuple, mais ce qui lui incombe en tant qu'étudiant, c'est le « Service du savoir » – mentionner ce dernier eût été donner la bonne orientation ; or, le « Service du savoir » est dans ce discours partout menacé (si Heidegger ne l'a pas aliéné)⁵⁸.

Le tournant politique de Heidegger conduit Cohn à rechercher les sources de sa philosophie de l'existence. À cette occasion, il croit découvrir que son jeune collègue mélange une approche nationaliste, qu'il puise dans la pensée qui court de Feuerbach à Nietzsche, à une approche religieuse, qu'il hérite de celle qui va de Schelling à Kierkegaard. Et il commente ce rapprochement de la manière suivante :

La manière dont Heidegger se comporte vis-à-vis de ces deux approches (pour autant que Heidegger vaille la peine qu'on lui consacre une enquête plus précise) mériterait d'être examinée plus à fond – mais pour qu'un tel examen soit possible, il faudrait que Heidegger dévoile sa philosophie. Des hommes honnêtes ne peuvent pas envisager sérieusement de s'en tenir aux rumeurs [...] ⁵⁹.

Les déclarations de Cohn allant au-delà de la simple évaluation philosophique sont tout particulièrement appuyées. La raison en est qu'il ne pouvait faire silence plus longtemps à propos de la mutation politique de l'Allemagne national-socialiste qui avait conduit à son renvoi et qui avait par ailleurs renforcé la position de Heidegger à l'intérieur du système. Aussi les paroles se durcissent-elles au fur et à mesure, par exemple en 1934 :

Heidegger ou : le revirement du scepticisme absolu en un dogmatisme absolu, de la solitude absolue en l'asservissement absolu de la masse (à supposer que Heidegger la conduise) ou la philosophie comme justification des puissants⁶⁰.

Et ailleurs :

⁵⁸ *Tagebuch In tenebris lux* (13. 5. 1933–2. 1. 1935), pp. 51-52 (entrée sans titre, 27 juillet 1933).

⁵⁹ *Ibid.*, p. 54 (entrée sans titre, 22 août 1933).

⁶⁰ *Ibid.*, p. 111 (entrée « Heidegger – Charakteristik im Stile der Götzendämmerung », 24 janvier 1934).

Cela sonne profond [de dire] que le néant néantise, que le temps temporalise – mais le seul sens qui peut se tenir là-dedans est que néant et temps sont à expliciter dans leur concrétion (car le fait qu’eux, *abstracta*, s’acquittent d’activités réales, Heidegger lui-même ne veut pas l’avancer). Indépendamment de cette protestation contre le caractère péremptoire de cette façon stationnaire de penser [...] il me semble que de telles propositions ne sont que tautologies et identités vides, et que Hegel a déjà dit avec toute la moquerie nécessaire tout ce qu’il était nécessaire de dire à propos de leur vacuité. Lorsqu’on demande ce que fait Heidegger et qu’on répond : « il heideggérienise » – alors on s’efforce d’exprimer par là de manière paradoxale que ce qu’il fait diffère radicalement de ce que veulent les philosophes en général – mais personne ne sera en mesure de tirer de cela une quelconque connaissance positive de son intention et de sa prestation⁶¹.

Cohn reviendra encore quelque fois dans ses carnets sur Heidegger, mais il ne dira rien de nouveau à son propos. Sa dernière mention date de mai 1941, en lien à son éthique. Il formule quelques idées au sujet du thème « Présent et éternité » et énonce quant à l’histoire du problème du temps :

Jusqu’ici, Heidegger n’a pas encore fait la preuve de la fécondité de sa pensée dictatoriale – il me faut cependant réserver le jugement que je porte sur lui, car il est très probable qu’il n’ait pas encore dit son dernier mot. Ce serait trop s’avancer de déclarer qu’il ne le dira point, car je ne vois pas comment il peut le dire⁶².

Bien qu’entraîné par un effort constant d’apprécier objectivement les travaux de Heidegger, Cohn réalise au fur et à mesure des années qu’un rapprochement entre son néo-kantisme d’une part et l’ontologie fondamentale ainsi que l’interprétation de la philosophie d’après l’histoire de l’être d’autre part, est tout simplement impossible.

Suites de l’épisode du rectorat

Les notes personnelles de Cohn attestent qu’il s’oblige à décrire en toute neutralité les événements qui ont conduit à son renvoi en 1933/1934 en

⁶¹ *Ibid.*, pp. 209-210 (entrée « Heidegger "heideggert" », 19 juillet 1934).

⁶² *Ibid.*, p. 120 (entrée « Gegenwart und Ewigkeit », 16 et 17 mai 1941).

raison de la « Loi pour la protection de la fonction publique » appliquée par le recteur de l'Université de Fribourg qu'était alors Heidegger. Et quoique cette loi l'ait isolé sur le plan public comme sur le plan privé, il continue de se préoccuper du destin de ceux qui l'entourent jusqu'à ce qu'il soit contraint de quitter l'Allemagne en 1939.

Quant au rapport qu'entretint Heidegger avec le national-socialisme en tant que professeur d'Université puis recteur, inutile de rappeler qu'il est richement documenté et qu'aujourd'hui, il fait l'objet d'âpres controverses. Il n'est guère discutable que, dans leur grande majorité, les enseignants du supérieur ne sont pas intervenus en faveur de leurs collègues juifs. Pour le cas de Fribourg en particulier, récits et documents se recoupent pour montrer que « les Professeurs acceptèrent sans trop la commenter et sans grande protestation officielle la révocation des enseignants juifs, suivant ainsi la tendance nationale [...]. Et il n'était pas rare que le contact avec leurs anciens collègues soit rompu du jour ou lendemain »⁶³. Dans une lettre adressée à Hannah Arendt pendant l'hiver 1932/1933, Heidegger conteste les accusations diffamatoires qui circulent contre lui. Non seulement n'est-il pas antisémite, mais il a aidé des étudiants juifs et entretient une relation personnelle avec plus d'un juif, dont Edmund Husserl bien sûr, mais également Georg Misch et Ernst Cassirer⁶⁴. Son collègue Cohn n'est pas cité. En 1933, ce dernier écrit dans son journal : « Année de la révolution national-socialiste – et la fin prématurée de mon activité d'enseignement. Je ne veux pas faire de la politique dans ce carnet – mais seulement dire combien, en dehors du rôle de ce qu'on appelle idéologie de la race, je suis affecté par l'effondrement de l'Université allemande. L'un comme l'autre ne me prennent pas par surprise – mais je me suis pourtant lourdement trompé à propos de l'envergure [du mouvement] et de la faible résistance qui lui a été opposée »⁶⁵.

⁶³ B. Martin, « Die Entlassung der jüdischen Lehrkräfte an der Freiburger Universität und die Bemühungen um ihre Wiedereingliederung nach 1945 », in *Schicksale: jüdische Gelehrte an der Universität Freiburg in der NS-Zeit – Universitätsblätter*, 129, 34, 1995, p. 12. Les informations concernant Cohn à la p. 3 de cet article sont à rectifier. Celui-ci n'est pas professeur ordinaire de philosophie mais professeur extraordinaire suivant le plan de philosophie et de pédagogie. Et il n'est pas mort en 1945 aux États-Unis, mais en 1947 en Angleterre.

⁶⁴ Cf. M. Heidegger, « 'Trostloses Unverständnis (WS 1932/1933) », lettre à Hannah Arendt, in *GA 16*, pp. 68-69.

⁶⁵ *Varia II*, p. 9.

En avril 1933, le doyen Wilibald Gurlitt informe Cohn personnellement qu'à l'instar de tous ses collègues juifs, il est suspendu provisoirement. Après une visite au recteur de l'époque Wilhelm von Möllendorf, Cohn se concentra sur ses travaux scientifiques. Considéré comme un opposant au nouveau régime, Möllendorf ne tint pas plus d'une semaine avant que de fortes pressions politiques ne provoquent sa démission et qu'il soit suggéré que Heidegger prenne sa place. Ce dernier sera nommé recteur le 21 avril 1933. Le 5 mai de la même année, la suspension de Cohn est soudainement levée⁶⁶. « Après une conversation téléphonique avec Heidegger, qui était le nouveau recteur, j'avais repris mon travail d'enseignant et recommencé mes cours et mes exercices le 5 mai. Je parlais devant un auditoire restreint mais attentif – sans aucune perturbation ». Après qu'on lui ait appris le 15 juillet 1933 que la loi pour le rétablissement des fonctionnaires s'appliquait à son cas, Cohn avait bien sûr saisi la « possibilité de se déclarer dans les trois jours » et de faire valoir ses états de service académiques ; mais sans succès⁶⁷. Au mois d'août, Cohn fut informé qu'il serait mis à la retraite le 1 décembre 1933⁶⁸. Il recommanda ses cinq derniers étudiants à Martin Honecker. « Indépendamment de la question financière », écrit-il dans l'un de ses carnets, « je me félicite de ne plus devoir enseigner dans une Université devenue si différente de celle que j'ai servie pendant 36 années de ma vie. Je dis cela sans haine contre la génération qui vient. Peut-être cela est-il nécessaire, peut-être cela est-il d'une certaine manière une bonne chose »⁶⁹.

Cohn fait partie des 313 professeurs ordinaires, 109 professeurs extraordinaires et 400 professeurs honoraires suspendus pour des raisons politiques et « raciales » dès la première année suivant l'accession du national-socialisme au pouvoir. La chaire devenue vacante après sa suspension fut rebaptisée chaire de « Science politique de l'éducation » et attribuée à Georg Stieler. Les documents existants montrent que Heidegger joua un rôle de premier plan dans la refonte de cette chaire. Le 3 novembre 1933, il demande à son Ministère de tutelle de bien vouloir attendre avant de réattribuer la chaire de professeur extraordinaire de philosophie et de pédagogie, « car je suis

⁶⁶ Cf. J. Cohn, « Dokumente, Auszug Schreiben von Der Minister des Kultus, des Unterrichts und der Justiz – Abt. Kultus und Unterricht Betr.: Wiederherstellung des Berufsamtentums vom 28. April 1933 » (JCA, DO-026).

⁶⁷ Cf. J. Cohn, « Dokumente Brief Der Rektor der Albert-Ludwigs-Universität, Betr.: Wiederherstellung des Berufsbeamtentum vom 15. Juli 1933 » (JCA, DO-027).

⁶⁸ Cf. J. Cohn, « Dokumente Brief Der Rektor der Albert-Ludwigs-Universität, Betr.: Wiederherstellung des Berufsbeamtentum vom 24. August 1933 » (JCA, DO-029).

⁶⁹ *Varia II*, p. 12.

convaincu que le caractère d'ensemble de cette chaire doit être repensé dans le sens d'un enseignement portant sur le domaine élargi de la pédagogie politique »⁷⁰. Enfin, il se prononce pour que cette nouvelle chaire bénéficie désormais d'un poste de professeur ordinaire.

Après quelques difficiles tractations avec la Faculté, Cohn fut autorisé à organiser l'examen oral de ses trois derniers doctorants entre mai et août 1934⁷¹. Au mois d'avril de cette même année, le 27 pour être exact, Heidegger avait renoncé à sa fonction de recteur de l'Université.

Pendant ce temps, la situation ne cesse de se durcir. Cohn s'en fait l'écho en 1935 : « L'orientation du national-socialisme a des conséquences toujours plus importantes. C'est l'année des lois de Nuremberg et de la constitution de la *Wehrmacht*. Les difficultés économiques s'accroissent. Je cherche à me sauver de la situation pour moi et pour nous tous toujours plus étroite et presque insupportable dans l'humain et le supra-national, dans le Vrai et l'Éternel. Beaucoup d'individus isolés et l'atmosphère sociale de Fribourg en général allègent la pesanteur de cette situation – mais elle reprend souvent l'avantage malgré tout »⁷².

En 1938, les choses empirent. Cohn se voit interdire tout contact avec l'Université. Il n'a plus le droit de s'y rendre. Même l'accès à la bibliothèque lui est refusé⁷³. Il note pourtant dans son journal : « Nous envisageons de rester au pays »⁷⁴. Mais après les pogromes du mois de novembre, il commence à réaliser qu'il n'a plus guère le choix : il doit quitter l'Allemagne et se préparer à émigrer en Angleterre. Sans tarder, il prend ses dispositions et se met en route avec sa famille le 28 mars 1939 pour Birmingham, où il demeurera jusqu'à la fin de sa vie. Après avoir, quelques mois seulement après son arrivée, fait don de sa bibliothèque au Selly-Oak-College où son fils avait trouvé un poste, Cohn rédigea presque coup sur coup trois monographies⁷⁵ – qu'il ne vit jamais paraître –, quelques essais, et tint des conférences dans des cercles privés. Il se

⁷⁰ GA 16, p. 186.

⁷¹ *Varia II*, p. 19.

⁷² *Ibid.*, p. 28.

⁷³ Lettre du Recteur Otto Mangold à Cohn datée du 17 novembre 1938 (JCA, DO-032).

⁷⁴ *Varia II*, p. 55.

⁷⁵ 1) *Wirklichkeit als Aufgabe*, édité et postfacé par J. v. Kempfski, Stuttgart, Kohlhammer, s. d. (1955), 363 p. ; 2) *Selbst-Überschreitung. Grundzüge der Ethik, entworfenen aus der Perspektive der Gegenwart*, édité par D.-J. Löwisch, Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, 1986, 314 p. ; 3) *Volkscharakter und Menschheitsorganisation* (dactylographié), 290 p. (JCA).

souciait constamment de ses parents et de ses proches restés en Allemagne, dont beaucoup étaient portés disparus ou avaient été internés. Toute correspondance était devenue impossible et les seules nouvelles qu'il recevait venaient d'universitaires amis émigrés en Israël ou en Amérique du Nord. Quelques mois avant sa mort, en 1946, il écrivait encore : « Notre vie à tous et particulièrement la mienne est liée au pays. Nous préparons notre retour, que nous espérons pour le début de l'année »⁷⁶. Et en juillet 1946, il adresse une lettre au recteur de l'Université de Fribourg, le Professeur Arthur Allgeier, dans laquelle il annonce son prochain retour et offre ses services⁷⁷. Mais Cohn ne reverra jamais l'Allemagne : il meurt le 14 janvier 1947 à Bournville, en Angleterre. Il repose au cimetière de Günterstal à Fribourg, sa tombe fait face à celle de Husserl.

Nous prendrons le lien à Husserl pendant les années troubles comme dernier exemple des trajectoires inversées de Cohn et de Heidegger. Husserl avait lui aussi été touché par la promulgation de la loi visant à congédier tous les membres de l'Université de race juive. Bien que cette loi fût abrogée vers la fin du mois d'avril 1933, Heidegger, pour des raisons qu'on ne s'explique pas vraiment, ne tenta point d'entrer à nouveau en contact direct avec son ancien maître. Son assistant entre 1931 et 1934, Werner Brock, faisait office de messenger quand le mot devait passer⁷⁸. On connaît également la lettre d'Elfride Heidegger à Malvine Husserl datée du 29 avril 1933, pour le moins difficile à interpréter⁷⁹. Les lois raciales de Nuremberg pour la protection du sang allemand et de l'honneur allemand furent promulguées en septembre 1935. Le même mois, Cohn rend visite à Husserl, « amaigri, vieilli, mais ouvert, intellectuellement tourmenté et d'une extrême amabilité »⁸⁰. Ce fut probablement l'occasion de parler ouvertement de tout⁸¹ : de leur travaux respectifs, du sort qui leur était fait, de leur avenir, peut-être même de Heidegger. Il n'est pas du tout sûr que Cohn et Husserl se soient vus régulièrement les années suivantes, mais l'on sait en revanche que le premier

⁷⁶ *Varia II*, p. 140.

⁷⁷ Lettre de Cohn au Prof. Dr. Arthur Allgeier datée du 27 juillet 1946 (JCA, DO-038).

⁷⁸ *GA 16*, p. 91 *sq.*

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 87-88.

⁸⁰ *Tagebuch Klarheit aus der Fülle (4. 1.1935–2. 5. 1937)*, pp. 128-130, ici p. 128 (entrée « Besuch bei Husserl », 24 septembre 1935).

⁸¹ Husserl avait averti ses interlocuteurs dès 1933 que les lettres qui lui étaient adressées ne devaient contenir l'expression d'aucune opinion politique, sa correspondance étant surveillée. Voir par exemple la lettre à Dorion Cairns datée du 20 mai 1933 (*Briefwechsel*, Bd. IV, p. 32).

sera profondément affecté par la mort du second qui survint le 26 avril 1938, très peu de temps après celle de son grand ami le psychologue William Stern, émigré aux États-Unis depuis 1933. Se souvenant de Husserl, il écrira à ce moment-là qu'il était un « homme sage et complaisant, convaincu, possédé par sa mission : s'appuyer sur la phénoménologie pour faire de la philosophie une science rigoureuse [...] un des rares penseurs distingués dans notre époque fatidique [...] C'était un collègue bienveillant à mon égard, j'aimais son essence pure »⁸². Cohn assista à l'enterrement de Husserl. Heidegger, lui, manquait à l'appel, comme la plupart des collègues de la Faculté.

Concluons simplement par le constat suivant : tandis qu'après 1945, la pensée de Heidegger devait connaître un succès mondial, attirer le respect des plus grands philosophes du siècle et inspirer plusieurs générations, Cohn, lui, fut presque entièrement relégué dans l'oubli. Dès 1941 il s'interrogeait : « Le travail de ma vie est, vu de l'extérieur et de la situation présente, resté infructueux. Dans quelle mesure cela tient-il aux relations qui n'auraient jamais dû changer ? Dans quelle mesure cela tient-il à moi ? Dans quelle mesure cela tient-il à la particularité et aux limites de mon talent ? Dans quelle mesure cela est-il ma propre faute ? Ce sont là des questions qui se posent nécessairement et qui ne peuvent cependant pas recevoir de réponse certaine et définitive »⁸³.

Margret HEITMANN

Traduit de l'allemand et revu par Sylvain Camilleri

II. CHRONIQUE DU 46^E COLLOQUE ANNUEL DU *HEIDEGGER CIRCLE*, MAI 2012, EMORY UNIVERSITY

L'honneur nous a été fait cette année d'organiser le quarante-sixième colloque annuel du *Heidegger Circle*, qui s'est tenu du 4 au 6 mai 2012 à Emory University (Atlanta, Géorgie). Ce sont environ soixante personnes qui ont assisté aux débats regroupant trente conférenciers ainsi que leurs répondants, tous venus de cinq pays différents. Chacun de nos hôtes a été logé au très chic Emory University Conference Center. L'enregistrement à l'hôtel incluait

⁸² *Varia II*, p. 59. N. d. T : Cohn écrit : « Ich liebte sein reines Wesen », ce que l'on peut aussi traduire par : « j'aimais sa nature intime » ou encore « je chérissais la pureté de se fonds ». Nous optons pour « j'aimais son essence pure », car il nous semble que Cohn joue sur le terme *Wesen* pour parler de Husserl.

⁸³ *Erinnerungen. Zweiter Teil (17. 4. 1941–20. 9. 1943)*, copie du JCA, p. 1 sq. (1941).

d'ailleurs pour tous les repas durant le colloque. Les frais de ce dernier ont été pris en charge par de généreuses contributions du Emory Conference Center Subvention Fund, du bureau du doyen, de l'Université elle-même comme du Département de philosophie. Le programme du colloque a été composé à partir de soumissions examinées en double aveugle et de trois panels invités, dont je dirai un mot ci-dessous. Il reste disponible en ligne à l'adresse du *Heidegger Circle* : <http://www.heideggercircle.org/2012.html>.

Après un discours d'inauguration du doyen d'Emory College, Robin Forman, le colloque a débuté vendredi 4 mai au matin par une première table ronde sur la liberté et la nature, table ronde regroupant Raoni Padui (Villanova University) et Hans Pedersen (Indiana University of Pennsylvania), ainsi que leur répondant : Pol Vandeveld (Marquette University), puis par une contribution de Jesús Adrián Escudero (Universidad Autónoma de Barcelona) sur l'interprétation heideggérienne de la rhétorique d'Aristote, aussitôt commentée par Catriona Hanley (Loyola College). L'après-midi a été consacrée à deux autres tables-rondes, l'une sur l'herméneutique heideggérienne, animée par James Risser (Seattle University) et Catherine Homan (Emory University) avec pour répondant Michael Steinmann (Stevens Institute of Technology), l'autre sur Derrida et Heidegger, durant laquelle Adam Knowles (New School for Social Research) et François Raffoul (Louisiana State University) se sont exprimés, avant une discussion ouverte par Geoffrey Bennington (Emory University).

C'est avec une contribution sur l'habiter et la différence ontologique, comme avec la réponse faite par William McNeill (DePaul University) à son auteur, Christopher Ruth (Villanova University), qu'a commencé la deuxième journée du colloque, bientôt entièrement consacrée aux panels invités. Le premier de ceux-ci, « La philosophie heideggérienne du droit », se justifiait par la publication l'an passé, dans le tome 86 de la *Gesamtausgabe*, du séminaire de 1934 donné par Heidegger sur la *Rechtsphilosophie* de Hegel. Avec cette parution capitale, rappelons que ce sont tous les cours magistraux et les séminaires tenus par Heidegger durant sa période rectorale qui sont désormais consultables, en sorte qu'une complète évaluation de sa relation au national-socialisme est désormais possible. Courtoisie oblige, la parole a d'abord été donnée à Julia Ireland (Whitman College), dont la traduction anglaise avec William McNeill du cours donnée par Heidegger en 1934/1935, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, est annoncée aux presses de l'Indiana University. J. Ireland a ainsi pu faire partager l'incroyable découverte que, par hasard, elle a faite aux Archives littéraires allemandes de Marbach, à savoir qu'une référence abrégée

au « national-socialisme » dans le manuscrit de Heidegger sur Hölderlin a par erreur été transcrite comme une référence aux « sciences naturelles ». Le deuxième conférencier était Christophe Perrin (Université Paris-Sorbonne), qui s'est proposé de reconstruire la compréhension que Heidegger a du droit à cette époque – notamment dans le séminaire sur Hegel et le cours de 1935, *Einführung in die Metaphysik*. C. Perrin a alors souligné le rôle du λόγος dans la conception heideggérienne de la loi et a conclu en reliant ces vues à la conception que, après-guerre, le penseur de Messkirch se fera de la δίκη dans « *Der Spruch des Anaximander* ». C'est à l'éditeur du volume 86 de la *Gesamtausgabe* lui-même, Peter Trawny (Bergische Universität Wuppertal), qu'il est enfin revenu de conclure. Présentant le séminaire sur Hegel de Heidegger comme le premier cas d'une philosophie politique chez lui, une philosophie qui ne sera jamais complétée, P. Trawny l'a relié au cours qui en est contemporain, celui sur les hymnes de Hölderlin déjà cité, autant qu'à la philosophie de Carl Schmitt. La boucle était bouclée et le panel fut salué avec enthousiasme.

Organisé par Ingvild Torsen (Florida International University), un second panel, intitulé « Poser la question de l'être : sur la pensée de Thomas Sheehan », a été dédié au travail fourni par le professeur de Stanford University pour justifier une compréhension de la pensée heideggérienne en termes de signification. On le sait, Thomas Sheehan soutient que « *being is meaning* », qu'être, c'est signifier, et, textes à l'appui, il ne le fait pas sans aplomb ni provocation. Le panel trouvait son origine dans certaines publications récentes de l'auteur, parmi lesquelles un article paru dans la première livraison de la revue *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, le journal officiel du Cercle – revue disponible pour achat en version papier à l'adresse <http://www.lulu.com/> et téléchargeable gratuitement sous forme électronique pour tous les membres du Cercle –, aussi bien que ses contributions fréquentes sur le forum du *Heidegger Circle* où il avance, discute et défend ses positions devant chacun – l'accès au forum du *Heidegger Circle* est lui aussi gratuit une fois adhérent au Cercle. Après un exposé de Thomas Sheehan lui-même, Kate Withy (Georgetown University), Charles Guignon (University of South Florida) et Richard Polt (Xavier University) lui ont tous offert une réponse, chacun ciblant un aspect différent de sa position pour ainsi ouvrir une discussion aussi animée que réfléchie parmi l'assistance.

Portant pour sa part sur « Le cinquantième anniversaire de "*Zeit und Sein*" », le dernier panel invité a célébré à sa manière la conférence magistrale donnée par Heidegger en 1962. Richard Capobianco (Stonehill College) s'est d'abord proposé de montrer que, derrière les expressions d'« être » et d'« être

lui-même » dans la lettre du texte, Heidegger avait à l'esprit « *Ereignis* ». Puis, orateur de marque, le révérend père William Richardson (Boston College) a élargi l'hommage rendu à la préface rédigée par Heidegger au livre de référence qui demeure le sien : *Martin Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. Dans une communication qui avait pour titre « Observer les étoiles : le temps, l'être et tout le reste », prenant justement le motif de l'astre comme fil directeur, il s'est plu à rappeler le rôle de la mort dans la pensée heideggérienne en même temps que plus d'un souvenir philosophique et personnel. Le ton étant propice à la convivialité, celle-ci ne pouvait qu'être de mise lors du banquet du colloque au restaurant *South City Kitchen*, largement apprécié pour sa cuisine du Sud et l'excellence de son vin.

Dernier jour du colloque, le dimanche a vu se poursuivre les interventions de grande qualité lors de deux tables rondes : le premier sur Heidegger et le langage, durant lequel Krzysztof Ziarek (University at Buffalo) et David Nowell-Smith (Université-Paris VII) ont parlé et John Lysaker (Emory University) leur a répondu, le second sur Heidegger et saint Paul, qui a permis à Sophie-Jan Arrien (Université Laval) et Julie Kuhlken (Misericordia University) de présenter leurs vues et à Scott Campbell (Nazareth College) de les interroger. Disons-le, de son début à sa fin, l'humeur du colloque fut à la collégialité spontanée, *Stimmung* qui a servi la pensée la plus affûtée et les discussions les plus enthousiastes. N'omettons enfin ni d'avouer qu'il n'aurait pas été possible si Becca Hansen et Ronald Mendoza ne nous avaient pas secondé, ni d'indiquer qu'une copie imprimée des actes du colloque est disponible pour 15 dollars américains – là aussi à l'adresse <http://www.lulu.com/>.

Andrew J. MITCHELL

Traduit de l'anglais par Christophe Perrin

BIBLIOGRAPHIE POUR L'ANNÉE 2012*

1. Textes de Heidegger

- 1.1. HEIDEGGER (Martin), *Briefwechsel mit seinen Eltern und Briefe an seine Schwester und ihre Familie*, édité par HEIDEGGER (Jörg) & DENKER (Alfred), Fribourg, Karl Alber, 256 p.
- 1.2. HEIDEGGER (Martin), *Der Ursprung des Kunstwerkes. Mit der "Einführung" von Hans-Georg Gadamer und der ersten Fassung des Textes (1935)*, édité et préfacé par HERRMANN (Friedrich-Wilhelm von), Francfort-sur-le-Main, Klostermann, Rothe Reihe 48, 118 p.
- 1.3. HEIDEGGER (Martin), *Die Geschichte des Seyns, GA 69*, édité par TRAWNY (Peter), Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 230 p. (nouvelle édition)
- 1.4. HEIDEGGER (Martin), *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, GA 4*, édité par HERRMANN (Friedrich-Wilhelm von), Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 208 p. (nouvelle édition)
- 1.5. HEIDEGGER (Martin), *Gelassenheit*, Stuttgart, Klett-Cotta, 71 p. (nouvelle édition)
- 1.6. HEIDEGGER (Martin), *Seminare: Platon – Aristoteles – Augustinus, GA 83*, édité par MICHALSKI (Mark), Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 682 p.
- 1.7. HEIDEGGER (Martin), « Zerklüftung des Seins », *Heidegger-Studien*, 28, pp. 9-19.

2. Traductions de textes de Heidegger

Traductions anglaises

- 2.1. HEIDEGGER (Martin), *Basic Problems of Phenomenology. Winter Semester 1919/1920*, trad. de CAMPBELL (Scott M.), Londres/New York, Continuum, Athlone Contemporary European Thinkers, 208 p.

* Outre les éditions ou rééditions des textes de Heidegger en langue originale comme en d'autres langues, la présente bibliographie prend en compte toutes les monographies et tous les articles de revues ou de collectifs portant explicitement sur Heidegger ou, à tout le moins, sur l'un de ses concepts-clés. Ainsi les traductions d'ouvrages des commentateurs ne sont pas listées. Que l'on veuille bien excuser les inévitables oublis inhérents à tout exercice à visée exhaustive. Pour y remédier, les auteurs sont invités à nous indiquer directement leurs travaux à l'adresse suivante : bulletin.heideggerien@gmail.com. *Nota bene* : les signes « x p. » et « pp. x-y » signalent des nombres de page et des paginations inconnues.

- 2.2. HEIDEGGER (Martin), *Bremen and Freiburg Lectures. Insight Into That Which Is and Basic Principles of Thinking*, trad. de MITCHELL (Andrew J.), Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, Studies in Continental Thought, 224 p.
- 2.3. HEIDEGGER (Martin), *Contributions to Philosophy (of the Event)*, trad. de ROJCEWICZ (Richard) et VALLEGA-NEU (Daniela), Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, Studies in Continental Thought, 456 p.
- 2.4. HEIDEGGER (Martin), *Four Seminars*, trad. de MITCHELL (Andrew J.) & RAFFOUL (François), Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, Studies in Continental Thought, 144 p.

Traductions chinoises

- 2.5. HEIDEGGER (Martin), *Duiya li shi duo de de xian xiang xuejieshi: xian xiang xueyanjin dao lun* [Interprétations phénoménologiques d'Aristote. Introduction à la recherche phénoménologique], trad. de ZHAO (Wei-guo), Pékin, Hua xia chu ban she, 181 p.
- 2.6. HEIDEGGER (Martin)/JASPERS (Karl), *Hai de ge er yuya si bei er si wangfusubujian* [Correspondance 1920-1963], trad. de LI (Xue-tao), Shanghai, Shanghai ren min chu ban she, 413 p.
- 2.7. HEIDEGGER (Martin), *Zhexuelungao – cong ben you er lai* [Contributions à la philosophie. De l'événement], trad. de SUN (Zhou-xing), Pékin, Shang wu yin shuguan, 586 p.

Traductions coréennes

- 2.8. HEIDEGGER (Martin), *Eoneo roui Dosang eoseo* [Acheminement vers la parole], trad. de SHIN (Sang-Hee), Seoul, Ghil, 440 p.
- 2.9. HEIDEGGER (Martin), *Geunbon gaenyeomdeul* [Concepts fondamentaux], trad. de PARK (Chan-Kook), Seoul, Ghil, 228 p.
- 2.10. HEIDEGGER (Martin), *Niche 2* [Nietzsche II], trad. de PARK (Chan-Kook), Seoul, Ghil, 523 p.
- 2.11. HEIDEGGER (Martin), *Sayu ui Gyeongbeom eurobuteo* [L'expérience de la pensée], trad. de SHIN (Sang-Hee), Seoul, Ghil, 354 p.

Traductions espagnoles

- 2.12. HEIDEGGER (Martin), *Heráclito*, trad. de MÁSMELA (Carlos), Buenos Aires, El hilo de Ariadna, Sophia/Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 456 p.

- 2.13. HEIDEGGER (Martin), *Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*, trad. de CIRIA (Alberto), Barcelone, Herder, 232 p.

Traductions françaises

- 2.14. HEIDEGGER (Martin), « L'Europe et la philosophie allemande », trad. de FAGNIEZ (Guillaume), *Études sur Heidegger, Philosophie*, 116, pp. 13-22
- 2.15. HEIDEGGER (Martin), *Ontologie. Herméneutique de la factivité*, trad. de BOUTOT (Alain), Paris, Gallimard, Bibliothèque de philosophie, 176 p.
- 2.16. HEIDEGGER (Martin), *Phénoménologie de la vie religieuse*, trad. de GREISCH (Jean), Paris, Gallimard, Bibliothèque de philosophie, 415 p.

Traductions italiennes

- 2.17. HEIDEGGER (Martin), *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, trad. de CANZIONERI (Armando), Macerata, Quodlibet, 192 p.
- 2.18. HEIDEGGER (Martin), *Hebel. L'amico di casa*, trad. de GAGLIARDI (Francesco), revue par CIMINNO (Luigi) & DOROWIN (Hermann), Foligno, Aguaplano, 48 p.
- 2.19. HEIDEGGER (Martin), *La storia dell'Essere*, trad. de CIMINO (Antonio), Milan, Marinotti, I temi del pensiero, 206 p.
- 2.20. HEIDEGGER (Martin), *Soggiorni. Viaggio in Grecia*, trad. De SCAPPINI (Thomaso), Milan, Bompiani, 73 p.
- 2.21. HEIDEGGER (Martin), *Teoria dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, trad. de COSTA (Vincenzo), Macerata, Quodlibet, 184 p.

Traductions portugaises

- 2.22. HEIDEGGER (Martin), *Platão: o sofista*, trad. de DOS SANTOS CASANOVA (Marco Antônio), Rio de Janeiro, Forense Universitária, 735 p.
- 2.23. HEIDEGGER (Martin), *Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, trad. de DOS SANTOS CASANOVA (Marco Antônio), Rio de Janeiro, Vozes, 496 p.

Traduction russe

- 2.24. HEIDEGGER (Martin), *Zollicon Seminars*, trad. de GLUKHOVA (Irina), Moscou, European Humanities University, Conditio Humana, 408 p.

Traduction tchèque

- 2.25. HEIDEGGER (Martin), *Anaximandriův výrok*, trad. de CHVATÍK (Ivan), Prague, Oikúmené, 88 p.

3. Collectifs et numéros de revues

En allemand

- 3.1. DENKER (Alfred) & ZABOROWSKI (Holger) (éds.), *Heidegger-Jahrbuch*, VI, *Heidegger und Husserl*, Fribourg/Munich, Karl Alber, 296 p.
 – « Der Briefwechsel zwischen Edmund Husserl und Martin Heidegger », pp. 9-39 ; CRISTIN (Renato), « Phänomenologische Ontologie. Heideggers Auseinandersetzung mit Husserl (1916-1928) », pp. 43-68 ; HELD (Klaus), « Husserl und Heidegger über den Anfang der Philosophie », pp. 69-86 ; HOPKINS (Burt), « Entformalisierung und Phänomen bei Husserl und Heidegger », pp. 87-107 ; BERNET (Rudolf), « Phänomenologische Begriffe der Unwahrheit bei Husserl und Heidegger », pp. 108-130 ; ALWEISS (Lilian), « The "Truth" of Solipsism », pp. 131-152 ; NEUMANN (Günther), « Phänomenologie der Zeit und der Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger », pp. 153-186 ; SALLIS (John), « The Import of Intentionality », pp. 187-199 ; DAHLSTROM (Daniel), « Husserl and Heidegger on *Bedeutung* », pp. 200-217 ; JAMME (Christoph), « Eine Urlaubslektüre und ihre Folgen. Husserl liest Heidegger », pp. 218-232 ; SEPP (Hans-Reiner), « Husserl, Heidegger und die Differenz », pp. 233-248 ; CROWELL (Steven), « Reason and Will. Husserl and Heidegger on the Intentionality of Action », pp. 249-268 ; WALDENFELS (Bernhard), « Indirekte Beschreibung », pp. 269-284
- 3.2. FRIESEN (Hans), LOTZ (Christian), MEIER (Jakob) & WOLF (Markus) (éds.), *Ding und Verdinglichung. Technik- und Sozialphilosophie nach Heidegger und der kritischen Theorie*, Paderborn, Fink, 361 p.
 – Vorwort, pp. 7-11 ; – *Ding, Artefakt und Technikphilosophie* : ZOGLAUER (Thomas), « Zur Ontologie der Artefakte », pp. 13-30 ; KORNWACHS (Klaus), « Technik – Arbeit – Verdinglichung », pp. 31-44 ; ZIMMERLI (Walter Ch.), « Kolonialisierung – revisited. Aspekte einer Philosophie der technologischen Zivilisation », pp. 45-63 ; – *Heideggers Technikphilosophie und die kritische Theorie* : SCHÜSSLER (Ingeborg), « Machenschaft und Gestell. Heideggers zweifache Auslegung der Technik », pp. 65-98 ; LÜCKNER (Andreas), « Heideggers Dinge », pp. 99-110 ; MEIER (Jakob), « Ist Technik

Praxis? Zur Möglichkeit der Frage nach der Technik », pp. 111-126 ; AICHELE (Alexander), « Natur – Technik – Ding. Heideggers aristotelische Dynamik », pp. 127-140 ; AURENQUE (Diana), « Heideggers Ethik der Phänomene. Die moderne Technik als Gefahr und Rettung », pp. 141-154 ; FRIESEN (Hans), « Heideggers im Spannungsfeld von Provinz und Grossstadt », pp. 155-178 ; SCHMIDT (Christian), « Technikkritik als Gesellschaftskritik? Zur Stellung der Technikkritik bei Marx und Heidegger », pp. 179-190 ; LOTZ (Christian), « Warentausch und Technik als Schematisierung von Gegenständlichkeit bei Adorno und Heidegger », pp. 191-208 ; – *Verdinglichungs- und Technikkritik in der kritischen Theorie* : WESCHE (Tilo), « Dialektik oder Ontologie. Adornos und Heideggers "Grundsatzkontroverse" », pp. 211-228 ; GUZZONI (Ute), « "Wäre Spekulation über den Stand der Versöhnung erlaubt..." Überlegungen zum Verhältnis von Mensch und Ding bei Adorno und Heidegger », pp. 229-242 ; HENNING (Christoph), « Von der Kritik warenförmigen Arbeit zur Apotheose der Marktgesellschaft. Verdinglichung in Marxismus und Anerkennungstheorie », pp. 243-272 ; WOLF (Markus), « Verdinglichung kritisieren. Was, warum, und wie? », pp. 273-298 ; STAHL (Titus), « Verdinglichung und Herrschaft. Technikkritik als Kritik der sozialer Praxis », pp. 299-324 ; BIEBRICHER (Thomas), « Marcuse und Habermas: (Neue) Wissenschaft, (neue) Technik? », pp. 325-344 ; PETERSON (Richard), « Technology, Reification, and Violence », pp. 345-360

3.3. FIGAL (Günter) & RAULFF (Ulrich), *Heidegger und die Literatur*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, Heidegger Forum, 160 p.

– STRAUB (Botho), « Heideggers Gedichte. Eine Feuerprobe unserer kommunikativen Intelligenz », pp. 9-16 ; DI CESARE (Donatella), « Übersetzen aus dem Schweigen. Celan für Heidegger », pp. 17-34 ; SCHMIDT (Dennis J.), « Von der Wahrheit sprechen. Homer, Platon und Heidegger », pp. 35-54 ; HILLER (Marion), « Heidegger und die Literatur oder *Der Ursprung des Kunstwerks* in seinsgeschichtlicher Dimension », pp. 55-72 ; KREUZER (Johann), « Wozu Dichter? Das Gespräch mit Rilke und Hölderlin », pp. 73-92 ; FIGAL (Günter), « Am Rande der Philosophie. Martin Heidegger liest Ernst Jünger », pp. 93-106 ; WILD (Markus), « Heidegger, Staiger, Muschg. Warum lesen wir? », pp. 107-130 ; VON BÜLOW (Ulrich), « Raum Zeit Sprache. Peter Handke liest Martin Heidegger », pp. 131-156

En anglais

- 3.4. DAHLSTROM (Daniel O.) & MITCHELL (Andrew J.) (éds.), *Gatherings. The Heidegger Circle Annual*, 2, 113 p.
 – ZIAREK (Krzysztof), « Trading in Being: Event, Capital, Art », pp. 1-23 ;
 MCNEILL (William), « From *Destruktion* to the History of Being », pp. 24-40 ;
 NOWELL-SMITH (David), « The Art of the Fugue: Heidegger on Rhythm », pp. 41-64 ;
 BUBEN (Adam), « The Perils of Overcoming "Wordliness" in Kierkegaard and Heidegger », pp. 65-88
- 3.5. GLAZEBROOK (Trish), *Heidegger on Science*, New York, SUNY Press, 311 p.
 – GLAZEBROOK (Trish), « Introduction », pp. 1-12 ; GLAZEBROOK (Trish),
 « Why Read Heidegger on Science? », pp. 13-26 ; RICHARDSON (William J.),
 « Heidegger's Critique of Science », pp. 27-46 ; WATSON (James R.),
 « Beyond Ontic-Ontological Relations: Gelassenheit, Gegnet, and Niels Bohr's
 Programm of Experimental Quantum Metaphysics », pp. 47-66 ;
 RICHTER (Ewald), « Heidegger's Theses Concerning the Question of the
 Foundations of the Sciences », pp. 67-92 ; HATAB (Lawrence J.), « From
 Animal to Dasein: Heidegger and Evolutionary Biology » pp. 93-112 ;
 HEELAN (Patrick A.), « Carnap and Heidegger: Parting Ways in the
 Philosophy of Sciences », pp. 113-130 ; CERBONE (David R.), « Lost
 Belongings: Heidegger, Naturalism, and Natural Sciences », pp. 131-158 ;
 BABICH (Babette B.), « Heidegger's Philosophy of Science and the Critique
 of Calculation: Reflective Questioning, Gelassenheit, and Life », pp. 159-
 192 ; GUZZONI (Ute), « *Gelassenheit*: Beyond Techno-Scientific Thinking »,
 pp. 193-204 ; STENSTAD (Gail), « Opening Ways of Transformation », pp.
 205-224 ; CREASE (Robert P.), « Heidegger and the Empirical Turn in the
 Philosophy of Science », pp. 225-238 ; KISIEL (Theodore), « A
 Supratheoretical Prescientific Hermeneutics of Scientific Discovery », pp.
 239-260 ; CAPUTO (John D.), « Heidegger's Philosophy of Science: The
 Two Essences of Science », pp. 261-280 ; GLAZEBROOK (Trish),
 « Developments and Implications », pp. 281-296
- 3.6. KIVERSTEIN (Julian) & WHEELER (Michael) (éds.), *Heidegger and Cognitive Sciences*, Londres, Palgrave Macmillan, New Directions in Philosophy and Cognitive Science, 384 p.
 – KIVERSTEIN (Julian), « What is Heideggerian Cognitive Science? », pp. 1-61 ;
 DREYFUS (Hubert-Louis), « Why Heideggerian AI Failed and How Fixing it
 Would Require Making it More Heideggerian? », pp. 62-104 ;

REITVELD (Erik), « Context-Switching and Responsiveness to Real Relevance », pp. 105-134 ; RATCLIFFE (Matthew), « There Can be No Cognitive Science of Dasein », pp. 135-156; REHBERG (Andrea), « Heidegger and Cognitive Science – Aporetic Reflections », pp. 157-175 ; WHEELER (Michael), « Naturalizing Dasein and Other (Alleged) Heresies », pp. 176-212 ; GALLAGHER (Shaun) & SETÉ JACOBSON (Rebecca), « Heidegger and Social Cognition », pp. 213-245 ; TALERO (Maria L.), « Joint Attention and Expressivity: A Heideggerian Guide to the Limits of Empirical Investigation », pp. 246-275 ; PREESTER (Helena de), « Equipment and Existential Spatiality; Heidegger, Cognitive Science and the Prosthetic Subject », pp. 276-308 ; MALPAS (Jeff), « Heidegger, Space, and World », pp. 309-342 ; SCHATZKI (Theodore R.), « Temporality and the Casual Approach to Human Activity », pp. 343-364

En français

3.7. *Études sur Heidegger, Philosophie*, 116, Paris, Minuit

– FAGNIEZ (Guillaume), « Présentation. En deçà et au-delà de l'Europe », pp. 3-12 ; LOWIT (Alexandre), « Les *Essais et Conférences* et "la tâche de notre pensée" », pp. 23-31 ; SERBAN (Claudia), « Capacités de l'animal, potentialités de l'ustensile et possibilités du *Dasein* », pp. 32-47 ; SOMMER (Christian), « Métaphysique du vivant. Note sur la différence zoo-anthropologique de Plessner à Heidegger », pp. 48-77 ; BADOUAL (Guillaume), « "L'éthique, elle aussi, est sans fond" (Méditations d'une remarque d'Olga Alexandrovna Sedakóva) », pp. 78-93

3.8. *Les raisons d'une fascination : Heidegger, sa réception et ses héritiers, L'autre côté*, 3, 107 p.

– SEDGHI (Raouf), « Heidegger et les finisseurs », pp. 17-29 ; BERARDINELLI (Alfonso), « Les bruits de l'être (Heidegger, Derrida, Severino) », pp. 30-40 ; GIOCOMELLI (Roberto), « Derrida : l'arbitraire de la déconstruction », pp. 41-48 ; HIDALGO (Javier Rodriguez), « Seul un dieu peut-il encore nous sauver ? », pp. 49-80 ; DENIEUL (Séverine), « Un si petit monde : Heidegger et le milieu philosophico-littéraire français », pp. 81-103

En portugais

3.9. NETO (Antonio F.) & GIACOIA JR. (Oswaldo) (éds.), *Heidegger e o pensamento oriental*, Uberlândia, Edufu, 248 p.

– NETO (Antonio F.), « Heidegger e o inevitável diálogo com o mundo oriental », pp. 21-38 ; MARALDO (John C.), « Quatro coisas e duas práticas: algumas reflexões sobre Heidegger vindas do Oriente », pp. 39-60 ; STENGER (Georg), « A experiência do pensar e o pensar da experiência: um encontro entre Heidegger e Nishida », pp. 61-78 ; ZAVALA (Augustín J.), « Heidegger na filosofia nishidiana », pp. 79-108 ; AKITOMI (Ktsuya), « Sobre o niilismo e o vazio – Nishitani e Heidegger », pp. 109-124 ; MAC DOWELL SJ (João A.), « Martin Heidegger e o pensamento oriental: confrontos », pp. 125-148 ; LYRA (Edgar), « Heidegger, oriente e tecnologia », pp. 149-166 ; RAMOS DOS REIS (Róbson), « A negação e o nada da vontade », pp. 167-182 ; MICHELAZZO (José C.), « As habitações do humano como expressões do tempo: diálogo entre Heidegger e Dogen », pp. 183-212 ; MÜLLER (Marcos L.), « O tempo originário (Ser-Tempo) no Zen-Budismo de Dogen: um ensaio sobre o Ser-Tempo no opúsculo *Uji* », pp. 213-242

3.10. WU (Roberto) & REICHERT DO NASCIMENTO (Cláudia) (éds.), *A obra inédita de Heidegger*, São Paulo, LiberArs, 230 p.

– FERREIRA, (Acylene M.), « A fenomenologia heideggeriana e a construção tridimensional da verdade », pp. 9-20 ; DRUCKER (Cláudia), « A pesquisa filosófica e os escritos póstumos de Heidegger », pp. 21-38 ; REICHERT DO NASCIMENTO (Cláudia), « Obra de arte, mundo e Terra em *A origem da obra de arte* », pp. 49-62 ; FRAGOZO (Fernando), « Heidegger em França: considerações sobre uma recepção », pp. 81-94 ; VEIGA (Itamar), « Observações sobre os elementos mais constantes na interpretação da obra de Heidegger », pp. 111-122 ; HEBECHE (Luiz), « Wittgenstein, a máquina; Heidegger, a maquinação », pp. 123-132 ; VALENTIM (Marco A.), « *Naturereignisse*: Heidegger e o extramundano », pp. 133-150 ; WERLE (Marco A.), « A pergunta e o caminho o pensamento de Heidegger », pp. 151-166 ; SCHNEIDER (Paulo R.), « Sobre a questão da lógica em Heidegger », pp. 167-182 ; WU (Roberto), « Desvelamento da práxis », pp. 183-201 ; RAMOS DOS REIS (Róbson), « Heidegger, a ilusão e o sentido positivo da dialética transcendental », pp. 201-212 ; AZEVEDO DE ARAÚJO (Thalles), « A transformação heideggeriana do conceito de *Gestalt* do trabalhador de Ernst Jünger », pp. 213-230

En plusieurs langues

- 3.11. BABICH (Babeth), DENKER (Alfred) & ZABOROWSKI (Holger) (éds.), *Heidegger und Nietzsche*, Amsterdam/New York, Rodopi, Elementa 82, 455 p. – « Vorwort », p. 11 ; – *Nach dem Tod Gottes? Fragen der Religionsphilosophie und Theologie* : RUHSTORFER (Karlheinz), « "Der Gottmensch in Knechtsgestalt". Marx, Nietzsche, Heidegger – drei maßgebliche Negationen metaphysischer Christologie », pp. 15-42 ; CESARONE (Virgilio), « Paulus von Tarsus und die Auseinandersetzung zwischen Nietzsche und dem jungen Heidegger », pp. 43-58 ; KINLAW (Jeffrey), « Heidegger on Nietzsche's Word and Overcoming Ontotheology », pp. 59-76 ; SEUBERT (Harald), « Kommender und letzter Gott zwischen Heidegger und Nietzsche », pp. 77-96 ; ENDERS (Markus), « Heideggers Deutung von Nietzsches Proklamation des Todes Gottes », pp. 97-120 ; WILKERSON (Dale), « Preservation-Enhancement as Value-Positing Metaphysics in Heidegger's Essay "The Word of Nietzsche: 'God is Dead'" », pp. 121-143 ; – *Jenseits von Gut und Böse? Fragen der Ethik und Moral-philosophie* : OLIVIER (Abraham), « Nietzsche and Heidegger on Pain », pp. 147-158 ; BERNASCONI (Robert), « Heidegger, Rickert, Nietzsche, and the Critique of Biologism », pp. 159-180 ; ZIMMERMANN (Jens), « The Inhumanity of Being: Subjectivity in Nietzsche, Heidegger, and Levinas », pp. 181-194 ; KISIEL (Theodore), « Measuring the Greatness of the Great Men of Grand Politics: How Nietzsche's "Dynamite" Rendered Heidegger "kaputt" », pp. 195-219 ; – *Nietzsche und Heidegger in Auseinandersetzung mit der Geschichte der Philosophie* : MELANEY (William D.), « Heidegger's Allegory of Reading: On Nietzsche and the Tradition », pp. 223-231 ; BAMBACH (Charles), « Heraclitean Justice Between Heidegger and Nietzsche », pp. 232-246 ; FRANK (Luanne T.), « Nietzsche is Said in Many Ways: Nietzsche's Presences in Heidegger's *Parmenides* », pp. 247-262 ; FÓTI (Véronique), « From an Agonistic of Powers to Deferred Homecoming: Heidegger, Sophocles, and Hölderlin », pp. 263-274 ; – *Am Ende der Moderne? Macht, Technik und die Verwindung der Metaphysik* : BABICH (Babette), « Heidegger's *Wille zur Macht*. Nietzsche – Technik – Machenschaft », pp. 277-314 ; XOLOCOTZI (Ángel), « Das dionysische Ja-Sagen zur Welt. Die Auslegung des stimmungsmäßigen Charakters des Willens zur Macht und dessen zeitlichen Sinnes », pp. 315-330 ; USCATESCU BARRON (Jorge) « Nietzsches Umdeutung des Begriffs des Guten im Rahmen seiner Metaphysik des Willens zur Macht und Heideggers Kritik an seinem Wertgedanken », pp. 331-342 ; ELDEN

(Stuart), « A Thousand Year Conclusion? Machination and Calculation in the *Nietzsche* Lectures », pp. 343-355 ; ELDRED (Michael), « Assessing How Heidegger Thinks Power Through the History of Being », pp. 357-366 ; FEITOSA (Charles), « Das Schweigen der Tiere bei Nietzsche und Heidegger », pp. 367-378 ; NELSON (Eric Sean), « Traumatic Origins: History, Genealogy, and Violence in Heidegger and Nietzsche », pp. 379-390 ; – *Welt, Wahrheit, Sprache, Kunst* : RESE (Friedrike), « Horizontbildung und Weltbildung. Zur Mensch-Tier-Differenz in Heideggers *Grundbegriffe der Metaphysik*-Vorlesung », pp. 393-415 ; SINNERBRINK (Robert), « Heidegger and Nietzsche on the End of Art », pp. 417-428 ; SWITZER (Robert), « "Raging Discordance". Heidegger and Nietzsche on Truth and Art », pp. 429-440 ; WESTON (Nancy A.), « On Truth as Justice », pp. 441-455

3.12. EMAD (Parvis), HERRMANN (Friedrich-Wilhelm von), DAVID (Pascal), CORIANDO (Paola-Ludovika), SCHÜßLER (Ingeborg) & SCHALOW (Frank), *Heidegger-Studien/Heidegger-Studies/Études heideggériennes, National Socialism Issue in Hermeneutic Phenomenological Perspective – Reflections on Pindar, Aristotle and Meister Eckhart*, 28, Berlin, Duncker & Humblot, 272 p.

– *Articles* : RADLOFF (Bernhard), « Crossing-Over and Going-Under. A Reading of Heidegger's Rectorial Address in Light of Contributions to Philosophy », pp. 23-46 ; TRAWNY (Peter), « Heidegger und das Politische. Zum "Rechtsphilosophie"-Seminar », pp. 47-66 ; FROIDECOURT (Adéline), « La poésie de Pindare à l'aube de la métaphysique », pp. 67-100 ; BLOK (Vincent), « Naming Being – Or the Philosophical Content of Heidegger's National Socialism », pp. 101-122 ; ARTEMENKO (Natalia), « Zu Martin Heideggers Interpretation von Aristoteles. Der wiederaufgefundene Natorp-Bericht von 1922 », pp. 123-146 ; PERRIN (Christophe), « Pascal, utile mais incertain selon Heidegger », pp. 147-168 ; KALARY (Thomas), « Heidegger's Aristotle Interpretation of 1922 and its Significance for his Fundamental Ontology », pp. 169-189 ; STRUMMIELLO (Giusi), « "Alte Wörter". Gelassenheit und Gottheit bei Heidegger und Eckhart », pp. 191-211 ; KOVACS (George), « The Revolution of Thinking in Heidegger's Seminare. Hegel-Schelling (1927-1957), and Its Implications for the Study of His Thought », pp. 215-235 ; MINCĂ (Bogdan), « Die Übersetzung von Heideggers Vorträge und Aufsätze ins Rumänische als ein philosophisches Gespräch mit drei anderen Sprachen (Deutsch, Latein, Griechisch) », pp.

237-247 – *Update on the Gesamtausgabe*, pp. 251-264 – *Errata and Omissions in Recent English Translations of the Gesamtausgabe*, p. 267

4. Études générales

En allemand

- 4.1. BÖSCH (Michael), *Dichte Ereignisse*, Tübingen, Attempto, Phainomena, 56 p.
- 4.2. CIOFLEC (Evelyn), *Der Begriff der "Zwischen" bei Martin Heidegger. Eine Erörterung ausgehend von Sein und Zeit*, Fribourg, Karl Alber, Alber Thesen, 272 p.
- 4.3. DENKER (Alfred), *Unterwegs in Sein und Zeit. Einführung in Leben und Denken von Martin Heidegger*, Stuttgart, Klett-Cotta, 240 p.
- 4.4. DENKER (Alfred) & FISCHER (Werner), *Martin Heidegger. Lebenswege und Erinnerung*, Messkirch, Gmeiner, 64 p.
- 4.5. DE ROCHE (Charles), *Monadologie des Gedichts. Benjamin, Heidegger, Celan*, Paderborn, Fink, 261 p.
- 4.6. GEBOERS (Tom), *Rückkehr zur Erde. Grundriss einer "Ökologie der Geschichte" im Ausgang von Schelling, Nietzsche und Heidegger*, Würzburg, Ergon, Studien zur Phänomenologie und praktischen Philosophie, 461 p.
- 4.7. HASHI (Hisaki), *Kyoto Schule – Zen – Heidegger. Komparativen Philosophie zur globalen Welt*, Göppingen, Doppelpunkt, 230 p.
- 4.8. HEIDEGGER (Heinrich) & STAGI (Pierfrancesco), *Martin Heidegger ein Privatporträt zwischen Politik und Religion*, Messkirch, Gmeiner, Historie im Gmeiner-Verlag, 140 p.
- 4.9. KARIMI (Ahmad Milad), *Identität – Differenz – Widerspruch. Hegel und Heidegger*, Fribourg, Rombach, 214 p.
- 4.10. KARIMI (Dario), *Heliopoesis. Heidegger mit Lacan*, Berlin, Parodos, 320 p.
- 4.11. KAZMIERSKI (Sergiusz), *Die Anaximandersauslegung Heideggers und der Anfang des Abendländischen Denkens*, Nordhausen, Bautz, Classica et Mediaevalia, 308 p.
- 4.12. KAUL (Patrizia Daniela), *Die Transzendenz des Anderen. Mitsein als Kristallisationspunkt transzendentalphilosophischen Denkens in Sein und Zeit*, Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, Europäische Hochschulschriften, 130 p.
- 4.13. KELLERER (Sidonie), *Zerrissene Moderne. Descartes bei den Neukantianern, Husserl und Heidegger*, Paderborn, Konstanz University Press, 250 p.

- 4.14. KOLTAN (Jacek), *Der Mitmensch. Zur Identitätsproblematik des soziales Selbst ausgehend von der Frühphilosophie Martin Heideggers und Karl Löwiths*, Würzburg, Königshausen & Neumann, Epistemata Philosophie, 248 p.
- 4.15. LANGE (Hartmut), *Positiver Nihilismus. Meine Auseinandersetzung mit Heidegger*, Berlin, Matthes & Seitz, 91 p.
- 4.16. LÜFTER (Ralf), *Heidegger und die Frage nach der Geschichte*, Königshausen & Neumann, Epistemata, 304 p.
- 4.17. MARTEN (Rainer), *Radikalität des Geistes. Heidegger – Paulus – Proust*, Fribourg, Karl Alber, 368 p.
- 4.18. MEIER (Jakob), *Synthetisches Zeug. Technikphilosophie nach Martin Heidegger*, Göttingen, V&R Unipress, Neue Studien zur Philosophie, 519 p.
- 4.19. MILCHERT (Thorsten), *Christliche Wurzeln der Todesphilosophie Heideggers. Untersuchungen zu „Sein und Zeit“*, Marbourg, Tectum, 224 p.
- 4.20. PIRKTINA (Lasma), *Ereignis, Phänomen und Sprache die Philosophie des Ereignisses bei Martin Heidegger und Jean-Luc Marion*, Nordhausen, Bautz, 125 p.
- 4.21. VAGT (Christina), *Geschickte Sprünge. Physik und Medium bei Heidegger*, Zürich, Diaphanes, 272 p.
- 4.22. ZAMANI (Massoud), *Martin Heideggers Denkweg im Lichte des Ost-West Problems*, Würzburg, Königshausen & Neumann, Epistemata Philosophie 509, 416 p.
- 4.23. ZIMMERMANN (Ingo), *Am Ende. Postphilosophisches Denken: Heidegger, Marx, und die Occupy-Bewegung*, Essen, Die Blaue Eule, Kleine Arbeit zur Philosophie, 68 p.

En anglais

- 4.24. ALTMAN (William H. F.), *Martin Heidegger and the First World War. Being and Time as Funeral Oration*, Lanham, Lexington Books, 350 p.
- 4.25. ANGELES (Moses Aaron T.), *God Beyond Metaphysics. The God-Question in Martin Heidegger's Problem of Being*, Saarbrücken, LAP Lambert, 200 p.
- 4.26. BRAVER (Lee), *Groundless Grounds. A Study of Wittgenstein and Heidegger*, Cambridge (Mass.)/Londres, MIT Press, 376 p.
- 4.27. CAMPBELL (Scott M.), *The Early Heidegger's Philosophy of Life. Facticity, Being, and Language*, New York, Fordham University Press, Continental Philosophy, 288 p. 
- 4.28. CERNUSCHI (Claude), *Barnett Newman and Heideggerian Philosophy*, Lanham, Dickinson University Press, 348 p.

- 4.29. DECARLO (John F.), *Had I Time – I Could Tell You. Hamlet's Unspoken Dialectic with Descartes, Kant, and Heidegger*, Champaign, Common Ground, x p.
- 4.30. EMAD (Parvis), *Translation and Interpretation. Learning from Beiträge*, Bucarest, Zeta Books, 250 p.
- 4.31. JOLL (Nicholas), *Heidegger and Adorno, Philosophy and Modernity. The Determination and the Deformation of Beings*, Londres/New York, Continuum, Continuum Studies in Continental Philosophy, 208 p.
- 4.32. Ó MURCHADHA (Felix), *The Time of Revolution. Kairos and Chronos in Heidegger*, Londres/New York, Continuum, Bloomsbury Studies in Continental Philosophy, 265 p.
- 4.33. MALPAS (Jeff), *Heidegger and the Thinking of Place. Explorations in the Topology of Being*, Cambridge (Mass.)/Londres, MIT Press, 388 p.
- 4.34. MCMANUS (Denis), *Heidegger and the Measure of Truth*, Oxford, Oxford University Press, 272 p.
- 4.35. SING (Raj R.), *Heidegger, World, and Death*, Lanham, Lexington Books, 172 p.
- 4.36. RICHARDSON (John), *Heidegger*, Londres, Routledge, The Routledge Philosophers, 408 p.
- 4.37. SCHMIDT (Dennis J.), *Between Word and Image. Heidegger, Klee, and Gadamer on Gesture and Genesis*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 200 p.
- 4.38. VALLOORAN (Jaison D.), *Heidegger – Human Being and Access to the Question of Being*, Munich, AVM, 71 p.
- 4.39. WATTS (Michael), *The Philosophy of Heidegger*, Brixham, Acumen Publications, 300 p.

En chinois

- 4.40. HUANG (Yu-sheng), *Shi jian yu yong heng—lun hai de ge er zhe xue zhong de shi jian wen ti* [Temps et éternité – sur la notion de temps dans la philosophie heideggérienne], Nanjing, Jiang su ren min chu ban she, x p.
- 4.41. ZHANG (Ke), *Dao lu zhi si: hai de ge er de "cun zai lun cha yi" si xiang* [Penser en chemin : le concept heideggérien de "différence ontologique"], Nanjing, Jiang su ren min chu ban she, x p.
- 4.42. ZHANG (Ru-lun), *Cun zai yu shi jian shi yi* [Une interprétation de Sein und Zeit], Shanghai, Shanghai ren min chu ban she, x p.

En coréen

- 4.43. KIM (Dong-Hoon), *Haengbok han Sijipuseu ui Sasaek* [La pensée heureuse de Sisyphé], Seoul, Mati, 302 p.
- 4.44. OH (Hee-Chon), *Haidegger Jonjae ui Uimi* [Le sens de l'être chez Heidegger], Seoul, Jongmunhwasa, 216 p.

En danois

- 4.45. HVIDTFELT NIELSEN (Karsten), *Dig og Heidegger. En introduktion til de europæiske vidensbegrebers systematik og historie fra antikken til i dag*, Frederiksberg, Melanos, 487 p.

En espagnol

- 4.46. CORTES-BOUSSAC (Andrea), *El sinsentido como problema hermenéutico en las nuevas tecnologías. Heidegger y el giro hermenéutico*, Madrid, EAE, 78 p.
- 4.47. GAMA BARBOSA (Luis Eduardo), *Nietzsche y la hermenéutica contemporánea. Nietzsche en diálogo con Heidegger y Gadamer*, Madrid, Editorial Academica Española, 228 p.
- 4.48. GARCÍA DE MENDOZA (Adalberto), *El Existencialismo en Kierkegaard, Dilthey, Heidegger Y Sartre*, Bloomington, Palibrio, 293 p.
- 4.49. MENDOZA VALDÉS (Rubén), *Ética y humanismo en Heidegger. Responsabilidad y con-vivencia: una visión de la ética en el siglo XXI*, Madrid, EAE, 224 p.
- 4.50. XOLOCOTZI (Ángel) & TAMAYO (Luis), *Los demonios de Heidegger. Eros y manía en el maestro de la Selva Negra*, Madrid, Trotta, Estructuras y Procesos. Filosofía, 240 p.

En français

- 4.51. BLANQUET (Edith), *Apprendre à philosopher avec Heidegger*, Paris, Ellipses, Apprendre à philosopher avec, 208 p.
- 4.52. CARON (Maxence), *Improvisation sur Heidegger*, Paris, Cerf, Passages, 150 p. 
- 4.53. CATTIN (Emmanuel), *Sérénité. Eckhart, Schelling, Heidegger*, Paris, Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 255 p. 
- 4.54. COURTIN (Christophe), *Lire Heidegger aujourd'hui. Une course en montagne avec Heidegger*, Villeurbanne, Golias, 96 p.
- 4.55. D'ONTALGIE (Oriane), *Adversus Heidegger. Dérapages de la pensée sur un chemin forestier*, Paris, Cahiers de l'Unebévée, 121 p.
- 4.56. FARÍAS (Victor), *La postérité de Heidegger*, Paris, Guibert, 200 p.

- 4.57. FÉDIER (François), *L'humanisme en question. Pour aborder la lecture de la Lettre sur l'humanisme de Martin Heidegger*, Paris, Cerf, La nuit surveillée, 512 p. 
- 4.58. NERHOT (Patrick), *La question de la technique. À partir d'un échange épistolaire entre Ernst Jünger et Martin Heidegger*, Paris, L'Harmattan, L'éthique en mouvement, 316 p.
- 4.59. JARAN (François), *Heidegger inédit 1929-1930. L'inachevable Être et temps*, Paris, Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 178 p. 
- 4.60. KABAKDJIAN (Patrick), *La pensée en souffrance. Pour sortir du nihilisme*, Paris, L'Harmattan, Ouverture philosophique, 285 p.
- 4.61. MARION (Jean-Luc), *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*, Paris, Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 224 p. 
- 4.62. MBIMBI MBAMBA (José-Claude), *La phénoménologie de la religion du jeune Heidegger et sa signification pour la théologie. Contribution à la critique de la religiosité africaine*, Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, Europäische Hochschulschriften, 351 p.
- 4.63. MIDAL (Fabrice), *Conférences de Tokyo. Martin Heidegger et la pensée bouddhique*, Paris, Cerf, La nuit surveillée, 160 p.
- 4.64. MOULINET (Philippe), *Trois révolutionnaires. Prajnapad – Sadra – Heidegger*, Beyrouth, Albouraq, Héritage spirituel, 2 tomes (tomes 7 et 8), 172 p., 202 p.
- 4.65. RAMELLA (Lorenzo), *L'expérience critique. L'aventure de la raison dans la philosophie française après Heidegger*, Nice, Ovidia, Chemins de pensée, 162 p.
- 4.66. ZARADER (Marlène), *Lire Être et temps de Heidegger. Un commentaire de la première section*, Paris, Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 430 p.

En italien

- 4.67. AMODIO (Paolo), FUSCHETTO (Cristian) & GAMBARDELLA (Fabiana), *Underscores. Darwin, Nietzsche, von Uexküll, Heidegger, Portmann, Arendt*, Naples, Giannini, 128 p.
- 4.68. ARDOVINO (Adriano), *Interpretazioni fenomenologiche di Eraclito*, Macerata, Quodlibet, 235 p. 
- 4.69. CESARE (Catà), *La passeggiata impossibile. Martin Heidegger e Paul Celan tra il niente e la poesia*, Roma, Aracne, Ars Inveniendi, 320 p.
- 4.70. CECCHETTO (Francesca), *Distuggere e costruire. Heidegger e Cassirer a Davos*, Padoue, Il Poligrafo, 256 p.
- 4.71. DE BIASE (Riccardo), *Tre scritti su Heidegger*, Rome, Aracne, 84 p.

- 4.72. GALVAN (Alessandro), *Leggere "La fine della filosofia e il compito del pensiero" di Heidegger*, Côme, Ibis, 219 p.
- 4.73. LE MOLI (Andrea), *Heidegger: soggettività e differenza. Questione dell'uomo e impegno ontologico*, Milan, Mimesis, 230 p.
- 4.74. MARAFIOTI (Maria Rosa), *Il ritorno a Kant di Heidegger. La questione dell'essere e dell'uomo*, Milan, Mimesis, 426 p.
- 4.75. NICOLACI (Federico), *Esserci e musica: Heidegger e l'ermeneutica musicale*, Padoue, Il Prato, Cento talleri, 166 p.
- 4.76. ORSUCCI (Andrea), *Da Nietzsche a Heidegger. Mondo classico e civiltà europea*, Pise, SNP, 549 p.
- 4.77. PELLEGRINO (Antonio), *Una logica per il tempo. Crisi della fondazione logica, idea di storicità ed esperienza religiosa nel primo Heidegger*, Rome, Aracne, 316 p.
- 4.78. PONZIO (Julia), *Il presenta sospeso. Alterità e appropriazione in Heidegger e Lévinas*, Bari, Cacucci, 176 p.
- 4.79. PONZIO (Julia), *L'oggettività del tempo. La questione della temporalità in Husserl et Heidegger*, Naples, Edizioni del Sud, 160 p.
- 4.80. STORACE (Erasmus Silvio), *Thanatografie. Per un'estetica del morire in Platone, Nietzsche, Heidegger, Michelstaedter e Rilke*, Milan, Mimesis, 242 p.
- 4.81. VATTIMO (Gianni), *Heidegger*, Milan, Book Time, 45 p.

En japonais

- 4.82. KOYANAGI (Miyoko), *Jiko to in nazo: jiko eno toi to haideggā no seiki* [L'énigme du soi. La question du soi et de l'Ereignis chez Heidegger], Toyo, Hōsei Daigaku Shuppanyoku, 428 p.
- 4.83. MURAKAMI (Takao), *Kasetsubō no rinrigaku: pō pāsu haideggā* [Éthiques de la méthode hypothétique : Poe, Peirce et Heidegger], Yokohama, Shunpūsha, 600 p.
- 4.84. SAITŌ (Motoki), *Sonzai no kaishakugaku: haidegā sonzai to jikan no kōzō tenkai hanpuku* [Herméneutique de l'être : structure, tournant et répétition de Sein und Zeit de Martin Heidegger], Tokyo, Hōsei Daigaku Shuppanyoku, 510 p.



En néerlandais

- 4.85. TACK (Paul), *M. Heidegger, das Ding, zoektocht naar een nieuwe realiteit*, Soest, Boekscout, 316 p.
- 4.86. VAN TUIJL (Hendrikus), *Het "onmachtige" niets: over de plaats van de theologia rationalis in het denken van Heidegger omstreeks zijn eerste keerpunt*, Bois-le-Duc, Bonpress, 157 p.

En slovène

- 4.87. LOZAR (Janko), HRIBAR (Tine), SVETLIČ (Rok) & REPAR (Primož), *Fenomenologija razpoložnja: s posebnim ozirom na Heideggera in Nietzscheja*, Ljubljana, KUD Apokalipsa, Filozofska zbirka, 187 p.

En turc

- 4.88. BILGE KULA (Onur), *Kant, Schiller, Heidegger : Estetik ve Edebiyat*, Istanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Araştırma/İnceleme, 424 p.

5. Études particulières**En allemand**

- 5.1. CIMINO (Antonio), « Die Phänomenologie der philosophischen Mitteilung bei Platon und Heidegger », *Hermeneia*, 12, pp. 24-38
- 5.2. CIOABĂ (Cătălin), « "Der phänomenologische Kindergarten". Phänomenologie als Tradition bei Martin Heidegger », *Hermeneia*, 12, pp. 63-74
- 5.3. D'ANGELO (Diego), « Zeigen und Berühren. Der pragmatische Sinn der Rede bei Heidegger im Hinblick auf Aristoteles Auffassung der Wahrheit », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, 8/6, p. 1-28
- 5.4. D'ANGELO (Diego), « Die Schwelle des *Lebe-Wesens*: Überlegungen zur Leibinterpretation Heideggers in der Nietzsche-Abhandlung », *Studia Phaenomenologica*, 12, pp. 61-83
- 5.5. FERENCZ-FLATZ (Christian), « Fundierung und Motivation. Zu Husserls Auslegung der Alltagsgegenstände im Lichte der Heidegger'schen Kritik », *Phänomenologische Forschungen*, pp. 117-138
- 5.6. FIGAL (Günter), « Nietzsche und Heidegger über die Kunst der Moderne », in NEYMEYR (Barbara) & URS SOMMER (Andreas) (éds.), *Nietzsche als Philosoph der Moderne*, Heidelberg, Winter, pp. 141-151
- 5.7. FLATSCHER (Matthias), « Das doreatische Selbstverständnis des Daseins. Ein Denken der Gabe vor dem Hintergrund von Vollzugsidentität und Responsivität », in ESTERBAUER (Reinhold) & ROSS (Martin Ross) (éds.), *Den Menschen im Blick. Phänomenologische Zugänge*, Wurzburg, Königshausen & Neumann, pp. 109-143
- 5.8. GAITSCH (Peter), « Das "Schwierigste" des Leibes. Methodische Überlegungen in Auseinandersetzung mit Heidegger », in ESTERBAUER (Reinhold) & ROSS (Martin Ross) (éds.), *Den Menschen im Blick*,

- Phänomenologische Zugänge*, Würzburg, Königshausen & Neumann, pp. 159-177
- 5.9. GROßMAN (Michael), « Hermeneutik der Faktizität. Überlegungen im Anschluss an Heidegger », *Analiza i Egzystencja*, 19, pp. 133-159
- 5.10. HARAND (Gundula), « Gebrochene Stille. Zur Sprachphilosophie Martin Heideggers nach der Kehre », *Existentia*, 22/1-2, pp. 141-160
- 5.11. HASHI (Hisaki), « Das Problem der Gewissen. Ein Problemstellung der Ethik bei Heidegger und bei Klein », *Analele Filosofie*, 30, 2, pp. 102-130
- 5.12. HERMANN (Friedrich-Wilhelm von), « Der Ursprung des Kunstwerkes und das Ereignis », in CIOĂBĂ (Catalin) & MINCĂ (Bogdan) (éds.), *Liber amicorum: studii și eseuri în onoarea lui Gabriel Liiceanu*, Bucarest, Zeta Books, pp. 225-242
- 5.13. HERRMANN (Friedrich-Wilhelm von), « Fundamentalontologie – Metontologie und die existenziale Anthropologie », in ESTERBAUER (Reinhold) & ROSS (Martin Ross) (éds.), *Den Menschen im Blick. Phänomenologische Zugänge*, Würzburg, Königshausen & Neumann, pp. 41-60
- 5.14. KEILING (Tobias), « Phänomenologie des Ortes zwischen Husserl und Heidegger. Zu Edward Caseys Geschichtsschreibung der Phänomenologie », in DUNSHIRN (Alfred) *et al.* (éds.), *Crossing Borders*, Wien, Institut für Philosophie, pp. 929-940
- 5.15. KOCZISZKY (Eva), « Gadammers und Heideggers Hölderlin-Interpretationen im philologischen Vergleich », in DUTT (Carsten) (éd.), *Gadammers philosophische Hermeneutik und die Literaturwissenschaft*, Heidelberg, Winter, pp. 185-208
- 5.16. LESERRE (Daniel), « Tradition und Sprache nach *Sein und Zeit* », *Hermeneia*, 12, pp. 75-91
- 5.17. LE MOLI (Andrea), « Von der Phänomenologie des Lebens zur Ontologie der Geschichte. Heidegger zwischen Husserl und Dilthey », *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch*, 38, pp. 363-385
- 5.18. LYRA (Edgar), « Heidegger, Ostasia und Technologie », *Natureza humana*, 14/1, pp. 51-71
- 5.19. MAI (Helmut), « Heideggers Gespräche », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 59/1, pp. 57-77
- 5.20. PHILIPPS (Lothar), « Heidegger und Maihofer: das Sein als... », *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 98/2, pp. 255-262
- 5.21. PÖGGELER (Otto), « Anthropologie und Metaphysik », in ESTERBAUER (Reinhold) & ROSS (Martin Ross) (éds.), *Den Menschen im Blick.*

- Phänomenologische Zugänge*, Wurtzbach, Koenigshausen & Neumann, pp. 61-64
- 5.22. RINKOVIĆ (Željko), « Die Zeitentzogenheit des Seins und Sein-Denkens bei Josef König im Kontext der phänomenologischen Abhandlungen von Husserl und Heidegger », *Theoria*, 55/1, pp. 31-44
- 5.23. ROESNER (Martina), « Zwischen transzendentaler Genese und faktischer Existenz. Konfigurationen des Lebensbegriffs bei Natorp, Husserl und Heidegger », *Husserl Studies*, 28/1, pp. 61-80
- 5.24. SPANN (Anne-Sophie), « Substanz, Relation, oder beides? Augustinus und Heidegger zur Frage "Was sind Personen?" », in DUNSHIRN (Alfred) *et al.* (éds.), *Crossing Borders*, Vienne, Institut für Philosophie, pp. 839-854
- 5.25. SPANN (Anne Sophie), « Endlichkeit ohne Unendlichkeit? Heideggers "Wegkreuzung" mit Hegel im "Seinsproblem" », *Philosophisches Jahrbuch*, 119/2, pp. 283-316
- 5.26. STENGER (George), « Denkerfahrung und Erfahrungsdenken Eine Begegnung zwischen Heidegger und Nishida », *Natureza humana*, 14/1, pp. 116-133
- 5.27. STUNKEL (Knut Martin), « Rhetorik als Soziologie. Heideggers Aristoteles-Vorlesung von 1924 », *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 64/3, pp. 240-259
- 5.28. TONHAUSER (Gerhard), « "Kritik der Gegenwart" in Heideggers frühen Freiburger Vorlesungen », in DUNSHIRN Alfred *et al.* (éds.), *Crossing Borders*, Vienne, Institut für Philosophie, pp. 1037-1048
- 5.29. TURNER (Bryan S.) & BÖTTCHER (Moritz), « Körper, Religion und Praxis: Bourdieu, Foucault und Heidegger », in TURNER (Bryan S.) & BÖTTCHER (Moritz) (éds.), *Körper, Sport und Religion. Zur Soziologie religiöser Verkörperungen*, Wiesbaden, Springer Fachmedien Wiesbaden, pp. 73-95
- 5.30. VAN EEKERT, (Geert), « Freiheit und Endlichkeit. Cassirer, Heidegger und Kant », in BREEUR (Roland) & MELLE (Ulrich) (éds.), *Life, Subjectivity and Art. Essays in Honor of Rudolf Bernet*, Dordrecht, Springer, pp. 195-216
- 5.31. WUNSCH (Matthias), « Das Lebendige bei Heidegger. Probleme seiner privativen Bestimmung », in HARTUNG (Gerhard) *et al.* (éds.), *Das Leben. II. Historisch-Systematische Studien zur Geschichte eines Begriffs*, Tübingen, Mohr-Siebeck, pp. 387-405
- 5.32. ZIMMERMANN, (Bastian), « Über die Möglichkeit einer Ethik der Pflege im Anschluss an Martin Heidegger », *Internationale Zeitschrift für Philosophie und Psychosomatik*, 6/1, pp. 1-39

En anglais

- 5.33. ALAWA (Peter Z.), « Martin Heidegger on Conscience and its Implication for Social Morality », *LWATI: A Journal of Contemporary Research*, 9/1, pp. 325-333
- 5.34. AUGST (Therese), « Out of Tune? Heidegger on Translation », in AUGST (Therese), *Tragic Effects. Ethics and Tragedy in the Age of Translation*, Columbus, Ohio State University Press, pp. 146-191
- 5.35. BABICH (Babette), « Politics and Heidegger: Aristotle, Superman, and Žižek », *Telos*, 161, pp. 141-161
- 5.36. BACKMAN (Jussi), « Logocentrism and the Gathering Λόγος: Heidegger, Derrida, and the Contextual Centers of Meaning », *Research in Phenomenology*, 42/1, pp. 67-91
- 5.37. BARASH (Jeffrey Andrew), « Ernst Cassirer, Martin Heidegger, and the Legacy of Davos », *History and Theory*, 51/3, pp. 436-450
- 5.38. BENJAMIN (Andrew), « Matter and Movement's Presence: Notes on Heidegger, Francesco Mosca, and Bernini », *Research in Phenomenology*, 42/3, pp. 343-373
- 5.39. BLAKELY (Jason), « Political Relativism in the Work of Martin Heidegger », *Perspectives on Political Science*, 41/3, pp. 138-145
- 5.40. BLATTNER (William), « The Existential Analytic of Dasein », in CROWELL (Steven G.) (éd.), *The Cambridge Companion to Existentialism*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 158-177
- 5.41. BRADLEY (Bryan), « Revenge and Nostalgia: Reconciling Nietzsche and Heidegger on the Question of Coming to Terms with the Past », *Philosophy and Social Criticism*, 38/1, pp. 25-38
- 5.42. BUCHANAN (Brett), « Being with Animals: Reconsidering Heidegger's Animal Ontology », in GROSS (Aaron) & VALLELY (Anne) (éds.), *Animals and the Human Imagination. A Companion to Animal Studies*, New York, Columbia University Press, pp. 265-288
- 5.43. BUSK (Larry), « Three Faces of Death: Epicurus, Heidegger, and James », *Polymath. An Interdisciplinary Arts & Sciences Journal*, 2, pp. 31-39
- 5.44. CAPOBIANCO (Richard), « Heidegger on Hölderlin on "Nature's Gleaming" », *Existentialia*, 22/1-2, pp. 15-23
- 5.45. CAPOBIANCO (Richard), « Heidegger and the "Greek Experience" of Nature-Physis-Being », *Existentialia*, 22/3-4, pp. 177-186
- 5.46. CARLSON (Thomas), « Notes on Love and Death in Augustine and Heidegger », *Medieval Mystical Theology: The Journal of The Eckhart Society*, 21/1, pp. 9-33

- 5.47. CATTIN (Emmanuel), « Leaving Philosophy? Heidegger, Bauen, Lassen », in MARTINENGO (Alberto) (éd.), *Beyond Deconstruction. From Hermeneutics to Reconstruction*, Berlin, De Gruyter, pp. 13-26.
- 5.48. CHRISTENSEN (Carleton B.), « The Problem of das Man – A Simmelian Solution », *Inquiry*, 55/3, pp. 262-288
- 5.49. CORBY (James), « Making Nothing Happen: Yeats, Heidegger, Pessoa, and the Emergence of Post-Romanticism », *Humanities*, 1, pp. 117-144
- 5.50. DAHLSTROM (Daniel O.), « Heidegger, Truth and Logic », *British Journal for the History of Philosophy*, 20/5, pp. 1027-1036
- 5.51. DAHLSTROM (Daniel O.), « Martin Heidegger », in LUFT (Sebastian) & OVERGAARD (Søren) (éds.), *The Routledge Companion to Phenomenology*, Oxon/New York, Routledge, Routledge Philosophy Companions, pp. 50-61
- 5.52. DASTUR (Françoise), « Dasein », in LUFT (Sebastian) & OVERGAARD (Søren) (éds.), *The Routledge Companion to Phenomenology*, Oxon/New York, Routledge, Routledge Philosophy Companions, pp. 318-326
- 5.53. DE OLIVEIRA (Nythamar), « Heidegger, Reification and Formal Indication », *Comparative and Continental Philosophy*, 4/1, pp. 35-52
- 5.54. DOUD (Robert E.), « Poem, Poetry and Poetics in Heidegger's Parallel Perspective », *Existentialia*, 22/3-4, pp. 187-277
- 5.55. EMAD (Parvis), « Heidegger's Stance on Hölderlin in *Beiträge* », *Studia Phaenomenologica*, 12, pp. 359-381
- 5.56. ENGELLAND (Chad), « Disentangling Heidegger's Transcendental Questions », *Continental Philosophy Review*, 45/1, pp. 77-100
- 5.57. ERICKSON (Stephen A.), « The Philosophy of History in Hegel, Heidegger, and Jaspers », in WAUTISCHER (Helmut), OLSON (Alan M.) & WALTERS (Gregory J.) (éds.), *Philosophical Faith and the Future of Humanity*, Dordrecht, Springer, pp. 179-187
- 5.58. ESENYEL (Zeynep Zafer), « The Concept of "Humanism" from Existence to Being: Sartre vs. Heidegger », *Balkan Journal of Philosophy*, 2, pp. 205-214
- 5.59. EWEGEN (Shane M.), « Being Just? Just Being: Heidegger's Just Thinking », *Philosophy Today*, 56/3, pp. 285-294
- 5.60. EWEGEN (Shane M.), « Unity of the Opposites: Heidegger's Journey through Plato », *Epoché*, 16/2, pp. 373-388
- 5.61. FARIN (Ingo), « Three Levels of Historical Analysis in Early Heidegger », *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 11, pp. x-y

- 5.62. FARIN (Ingo), « Heidegger and Hegel : The Time of Life and the Life of Time-Philosophy », *Parrhesia*, 15, pp. 24-34
- 5.63. FAYE (Emmanuel), « Being, History, Technology and Extermination in the Work of Heidegger », *Journal of the History of Philosophy*, 50/1, pp. 111-130
- 5.64. FREYDBERG (Bernard), « On Figal's Heidegger-Critique in Gegenständlichkeit », *Research in Phenomenology*, 42/3, pp. 327-342
- 5.65. GENIUSAS (Saulius), « The Problem of Signs in Heidegger », *Paradigmi. Rivista di critica filosofica*, 2, pp. x-y
- 5.66. GINEV (Emmanuel), « Conflicting Scenarios Regarding Existential Spatiality in *Being And Time* », *Journal of the British Society for Phenomenology*, 43/3, pp. 285-304
- 5.67. GOLOB (Sacha), « Heidegger on Kant, Time and the "Form" of Intentionality », *British Journal for the History of Philosophy*, pp. x-y
- 5.68. GOSSETI-FERENCZI (Jennifer Anna), « The World and Image of Poetic Language: Heidegger and Blanchot », *Continental Philosophy Review*, 45/2, pp. 189-212
- 5.69. GRANDY (David), « A Scientific Reading of Levinas Response to Heidegger: The Redemptive Edge of Time », *KronoScope*, 12/1, pp. 73-89
- 5.70. GREAVES (Tom), « Re-enacting Natural Histories: Heidegger and Collingwood on the Historicity of Living Nature », *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, 23, pp. x-y
- 5.71. HACKETT (Josh), « Experience, Experimentum, and Science in Roger Bacon and Martin Heidegger: From Medieval to Modern Science », in MENSCHING-ESTAKHR (Alia) & STÄDTLER (Michael) (éds.), *Wahrheit und Geschichte. Die gebrochene Tradition metaphysischen Denkens. Festschrift zum 70. Geburtstag von Günter Mensching*, Würzburg, Königshausen & Neumann, pp. x-y
- 5.72. HAINIC (Cristian) & PORCAR (Codruța), « A "World of Work"? On Heidegger's *Pragmata* and Their Consequences », *Studia UBB. Philosophia*, 57/2, pp. 55-64
- 5.73. HANNAN (Sean Michael), « To See Coming: Augustine and Heidegger on the Arising and Passing Away of Things », *Medieval Mystical Theology: The Journal of The Eckhart Society*, 21/1, pp. 75-91
- 5.74. HARRIES (Karsten), « The Antinomy of Being: Heidegger's Critique of Humanism », in CROWELL (Steven G.) (éd.), *The Cambridge Companion to Existentialism*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 178-198

- 5.75. HENSCHEN (Tobias), « Dreyfus and Haugeland on Heidegger and Authenticity », *Human Studies*, 35/1, pp. 95-113
- 5.76. HUTCHINGS (Patrick), « "The Origin of the Work of Art": Heidegger », *Sophia*, 51/4, pp. 465-478
- 5.77. HUTCHINSON (Darren), « I Bury the Dead: Poe, Heidegger, and Morbid Literature », *PhaenEx*, 7/1, pp. 195-220
- 5.78. JOENSUU (Kosti), « Care for the Other's Selfhood: A View on Child Care and Education through Heidegger's Analytic of Dasein », *Earth Child Development and Care*, 182/3-4, pp. 417-434
- 5.79. JOHNSON (Edmundo Felipe), « Philosophy and Science in the Early Thought of Heidegger », *Trans/Form/Ação*, 35/2, pp. 121-141
- 5.80. JONES (Emma R.), « The Future of Sexuate Difference: Irigaray, Heidegger, Ontology, and Ethics », *L'esprit créateur*, 52/3, pp. 26-39
- 5.81. JORONEN (Mikko), « Heidegger, Event and the Ontological Politics of the Site », *Transactions of the Institute of British Geographers*, pp. x-y
- 5.82. KÄUFER (Stephan), « Heidegger on Existentiality, Constancy and the Self », *Inquiry*, 55/5, pp. 454-472
- 5.83. KÄUFER (Stephan), « Heidegger on Hegel on Time: How to Interpret *Being and Time* § 82 », *Journal of the British Society for Phenomenology*, 43/2, pp. 131-142
- 5.84. KLEINBERG (Ethan), « Back to Where We've Never Been: Heidegger, Levinas, and Derrida on Tradition and History », *History & Theory*, 51/4, pp. 114-135
- 5.85. KRANTZ GABRIEL (Susan), « Heidegger's Question and the Fundamental Sense of Being in Brentano », in TĂNĂSESCU (Ion) (éd.), *Franz Brentano's Metaphysics and Psychology*, Bucarest, Zeta Books, pp. 132-153
- 5.86. KRELL (David Farrell), « Heidegger and the Art of Sculpture », *Research in Phenomenology*, 42/1, pp. 117-129
- 5.87. LEGRAND (Dorothée), « Objects and Others: Diverting Heidegger to Conceptualize Anorexia », *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 19/3, pp. 243-246
- 5.88. LEUNG (Ka-Wing), « Heidegger's Concept of Fore-Structure and Textual Interpretation », in YU (Chung-Chi) & LAU (Kwok-ying) (éds.), *Phenomenology and Human Experience*, Nordhausen, Bautz, Libri negri 14, pp. 93-110
- 5.89. MAECKI (Wojciech), « What Do Thermonuclear Bombs Have To Do with Intercultural Hermeneutics? Or on the Superiority of Dickens over Heidegger », *Filozofia*, 67/6, pp. 450-459

- 5.90. MAGRINI (James M.), « Huebner's Heidegger: Toward an Authentic Conception of Learning and "Historicity" for Contemporary Education », *Philosophy Scholarship*, 29, pp. 1-19
- 5.91. MARALDO (John C.) « Four Things and Two Practices: Rethinking Heidegger *Ex Oriente Lux* », *Comparative and Continental Philosophy*, 4/1, pp. 54-73
- 5.92. MARDER (Michael), « The Phenomenology of Ontico-Ontological Difference », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, 8/2, pp. 1-20
- 5.93. METCALF (Robert), « Rethinking "Bodenständigkeit" in a Technological Age », *Research in Phenomenology*, 42/1, pp. 49-66
- 5.94. MICHEL (Torsten), « In Heidegger's Shadow: A Phenomenological Critique of Critical Realism », *Review of International Studies*, 38, pp. 209-222
- 5.95. MINER (Robert C.), « Nietzsche, Schmitt, and Heidegger in the Anti-Liberalism of Leo Strauss », *Telos*, 160, pp. 9-27
- 5.96. MORAT (Daniel), « No Inner Remigration: Martin Heidegger, Ernst Jünger, and the Early Federal Republic of Germany », *Modern Intellectual History*, 9, pp. 661-679
- 5.97. MULLES (Warwick), « Heidegger, Nature Philosophy and Art as *Poietic* Event », *Transformations*, 21, en ligne
- 5.98. NAUGHTON (Christopher), « "Heidegger and Joe": Revisiting the "Thing" in the Context of a Student's Experience of an Online Community », *British Journal of Music Education*, 29/3, pp. 331-341
- 5.99. NELSON (Eric Sean), « Demystifying Experience: Nothingness and Sacredness in Heidegger and Chan Buddhism », *Angelaki*, 17/3, pp. 65-77
- 5.100. NELSON (Eric Sean), « Heidegger, Misch, and the Origins of Philosophy », *Journal of Chinese Philosophy*, 39 (supp.), pp. x-y
- 5.101. NEUFELD (Jonathan), « The (In)vocation of Learning: Heidegger's Education in Thinking », *Studies in Philosophy and Education*, 31/1, pp. 61-76
- 5.102. OELE (Michael), « Heidegger's Reading of Aristotle's Concept of Pathos », *Epoche*, 16/1, pp. 389-406
- 5.103. O'LEARY (Joseph S.), « Plato and Heidegger: A Question of Dialogue », *International Journal of Philosophical Studies*, 20/2, pp. 308-313
- 5.104. OLIVIER (Bert), « Heidegger, Plato, Freud, Nietzsche, the "Soul" and the Question of Human Finitude », *Phronimon*, 13/1, pp. 77-98
- 5.105. POTEPSKI (Jacob), « The Death of God and the Discovery of Finitude in the Philosophy of Time: From Kant through Holderlin to Heidegger », *Symposia: The Graduate Student Journal of the Centre for the Study of Religion at the University of Toronto*, 4/1, pp. 1-11

- 5.106. PRYOR (Ashley E.), « Heidegger and the Dog Whisperer: Imagining Interspecies Kindness », in GROSS (Aaron) & VALLELY (Anne) (éds.), *Animals and the Human Imagination. A Companion to Animal Studies*, New York, Columbia University Press, pp. 289-306
- 5.107. PURTON (Valerie), « Tennyson, Heidegger, and the Problematics of "Home" », *Victorian Poetry*, 50/2, pp. 227-248
- 5.108. RADLOFF (Bernhard), « Ontotheology and Universalism: Heideggerian Reflections on Alain Badiou's Political Thinking », *Existentialia*, 22/3-4, pp. 301-335
- 5.109. RAE (Gavin), « Being and Technology: Heidegger on the Overcoming of Metaphysics », *Journal of the British Society for Phenomenology*, 43/3, pp. 305-325
- 5.110. ROBERTS (David), « Technology and Modernity: Spengler, Jünger, Heidegger, Cassirer », *Thesis Eleven*, 111/1, pp. 19-35
- 5.111. RUIN (Hans), « Thinking in Ruins: Life, Death, and Destruction in Heidegger's Early Writings », *Comparative and Continental Philosophy*, 4/1, pp. 15-33
- 5.112. SÀ CAVALCANTE SCHUBACK (Marcia), « Heideggerian Love », in BORNEMARK (Jonna) & SÀ CAVALCANTE SCHUBACK (Marcia) (éds.), *Phenomenology of Eros*, Stockholm, Södertörn University Press, Södertörn Philosophical Studies, pp. 129-152
- 5.113. SALEM-WISEMAN (Jonathan), « Heidegger, Wagner, and the History of Aesthetics », *PhaenEx*, 7/1, pp. 162-194
- 5.114. SCHIØLIN (Kasper), « Follow the Verbs! A Contribution to the Study of the Heidegger-Latour-Connection », *Social Studies of Science*, 12, pp. 776-787
- 5.115. SCHMIDT (Peter), « Was Heidegger a Nonconceptualist? », *Ratio*, 25/1, pp. 109-117
- 5.116. SCHWARTZ WENTZER (Thomas), « The Meaning of Being », in LUFT (Sebastian) & OVERGAARD (Søren) (éds.), *The Routledge Companion to Phenomenology*, Oxon/New York, Routledge, Routledge Philosophy Companions, pp. 307-317
- 5.117. SHOCKEY (Matthew), « Heidegger on Understanding One's Own Being », *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 11, pp. 128-143
- 5.118. ȘTEFAN (Ionuț), « Heidegger and Parmenides », *Agathos: An International Review of the Humanities and Social Sciences*, 3/1, pp. 33-48

- 5.119. TANPUIA (Vanlal) & BARUA (Archana), « Mystical Approach to Self and No Self: "Being" and "Nothingness" in Meister Eckhart and Heidegger », *International Journal of Humanities and Religion*, 1/2, pp. 56-61
- 5.120. TRAVERS (Martin), « "Die Blume des Mundes". The Poetry of Martin Heidegger », *Oxford German Studies*, 41/1, pp. 82-102
- 5.121. TURNER (Bryan S.), « Embodied Practice: Martin Heidegger, Pierre Bourdieu, and Michel Foucault », in TURNER (Bryan S.) (éd.), *Routledge Handbook of Body Studies*, Oxon/New York, pp. 62-74
- 5.122. VAN CAMP (Nathan), « Heidegger and the Question Concerning Biotechnology », *The Journal of Philosophy of Life*, 2/1, pp. 32-54
- 5.123. VENETIS (Clay), « Experiencing Art for Heidegger and the Eastern Philosophy », *Dianoia*, 1, pp. 25-36
- 5.124. VOGEL (Lawrence), « Metaphysics after the "End of Metaphysics": Recovering "the Good" from Heidegger », in SANDERS (Mark) & WISNEWSKI (Jeremy) (éds.), *Ethics and Phenomenology*, Londres, Lexington, pp. 75-102
- 5.125. VRAHIMIS (Andreas), « Modernism and the Vienna Circle's critique of Heidegger », *Critical Quarterly*, 54/3, pp. 61-83
- 5.126. WILLIAMS (Emma), « "Ahead of all Beaten Tracks": Ryle, Heidegger and the Ways of Thinking », *Journal of Philosophy of Education*, pp. x-y
- 5.127. WISNEWSKI (Jeremy J.), « Heidegger's Aristotelian Ethics », in SANDERS (Mark) & WISNEWSKI (Jeremy) (éds.), *Ethics and Phenomenology*, Londres, Lexington, pp. 57-74
- 5.128. ZAMANIHA (Hossein), « A Comparative Study on the Existential Relationship Between Man and World from Heidegger and Mulla Sadra's Viewpoint », *Ensanpajoobi-e Dini*, 9/27, pp. 81-103
- 5.129. ZOLLER (David J.), « Realism and Belief Attribution in Heidegger's Phenomenology of Religion », *Continental Philosophy Review*, 45/1, pp. 101-120

En chinois

- 5.130. AI (Shi-wei), « Li er ke de shi xue dui cun zai zhu yi de ying xiang – yi hai de ge er, sa te wei li » [« L'influence de la poésie de Rilke sur l'existentialisme : l'exemple de Heidegger et de Sartre »], *Wu han da xue xue bao*, 1, pp. 112-118
- 5.131. CHEN (Zhi-guo), « Lun hai de ge er de "si chong ti" guan nian yu ya li shi duo de de si yin shuo » [« Sur l'idée heideggérienne du quadriparti et la

- doctrine aristotélicienne des quatre causes »], *Zi ran bian zheng fa yan jiu*, 5, pp. 20-24
- 5.132. FANG (Xiang-hong), « Cong "ben zhen de li shi" dao "xiaoguo de li shi" – lun *Zhen li yu fang fa* duihai de ge er zao qi li shiguan de gai zao » [« De "l'histoire authentique" à "l'histoire effective" – Une recomposition du premier point de vue heideggérien sur l'histoire dans *Vérité et méthode* »], *Tong ji da xuexuebao*, 3, pp. 1-6
- 5.133. GAO (Hua), « Lun *Cunzaiyushijian* di qi jiezhonghai de ge er duixian xiang xue de kan fa » [« La conception heideggérienne de la phénoménologie dans le § 7 de *Sein und Zeit* »], *Yun nan da xuexuebao*, 3, pp. 37-42
- 5.134. GUO (Yu), « Cong "cun zai zhi cun zai" dao "cun zai zhi yu yan" – lun hai de ge er qian hou qi si xiang de guan lian » [« De "l'être du *Dasein*" à "l'être de l'être" – sur la relation entre les premières pensées de Heidegger et ses pensées tardives »], *Shan xi da xue xue bao*, 2, pp. 16-19
- 5.135. LI (Yi), « Lun shi jian guan de liu bian – cong kang de dao hai de ge er » [« L'évolution du concept de temps – de Kant à Heidegger »], *Xue shu tan jiu*, 2, pp. 1-6
- 5.136. LI (Yong-gang), « "Qian li lun de dong xi" yu "xingshizhi yin" – hai de ge er zao qi fu lai baoshi qi duihexue de chongxinjie ding » [« "Indication pré-théorique" et "indication formelle" – la redéfinition heideggérienne de la philosophie dans la période fribourgeoise »], *Wu han li gong da xuexuebao*, 3, pp. 387-392
- 5.137. LIU (Gui-xiang), « Ni cai yu hai de ge er dui xu wu zhu yi li jie de cha yi » [« Compréhensions différentes du nihilisme chez Nietzsche et Heidegger »], *Shen zhen da xue xue bao*, 2, pp. 78-85
- 5.138. LIU (Yang), « Hai de ge er yuzhongguowenxue de ronghexian du » [« Associer Heidegger et la littérature chinoise : possibilités et limites »], *Hua dong shi fan da xuexuebao*, 3, pp. 129-134
- 5.139. SHI (Xian-ming), « Hai de ge er guanyukexueliangzhong bu tong biao shu de nei han yu tong yi xing » [« La signification de l'unité dans les deux concepts heideggériens de science »], *Zi ranbianzheng fa yanjiu*, 9, pp. 106-111
- 5.140. SUN (Zhou-xing), « Tian yu di, yi jishiren de weizhi – zailunhai de ge er de he er de lin chan shi » [« Le ciel, la terre et la position du poète – quelques pensées sur l'interprétation heideggérienne de Hölderlin »], *Tong ji da xuexuebao*, 2, pp. 1-7

- 5.141. SUN (Zhou-xing), « 'Αλη'θεια yu xian xiang xue de si xiang jin yan » [*Ἀλη'θεια* et l'expérience de la phénoménologie], *Xian dai zhe xue*, 1, pp. 35-52
- 5.142. WANG (Lu), « Fa wen de jiegou hui you "cunzai" de weizhi ma? Dui Cunzaiyushijian de yi gezhi yi » [« L'"existence" est-elle dans la structure de la question ? Une enquête sur le Heidegger de *Sein undZeit* »], *Yun nan da xuexuebao*, 2, pp. 11-21
- 5.143. WANG (Yin-bing), « Ming ti zhi zuo wei bian shi – hai de ge er lun ke xue ming ti de yuan yuan » [« La proposition comme mode dérivée – Heidegger sur l'origine de l'énoncé scientifique »], *Ke xue ji shu zhe xue yan jiu*, 2, pp. 51-55
- 5.144. YANG (Li-ting), « A duo nuo yu xu wu zhu yi » [« Adorno et le nihilisme »], *Jiang su she hui ke xue*, 2, pp. 12-16
- 5.145. ZENG (Yun), « Yuan chu jing yu he yi yi xian shi – hai de ge er zao qi dui "shi jie" de jie shi » [« L'horizon primordial et la manifestation de la signification – le jeune Heidegger quant au "monde" »], *An hui da xue xue bao*, 2, pp. 19-25
- 5.146. ZHANG (Ting), WU (Xing-ming), « Cong yi yi lun jiao du kan lao zhuang yu hai de ge er shi xue de bu tong zhi xiang ji qi yi wei » [« Les différences d'orientation de la poésie de Lao Tseu et de Heidegger du point de vue de la signification »], *Si chuan shi fan da xue xue bao*, 1, pp. 118-12
- 5.147. ZHANG (Xiao-xing), « Shi jian yu ben yuan – guan yu de li da dui hai de ge er shi jian gai nian de pi ping » [« Temps et origine : une analyse de la critique derridienne de la notion heideggérienne de temps »], *Shi jie zhe xue*, 1, pp. 33-47
- 5.148. ZHANG (Xiu-hua), « Shijianshiyuyu li shishiyu de ronghe – hai de ge er dui ma ke si zhaxue de hui ying » [« L'association d'une perspective temporelle à une perspective historique – la réponse heideggérienne au marxisme »], *Jiang baixue kan*, 3, pp. 64-71
- 5.149. ZHANG (Yong), « Shi xi hai de geer si xiang zhuan xiang de qi yuan yushizhi » [« Sur l'origine et l'essence du tournant heideggérien »], *Si chuan shi fan da xuexuebao*, 4, pp. 10-17
- 5.150. ZHANG (Zhen-hua), « Cong gu xi la zhe xue dao zao qi xi la si xiang: dui hai de ge er si xiang zhuan xiang de yi ge zai si kao » [« De l'ancienne philosophie grecque aux premières pensées grecques : repenser le tournant de Heidegger »], *Xian dai zhe xue*, 1, pp. 53-57

- 5.151. ZHAO (Kui-ying), « Hai de ge er "da dao daoshuoguan" de Sheng tai wen hua yi yun » [« Sur le sens éco-culturel de la thèse heideggérienne d'un "parler de l'Ereignis" »], *Xueshu yue kan*, 8, pp. 32-38
- 5.152. ZHI (Yun-bo), « Lun ben you zai hai de ge er si xiang zhong de di wei ji han yi » [« Sur le rôle et la signification de l'Ereignis dans la pensée de Heidegger »], *Ren wen xia xhi*, 1, pp. 1-7
- 5.153. ZHU (Song-feng), « Ru he li jiehai de ge er zhi yuan zai de zhen li yufeizhen li? » [« Comment comprendre l'authenticité et l'inauthenticité du Dasein ? »], *Zhexueyanjiu*, 2, pp. 85-90

En coréen

- 5.154. CHE (Gyeong-Hwa), « Haidegger ui Gongdongche » [« La communauté chez Heidegger »], *Wonbulkyosasang*, 51, pp. 289-338
- 5.155. CHO (Hyung-Kook), « Haidegger ui Gwanjeom eseo bon Hyeonjonjae ui Siljon gwa Chowol » [« L'existence et la transcendance du Dasein du point de vue de M. Heidegger »], *Jonjaeron yeongu*, 28, pp. 239-261
- 5.156. CHOI (Sang-Wook), « Haidegger e Isseo "Widaehan Yesul" ui Cheokdo » [« Une mesure du grand art chez Heidegger »], *Jonjaeron yeongu*, 29, pp. 231-254
- 5.157. CHOI (Sang-Wook), « Haidegger ui Syelring Gangyeon eul Tonghae bon Ak ui Bonjil » [« L'essence du mal du point de vue du traité heideggérien sur Schelling »], *Jonjaeron yeongu*, 30, pp. 97-126
- 5.158. CHUN (Dong-Jin), « Sayu ui ipjang jeok Seonggyeok » [« Le caractère positionnel de la pensée »], *Jonjaeron yeongu*, 28, pp. 1-28.
- 5.159. GU (Yeon-Sang), « Haidegger ui Jonjae Muleum gwa "Ida" ui Geunbon Uimi » [« Heidegger et ses questions sur l'existence ainsi que la signification essentielle d'"être" »], *Jonjaeron yeongu*, 28, pp. 203-238
- 5.160. HAN (Sang-Youn), « Hyeonsang gwa Chowol jeok Naejae » [« Le phénomène et la transcendance dans l'immanence »], *Jonjaeron yeongu*, 28, pp. 263-329
- 5.161. HONG (Jin-Hoo), « Yesuljakpum ui geunwon eseo Segye wa Daeji Gaenyeom ui Gujo » [« La structure du concept de monde et de terre dans L'origine de l'œuvre d'art »], *Jonjaeron yeongu*, 30, pp. 127-159
- 5.162. KANG (Hak-Soon), « Neteuwokeu Gonggan ui Jonjaeron Tamgu » [« Considérations sur l'ontologie de l'espace d'Internet »], *Jonjaeron yeongu*, 29, pp. 155-182
- 5.163. KANG (Yong-Soo), « Shin ui Jukeum gwa Jonjaehae » [« La mort de Dieu et la compréhension de l'être »], *Jonjaeron yeongu*, 29, pp. 317-348

- 5.164. KIM (Jae-Chul), « Miswi wa Haidegger ui Nonjaeng e gwanhan Yeongu » [« Enquête sur le débat entre Misch et Heidegger »], *Jonjaeron yeongu*, 29, pp. 1-50
- 5.165. LEE (Su-Jeong), « Haidegger ui Seoyangcheolhaksaron » [« L'interprétation heideggérienne de la parole d'Anaximandre »], *Jonjaeron yeongu*, 28, pp. 107-135
- 5.166. MUN (Dong-Kyu), « Gungpiphan Sidae ui Siin ui Samyeong » [« La tâche du poète en temps de détresse »], *Beomhan Cheolhak*, 66, pp. 152-176
- 5.167. PARK (Chan-Kook), « Haidegger ui Niche Haeseok gwa Ereunseuteu Yungger » [« L'interprétation de Nietzsche d'Ernst Jünger et de Heidegger »], *Jonjaeron yeongu*, 29, pp. 89-122
- 5.168. SEO (Young-Hwa), « Hugi Haidegger ui Jonjaeron jeok Chai e daehan Haeseok » [« L'interprétation de la différence ontologique dans la pensée tardive de Heidegger »], *Jonjaeron yeongu*, 30, pp. 197-230
- 5.169. SONG (Seok-Rang), « Haidegger: Hyeonsanghak Hwakjang ui Uhoero » [« M. Heidegger, un chemin prolongeant l'horizon de la phénoménologie »], *Jonjaeron yeongu*, 30, pp. 69-96
- 5.170. SUH (Dong-Uhn), « Wasseuji Tesseuro ui Yunrihak gwa geuui Haidegger Bipan » [« L'éthique de Watsuji Tetsurōs et sa critique de Heidegger »], *Jonjaeron yeongu*, 29, pp. 185-229
- 5.171. YANG (Gap-hyeon), « Haidegger Cheolhak eseo Samul Gaenyeom » [« Le concept de chose de M. Heidegger »], *Beomhan Cheolhak*, 66, pp. 121-149
- 5.172. YUN (Byeong-Yeol), « Noja wa Haidegger ui Dongseo Pyujeon Cheolhak » [« La fusion de la philosophie occidentale et de la philosophie orientale chez Heidegger et Lao Tseu »], *Dongseosasang*, 12, pp. 1-38
- 5.173. YUN (Byeong-Yeol), « Noja wa Haidegger ui Sayuseo Bujeong Jonjaeron e gwanhan Sogo » [« Nouvelle étude sur l'ontologie négative dans la pensée de Heidegger et Lao Tseu »], *Jonjaeron yeongu*, 30, pp. 161-195

En espagnol

- 5.174. ANDINO (Lucas), « El lenguaje cuando calla: Entre Mujica y Heidegger », *Cluj – UCB Comparative Literature Undergraduate Journal*, 3/1, en ligne
- 5.175. BASSO MONTEVERDE (Irene), « La noción de comunidad en Heidegger y su recepción en la filosofía francesa », in ASSALONE (Eduardo) & BEDIN (Paula) (éds.), *Bios y sociedad I*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, pp. 69-75

- 5.176. BELMONTE GARCÍA (Irene), « Claves para recorrer *Ser y tiempo* de Heidegger », *Razón y fe: Revista hispanoamericana de cultura*, 265/1363-1364, pp. 377-390
- 5.177. BREUER (Irene), « La constitución del sujeto de la experiencia afectiva. Descartes – Nietzsche – Heidegger », *Investigaciones Fenomenológicas*, 9, pp. 117-143
- 5.178. CANDILORO (Hernán), « Pobreza, vida y animalidad en el pensamiento de Heidegger », *Aréte*, 24/2, pp. 263-287
- 5.179. CASTELLANOS RODRIGUÈS (Belén), « La era atómica según Martin Heidegger », *Nómadas*, 26, pp. 91-117
- 5.180. CATTANEO (Gianfranco), « La crítica al humanismo como apronte para el pensar venidero en Martin Heidegger », *Eikasia*, 46/4, pp. 75-89
- 5.181. ESCOBAR (Henry), « En torno a la frágil "constitución" entre alteridad y mundo. Una aproximación a la ontología del Uno en Heidegger », *Hodós*, 2, pp. 18-30
- 5.182. ESCUDERO (Jesús Adrián), « Heidegger y el olvido del cuerpo », *Lectora*, 17, pp. 181-198
- 5.183. ESPERÓN (Juan Pablo Emmanuel), « La disolución de la filosofía en metafísica y su identificación con la historia occidental en el pensamiento de Martin Heidegger », *Nuevo Itinerario*, 7/7, pp. 1-25
- 5.184. ESPINOZA LOLAS (Ricardo) & ASCORRA COSTA (Paula), « Heidegger y Zubiri... y el "problema de Dios" », *Veritas*, 27, pp. 9-33
- 5.185. FRANCESCO (Nigris), « La razón vital de J. Ortega y Gasset y la analítica existencial de M. Heidegger », *Ideas y valores*, 61/48, pp. 115-129
- 5.186. GUTIÉRREZ POZO (Antonio), « Filosofía y poesía en sentido postrágico: Ortega, Heidegger y Adorno », *Kriterion*, 53/125, pp. 231-250
- 5.187. JARAN (François), « Tres novedades de Heidegger en castellano », *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 29/1, pp. 307-324
- 5.188. LLORENTE (Jaime), « Más acá de la ontología fundamental: Heidegger y la cuestión del método », *Eikasia: revista de filosofía*, 6/44, pp. 15-44
- 5.189. LLORENTE (Jaime), « Topología de la patencia ontológica. Sobre la relación hombre-ser en Heidegger y Severino », *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 29/1, pp. 241-264
- 5.190. MARCANO (Luis), « La técnica, construir, habitar y pensar en Heidegger y José Ortega y Gasset », *Tecnología y construcción*, 18/1, pp. 53-70
- 5.191. MATIAS (Paloma M.), « Hölderlin y lo no-dicho: sobre la cuestión del silencio en la interpretación de Martin Heidegger de su poesía », *Diánoia*, 57/69, pp. 31-69

- 5.192. MUÑOZ (Enrique), « Fuentes fenomenológicas de la noción de persona: su discusión en Husserl, Scheler y Heidegger », *Areté*, 24/1, pp. 91-108
- 5.193. ORTIZ MOLINUEVO (Santiago), « La enunciación y la crítica a la representación. Sujeto, representación y política en Rancière, Lacan y Heidegger », *Sujeto, Subjetividad y Cultura*, 4, pp. 24-36
- 5.194. ORTIZ-OSÉS (Andrés), « Heidegger y el ser-sentido », *Utopía y Praxis*, 17/56, pp. 9-30
- 5.195. QUINTANA MONTES (Jorge Luis), « Heidegger y la reapropiación de la *phronesis* aristotélica », *Hodós*, 1, pp. 28-35
- 5.196. QUINTANA MONTES (Jorge Luis), « Heidegger: *De anima* y el problema de la vida fáctica », *Hodós*, 2, pp. 8-17
- 5.197. REBERTOS (Héctor Vizcaíno), « García Bacca, lector crítico de Heidegger. 1: Datos sobre la recepción », *Eikasía: revista de filosofía*, 6/44, pp. 160-176
- 5.198. RODRÍGUES (Juan Carlos), « Subjetividad y subjetivación en la cultura de hoy (notas sobre Foucault y Heidegger y otras cuestiones anexas) », *Tropelias: Revista de teoría de la literatura y literatura comparada*, 18, pp. 16-35
- 5.199. TORRES (Jean), « Civilización mundial y técnica moderna: Heidegger y la fenomenología del mundo contemporáneo », *Hodós*, 1, pp. 7-27
- 5.200. WALTON (Roberto J.), « El "viraje" en los "Beiträge" de M. Heidegger y en los manuscritos C de E. Husserl », *Investigaciones Fenomenológicas*, 9, pp. 89-115
- 5.201. ZAPATA LESMES (Clemencia), « Formación del maestro sensible e inteligente. Visiones de Tomás de Aquino, Friedrich Hegel y Martín Heidegger », *Hexágono Pedagógico*, 3, pp. 44-54

En français

- 5.202. BOTET (Serge), « "Die Sprache Spricht" : la langue du second Heidegger », *Revue philosophique de Louvain*, 1/110, pp. 51-80
- 5.203. CASPER (Bernhard), « "Salut n'est pas l'être" : pour comprendre la confrontation de Levinas avec Heidegger, à travers les *Carnets de captivité et autres inédits* », *Cahiers de philosophie de l'Université de Caen*, 49, pp. 215-228
- 5.204. COURTINE (Jean-François), « Heidegger – Jünger, *Trans lineam – de linea* », in CRÉPON (Marc) & DE LAUNAY (Marc) (éds.), *Les configurations du nihilisme*, Paris, Vrin, Problèmes et controverses, pp. 163-182
- 5.205. DASTUR (Françoise), « La question de la technique : le dialogue entre Patočka et Heidegger », in FROGNEUX (Nathalie) (éd.), *Jan Patočka. Liberté, existence et monde commun*, Argenteuil, Le Cercle herméneutique, pp. 43-64

- 5.206. GILBERT TREMBLAY (Ugo), « Günther Anders et Martin Heidegger. Penser la technique au temps de la mort du sujet : généalogie d'une impuissance pratique », *Phares*, 12, en ligne
- 5.207. HENRY (Michel), « Heidegger, Descartes, Nietzsche : Schopenhauer et le "courant souterrain" de la métaphysique », *Les Études philosophiques*, 102/3, pp. 307-317
- 5.208. HUO-BEAULIEU (Olivier), « Négativité et *logos* dialectique chez le jeune Heidegger », *Symposium*, 16/1, pp. 129-154
- 5.209. JARAN (François), « Comment Heidegger convertit la méthode phénoménologique en un outil herméneutique ? », *Revue philosophique de Louvain*, 110/4, pp. 631-658
- 5.210. JEAN (Grégori), « Le retour au commencement : jaillissement et rejaillissement du questionner philosophique dans *Être et Temps* », in JEAN (Grégori) & MAYZAUD (Yves) (éds.), *Derrière le commencement. Phénoménologie, métaphysique et théologie*, Sarrebruck, Éditions universitaires européennes, pp. 39-58
- 5.211. KOUAKOU (Antoine), « Arendt et Heidegger : le sens d'un parcours », in PRUS (Elena) (éd.), *La liberté de la création au féminin. In honorem Ana Gatu*, Chisinau, Ulim, pp. 166-176
- 5.212. KOUASSI (Léonard), « De la mystique du *Dasein* à la construction d'une éthique fondamentale », *Alkémie*, 9, p. 107-122
- 5.213. MONOD (Jean-Claude), « *Creatio ex nihilo*, nihilisme et décision : sur une complication théologico-politique chez Heidegger et Carl Schmitt », in CRÉPON (Marc) & DE LAUNAY (Marc) (éds.), *Les configurations du nihilisme*, Paris, Vrin, Problèmes et controverses, pp. 103-122
- 5.214. PERRIN (Christophe), « Carnap et Heidegger : l'entente cordiale », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 59/1, pp. 78-98
- 5.215. SPAAK (Claude Vishnu), « Heidegger et Patočka : deux herméneutiques phénoménologiques de la théorie aristotélicienne du mouvement », in FROGNEUX (Nathalie) (éd.), *Jan Patočka. Liberté, existence et monde commun*, Argenteuil, Le Cercle herméneutique, pp. 195-210
- 5.216. TANOI (Jean Gobert), « Lecture heideggérienne de Senghor », *Contrepoints philosophiques*, en ligne
- 5.217. TIRVAUDEY (Robert), « L'ipséité et l'altérité en question : Heidegger, Sartre, Kierkegaard », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 137/3, pp. 341-356

En grec

- 5.218. TZAVARAS (Giannis), « I anthropini moira kata ton Heidegger », *Filosofoin*, 5, pp. 188-210
- 5.219. TZORTOPOULOS (Dimitris), « I politiki praxis ton Heidegger kai ston Marx. Pose epikairi borei nai einai », *Filosofoin*, 6, pp. 177-197

En hongrois

- 5.220. HORVATH (Gergo), « Heidegger és a pszichoanalízis », *Első Század*, Budapest, Elte Btk Hok, pp. 455-494

En italien

- 5.221. CIMINO, (Antonio), « Heidegger », in CIMINO (Antonio) & COSTA (Vincenzo) (éds.), *Storia della fenomenologia*, Rome, Carocci, pp. 183-198
- 5.222. FAYE (Emmanuel), « Soggettività e razza negli scritti di Martin Heidegger », *Rivista di filosofia*, 103/1, pp. 95-116
- 5.223. FAZZI (Simone), « "Il sé, nell'esperire se stesso, è la realtà originaria". Soggettività e vita effettiva nel pensiero del giovane Heidegger », *Nóema*, 3, pp.
- 5.224. TRAVAGLINI (Graziella), « Giovani Urbani lettore di Heidegger : la salvaguardia dell' arte del passato e l'ideale di una nuova scienza », *Isonomia*, pp. 1-23

En japonais

- 5.225. AKITOMI (Katsuya), « Kono chijō ni sumu to yū koto: Haidegā to Nishitani keiji » [« S'arrêter sur la terre : Heidegger et Nishitani Keiji »], *Bayo*, 11, pp. 1-18
- 5.226. AKITOMI (Katsuya), « Oidhipusu no hitotsu ōsugi ta me: Haidegā no sopokuresu kaisyaku » [« Les yeux d'Edipe, qui sont trop nombreux chez un seul : l'interprétation heideggérienne de Sophocle »], *Bunmei to Kagaku: Nichidoku Bunka Kenkyūjo Nenpō*, 4, pp. 86-101
- 5.227. ARIMA (Zenichi), « Haidegā ni okeru sonzai no toi no saikensyō » [« La question heideggérienne de l'être reconsidérée »], *Keiei Jobō Kenkyū*, 19/2, pp. 93-107
- 5.228. GODA (Masato), « Kinhaku to Karyū: Tanabe gen Haidegā taiketsu ga ima watashitachi ni tsukitsuke te kuru mono » [« Le courant imminent et tourbillonnant de l'étant : sur quelques questions émergeant de la confrontation de Gen Tanabe avec Heidegger »], *Shisō*, 1053, pp. 75-116

- 5.229. GOTO (Yuta), « Shinen no rinri: Kōki Haidegā to kōki Bitogensyutain » [« L'éthique d'un abîme : Heidegger et la philosophie tardive de Wittgenstein »], *Hokkaidō Jobō Daigaku Kiyō*, 24/1, pp. 33-45
- 5.230. HAGOWARA (Yuki), « San ten ichiichi igo no senmonsei ni kansuru kōsatsu: Ansoni gidenzu to Haidegā wo sansyō shite » [« Une étude d'expert après le 11 mars : interprétation des réflexions d'Anthony Gidden et de Martin Heidegger sur la science et la technologie »], *Syakai Kagaku Jānaru*, 74, pp. 47-67
- 5.231. IKEBE (Yasushi), « Haidegā no kongenteki rinrigaku: ningen no honshitsu toshite no ētosu » [« L'éthique originelle de Heidegger : l'éthos comme essence de l'homme »], *Nara Kenritsu Ika Daigaku Igakubu Kangogakka Kiyō*, 8, pp. 23-30
- 5.232. INADA (Tomomi), « Tetsugaku to kenchiku to no gakujutsu teki kenkyū : Haidegā kyojyū ron to modanizumu kenchiku ni okeru "sumu" » [« Philosophie et architecture : l'habitation dans la topologie de Heidegger et l'architecture moderne »], *Tsuyama Kōgyō Kōtō Senmon Gakkeō Kiyō*, 53, pp. 21-31
- 5.233. ISHIGURO (Yoshiaki), « Gūzensei kaikō jitsuzon: Kuki syūzyō no Haidegā kaisyaku wo tegakari toshite » [« Contingence, réunion inattendue et existence : l'interprétation de Heidegger de Kuki Syuzo »], *Bungeigaku Kenkyū*, 16, pp. 72-99
- 5.234. KAGEYAMA (Youhei), « Kōki Haidegā ni okeru shizen no yūgensei to sono ningenteki hanpuku no mondai » [« Le problème de la finitude naturelle et sa répétition humaine chez le Heidegger tardif »], *Gensyōgaku Nenpō*, 28, pp. 87-95
- 5.235. KAMATA (Manabu), « 'Tou to iu ikikata : Haidegā tekunē ron wo san ten ichi ichi go ni yominaosu » [« Le questionnement comme forme de vie : pour une nouvelle lecture de la théorie heideggérienne de la technique après la catastrophe du 3 novembre 2011 »], *Hirosaki Gakuin Daigaku Bungakubu Kiyō*, 48, pp. 9-15
- 5.236. KAMIO (Kazutoshi), « Haidegā ni okeru jikodōitsusei no mondai » [« Le problème de l'identité personnelle dans la philosophie de Martin Heidegger »], *Ryūtsū Kagaku Daigaku Ronsyū*, 25/1, pp. 37-51
- 5.237. KANNARI (Yuto), « Haidegā ni okeru sekai to kibun » [« Monde et angoisse chez Heidegger »], *Gensyōgaku Nenpō*, 28, pp. 79-86
- 5.238. KANNO (Takashiro), « Haidegā to nachizumu » [« Heidegger et le nazisme »], *Sōgō Kyōiku Sentā Kiyō*, 32, pp. 23-32

- 5.239. KIKUCHI (Eiyoshi), « Shi to jikansei: Haidegā no chosaku sonzai to jikan no hihan teki kōsatsu » [« Mort et temporalité : une lecture critique de *Sein und Zeit* de Heidegger »], *Tetsugaku Nenpō*, 71, pp. 1-40
- 5.240. KIMISHIMA (Yasuaki), « Fudan no sore ni kōshite shinsei na michi wo ayumu koto: Haidegā syoki furaiburuku Okōgi ni miru keishiki teki kokuji ga motsu gani » [« Poursuivre sur le chemin de l'authenticité à travers les possibilités constantes de perdre le chemin : les implications du concept heideggérien d'indication formelle dans ses premiers cours de Fribourg »], *Arche Kansai Tetsugakukai Nenpō*, 20, pp. 92-103
- 5.241. KUROOKA (Yoshimasa), « Haidegā to kōi » [« Le concept heideggérien d'action »], *Ritsumeikan Bungaku*, 625, pp. 1137-1150
- 5.242. KUROOKA (Yoshimasa), « Wareware no nijū dōkō: Haidegā ni okeru honrai no kyōsonzai no syatei » [« D'une double direction du Nous : sur l'être-avec authentique chez Heidegger »], *Rinrigak Kenkyū*, 42, pp. 124-135
- 5.243. MURAI (Norio), « Shikō no seisei to baikaisei: Haidegā ni okeru cyōetsuronsei no shikō ni » [« Genèse de la pensée et méditation : la pensée heideggérienne du transcendantal »], *Shisō*, 1054, pp. 82-108
- 5.244. MURAI (Norio), « Yōtai jikan zushiki: Haidegā ni okeru cyōetsuronsei no shikō san » [« Modalité, temps et schéma : la pensée heideggérienne du transcendantal »], *Shisō*, 1061, pp. 111-146
- 5.245. OGOSE (Tōru), « Sonzai no fuan to shinjiru koto no sōshitsu: Haidegā no chikasa no gainen ni motozuite » [« Angoisse de l'être et perte de la croyance : une élucidation basée sur le concept de proximité chez Heidegger »], *Ibaragi Daigaku Kyōiku Gakubu Kiyō Kyōiku Kagaku*, 61, pp. 397-410
- 5.246. SAKAKIBARA (Tetsuya), « Nishida to Haidegā ni okeru watashi to nanji » [« Le Je et le Tu chez Nishida et Heidegger »], *Ritsumeikan Bungaku*, 625, pp. 909-919
- 5.247. SEKIGUCHI (Hiroshi), « Gendai geijutsu ni okeru mikansei no mondai: Jakometthi to Haidegā » [« Le problème de l'inachevé dans l'art moderne : Giacometti et Heidegger »], *Bunmei to Kagaku: Nichidoku Bunka Kenkyūjo Nenpō*, 4, pp. 126-140
- 5.248. SUDA (Akira), « Haidegā no ryōshin ron » [« La philosophie heideggérienne de la conscience »], *Cyūō Daigaku Bungakubu Kiyō Tetsugaku*, 54, pp. 15-39
- 5.249. TAKASHIMA (Akira), « Rōdō to Yoka : Haidegā no Herudārin no sankā kaisō ni okeru uchi ni todomaru koto toshite no yasumu to ha dōyū koto nano ka » [« Travail et temps libre : les fêtes comme des arrêts intérieurs

- dans le cours de Heidegger *Hölderlins Hymne "Andenken"* », *Kantō Gakuin Daigaku Kiyō*, 20, pp. 15-30
- 5.250. TAKI (Masayuki), « Mu kara sonzai he: Haidegā ni okeru zain to ipushiron zain no chigai ni tsuite no shiron » [« Du rien à l'être : un essai sur la différence entre l'être et l'estre »], *Gensyōgaku Nenpō*, 28, pp. 139-147
- 5.251. TANABE (Masatoshi), « Haidegā ni okeru kidukai wo meguru kōsatsu » [« Sur le concept heideggérien de souci »], *Ritsumeikan Bungaku*, 625, pp. 1125-1136
- 5.252. TERAMOTO (Tsuyoshi), « Haidegā no gijutsuron to gijutsu no hihanron: kindai gijutsu no honshitsu wo meguru tairitsu » [« La philosophie heideggérienne de la technique et sa théorie critique : débat sur l'essence de la technique »], *Jinbunken Kiyō*, 74, pp. 67-94
- 5.253. TSUTSUMI (Masafumi), « Yasupāsu no angōron to Haidegā no gengoron: Sonzai wo ika ni kataru ka » [« La doctrine jaspersienne du chiffre et la doctrine heideggérienne du langage : questions concernant la manière de dire l'être »], *Kenkyū Kiyō*, 9/1, pp. 113-132
- 5.254. UEDA (Keiko), « Senkyūhyaku nijūichinen natsugakki kōgi ni okeru augusuthinusu to no taiwa kara Haidegā ga uketotta mono » [« Considérations heideggériennes au regard de la confrontation à Augustin dans le cours du semestre d'été 1921 »], *Tetsugakushi*, 54, pp. 49-68
- 5.255. UEHARA (Kiyoshi), « Sonzai no shinri to sonzai no rekishi: Zenki kara cyūki he no Haidegā tetsugaku no hensen wo cyūshin ni » [« Vérité de l'être et histoire de l'être : sur le tournant de la philosophie première à la philosophie tardive de Heidegger »], *Kindai Posuto Kindai to Kirisuto Kyō*, pp. 33-49
- 5.256. WATANABE (Hideyuki), « Haidegā sōzōryoku ron no kyōikugaku teki kanōsei: Zushiki ron ronkō » [« Les potentialités de la philosophie heideggérienne de l'imagination pour la théorie de l'éducation : sur l'interprétation heideggérienne du schématisme »], *Kyōto Seika Daigaku Kiyō*, 41, pp. 29-49
- 5.257. YAMAMOTO (Yoshitaka), « Rinri no kanōsei to shite no basyo: watsuji tetsurō no haidegā hihan wo tebiki toshite » [« Considérations sur la place des possibilités éthiques à l'aide du criticisme de Watsuji Tetsuro contre Heidegger »], *Ehime Daigaku Hōgakubu Ronsyū Jinbun Gakka Hen*, 32, pp. 107-126
- 5.258. YAMASHITA (Fumihito), « Haidegā sonzai to jikan ni okeru osore fuan bukimisa ni kansuru kōsatsu: mizukara no si no ryōkai to yū gensyō wo bunseki suru wakugumi wo eru tame ni » [« Sur la peur, l'angoisse et

l'étrangeté dans *Sein und Zeit* de Heidegger : quelques considérations dans le but de comprendre le phénomène de sa propre mort »], *Gendai Seimei Tetsugaku Kenkyū*, 1, pp. 83-107

En polonais

- 5.259. ŁOJEK (Stanisław), « Heidegger o wartościach, woli mocy i nihilizmie », *Diametros*, 33, pp. 58-75

En portugais

- 5.260. ALONSO (Mariângela), « O descortinar da angústia: diálogos entre Clarice Lispector e Martin Heidegger », *Vocabulo*, 2, pp. 1-19
- 5.261. BALLESTE (Rômulo) & CABRAL (Ricardo), « Crítica ao postulado positivista da psicologia : de Heidegger a Foucault », *Fractal*, 24/3, pp. 639-65
- 5.262. BARRETO (Sônia), « Ontologia e Crítica da metafísica: Kant e Heidegger », *Estudos Filosóficos*, 8, pp. 18-32
- 5.263. BORGES SILVA (Elia), « Heidegger ea destruição do conceito metafísico tradicional de existência », *Inquietude*, 3/1, pp. 53-72
- 5.264. CALDAS (Marcus Túlio) & CALHEIROS DE LIMA (Maria Eugênia), « O Homo humanus à luz da Verdade do Ser e do Sentido da Vida: O pensamento de Martin Heidegger e de Viktor Frankl acerca da Humanitas », *Logos & existência*, 1/1, pp. 88-99
- 5.265. CAMPOS DOS SANTOS (Luciano), « Notas sobre o conhecimento científico do ente "em si mesmo" na ontologia fundamental de Martin Heidegger », *Anais do IV Congresso de Fenomenologia*, 1/1, pp. 249-256
- 5.266. CESCATO (Maria Clara), « Heidegger: a redução fenomenológica e a pergunta pelo ser », *Anais do IV Congresso de Fenomenologia*, 1/1, pp. 268-273
- 5.267. DE ALMEIDA OLIVEIRA (Juliano), « Sobre o "objeto" da metafísica de Heidegger a Tomás de Aquino », *Theoria*, 4/10, pp. 49-69
- 5.268. DE MACEDO DUARTE (André), « Heidegger e o pensamento contemporâneo da comunidade: para uma hermenêutica ontológica do ser-em-comum », *Ekstasis*, 1/1, pp. 62-81
- 5.269. DE OLIVERA MARQUES (Victor Hugo), « A proposta heideggeriana para o problema do fundamento metafísico », *Anais do IV Congresso de Fenomenologia*, 1/1, pp. 283-289
- 5.270. DO ROSÁRIO TELES DE FARIAS (Maria), « Contribuições de Heidegger para a prática docente », *Anais do IV Congresso de Fenomenologia*, 1/1, pp. 152-156

- 5.271. DOS SANTOS CASANOVA (Marco Antônio), « O homem entediado: niilismo e técnica no pensamento de Martin Heidegger », *Ekstasis*, 1/1, pp. 183-225
- 5.272. DULCI (Pedro Lucas), « Do agitado universo da precisão a uma volta serena ao mundo do "mais ou meno": Heidegger e a questão da técnica », *Anais do IV Congresso de Fenomenologia*, 1/1, pp. 88-96
- 5.273. FERNANDES (Marcos Aurélio), « Fenomenologia e crítica à ciência », *Anais do IV Congresso de Fenomenologia*, 1/1, pp. 40-54
- 5.274. FERREIRA JR. (Wanderley), « Nietzsche – o último metafísico? Limites e possibilidades da interpretação heideggeriana », *Prometeus*, 10, pp. 93-109
- 5.275. FRANCO DE SÀ (Alexandre), « Ciência e Hermenêutica da Facticidade: Heidegger e o Projeto de uma Filosofia Científica », *Ekstasis*, 1/1, pp. 9-23
- 5.276. FREITAS DA SILVA (Claudinei), « Técnica e destinação ontológica », *Argumentos*, 4/7, pp. 68-81
- 5.277. FREITAS DE JESUS (Osvaldo), « Fenomenologia e existência », *Anais do IV Congresso de Fenomenologia*, 1/1, pp. 274-282
- 5.278. GABRIELA REBELO DOS SANTOS (Ana) & NOVAES DE SÀ (Roberto), « Obra de arte e parar o mundo – diálogos entre Heidegger et Castañeda », *Anais do IV Congresso de Fenomenologia*, 1/1, pp. 221-231
- 5.279. GALVÃO (João C.), « O discurso da teologia política na produção cultural da violência mítica (com Heidegger e Walter Benjamin) », *Epos*, 3/1, en ligne
- 5.280. GOIS SANTOS (Danielle de) & NOVAES DE SÀ (Roberto), « A existência como "cuidado": elaborações fenomenológicas sobre clínica psicoterapêutica », *Anais do IV Congresso de Fenomenologia*, 1/1, pp. 127-134
- 5.281. GONZÁLEZ (Alberto Durán) *et al.*, « Fenomenologia heideggeriana como referencial para estudos sobre formação em saúde », *Interface*, 16/42, pp. 809-818
- 5.282. LOPARIC (Zeljko), « O problema da integração da técnica », *Ekstasis*, 1/1, pp. 24-46
- 5.283. MACHADO (Bianca), « Verdade, técnica e arte: uma crítica estética da modernidade a partir de Martin Heidegger », *Pólemos*, 1/1, pp. 30-48
- 5.284. MACHADO (Jorge A. T.), « Os indícios formais e o problema da morte », *Natureza humana*, 14/1, pp. 21-35
- 5.285. MALPAS (Jeff), « O aceno da linguagem: A transformação hermenêutica do pensamento de Heidegger », *Ekstasis*, 1/1, pp. 143-164

- 5.286. MARQUES CABRAL (Alexandre), « Bultmann e Heidegger: entre desmitologização teológica e destruição fenomenológica », *Ekstasis*, 1/1, pp. 111-131
- 5.287. MELLO (Cleyson de Moraes), « Hermenêutica filosófica: a compreensão do direito a partir do ser-no-mundo », *Legis Augustus*, 2/3, pp. 43-47
- 5.288. MIRANDA DE ALMEIDA (Jorge) & ALBERTO GOMES DOS SANTOS (Carlos), « Poesia e pensamento em Heidegger », *Litterarius*, 11/2, pp. 111-131
- 5.289. MISSAGGIA (Juliana), « A hermenêutica em Heidegger e Gadamer: algumas confluências e divergências », *Griot*, 6/2, pp. 1-13
- 5.290. MOCROSKY (Luciane Ferreira), « Uma compreensão sobre ciência e tecnologica no mundo contemporâneo », *Anais do IV Congresso de Fenomenologia*, 1/1, pp. 104-112
- 5.291. MORAES (Dax), « Sobre o domínio técnico: ensaio de crítica de alguns mitos do instrumentalizado mundo contemporâneo », *Ekstasis*, 1/1, pp. 47-61
- 5.292. NETO (Antonio Florentino), « Heidegger e o inevitável diálogo como mundo oriental », *Anais do IV Congresso de Fenomenologia*, 1/1, pp. 26-39
- 5.293. PIEPER PIRES (Frederico), « Ontologia e religião no pensamento de Paul Tillich em diálogo com Martin Heidegger », *Correlatio*, 11/21, pp. 27-58
- 5.294. OLIVEIRA (Juliano), « Sobre o "objeto" da metafísica: de Heidegger a Tomás de Aquino », *Theoria*, 4/10, pp. 49-69
- 5.295. PECORARO (Rossano), « Por que o ser e não o nada? A *Grundfrage* em Leibniz, Schelling e Heidegger », *Argumentos*, 4/7, pp. 81-92
- 5.296. PITTA LOPES AQUINO (Márcia Regina) & GUERRA FILHO (Willis Santiago), « Matrix como a essência da técnica segundo Heidegger », *Caderno de Fenomenologia e Direito*, 5/2, pp. 95-125
- 5.297. RIBEIRO (Elizabete da Costa) & SILVA (José Antônio de Carvalho), « A era da técnica e a catástrofe ecológica sob a perspectiva de Martin Heidegger », *Revista IGT na Rede*, 9/16, pp. 2-23
- 5.298. ROEHE (Marcelo Vial), « A psicologia heideggeriana », *Psico*, 43/1, pp. 14-21.
- 5.299. SANTOS (Leandro A.), « Sobre a nomeação do mundo », *Ensaaios Filosóficos*, 5, pp. 147-161
- 5.300. SCHNEIDER (Paulo R.), « Notas sobre a relação entre indicação formal e experiência », *Natureza humana*, 14/1, pp. 36-50

- 5.301. SEIBT (Cezar Luís), « Existência humana e mundo em Heidegger », *Signos*, 33/2, pp. 43-56
- 5.302. SEIBT (Cezar Luís), « Heidegger: da fenomenologia "reflexiva" à fenomenologia hermenêutica », *Princípios*, 19/31, pp. 79-98
- 5.303. SEIBT (Cezar Luís), « O pensamento de Heidegger na psicologia existencial de Boss e Binswanger », *Temas em Psicologia*, 20/1, pp. 203-212
- 5.304. SPINOLA (Marcello), « A neo-ontologia do pensamento do *Ereignis* na apropriação da linguagem humanista em Martin Heidegger », *Vozes dos vales*, 1/2, pp. 1-17
- 5.305. TEIXEIRA COUTINHO (Bernard), « Um estudo sobre a ontologia do espaço na obra de Martin Heidegger », *GeoTextos*, 8/1, pp. 189-206
- 5.306. VALLS (Álvaro L. M.), « Kierkegaard, leitor da *Fenomenologia da religião* », *Natureza humana*, 14/1, pp. 1-20
- 5.307. WERLE (Marco Aurélio), « Sujeito, ciência e técnica em Heidegger », *Anais do IV Congresso de Fenomenologia*, 1/1, pp. 13-25
- 5.308. ZANETTE (Edgard V.), « Notas sobre a interpretação heideggeriana da subjetividade e do cogito cartesiano », *Griot*, 6/2, pp. 27-40
- 5.309. ZAVALA (Augustin Jacinto), « Heidegger na filosofia nishidiana », *Natureza humana*, 14/1, pp. 72-100

En roumain

- 5.310. CERCEL (Gabriel), « Turnura literară. Aspecte ale hermeneuticii autobiografice la Martin Heidegger și Gabriel Liiceanu », in CIOĂBĂ (Catalin) & MINCĂ (Bogdan) (éds.), *Liber amicorum: studii și eseuri în onoarea lui Gabriel Liiceanu*, Bucurest, Zeta Books, pp. 179-199
- 5.311. COSTACHE (Adrian), « Experiență și semnifi cație. Problema istoriei între Dilthey, Heidegger și Gadamer », in FERENCZ-FLATZ (Christian) & MARINESCU (Paul) (éds.), *Timp, memori și tradiție. Studii de fenomenologia istoriei*, Bucurest, Zeta Books, pp. 111-129
- 5.312. MINCĂ (Bogdan), « Despre Geschichte și Geschick la Heidegger și despre traducerea lor în română, Despre Geschichte și Geschick la Heidegger și despre traducerea lor în română », in FERENCZ-FLATZ (Christian) & MARINESCU (Paul) (éds.), *Timp, memori și tradiție. Studii de fenomenologia istoriei*, Bucurest, Zeta Books, pp. 72-88
- 5.313. REMETE (George), « Evlavie filosofică și evlavie teologică la Lucian Blage și Martin Heidegger », *Altarul Reîntregirii*, 2, pp. 47-60

En russe

- 5.314. SYOSOYEVA (Ljubov), « Kalbos tartis kai buties rodmuo : nuo Heideggerio iki postmodernizmo », *Straibsinis rusu Kalba*, 15/1, pp. 11-24

En serbo-croate

- 5.315. ŠUMONJA (Miloš), « Vitgenštein i Hajdeger : jezik kao univerzalni medijum i neiskazivost semantike », *Theoria* (Belgrade), 55, pp. 113-137

En turc

- 5.316. BİRGÜL (Mehmet), « Heidegger' in hâlâ düşünmemek' eleştirisi bağlamında islam düşünce tarihine bakmak », *Felsefe ve Sosyal Bilimler Bergisi*, 14, pp. 135-155

6. Suppléments bibliographiques aux livraisons précédentes

– 2010 –

Études particulières

- 6.1 BORGES-DUARTE (Irene), « A Fecundidade Ontológica da Noção de Cuidado. De Heidegger a Maria de Lourdes Pintasilgo », *Ex aequo*, 21, pp. 115-131
- 6.2 CEREZER (Cristiano), « Mundaneidade, utensílo e existência: uma análise do capítulo III de *Ser y tiempo* de Heidegger », *Frontistés*, 4/6, pp. x-y
- 6.3 CONSTANTE (Alberto), « Heidegger; palabra, silencio y política », *Observaciones Filosóficas*, 11, en ligne
- 6.4 MASÍS (Jethro), « Facetas de Formación del Joven Heidegger: De las Tesis Universitarias a la Primera Lección en la Universidad de Friburgo », *Observaciones Filosóficas*, 10, en ligne
- 6.5 MORAES (Dax), « Desinteresse e comprazimento estético: considerações acerca da apreciação estética kantiana por Schopenhauer face às de Hegel e Heidegger », *O que nos far pensar*, 28, pp. 145-167
- 6.6 MUÑOZ VEIGA (Jacobo), « Sólo un Dios puede aún salvarnos », *Observaciones Filosóficas*, 11, en ligne
- 6.7 QUESADA MARTIN (Julio), « Martin Heidegger: De la tarea hermenéutica como "destrucción" (1922) a la "selección racial" como "metafísicamente necesaria" (1941-42) », *Observaciones Filosóficas*, 11, en ligne

- 6.8 SEGURA PERAITA (Carmen), « La "aportación" de Kant al proyecto heideggeriano de una ontología fundamental », *Observaciones Filosóficas*, 10, en ligne
- 6.9 VELEZ LOPEZ (Germán Darío), « Heidegger et San Agustín: tres consideraciones fenomenológico-hermenéuticas sobre la antinomia del oído », *Co-herencia*, 7/12, pp. 181-198

– 2011 –

Traductions

- 6.10 HEIDEGGER (Martin), « Situation présente et tâche future de la philosophie allemande », trad. et présent. de FAGNIEZ (Guillaume), *Philosophie*, 111, pp. 3-25

Collectifs et numéros de revues

- 6.11 AINBINDER (Bernardo) (éd.), *Studia Heideggeriana*, Heidegger-Kant, 1, Buenos Aires, Teseo, 248 p.
- AINBINDER (Bernardo), « Introducción. De la filosofía trascendental a la ontología fundamental », pp. 9-24 ; ADRIÀN ESCUDERO (Jesús), « "La cosa más hermosa es que comienzo a amar realmente a Kant". El lugar de Kant en la obra temprana de Heidegger », pp. 25-54 ; CRELIER (Andrés), « El neokantismo heideggeriano en las tensiones de la filosofía trascendental », pp. 55-84 ; GARCÍA GÓMEZ DEL VALLE (José M.), « Ser, percepción et presencia », pp. 89-130 ; LESERRE (Daniel), « Lenguaje, temporalidad y significado: de la *Crítica de la razón pura* a *Ser y tiempo* », pp. 131-164 ; FERRARELLO (Susì), « El don de la intuición en la interpretación heideggeriana de Kant », pp. 165-182 ; RAMOS DOS REIS (Róbson), « Heidegger e a ilusão transcendental », pp. 183-218 ; VIGO (Alejandro G.), « Libertad como causa. Heidegger, Kant y el problema metafísico de la libertad », pp. 219-242
- 6.12 TOMAŠOVIČOVÁ (Jana), *Cestami Heideggerovho myslenia*, Pusté Úľany, Schola Philosophica, 326 p.
- NOVOSÀD (František), « Heideggerov projekt existenciálnej analýzy a jeho kontexty », pp. 12-24 ; FIGAL (Günter), « Odznenie metafyziky. Heidegger a metafyzické myslenie », pp. 25-40 ; MURÁNSKY (Martin), « Ku Kantovej a Heideggerovej téze bytia », pp. 41-63 ; JANSSEN (Paul), « Poznámky k Heideggerovej spleťtej ceste », pp. 64-92 ; MITTERPACH

(Klement), « Heideggerova rétorika. Miesto reči v Heideggerovom myslení », pp. 94-118 ; TOMAŠOVIČOVÁ (Jana), « K Heideggerovej hermeneutike fakticity », pp. 119-132 ; ZVARÍK (Michal), « Zmysel predsudku u raného Heideggera », pp. 133-148 ; DÉMUTH (Andrej) « Fenomén naladenosti ako netematizované porozumenie sebe i svetu », pp. 149-163 ; SUCHAREK (Pavol), « Komentár k schéme časovosti v *Bytí a čase* (§§ 65 – 68) », pp. 164-185 ; PISKÁČEK (Tomáš), « Byť sebou – k Heideggerovmu pojmu autenticity v *Bytí a čase* », pp. 186-199 ; JAVORSKÁ (Andrea), « Bytnosť dejín v diele Martina Heideggera », pp. 200-219 ; KIŠOŇOVÁ (Renáta), « Filozofia ako fundamentálna ontológia. Čím je *filozofia* podľa Heideggera? », pp. 220-235 ; THOMÄ (Dieter), « Spätňý pohľad na *Bytie a čas*. Heideggerova sebakritika », pp. 236-252 ; MICHÁLEK (Jiří), « Pobyt po obratu », pp. 254-265 ; NITSCHKE (Martin), « *Príspevky k fi losofi i* a hľadání místa pro znovupoložení počáteční otázky », pp. 266-288 ; NOVÁK (Aleš), « Ztráta odstupu: ztráta předmětu. Analýza brémské přednášky *Ge-Stell* Martina Heideggera », pp. 289-313

Études générales

- 6.13 MOULINET (Philippe), *Trois révolutionnaires. Prajnapad – Sadra – Heidegger*, Beyrouth, Albouraq, Héritage spirituel, 3 tomes (t. 4, 5 et 6), 384 p., 320 p., 194 p.
- 6.14 SCHLEGEL (Frank), *Phänomenologie des Zwischen. Die Beziehung im Denken Martin Heideggers*, Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, New Studies in Phenomenology – Neu Studien zum Phänomenologie, 425 p.
- 6.15 STEIN Ernildo, *Pensar e Errar. Um ajuste com Heidegger*, Ijuví, Unijuí, Filosofia, 280 p. 
- 6.16 WIMBAUER (Tobias), *Kann noch Heimat sein? Variationen zu den letzten von Martin Heidegger niedergeschriebenen Worten. Mit einem Geleitwort von Karl Kardinal Lehmann*, Hagen-Berchum, Eisenhut, 56 p.

Études particulières

- 6.17 ADRIÁN ESCUDERO (Jesús), « Heidegger y la Hermenéutica del Cuerpo », *Observaciones Filosóficas*, 12, en ligne
- 6.18 AKITOMI (Katsuya), « Über den Nihilismus und die Leere – Nishitani und Heidegger », *Natureza humana*, 13/2, pp. 1-18
- 6.19 BARBARIC (Damir), « "Wohnen im Tod". Wahlverwandschaft Klee – Heidegger », *Annuario filosofico*, 27, pp. 217-239

- 6.20 BARETO (Sônia), « Esquematismo, horizonte et transcendencia: Kant e Heidegger », *Problemata*, 2/2, pp. 75-98
- 6.21 BARTOLETTI SARTORI (Vitor), « Lukács e a questão da técnica em Heidegger », *Verinotio*, 7/13, pp. 68-89
- 6.22 BERTORELLO (Adrián), « La estructura semántica del dasein en *Sein und Zeit* de M. Heidegger », *Horizontes Filosóficos*, 1, pp. 111-121
- 6.23 BLOK (Vincent), « An Indication of Being – Reflections on Heidegger's Engagement with Ernst Jünger », *The Journal of the British Society for Phenomenology*, 42/2, pp. 194-208
- 6.24 BORGES-DUARTE (Irene), « O monismo da imaginação. Sobre as *Bemerkungen* de Cassirer ao *Kantbuch* de Heidegger », in FERON (Olivier) (éd.), *Figuras da Racionalidade – Neokantismo e Fenomenologia*, Lisbonne, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, pp. 85-102
- 6.25 CANDILORO (Hernán J.), « Pobreza de mundo e imperar del aparecer. Una indagación acerca del lugar de la animalidad en la filosofía de Heidegger », *Instantes y Azares: Escrituras Nietzscheanas*, pp. 179-190
- 6.26 CARREÑO (Patricia), « Martin Heidegger y el final del humanismo », *Filosofía UIS*, 10/1, pp. 59-86
- 6.27 CASTAÑEDA VARGAS (José), « Dios y Ser Una aproximación desde Eckhart y Heidegger », *Teología y Sociedad*, 9, pp. 107-127
- 6.28 CATTANEO RODRÍGUEZ (Gianfranco), « La pregunta por el fundamento como pregunta por el pensar en Martin Heidegger, una relectura a partir de *La proposición del fundamento* e *Introducción a la metafísica* », *Observaciones Filosóficas*, 12, en ligne
- 6.29 CICERO (Vincenzo), « Henologia e oblio dell'Essere. A proposito di una figura speculativa centrale in Heidegger », *Dialegethai*, en ligne
- 6.30 CORDUA (Carla), « Difusión de ideas: Husserl, Heidegger, Sartre », *Observaciones Filosóficas*, 12, en ligne
- 6.31 DAI (Takeuchi), « Finks Kritik an der Licht-Metaphysik. Finks Auseinandersetzung mit der Ontologie Heideggers », in NITTA (Yoshihiro) & TANI (Toru) (éds.), *Aufnahme und Antwort. Phänomenologie in Japan I*, Würzburg, Königshausen & Neumann, Orbis Phaenomenologicus, pp. 78-87
- 6.32 DREWNIAK (Tomasz), « Der letzte Got und das dionysische Martin Heideggers Weg zum anderen Anfang », *Filosofía UIS*, 10/1, pp. 117-140
- 6.33 ESPINOSA PROA (Sergio), « El pastor del ser, el último hombre y la condena. Encuentros y desencuentros entre Nietzsche, Heidegger, y Kafka », *Observaciones Filosóficas*, 13, en ligne

- 6.34 FAYE (Emmanuel), « From Polemos to the Extermination of the Enemy. Response to the Open Letter of Gregory Fried », *Philosophy Today*, 55/3, pp. 253-267
- 6.35 FAYE (Emmanuel), « Heidegger e la distruzione dell'etica », in AZZARÀ (Stefano G.), ERCOLANI (Paolo) & SUSCA (Emanuela) (éds.), *Dialettica, Storia e Conflitto*, Internationale Gesellschaft Hegel-Marx für Dialektisches Denken, VII Congresso Internazionale, Urbino, Palazzo Albani, 18-20 novembre 2011, Naples, La Scuola di Pitagora, pp. 385-407
- 6.36 FAYE (Emmanuel), « Subjectivity and Race in Heidegger's Writings », *Philosophy Today*, 55/3, pp. 268-281
- 6.37 FEITOSA (Charles), « O tédio e a dança – Considerações a partir de Nietzsche, Valéry e Heidegger », *O perceivejo*, 3/2, pp. 3-12
- 6.38 FRANCO DE SÀ (Alexandre), « Finitude e Liberdade na Confrontação de Heidegger com Kant », in FERON (Olivier) (éd.), *Figuras da Racionalidade – Neokantismo e Fenomenologia*, Lisbonne, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, pp. 71-84
- 6.39 FUICA GARCÍA (Alexandre), « Hacia una reflexión ética sobre la Ciencia. Notas para abrir un diálogo Entre Heidegger y Popper », *TS Cuadernos de Trabajo Social*, 7, pp. 27-34
- 6.40 GRUBOR (Nebojša), « Heideggers posthumanismus: Die Frage nach dem Wesen des Menschen in Heideggers Marburger Vorlesungen im Umkreis vom *Sein und Zeit* », *Theoria*, 54/1, pp. 25-35
- 6.41 HARRIS (Peter), « Patterns of Triunity in Heidegger's *Being & Time*: Contexts of Interpretation », *Analecta Hermeneutica*, 3, en ligne
- 6.42 HIROKAZU (Tangi), « Welt als Mass und Mass der Welt. Eine Entfaltung der phänomenologischen Wahrheitslehre Heidegger », in NITTA (Yoshihiro) & TANI (Toru) (éds.), *Aufnahme und Antwort. Phänomenologie in Japan I*, Würzburg, Königshausen & Neumann, Orbis Phaenomenologicus, pp. 46-61
- 6.43 JABBARI (Akbar), « Heidegger and Zollikon Seminars », *Afro-Asian Journal of Anthropology and Social Policy*, 2/2, pp. 135-140
- 6.44 JIMÉNEZ (Aljandro Rojas), « El papel de una "apotencia" fundamental en la filosofía tardía de Schelling, y su influencia en la filosofía tardía de Heidegger », *Revisita de Filosofía*, 36/2, pp. 109-131
- 6.45 JIMÉNEZ PARRA (Santiago), « La filosofía vitalista: entre Heidegger y Ortega », *Cuadrantephi*, 23, pp. 2-15.
- 6.46 KAUFER (Stephan), « Heidegger on Mineness and Memory », *Annales Philosophici*, 1/2, pp. x-y

- 6.47 KELLERER (Sidonie), « Heideggers Maske. *Die Zeit des Weltbildes* – Metamorphose eines Textes », *Zeitschrift für Ideengeschichte*, 5/2, pp. 109-120
- 6.48 KHURANA (Thomas), « Ontologie und Autonomie. Zur reflexiven Vertiefung von Ontologie nach Heidegger und Brandom », in GRIZELJ (Mario) Grizelj & JAHRAUS (Oliver) Jahraus (éds.), *Theorietheorie. Die Geisteswissenschaften als Ort avancierter Theoriebildung – Theorie als Ort avancierter Geisteswissenschaft*, Munich, Fink, pp. 399-417
- 6.49 LOPARIC (Zeljho), « Kant entre o ficcionalismo de Vaihinger e a fenomenologia de Heidegger », in FERON (Olivier) (éd.), *Figuras da Racionalidade – Neokantismo e Fenomenologia*, Lisbonne, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, pp. 39-58
- 6.50 MAGRINI (James M.), « Huebner's Critical Encounter with the Philosophy of Heidegger in *Being and Time*: Learning, Understanding, and the Anthentic Unfolding of History in the Curriculum », *Kritike*, 5/2, pp. 123-155
- 6.51 MALDONADO RODRIGUERA (Rebeca), « En torno a Heidegger y un filósofo de la Escuela de Kioto: De la subjetividad incondicionada al "entre" y el espacio del desocultamiento en la contienda mundo / tierra », *Observaciones Filosóficas*, 12, en ligne
- 6.52 MANTAS ESPAÑA (Pedro), « Introducción a *Lebendiger Geist* en el Duns Escoto de Martin Heidegger », *Revista Espanola de Filosofia Medieval*, 18, pp. 151-163
- 6.53 MASCARÓ (Luciano), « El carácter derivado de la verdad del discurso científico en las Lecciones del primer Heidegger », *Observaciones Filosóficas*, 13, en ligne
- 6.54 MILOVAN (Jesic) & ANDREANSKY (Eugen), « Heidegger wobec kartezjanskiej koncepcji nauki nowożytnej », *IDEA. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, 23, pp. 101-113
- 6.55 MUÑOZ (Iñigo Galzacorta), « ¿Morbus hermeneuticus? Heidegger y la historia de filosofía », *Revista de Filosofía*, 36/2, pp. 133-156
- 6.56 MURAI (Nagamura), « Schwingung und Kampf. Welt und "daseiende Transzendalität" bei Heidegger », in NITTA (Yoshihiro) & TANI (Toru) (éds.), *Aufnahme und Antwort. Phänomenologie in Japan I*, Würzburg, Königshausen & Neumann, Orbis Phaenomenologicus, pp. 62-77
- 6.57 NETO (Antonio Florentino), « Heidegger und das unausweichliche Gespräch mit dem ostasiatischen Denken », *Natureza humana*, 13/2, pp. 39-62

- 6.58 PIEPER PIRES (Frederico), « Experiência religiosa e linguagem. Considerações hermenêuticas », *Síntese*, 38 pp. 365-380
- 6.59 PIEPER PIRES (Frederico) & ROOS (Jonas), « Religião, Existência e Temporalidade. Paralelos entre Kierkegaard e Heidegger », *Numen*, 14, pp. 101-119
- 6.60 PUKI J. MOCTEZUMA PEREA (Isaac), « Heidegger y la transformación Hermenéutica de la Fenomenología: Aproximación crítica a "Hermes" como mensajero de los dioses y protector de los ladrones de ganado », *Observaciones Filosóficas*, 13, en ligne
- 6.61 RODRIGUES (Fernando), « Heidegger face à metafísica como ontoteologia: origens de um diagnóstico crítico (1927-1930) », *Princípios*, 18/30, pp. 233-252
- 6.62 RUSSELL (M.), « Phenomenology and Theology: Situating Heidegger's Philosophy of Religion », *Sophia*, 50/4, pp. 641-655
- 6.63 SANGIACOMO (Andrea), « L'uomo libero. A nulla pensa meno che alla morte : Spinoza contra Heidegger », *Giornale di Metafisica*, 33, pp. 369-388
- 6.64 SCHNEIDER (Paulo Rudì), « Heidegger ea Linguagem em *Ser e tempo* », *Problemata*, 2/2, pp. 115-136
- 6.65 SCOTTON (Paolo), « Il Silenzio e L'umanità Autentica: Antropologia ed Etica fra Montaigne e Heidegger », *Babilônia*, 10/11, pp. 91-105
- 6.66 SEIBT (Cezar Luís), « Elementos da crítica do jovem Heidegger a Kant e Husserl = Elements from young Heidegger's critic to Kant and Husserl », *Acta Scientiarum: Human and Social Sciences*, 33/2, pp. 161-164
- 6.67 SINGER (John D.), « From a History of Being to a History of Present: Radical Possibility in Heidegger and Foucault », *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, 22, pp. x-y
- 6.68 TAMYÓ (Luis), « Heidegger y la transmisión », *La lámpara de Diógenes*, 22-23, pp. 43-54
- 6.69 YU (Hsin-Lun), « The Possibilities of Resistance: Heidegger, Lacan, and Anti-Japanese Colonialism Movements in Taiwan », *Essex Graduate Journal of Sociology*, 11, pp. 15-22
- 6.70 ZANIN (Fabrício Carlos), « O reino das quimeras da modernidade: os sintomas de transformação da noção político-jurídica de sujeito de direitos a partir de Sigmund Freud e Martin Heidegger », *Jus societas*, 5/2, pp. 114-153

RECENSIONS

 Adriano Ardo vino, *Interpretazioni fenomenologiche di Eraclito*, Macerata, Quodlibet, 2012, 235 p.

Après avoir donné une traduction italienne de la seconde édition du séminaire commun organisé par Heidegger et Fink autour d'Héraclite (*Eraclito. Seminario del semestre invernale 1966/67*, Rome-Bari, Laterza, I libri dell'ascolto, 2010), Adriano Ardo vino se propose dans son dernier livre de reconstituer le contexte problématique qui a conduit « la phénoménologie post-husserlienne à être si puissamment attirée dans l'orbe du *logos* héraclitéen » (p. 7). L'examen des différentes stratégies d'appropriation d'Héraclite déployées par des penseurs qui, au moins à un moment de leur carrière philosophique, ont revendiqué leur pleine appartenance à la phénoménologie – à savoir Heidegger, Fink et K. Held –, trouve son point de départ dans le moment de rencontre des plus puissantes de ces lectures, celles de Fink et de Heidegger, telles qu'elles se déploient au cours du séminaire de 1966/1967. Si ce séminaire, qui constitue le dernier moment de la carrière universitaire de Heidegger commencée plus de cinquante ans auparavant, nous place face à un nœud de tensions, c'est en partie dû au fait que les deux interlocuteurs avaient chacun, par des voies propres, bien que parfois convergentes, déjà fixé les coordonnées décisives de leur rapport à Héraclite. Rendre compte des enjeux de cette confrontation exige alors de parcourir en sens inverse, de remonter le fil des interprétations, afin de faire apparaître l'horizon herméneutique que chacun des deux philosophes avait précédemment acquis et que leur confrontation n'a fait qu'aiguiser.

Déplorant l'insistance quasi-exclusive des exégètes du séminaire sur la « voix » de Heidegger – alors que celle de Fink occupe plus de deux tiers de l'espace du dialogue (p. 46) –, Adriano Ardo vino tente d'abord de cerner la « complexe stratification herméneutique » (p. 74) de la lecture finkéenne d'Héraclite, qui commence à se mettre en place dès le milieu des années 1930, et qui doit beaucoup, non seulement aux impulsions reçues de Heidegger, à la fois par son enseignement et par ses écrits, mais également à la fréquentation de Hegel et de Nietzsche. Au terme de l'examen des différents moments de la confrontation finkéenne avec Héraclite, l'A. identifie le cours de 1947/1948,

intitulé *Grundfragen der antiken Philosophie*⁸⁴, comme le texte qui contient la forme la plus achevée de son interprétation, qui demeure pour l'essentiel celle qu'il développera en 1966/1967. Il ne s'agira pourtant pas de dresser un inventaire global des décisions herméneutiques assumées par Fink, ni de retracer le détail de sa lecture, mais plutôt d'en saisir le nerf, ce qui permettra également d'opérer une confrontation – qui, avouons-le, dans le livre d'Adriano Ardivino, demeure une confrontation à distance, jamais mise en place frontalement – avec la perspective heideggérienne. Ce qui peut servir de guide à ce projet de restitution du débat autour d'Héraclite est une phrase de Heidegger, prononcée lors de la 10^e séance du séminaire de 1966/1967, qui définit, de façon lapidaire, la distance qui sépare son interprétation de celle proposée par Fink : « Votre chemin d'interprétation d'Héraclite va du feu au *logos*, alors que mon chemin d'interprétation va du *logos* au feu » (*GA* 15, 181-182). Les deux premiers chapitres de l'ouvrage, dédiés respectivement à Fink et à Heidegger, peuvent être envisagés comme une tentative de mettre au jour les implications et de questionner le bien-fondé de cette sentence heideggérienne⁸⁵.

Que signifie alors que, dans ses interprétations héraclitéennes, Fink va « du feu au *logos* » ? Caractériser l'itinéraire que Fink propose en ces termes, c'est, en un premier sens, faire apparaître la stratégie qu'il a suivie dans l'ordonnancement des fragments qui, dans le cas d'Héraclite, représente toujours une première décision herméneutique. Loin des prétentions de reconstruire une présumée configuration originaire de l'ouvrage perdu d'Héraclite, ou de contester la disposition des fragments dans l'édition Diels-Kranz, Fink tente de donner un ordre raisonné des textes héraclitéens, qui trouve son commencement dans la doctrine du feu, s'avance vers la doctrine des oppositions, se poursuit à travers la doctrine de l'être et du *logos*, pour finir par éclairer les fragments sur la *physis*⁸⁶. Cette orientation déterminée que la lecture finkéenne assume est commandée par une pré-saisie de la teneur fondamentale de ce qui s'exprime dans les fragments d'Héraclite. Celle-ci est affirmée, avec force et clarté, dans une phrase du cours de 1946/1947, citée par Adriano Ardivino (p. 79) : « la philosophie d'Héraclite a *un* seul thème : celui de l'étant en totalité. Héraclite, comme les autres *physiologoi*, pense uniquement

⁸⁴ Ouvrage édité à titre posthume par Franz-Anton Schwarz : Eugen Fink, *Grundfragen der antiken Philosophie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1985.

⁸⁵ Nous ne pouvons pas analyser, dans ce compte rendu, les pages précieuses qu'Adriano Ardivino consacre à la lecture d'Héraclite proposée par Klaus Held et qui occupe le troisième chapitre de l'ouvrage.

⁸⁶ Cf. Eugen Fink, *Grundfragen der antiken Philosophie*, *op. cit.*, p. 114, cité par l'A. p. 79.

le monde. La philosophie occidentale a commencé au moment où elle a conçu le rapport entre l'être et le devenir comme structure fondamentale du monde »⁸⁷. Se mettant à la recherche d'un concept véritable de monde, à l'encontre du « *verkürzter Weltbegriff* de la métaphysique » (p. 82), Fink est amené à accorder une préséance dans l'ordre de l'interprétation aux fragments héraclitéens sur le feu cosmique, dont la dynamique semble n'être rien d'autre que le mouvement de surgissement et de dépérissement propre à la *physis*, c'est-à-dire au monde lui-même (p. 82). Une telle approche fait signe également vers la préséance, chez Fink, du problème cosmologique sur le problème ontologique et s'avère consonante avec la manière dont Fink interprète l'histoire de la métaphysique occidentale, où il voit un effacement progressif de la question du monde en faveur de celle de l'être, envisagée à son tour à partir de la prédominance de l'étant intramondain⁸⁸, c'est-à-dire de l'étant qui a « un aspect, un contour borné, un visage »⁸⁹.

Qu'est-ce qui légitime pourtant une telle approche du feu cosmique qui l'envisage, selon le mot d'Ardivino (p. 74), comme un symbole du monde ? Refusant une interprétation qui remonte à Aristote et qui ferait du feu un élément matériel fondamental que l'on pourrait rapprocher de l'eau de Thalès ou de l'air d'Anaximène, Fink insiste sur la force phénoménalisante que celui-ci recèle : le feu, dont l'éclair (*keraunos*) n'est qu'un mode, « porte à l'apparaître la multiplicité articulée des *panta*, en la soustrayant, au moins provisoirement, à l'indifférenciation de la nuit » (p. 87). Un tel apparaître n'est pourtant pas, d'abord et avant tout, un apparaître *à*, une manifestation référée à quelqu'un à même de l'accueillir, mais une simple entrée dans le régime de la lumière, dans l'espace des différences. Mais plus que ce qui laisse la totalité apparaître, le feu qui est « éternellement vivant », qui est le vivant par excellence, est celui qui porte les choses à l'être, non pas seulement celui qui les distingue et les articule les unes aux autres, mais ce qui donne à chaque chose finie sa stature propre. Ainsi, Fink précise dans *Spiel als Weltsymbol* : « Ce n'est pas à partir du rapport avec un étant intramondain, que les dieux et les hommes sont ce qu'ils sont. Il le sont à partir du rapport avec le "feu mondain toujours vivant", qui donne à chaque chose individuelle le contour fini de son apparence, lui attribue forme, lieu et durée, l'assoit dans le présent et l'en enlève ; les dieux et les hommes

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ Cf. Eugen Fink, *Welt und Endlichkeit*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1990, p. 193 : « Die Weltsituation aller Metaphysik ist binnenweltlich ».

⁸⁹ Eugen Fink, *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart, Kohlhammer, 1960, p. 55. – trad. fr. de Hans Hildenbrand et Alex Lindenberg, Paris, Minuit, 1966, p. 56.

participent donc en tant que témoins du feu mondain qui éclaire, fait mûrir et produit en jouant, et par ce témoignage, ils acquièrent eux-mêmes, par dérivation les traits du feu mondain : ils sont poètes, ils dévoilent et il comprennent le temps »⁹⁰.

Certes, l'A. indique les dangers inhérents à la réduction de l'interprétation de Fink à cette trajectoire linéaire qui met en avant la problématique cosmologique. Il y a d'abord une difficulté principielle, que Fink signale dans le séminaire commun avec Heidegger, et qui relève du fait que « la pensée d'Héraclite s'est réfractée en une pluralité de voies (*Wegen*) » (GA 15, 189-190 ; cité p. 89), dont il faut prendre la mesure si l'on veut contourner le risque d'une compréhension unilatérale. Mais plus encore, Adriano Ardivino fait apparaître que ce cheminement du feu au *logos* trouve, au sein même des textes que Fink consacre à Héraclite, au moins deux autres grilles d'interprétation. Une première, située dans la veine de Heidegger, y voit le passage de la compréhension ontique de l'Un comme feu à la compréhension ontologique de l'Un comme *logos* (p. 88). Une autre voie d'interprétation, placée dans la proximité de celle que l'on vient d'évoquer, mais qui trouve un point d'appui supplémentaire dans la distinction opérée par Fink entre une philosophie symbolique et une philosophie véritable d'Héraclite, restitue ce cheminement comme allant « de l'unité nommée et expérimentée symboliquement – c'est-à-dire de façon intuitive et allusive – du feu cosmique et mondain à l'unité pensée de manière authentique du *logos*, selon lequel toute chose entre dans l'apparaître et disparaît » (p. 90).

Si, nonobstant ces hésitations, nous pourrions caractériser tout de même, sur la foi des textes dominants, la stratégie herméneutique finkéenne comme une tentative de faire ressortir chez Héraclite une approche cosmologique, dont le noyau est la différence insurmontable du monde par rapport aux étants intramondains, serait-il alors exact de caractériser l'interprétation heideggérienne comme une manière d'affirmer, sans cesse et encore, le primat de la question de l'être – saisie selon la grille du *logos* – au détriment de celle du monde ? À cet égard, l'A. adopte une position plus nuancée. Elle consiste d'abord à faire valoir que le dialogue initié à l'occasion du séminaire de 1966/1967 ne se réduit pas à une simple confrontation, à une opposition frontale de deux interprétations concurrentes, que la parole que les deux philosophes partagent et s'échangent n'a pas le même statut, qu'il y a comme une « distribution des rôles » (p. 76) au sein du dialogue. Comme le

⁹⁰ *Ibid.*, p. 34 – tr. fr., p. 36.

souligne Adriano Ardo vino (p. 76), alors que la « *Heraklit-Interpretation* exposée au cours du séminaire est principalement celle de Fink », Heidegger assume le rôle, apparemment plus humble, de mettre au jour les présupposées de l'interprétation finkéenne⁹¹ et, simultanément, il multiplie les précautions, voire les prohibitions – comme dans le cas où il interdit à un participant d'utiliser des mots trop chargés d'histoire, tels ceux d'*être* et de *temps* (GA 15, 123 ; évoqué p. 42) pour décrire la pensée d'Héraclite à l'égard des propositions herméneutiques insuffisamment respectueuses de la distance qui nous sépare des dits héraclitéens. Il ne s'agira alors pas tellement d'*interpréter* Héraclite, c'est-à-dire de reconstituer son chemin, en lui assignant une allure déterminée, que de se mettre à l'écoute de sa parole, de « rendre visible, à partir de notre pensée, la dimension dans laquelle évolue Héraclite » (GA 15, 34 ; cité p. 55). Qui plus est, si, comme l'affirme Heidegger (GA 55, 371), Héraclite ne pense, à travers ses différents concepts, rien d'autre que la plénitude essentielle du Même, est-il alors légitime d'essayer « d'indiquer une direction ou un chemin à l'intérieur de cette identité ? L'apparente progression (ou, si l'on préfère régression) du *logos* et de l'*alètheia*, qui sont tous les deux le Même, au feu et à la *physis* ... est-elle vraiment compatible avec une phénoménologie homologico-tautologique de l'être et de ses noms ? » (p. 110)

Ces mises en garde nous placent devant une difficulté majeure : comment rendre un sens à la sentence heideggérienne selon laquelle il y a bien un « chemin » de son interprétation et que celui-ci va, à la différence de celui de Fink, du *logos* au feu ? Selon l'A., la seule manière conséquente de conserver une signification à cette formule consiste à modifier son champ d'application : elle ne s'applique plus au cheminement interne de la lecture heideggérienne, mais plutôt à l'évolution de l'interprétation heideggérienne elle-même, au commerce de plus de quarante ans que Heidegger a entretenu avec Héraclite. Ainsi, Adriano Ardo vino note que « nous pouvons comprendre le *sens* du *Weg* de l'interprétation – du *logos* (et de l'*alètheia*) au feu (et à la *physis*) – seulement en la reformulant dans les termes du *Denkweg* que Heidegger a parcouru lui-même, et qui peut être synthétisé de façon suivante : de l'"être", à *travers* la "vérité" du "temps" au "monde" » (p. 112). Ou, pour reprendre une formulation encore plus explicite : « si le *logos est* le nom de l'être et le feu *est* le nom du monde, on peut soutenir que l'interprétation heideggérienne d'Héraclite va du "*logos* au

⁹¹ Une telle thèse est soutenue par plusieurs affirmations de Heidegger lors du séminaire. Cf. GA 15, 108 : « Mir geht es vor allem darum, den Teilnehmern die Art, wie Sie vorgehen, deutlich zu machen » ou 181 : « Ich will nur Ihren Weg charakterisieren ». Le point est souligné par l'A. p. 41 et p. 76.

feu" dans la mesure où la pensée interprétante opère une radicalisation de la *Sache des Denkens*, de l'être (et du temps comme son horizon transcendantal), à la vérité du monde » (p. 113-114). Une telle interprétation qui fait du monde – compris non pas dans le sens d'une philosophie de la nature, mais plutôt comme l'*Ereignis* de la *Lichtung* – le terme du *Denkweg* heideggérien est sans doute séduisante. Elle peut d'ailleurs asseoir ses titres en invoquant également un passage du cycle des conférences de Brême de 1949, où l'on peut lire que l'être disparaît dans l'appropriement du monde : « Wenn Welt erst sich eigens ereignet, entschwindet Sein, mit ihm aber auch das Nichts in das Welten » (*GA* 79, 149 ; cité p. 113)⁹².

Bien que plausible et élégante, une telle interprétation ôte le tranchant de la formule heideggérienne, et lui enlève entièrement sa dimension oppositionnelle. Si, dans la formule citée – « Votre chemin d'interprétation d'Héraclite va du feu au *logos*, alors que mon chemin d'interprétation va du *logos* au feu » –, Heidegger parle des choses situées sur les plans différents – l'interprétation interne d'*Héraclite* proposée par Fink, d'un côté, son itinéraire interprétatif *avec Héraclite*, de l'autre –, on ne voit pas en quoi leur rapprochement s'impose, pour quelle raison Heidegger les évoque dans la même phrase. Qui plus est, si l'on se situe dans cette optique, il devient difficile de rendre compte de la différence même qui intervient entre ces deux interprétations, car il semble que Fink n'a fait que dérouler, dans une lecture interne, le point de départ que Heidegger avait gagné au terme de son commerce avec Héraclite. Tout aussi difficile à éclairer devient alors le déroulement même du séminaire, qui n'a nullement l'allure d'une symphonie, mais bel et bien celle d'une confrontation, certes amicale, autour du Même.

Nourri d'une fréquentation assidue des publications et des inédits finkéens et heideggériens, irréprochable dans la maîtrise des sources, dans le déploiement des références tacites, dans la restitution du contexte de l'interprétation, l'ouvrage d'Adriano Ardivino reste en un sens préliminaire. Un préliminaire certes indispensable, qui nous permet maintenant d'apercevoir toute la richesse de la confrontation séminariale de 1966/1967, mais qui ne se risque pas encore, ou seulement à de rares moments, à assumer *de front* les

⁹² Du propre aveu de Heidegger, la conférence « *Das Ding* », qui appartient à ce cycle de conférences, est le texte où il expose sa pensée à partir d'elle-même, sans le détour de l'histoire – cf. *Aus einem Brief Heideggers an der Verfasser*, lettre du 24 septembre 1964, in Dieter Sinn, *Ereignis und Nirvana*, Bonn, Bouvier, 1991, p. 172. Adriano Ardivino propose d'élargir le champ de référence de cette remarque au cycle entier des conférences de Brême.

enjeux strictement philosophiques que ce rare exemple de *Mitdenken* met au jour. Si, en effet, Heidegger parvient, au terme de son *Denkweg*, à faire apparaître le caractère dérivé de la *Seinsfrage*, au profit d'une pensée ouverte à l'*Ereignis* de la *Lichtung*, que l'on peut interpréter selon le fil conducteur que nous offre le concept de monde, comment situer cette position par rapport à l'approche cosmologique finkéenne ? Une fois écartée la ligne de partage par trop rudimentaire qui opposerait le primat d'une cosmologie à celui d'une ontologie – et ceci est l'un des mérites, non des moindres, de l'ouvrage d'Adriano Ardivino –, comment rendre compte de la distinction, indiscutable, entre les angles d'attaque de Heidegger et de Fink, que leur confrontation autour d'Héraclite n'a fait que mieux mettre au jour ? Un nœud de questions que la lecture des *Interpretazioni fenomenologiche di Eraclito* nous permet maintenant de poser avec plus de finesse et de précision.

Ovidiu Stanciu

📖 Scott M. Campbell, *The Early Heidegger's Philosophy of Life. Facticity, Being, and Language*, New York, Fordham University Press, Perspectives in Continental Philosophy, 2012, 294 p.

Que la publication des premiers cours de Fribourg et de Marbourg – entamée dans le courant des années 1980, aujourd'hui achevée, si l'on excepte quelques protocoles de séminaires encore à éditer – ait profondément renouvelé les études heideggériennes, cela est indiscutable. Plusieurs générations de spécialistes ont contribué à faire des productions de l'époque l'emblème d'une philosophie tout à la fois vivante, curieuse, offensive et polycentrique, allant parfois jusqu'à suggérer que le « jeune » ou le « premier » Heidegger concentrerait le *meilleur* de Heidegger. Mais tandis que certains avancent une telle chose en pensant que, pour être compris et exploré de manière optimale, le *corpus* proto-heideggérien est à désolidariser du reste, d'autres y voient une voie d'accès inédite à l'ensemble de la pensée qui va s'ensuivre. Quoique ce ne soit pas là son but premier, l'ouvrage de Scott M. Campbell prouve de manière plutôt brillante que ces deux tendances ne sont pas irréconciliables. Rien n'interdit de procéder à une analyse serrée de la philosophie de la vie des années 1920 tout en soulignant ce qui, en elle, éclaire le chemin de pensée jusqu'à la fin. Pour ce faire, il convient cependant de s'attacher aux bons thèmes, qui pour l'auteur sont ces trois termes qui, il faut

bien l'avouer, nous sont aussi familiers qu'étrangers, soit *facticité*, *Être* et *langage*⁹³. Toujours alliés, les trois sésames seraient, en dépit des mutations et des redénominations successives, opératoires d'un bout à l'autre de l'œuvre ; d'où l'intérêt d'en examiner de près le contexte d'apparition.

Particulièrement dense, la « Préface » (pp. xi-xv) s'avère très utile au lecteur, qui apprend d'emblée *tout* ce qu'il va découvrir dans l'ouvrage. Elle annonce en premier lieu le thème de l'étude à suivre, qui n'est autre que le cœur de la triade précitée, savoir l'« Être », accompagné de sa thèse, en l'occurrence que « la compréhension heideggérienne de [cet] Être est consubstantielle à la vie des êtres humains et au langage qu'ils parlent ». La démonstration s'effectue par le biais d'une approche simultanément *chronologique* et *thématique*, prenant en vue les cours des années 1919-1925 ainsi que les différents manuscrits et lettres se rapportant à la même époque. Plus précisément, l'auteur avance que l'originalité de son travail se laisse reconduire à six idées principales. Deux d'entre elles déterminent sa position vis-à-vis des recherches existantes. La première consiste à soutenir que l'Être est une préoccupation principale du premier Heidegger, qui transparait à travers son intérêt pour le phénomène de la vie ; la seconde, directement connectée à la précédente, que les premiers cours de Fribourg et de Marbourg présentent en fait quelque chose comme une « biographie du *Dasein* ». Quatre autres relèvent d'aspects plus foncièrement philosophiques. Premièrement : dans la définition aristotélicienne de l'être humain comme *ζῷον λογόν ἐκόν*, le terme *logos* signifie "parole" et non "raison", et le terme *ζῷον* "vie" et non "animal". Deuxièmement : une interprétation de la vie humaine est impossible à moins de prendre en considération « la connexion de cette vie à divers contextes de relations signifiantes ». Troisièmement : prendre en compte le *Zusammenhang* précité permet de pointer que, pour Heidegger, le « monde » est un concept plein d'ambiguïté, précisément car il est vécu de manière ambiguë. Quatrièmement : cette ambiguïté même invite à conclure que le philosophe n'a pas enjoint à choisir entre un concept fort – le monde comme « source de vitalité » – et un concept faible – le monde comme « source de déception » – de *Welt*, mais à ne cesser de naviguer entre l'un à l'autre, afin de s'appropriier toujours plus et toujours mieux l'espace ou le lieu propre de notre Être.

⁹³ Dès la p. 3, l'auteur explique la raison, toute simple, pour laquelle il estime que, si le *Sein* du jeune Heidegger n'est pas encore celui du Heidegger de *Sein und Zeit* et, *a fortiori*, du Heidegger post-*Kehre*, la traduction anglaise du terme doit malgré tout porter une majuscule (*Being*, et non *being*) : la différence entre l'être et l'étant serait présente dès le début. Il va sans dire que cette idée n'est pas partagée par tous les commentateurs.

On devine assez vite que ces idées visent à repenser l'articulation de l'authentique et de l'inauthentique dans la première comme dans la seconde partie de l'œuvre heideggerienne. Le principe est que si « le monde et la vie humaine sont pleins d'un sens pré-philosophiques », la destruction doit être vue comme « l'accomplissement de ce sens et non comme son remplacement ». Ce geste est celui que Heidegger n'aurait cessé de réinventer toute sa vie durant, en s'intéressant d'abord à l'histoire, à la religion et au langage, avant de se tourner vers l'art, la technologie et la poésie. Ici, le langage serait un fil d'Ariane, qui confirmerait que la pensée heideggerienne est toujours demeurée hautement fidèle à elle-même. Notons dès maintenant que, dans les différentes parties qui la constituent, cette hypothèse de lecture est plutôt subtile, cependant qu'elle ne nous semble pas modifier en profondeur notre connaissance du premier Heidegger, non plus l'interprétation qu'on peut s'en faire par soi-même et grâce aux grands classiques de la littérature secondaire. Bâtir un ouvrage entier sur l'idée que le corpus proto-heideggerien donne à comprendre que la richesse de la vie facticielle ou sa vitalité ne se déploient effectivement qu'à la condition que l'existence s'ouvre toujours simultanément à l'authentique *comme* à l'inauthentique, à la vérité *comme* à la non-vérité, à la transcendance *comme* à la finitude, était quelque peu risqué. Car cette idée-maîtresse n'a, à nos yeux du moins, rien de particulièrement nouveau, et surtout, elle ne semble pas d'une ampleur suffisante pour offrir des perspectives réellement inédites sur les textes concernés comme sur le reste du *Denkweg*. Contrairement à ce qu'il semble dire, Campbell n'est sans doute pas le premier à montrer que l'ombre est indissociable de la lumière et qu'on ne peut bénéficier de celle-ci sans avoir hanté celle-là ; mais il est donc le premier à faire de cette seule proposition le fondement d'un livre. Qu'est-ce que cela donne ? Voyons-le en parcourant rapidement chacun des neuf chapitres.

– Le chapitre 1 consiste en une analyse relativement serrée des cours des années 1919-1920 (*GA* 56/57, *GA* 58) où, d'après l'auteur, Heidegger part d'expériences plutôt banales dont il s'efforce de souligner l'insigne vitalité ; ce qui n'est possible qu'à développer sur le plan méthodique une phénoménologie qui cesse une fois pour toutes d'objectiver – et donc de dévitaliser – ses objets. En d'autres termes, le philosophe réussit le tour de force de ranimer la recherche scientifique en démontrant la richesse de sens cachée dans la facticité propre de la quotidienneté. – Plus concis, le chapitre 2 aborde les cours du WS 1920/1921 et du SS 1921. Il explique que, chacun à leur manière, Paul et Augustin incarnent l'idée d'après laquelle la vie facticielle s'articule essentiellement en une « *temporalité vivante* », elle-même caractérisée par une

certaine « urgence » dont le sens nous est donné sous différentes esquisses dans l'expérience des trois angles du monde de la vie : *Selbst-, Mit- et Umwelt*. L'auteur n'oublie pas de mentionner que c'est à cette époque précise que Heidegger livre l'unique exposé un tant soit peu construit de l'indication formelle, qui revient d'après lui à « saisir les concepts à partir de la temporalité de la situation facticielle à laquelle ils appartiennent ». – Le chapitre 3 s'arrête sur le cours du WS 1921/1922 (*GA 61*) partant d'Aristote mais en parlant finalement bien peu. L'auteur y met en avant la manière dont Heidegger propose une investigation plus systématique de la notion de vie, qui se révèle ici aller de pair avec celle de monde : « Être dans le monde, c'est ainsi le sens de l'Être de la vie de l'être humain ». – Peut-être le plus original d'entre tous, le chapitre 4 continue d'étudier le cours du WS 1921/1922, mais sous le signe plus spécifique du concept de *Ruinanz*. L'auteur émet l'hypothèse selon laquelle le cours concerné marque un tournant notable en ce que la « vie » y est présentée de manière sensiblement différente de ce qu'elle l'était pendant les années 1919-1921. Pourquoi donc ? Car du statut de contexte, connexion ou cohésion de sens et de source de vitalité et d'intensité, la notion en vient à être décrite selon des catégories neuves nommées *Neigung, Abstand, Abriegelung, das « Leichte »*, qui semblent vouloir dire comment la vitalité de la vie est entravée par le monde. Cette espèce de résistance est la marque de la ruinance qui, bien comprise, n'est pas une menace sur la vie facticielle mais l'une de ses déterminations temporelles fondamentales. L'auteur dit très justement que cette ruinance possède au fond un rôle positif car, en tant que structure temporelle propre de la déchéance inhérente à la vie facticielle, c'est en la vivant *to the fullest* que nous devenons capables de nous propulser hors d'elle, vers le « reluisant ». Mais il ne semble pas avoir vu que cette dynamique est déjà celle que désignait formellement Heidegger à travers l'analyse de Paul – refus du kérygme, Antichrist – et Augustin – tentation –, et qu'il indiquera encore dans l'exposé de 1924 sur Luther – péché –, qu'il passe malheureusement sous silence. Cela dit, notre remarque ne fait que confirmer ce que dit Campbell à propos de la constance de Heidegger dans son proto-projet : l'angle de vue et les catégories changent, mais le but demeure d'étudier la mobilité de la vie dans la moindre de ses directions. – Le chapitre 5 s'arrête sur le *Natorp-Bericht* de 1922. Reprenant l'analyse connue selon laquelle Heidegger entend revenir à l'*Ur-Aristoteles*, l'auteur se démarque néanmoins en insistant sur le fait que ce retour n'implique pas à proprement parler de détruire la tradition philosophique, mais plutôt de voir où celle-ci s'est laissée bernée par des promesses métaphysiques intenable ; en sorte qu'il n'est pas question de faire

à nouveau du Stagirite une autorité, mais de s'appuyer sur le sol facticiel qui était le sien pour réinterpréter autrement l'histoire gréco-romano-chrétienne de la philosophie dans son ensemble. – Le chapitre 6 est consacré au dernier des premiers cours de Fribourg (GA 63) qui, d'après l'auteur, marque un retour à l'étude de situations issues de la quotidienneté. Mais le trait le plus remarquable de la première *Ontologie* est sans doute qu'elle incarne un tournant dans la philosophie du jeune professeur : « la dynamique de la facticité atteint ici un certain point culminant, juste avant que Heidegger ne commence à l'utiliser comme une méthode pour lire les textes anciens de la philosophie grecque ». L'auteur souligne judicieusement que cette transition est rendue possible par une opération spécifique consistant à accentuer davantage les « speaking relationships that people have with each other in the world and how speaking informs philosophical concept formation ». – C'est ainsi qu'on parvient, chapitre 7, au premier cours de Marbourg prononcé au WS 1923/124 (GA 17), où le *logos* est à l'honneur. Ce que montre plus particulièrement l'auteur, c'est que Heidegger dévoile l'« unité essentielle » entre *phainomenon* et *logos*, unité qui n'est autre que le *Dasein* lui-même, auquel les êtres qui apparaissent dans le monde et à travers le monde sont tour à tour voilés et dévoilés en fonction du discours ou de la parole qui est déployée à leur sujet. – Le chapitre 8 analyse les grandes lignes du cours du SS 1924 (GA 18), de nouveau consacré au Stagirite. Campbell montre très bien que Heidegger s'y fixe l'objectif « de mettre au jour ce qui est implicite dans le propos d'Aristote, mais que ce dernier n'a pas dit et ne pouvait pas dire », à savoir que le véritable enjeu de l'ontologie n'est pas de décliner les différents sens de l'étant mais de montrer enfin l'Être qui les sous-tend tous. – Le chapitre 9, enfin, étudie le cours du WS 1924/1925 (GA 19), où il n'est plus guère question de facticité. Partant du *Sophiste*, Heidegger y critique Platon pour sa prétention à passer de la parole à la contemplation, tout en lui reconnaissant le mérite d'avoir conceptualisé le *logos* comme « dévoilement » de l'Être. Et l'auteur de formuler cette observation particulièrement fine d'après laquelle le passage du « speaking » au « disclosing » correspond en fait à un tournant d'une importance majeure : du discours facticiel à propos de l'existence humaine à la structure ontologique du langage. Ici commence véritablement la route qui conduira Heidegger à *Sein und Zeit*.

Nous ne nous attardons sur les pages conclusives de l'auteur que pour réitérer notre perplexité devant la formulation de ce qu'il soutient être le principal résultat de son enquête. Il est exclu, dit-il, que Heidegger ait sommé de choisir entre l'inauthentique et l'authentique, puisque la vie dans le monde

nous confronte nécessairement à l'un comme à l'autre. Amen ! En effet, comment douter que l'entrelacs de l'inauthentique et de l'authentique est une donnée irréfragable ? Toutefois, le *fait* même que nous en faisons inévitablement l'expérience ne nous semble impliquer en rien que nous n'ayons pas à nous *décider* en nous-mêmes *pour* l'un et *contre* l'autre. Soutenir l'inverse revient à oblitérer le thème de la *résolution*, qui court d'un bout à l'autre du premier Heidegger, et qui est par ailleurs le seul ne recevant pas, dans l'ouvrage de Campbell, toute l'attention qu'il mérite. Ceci explique sans doute cela.

Pour finir, commençons par souligner les deux grands mérites de l'auteur. Tout d'abord, une clarté remarquable dans son expression et une articulation particulièrement fine de ses analyses qui, ensemble, nous éclairent plus d'une fois sur des questions ardues de ces premiers cours des Fribourg et de Marbourg. Ensuite, sa faculté – déjà pointée – de travailler ensemble les deux grandes approches – que, pour schématiser, nous qualifierons respectivement d'isolationniste et de libre-échangiste – du *corpus* proto-heideggérien. Ensuite seulement, si l'on veut être plus critique, on relèvera des répétitions bien trop nombreuses et souvent inutiles, une négligence peu excusable de l'importante littérature francophone sur la partie de l'œuvre concernée, une mise à l'écart injustifiée des interlocuteurs de Heidegger pendant cette période – Husserl, Dilthey, les néo-kantiens et même Simmel sont certes cités mais rarement discutés, et pas toujours au meilleur endroit –, et enfin, comme indiqué plus haut, l'effet d'annonce sans doute trop important qui inaugure cette enquête. Avec ce livre, nous y voyons certes plus clair sur bien des points, et pourtant, en le refermant, c'est à l'une des plus célèbres maximes de l'Ecclésiaste que nous pensons... Ce qui – redisons-le, car il est exclu de ne pas terminer cette recension sur une note positive – n'enlève rien au talent de l'auteur à enchaîner de magistrales synthèses, qui témoignent d'une maîtrise exceptionnelle du sujet traité.

Sylvain Camilleri

📖 Maxence Caron, *Improvisation sur Heidegger*, Paris, Le Cerf, Passages, 2012, 224 p.

Douze ans après *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir*, l'impeccable monographie de Jean Greisch sur le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggérienne entre 1919 et 1923, voici le nouvel opus sur Heidegger de la belle collection « Passages » aux éditions du Cerf. L'ouvrage est

signé par le touche-à-tout Maxence Caron – « philosophe, musicien, pianiste, romancier, poète » énumère la quatrième de couverture. Nonobstant, reste confus laquelle de ces casquettes il chausse en rédigeant les 207 pages de cet impromptu – qui sait s’il ne s’agit de celle, déjà ancienne, de directeur de collection lui-même dans la même maison ou de celle, encore fraîche, de candidat à l’Académie française ? Car certes, le titre du livre annonce la couleur : il sera question de musique et de philosophie. Mais manquent brio et rigueur pour que l’œuvre – cette œuvre – soit réellement celle d’un musicien-philosophe ou d’un philosophe-musicien. Les expédients du « *preambulum* » sur « le sens de l’improvisation » (p. 9) et le renvoi final à la liberté de l’artiste, sinon du « soliste » (p. 215 et 217) n’y feront rien. Sauf dans l’improvisation libre, qui est bien tout sauf un pléonasme, l’improvisation... ne s’improvise pas, tant il faut toujours, lorsque l’on a chance d’être édité, jouer et en groupe, et pour le public.

Or, le groupe fait défaut. Si choix est fait dans ce livre de ne pas recourir aux notes de bas de page, c’est qu’il n’est en réalité de renvoi à aucun autre auteur que l’A. lui-même, en sorte que toute la communauté philosophique passe à la trappe. À l’exception notable d’une allusion à Marlène Zarader (p. 134) et du rappel du « bel ouvrage heideggérien » (p. 173) d’Henri Birault – *Heidegger et l’expérience de la pensée* devinera-t-on –, aucune mention n’est faite de la littérature secondaire, quand une simple référence à l’article de Günther Pöltner par exemple, « Mozart und Heidegger. Die Musik und der Ursprung des Kunstwerkes », eût assurément pu doper les deux pages allusives consacrées à ces deux génies (p. 151-152) que, pourtant, Maxence Caron, et à raison, aime tant mettre en relation, ne serait-ce qu’en datant son avant-propos du 5 décembre, « jour anniversaire » de la mort du maestro (p. 15). Pis, la littérature primaire elle-même manque à l’appel, du fait non seulement de l’absence de toute bibliographie, mais surtout de la parcimonie des textes heideggériens convoqués, comme de l’imprécision avec laquelle, toujours, ils sont évoqués (p. 19, 20, 26, 54, 62...) ou cités (p. 27, 54, 63, 65, 78...). Ainsi Maxence Caron fait-il finalement du Maxence Caron, et d’abord parce que ce livre n’est qu’une resucée de certaines pages de ses deux premiers sur le sujet – le dossier Heidegger/Husserl (p. 50-64), repris, à la baisse, de *Heidegger, pensée de l’être et origine de la subjectivité* (Paris, Cerf, 2005), comme la présentation des grands acteurs de l’histoire de l’être (p. 18-47), repris, à la hausse, de *l’Introduction à Heidegger* (Paris, Ellipses, 2005).

Aussi le public manque-t-il lui aussi. L'architecture musicale du livre en morceaux ou en pièces – canon, fugue entre deux contrepoints, adagio, toccata et finale – ne masque pas la bigarrure du propos philosophique, orphelin de problématique. Sans parvenir à écrire une partition euphonique, l'A. enchaîne les notes, rebattues, autant sur des concepts – la différence ontologique (p. 65-66), le *Dasein* (p. 98-104), l'existence et l'existential (p. 105-106), le monde et le souci (p. 112-113), l'être-pour-la-mort et l'angoisse (p. 114-122), la *Kehre* (p. 139-143), l'*Ereignis* (p. 155-159) – que sur des thèmes – la nuit (p. 25), la liberté (p. 137-138), la dissimulation de l'être (p. 144-149), la parole d'Anaximandre (p. 191-199) –, en les entrecoupant d'interludes poétiques – Hölderlin (p. 49), Apollinaire (p. 56-58, 97), Éluard (p.111) ou Rimbaud (p. 135). On apprécierait évidemment la touche artistique si elle ne s'accompagnait d'un flou sporadique, parfois cristallisé dans le remplacement des transitions par l'étoile typographique : plutôt que de raisonner sur les mots ou les motifs heideggériens les plus complexes, souvent l'A. préfère faire résonner ceux de Scève, Saint-John Perse, Mallarmé ou Baudelaire (p. 21, 23, 25, 109, 128, 132, 137, 188, 201), sous prétexte qu'ils les traduisent exactement. Philosophe, Heidegger, certes, fut poète. Mais est-ce rendre service à sa philosophie que d'en faire rimer tel ou tel point avec tel ou tel vers plutôt que de l'expliquer et de l'explicitier ? De même, est-ce rendre hommage à la poésie que de limiter ses ressources à illustrer ces richesses, quand celles-ci sont univoques et celles-là plurivoques ?

Notre amour pour Bach nous disposera bien sûr à apprécier la « Toccata » de Maxence Caron, dédiée à « La chair extatique ». Au demeurant, cette section du livre (pp. 161-189) s'avère plus écrite, car mieux construite, et mieux pensée, car plus référencée, que les autres. Quel paradoxe d'ailleurs, pour les musiciens comme pour les philosophes qui, tous, se souviendront que, d'ordinaire, une telle pièce instrumentale jouit d'une structure de forme libre, proche... de l'improvisation justement ! Mais l'ouvrage en possède un bien plus grand : celui voulant que l'A., qui avoue finalement sans fard en avoir « depuis longtemps fini avec Heidegger », y revienne cependant autant pour mieux se mettre en avant : « Heidegger et l'Essentiel : il le manque. Le reste, nous en sommes chargé. Car j'ai accepté de manger le livre qui nous dévore et d'ouvrir à la pensée la Différence de Renaissance » (p. 216). Ou encore : « j'interromps maintenant la reprise de l'œuvre heideggérienne : un tout autre et bien plus ample espace est à penser. [...] les meilleurs interprètes, les meilleurs chefs d'orchestre, sont également compositeurs » (p. 217). Sans douter un seul instant que Maxence Caron le soit ailleurs, il ne l'est pas ici. On le sait pour

l'avoir appris d'Aristote : qui peut le plus peut le moins. Et qui peut le meilleur, que peut-il ?

Christophe Perrin

📖 Emmanuel Cattin, *Sérénité. Eckhart, Schelling, Heidegger*, Paris, Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 2012, 255 p.

Le dernier ouvrage d'Emmanuel Cattin est bien plus qu'un recueil d'articles disséminés dans plusieurs ouvrages collectifs. De même, la triade Eckhart-Schelling-Heidegger, rassemblée ici à l'occasion d'une méditation sur la notion de « sérénité (*Gelassenheit*) » et mieux encore sur le geste de *Lassen* qui la caractérise, ne limite pas l'originalité de la réflexion mais lui sert au contraire de tremplin. L'A. donne ainsi à *La décision de philosopher* et *Vers la simplicité*, ses deux précédents ouvrages, une suite magistrale mais surtout nécessaire. Car il en va dans ce livre de la possibilité de toute pensée, « de la nécessité en laquelle nous nous tenons » (p. 94). Dans *Sérénité*, le mot-clé est sans doute celui d'*Aufgabe*, « si le mot du moins atteint encore ce qui dans son essence ne relève pourtant plus de la volonté » (p. 110), en son sens double de tâche et d'abandon. Et lui-même nous emmène bien plus loin qu'Eckhart, Schelling et Heidegger, car c'est tout autant et tout au moins Fichte, un peu, Hegel, l'adversaire majeur peut-être, dans l'ombre, et Schürmann qui apparaissent sur le chemin ou qui l'indiquent.

L'ouvrage d'Emmanuel Cattin se présente donc de manière générale comme une méditation de ce geste dé-cisif (*Ent-schliessen*) de sortie de soi dans l'attente de l'autre. Méditation, car il ne s'agit nullement de réfléchir *sur* les textes des auteurs rencontrés à partir d'un concept dont nous les forcerions à livrer la signification, comme si penser était rejoindre une destination prévue, mais bien, chemin faisant, de se détacher de tout savoir et de tout vouloir, de se laisser « déstabiliser essentiellement » (p. 77), pour laisser venir le sens en présence (*Be-sinnen*), pour le laisser s'ouvrir. Ce que veut dire « sérénité » ne se laissera donc pas approcher directement (« von dem Auffassen das Begreifen abzuhalten », comme l'écrivait Hegel), mais seulement indiquer ou approcher à travers la méditation lente et patiente des mots des autres qui nous mettent en chemin. Ce que veut dire « sérénité » se laissera donc approcher dans l'entente de la totalité son sens, dans la constellation de tous les sens du geste qu'il nomme : le *Lassen* s'intensifiant en *Verlassen*, *Überlassen*, *Ablassen*, *Freilassen*, porté par le départ (L'*Ent-* de *Entscheiden*, *Entschliessen*, *Entzweien*, *Entziehen*,

Enteignis) qui est en fait adieu (*Abschieden*), et qui libère en restituant (*wiederherstellen*) chacun à lui-même et à l'autre dans son altérité essentielle.

Après ces quelques mots d'introduction, un bref aperçu des chapitres qui composent l'ouvrage. Leur constellation offre au lecteur l'expérience étendue d'une méditation patiente, nous l'avons dit, mais surtout qui va s'intensifiant. Le premier chapitre (« Lassen ») est inédit et, en tant que méditation première, il laisse venir à nous la *Gelassenheit* dans sa nébulosité, dans les difficultés de son entente, depuis le vide de son surgissement qui nous ouvre un chemin de pensée, chemin qui ne mène nulle part, mais au cours duquel se renverse radicalement la décision de tout laisser en ouverture à la rencontre de celui qui veut venir. Un geste négatif d'abandon, qui ne nie ni ne refuse, mais au contraire laisse se creuser une distance au cœur de laquelle pourra s'affirmer – sans que cette affirmation soit provoquée par la négation première, l'abandon n'étant pas *ebensosehr* ou *sowohl* comme dirait Hegel, l'affirmation – la venue de l'autre. Un geste négatif qui ne va pas sans une affirmation, « selon laquelle cet acte sera en lui-même tout autant un assentiment » (p. 8). Toute la difficulté, qui ne cessera d'inquiéter l'ensemble des méditations à venir, est dans l'entente de ce *Laisser* qui « n'est pas davantage seulement un Non qu'il n'est unilatéralement un Oui » (p. 10). *Laisser* ne pose rien, mais ne nie rien vers le dehors. *Laisser* n'est pas l'abîmement de tout « Je » dans le règne de l'impersonnel, ni la promotion d'un simple non-agir, de l'immobilité. Au contraire, *laisser* ouvre le « Je » et son agir à « un mode plus haut » (p. 11) d'accomplissement de sens. Tout l'ouvrage se consacre à cette entente de l'agir « comme d'un "acte plus haut" que tout activité, plus haut ainsi que la scission de l'activité et de la passivité, un acte, autrement dit, qui serait affranchi du "domaine de la volonté", [...] un acte nouveau, un Agir essentiel » (p. 44) qui nous ouvre à un « autre séjour » (p. 45). En ce sens, *laisser* ne signe pas la négation de tout acte ou de toute volonté individuels, mais accomplit sur un mode plus haut la volonté et la personnalité. Avec le geste de *laisser*, il en va du redoublement de toute affirmation comme de toute négation : tout acte singulier affirmatif est redoublé par un geste de réserve, tout acte négatif de retrait ou d'anéantissement est redoublé par un geste d'assentiment qui laisse advenir une proximité avec ce qui vient. L'acte qui redouble tout acte est celui de *laisser* – « *Laisser* n'est jamais un seul geste, mais le geste qui accompagne tout geste, le geste des gestes, l'acte dans tout autre acte » (p. 13). Le centre d'où *provient*, *irradie* et se rassemble tout acte est ce que l'A. nomme la « personnalité pure » (p. 13). Ce premier chapitre est donc fondamental en ce qu'il nous ouvre à la méditation d'un acte qui, loin de l'éclat

ou du tapage du rejet ou de la résistance, n'en est pas moins l'acte le plus radical, le plus simple sans doute – parce que le plus originaire –, mais surtout le plus difficile à penser – certes présent en tout acte, mais secrètement. Un acte qui ne signe nul devenir autre, mais bien plutôt le retournement intensifiant de tout acte sur lui-même. Avec l'acte de laisser, il y va de la ressaisie d'un acte d'une profondeur telle qu'il échappe aux canons de la conscience intentionnelle et de la volonté. Un acte qui, par le renversement radical qu'il opère, nous ouvre à un voir plus attentif à ce qui se trouve alentour ; un acte qui, se détachant du lieu le plus ordinaire de son séjour, de ce qui *est*, nous fait voir « *la fragilité de ce qui prend fin* » (p. 18) et nous retient de le retenir. « Laisser est l'acte dont la provenance sans lieu est l'adieu, recueillant chaque chose à partir de la séparation, et par là, selon la fragilité qui est le mode ultime de son être » (p. 19).

Les deux chapitres suivants (« Abschied », « Gelâzenheit ») méditeront, à l'ombre des sermons de Maître Eckhart, ces thèmes de l'*Adieu* et du retournement intensifiant. « Gelâzenheit » est ce geste, par-delà toute œuvre et toute volonté, à travers lequel l'homme se laisse soi-même et laisse même le Dieu qui donne, afin de se ressaisir, dans l'union à l'Un, comme « pur non-vouloir » (p. 53), pur « non-savoir » (p. 54) et « pur *non-avoir* » (p. 54), en deçà de tout être créé, de tout être-né. Avec la « Gelâzenheit » eckhartienne, il ne s'agit pas de rejoindre l'Un, mais de se rejoindre soi-même, en deçà de toute subjectivité et volonté, comme étant « le même Acte qu'est Dieu » (p. 54). Là est la sérénité, l'amour libre et absolument libérateur, parce que sans pourquoi.

Les troisième et quatrième chapitres (« Volonté », « Nuit ») sont entièrement consacrés à l'œuvre de Schelling, que l'A. envisage tout entière comme une « *méditation de la volonté* » (p. 58). L'A. retrouve chez Schelling la *Gelâzenheit* eckhartienne, intensifiée dans l'acte d'un sacrifice essentiel (*Selbstaufgegebenheit*). La question reste celle d'un geste à travers lequel (*Durchgehen*) s'opère le passage (*Übergang*) de l'infini au fini et du fini à l'infini. La méditation schellingienne de la volonté ressaisit ce geste sous les traits d'une extase au travers de laquelle le Moi se laisse lui-même et tout étant y compris Dieu, pour faire place nette au sujet absolu. Cet exode hors de toute volonté et de tout lieu est de l'ordre d'une décision et vaut pour commencement absolu. À partir de là, l'A. montre avec brio comment la question centrale, que nous adressent en particulier les *Recherches*, c'est-à-dire la phénoménologie schellingienne de l'esprit – que l'A. relit comme présentant une « *phénoménologie de la décision* » –, devient celle du redoublement irréconciliable de la volonté et du désir. Soit la question de la scission (*Entzweiung*), de la « dualité immémoriale

(*anfängliche Dualität*) » (p. 91), de la *wirkliche Zweiheit*. En effet, toute volonté sous-tendant la pensée de rejoindre le fond (*Grund*), la Vie infinie (de voir d'un voir vivant la vie vivante et infinie que nous vivons, que nous sommes et à laquelle nous appartenons) est désir de soi, non comme affirmation simple de soi, mais comme négation de soi. La volonté de rejoindre le fond est originairement désir de soi, dans un acte tout à la fois négatif et positif, dans la mesure où le désir de se poser renferme en lui-même la négation de ce qu'il désire. Dans son désir de soi, le soi se pose pour se nier en tant que passé de ce qu'il désire. Tout apparaître (*Erscheinung*) s'origine dans ce mouvement de position et de négation de soi, dans ce désir contradictoire de soi qui ne laisse jamais éclore sans retenir d'apparaître. Le fond est en son fond volonté, tournée vers et contre elle-même en tant que désir. Au fond, à l'origine, nous dit Schelling, il y a « le Deux essentiel d'une disjonction qui ne se laisse pas refermer » (p. 92).

Les chapitres cinq, six et sept (« Laisser la métaphysique », « Gelassenheit », « L'autre maison ») méditent, sur le chemin ouvert par Heidegger, une nouvelle pensée de la négativité. Car le *Lassen* n'ouvre pas simplement un nouveau passage, mais nous laisse bien plutôt dans cet entre-deux – l'entre-deux de ce qui finit et de ce dont le commencement ne s'annonce encore que par signes lointains – que Heidegger appelle *Ge-stell*. Le *Lassen*, sous les traits de la destruction, accomplit ainsi le retournement de l'histoire (*Geschichte*) en envoi (*Geschick*). L'A. médite, en se réclamant de la lecture des *Beiträge* par Schürmann, l'ambiguïté ou la dualité qui avait déjà surgi chez Eckhart et Schelling : « pas d'*Ereignis* sans *Enteignis* » (p. 106). Dans la différence qu'il établit entre *Überwinden* et *Überlassen*, l'A. retrouve la radicalité d'un laisser du dépassement lui-même. Chez Heidegger, le *Lassen* nomme la résolution d'un se laisser qui est un « pur *laisser ouvert* » (p. 122). C'est dans la langue, « lieu insigne de la phénoménalité » (p. 127), que se laisse rejoindre « l'ouverture qui elle-même n'apparaît pas » (p. 126). L'A. parvient ainsi au *Schonen*, tenu pour le verbe même de la *Gelassenheit* (p. 127). Il ne s'agit nullement, pour Heidegger méditant le *Lassen*, de refuser le Dispositif, d'aller au-delà de lui, de s'en absenter. Il s'agit bien plutôt, dans le *Schonen*, de penser à la fois un Non et un Oui, et un Oui « plus décisif parce que plus originaire » (p. 128), ou encore, de penser « l'être-caché dans le non-caché, le retrait dans le non-retrait » (p. 132). *Laisser* est « *laisser venir en présence* » (p. 132), où celui qui laisse être, qui ménage une place dans la langue même du Dispositif, se laisse ainsi lui-même et ce faisant, est aussi laissé à lui-même dans son essence. En ce sens, dans le *Laisser*, il n'en va que d'un seul accomplissement, un seul

événement qui n'advient pas par « nous », mais pas sans nous, car « nous » n'a de sens et n'advient à lui-même que par et à travers lui. L'engagement dans l'ouvert signe ainsi également « l'éclosion des mortels à eux-mêmes » (p. 130). L'A. médite enfin avec Heidegger le danger de cette expérience du Deux dans la langue (puisque'il ne s'agit pas de sortir du Dispositif, mais de ménager en son sein une libre étendue, puisque c'est le Dispositif lui-même qui nous requiert). Cette expérience du Deux est celle du *Gespräch* et de l'*Übersetzen*. Il s'agit, en définitive, de tourner la langue de l'*Abendland* vers et contre elle-même, de retourner le Dispositif en appel.

Les quatre chapitres suivants (« Tragédie », « Grecs », « Personnes mortelles », « Laisser ») sont des méditations de l'œuvre de Reiner Schürmann. À partir d'ici, et jusqu'au dernier chapitre, l'A. se livre à une intensification des thèmes abordés dans les chapitres précédents. Il ne s'agit cependant nullement d'une simple répétition, mais plutôt de la tentative de saisir ou de recueillir ce qui précède en un savoir simple. Ce savoir, l'A. le trouve énoncé dans le « savoir tragique » qu'a médité tout au long de son œuvre R. Schürmann. Ce qui se trouve ainsi intensifié, c'est « la nudité de l'irréconciliable » (p. 229). Cette intensification, l'A. l'attribue à la fidélité phénoménologique, sophocléenne, la plus haute (p. 174) de R. Schürmann. Le *Laisser* ne relève ainsi nullement d'un faire, mais est bien plutôt un laisser apparaître sans recouvrir. « Le *Lassende* la *Gelassenheit* est, alors, une ouverture, *die Offenheit für das Geheimnis*. Dans cette ouverture la "sérénité", le "délaissement" laisse les choses être, laisse le phénomène advenir dans sa phénoménalité, en son retrait tourné vers nous » (p. 232). À mille lieues du *Herausfordern* de l'époque de la technique, et bien loin aussi du *Willensbereich*. Ce que Schürmann, cheminant inlassablement à travers l'œuvre de Heidegger, et en particulier les *Beiträge*, nous met en demeure de méditer, c'est en définitive que « le Non est plus grand que le Oui » (p. 180 et p. 210). Le dernier chapitre (« Frieden ») laisse enfin s'intensifier la langue jusqu'à son comble, dans une méditation profonde et brillante du *Chant du séparé* (*Gesang des Abgeschiedenen*) de Georg Trakl.

En conclusion, retenons de cet ouvrage une méditation patiente, précise et précieuse des œuvres d'Eckhart, Schelling, Heidegger et Schürmann, méditation que nous avons reçue comme n'étant rien de moins que la tentative de proposer un nouveau chemin pour une pensée radicale de la négativité. En ce sens, l'ouvrage vaut d'être lu en parallèle au précédent essai de l'A. sur la phénoménologie hégélienne – qui était déjà tout entier consacré à la méditation de la *Zweideutigkeit* de l'*Einheit*, à ces questions du sacrifice, de la personnalité absolue, de l'apparaître, de la langue, bref, à cette question du redoublement et

donc, de la négativité. Toute la question de la *Gelassenheit* réside en ce Non *et* ce Oui. L'A., tout au long de son cheminement, intensifie en définitive l'expérience de la *Gelassenheit*, en passant de l'affirmation hégélienne d'un Oui de l'esprit plus grand que tout Non (p. 209), à l'affirmation tragique d'un Non plus grand que tout Oui.

Quentin Person

📖 Françoise Dastur, *Heidegger et la pensée à venir*, Paris, Vrin, Problèmes & controverses, 2011, 252 p.

Du neuf avec du vieux ? Non : du classique avec du moderne. Tel est le secret de fabrication du dernier ouvrage de Françoise Dastur, le premier qui, eu égard à son titre ou à son sous-titre, ne porte pas littéralement sur *une* question chez Heidegger – contrairement à *Heidegger et la question du temps* (1990), *Heidegger et la question anthropologique* (2003) et *Heidegger. La question du logos* (2007) –, sans doute parce qu'il les pose toutes dans l'horizon de ce qui s'avère, du moins à nos yeux, *la* question la plus digne de question chez ce penseur : celle, précisément, de sa pensée, c'est-à-dire de *la pensée à venir*. Classique donc, ce livre l'est d'emblée pour reposer sur des études qui, depuis 25 ans, ont modelé la compréhension la plus large et l'interprétation la plus juste de la pensée heideggérienne en France – autant qu'à l'étranger, étant donné les diverses traductions des travaux de l'A. et leur réception, notamment américaine. Moderne, ce livre l'est aussi pour proposer ces textes « dans une version nouvelle, et pour certains, profondément remaniée et augmentée » (p. 251), certainement afin de coller au plus près aux progrès de la littérature primaire – les récentes livraisons de la *Gesamtausgabe* – et de la littérature secondaire – les préoccupations actuelles de l'exégèse internationale. D'où, parfois, la sensation d'une paramnésie de reconnaissance, ou illusion du déjà vu, sinon du déjà lu. Si, ici et là, nous pensons en effet relire l'A., ce n'est pas qu'elle se répète – pas plus que le bon professeur qui se doit de reprendre afin de faire apprendre –, mais parce que nous répétons avec elle ce que, depuis longtemps, elle nous enseigne : l'intelligence du texte heideggérien – au double sens et du mot, et du cas : l'ingéniosité qui est la sienne comme l'entente que nous en avons.

Prenant, dans ce volume, comme « axe privilégié de référence » la *Kehre* des années 1930, qui fait passer Heidegger « de l'approfondissement de la métaphysique traditionnelle à [son] "dépassement" » (p. 7), autrement dit à son « assomption » – puisque, l'A. le rappelle, l'*Überwindung* se comprend comme

Verwindung (p. 219) –, Françoise Dastur se donne pour fin de « prendre toute la mesure de la "révolution du mode de penser" à laquelle en appelle Heidegger », (p. 10) et pour moyen d'étudier cette « pensée à venir » dont il est dit, sinon prophétisé par lui en 1946 qu'« elle ne sera plus philosophie » (*GA* 9, 364). Douze chapitres répartis trois par trois dans quatre parties distinctes, soit quelque 240 pages plus loin, l'objectif est atteint, et cela après une introduction aussi interrogative qu'apéritive : « La pensée à venir : une phénoménologie de l'inapparent ? » (pp. 11-24). Car cette mise en bouche assure exquisement – et même exotiquement – la mise en tête de ce syntagme : après un retour sur, non pas l'école à laquelle appartient Heidegger, mais la méthode qu'il met en œuvre – la phénoménologie –, et avant un détour par l'intérêt dont il témoigne pour l'Orient et, plus particulièrement, pour le vide de la scène dans le nô – l'inapparent –, l'A. évoque la formule par laquelle le penseur, dans le séminaire de Zähringen, définit ultimement sa pensée – « phénoménologie de l'inapparent » (*GA* 15, 299) –, tout en suspendant là son propos. Il faudra patienter jusqu'à sa quasi fin pour que le thème liminaire refasse surface, bouclant ainsi la boucle (p. 225). Eussions-nous aimé que Françoise Dastur opte pour une relecture de l'œuvre heideggérienne à rebours, afin de voir comment et de savoir pourquoi le travail du penseur demeure, de bout en bout, phénoménologique ? Vœu pieux. Elle préfère que nous avalions dans l'ordre les sections de son livre, en terminant par son menu.

Or, c'est à lui que nous voudrions borner ce compte rendu, tant il est, dans ce recueil de reprises revues et corrigées, non seulement l'unique part inédite, mais plus encore le morceau de choix. C'est qu'en cette « table des matières » (p. 253) sur laquelle se clôt l'ouvrage se contemple de l'A. toute la *maestria*. Intitulée « De *Être et temps* à la pensée de l'*Ereignis* », la première partie articule, plus que les motifs du monde (pp. 27-43), de l'espace (pp. 45-58) et du temps (pp. 59-75), le traitement de chacun par les trois Heidegger – celui du Tournant, comme celui d'avant ou d'après lui. Intitulée « Une autre pensée de l'être de l'homme », la deuxième partie renvoie anthropologisme et anthropomorphisme dos à dos (pp. 79-96), unit la question de l'être à celle que nous sommes (pp. 79-96) et, derrière le dire de son dit, ressaisit l'éthique de Heidegger comme « éco-nomie de l'*Unheimlichkeit* » (pp. 119-132 ; ici p. 129). Intitulée « Une autre pensée du divin, du néant et de l'être », la troisième partie – toutes pièces à l'appui insistons-y –, instruit les dossiers de la relation de Heidegger à la théologie jusque dans la « théologie de la pensée » (pp. 135-154 ; ici p. 153), de sa conception du nihilisme dans sa différence d'avec celle de Jünger (pp. 155-169) et de sa compréhension du commencement grec dans

l'explicitation de la parole d'Anaximandre (pp. 171-185). Intitulée « D'une pensée qui ne serait plus philosophie », la dernière partie s'interroge sur l'existence d'une philosophie de l'histoire chez Heidegger (pp. 189-206), sur la signification de la fin de la philosophie sous sa plume (pp. 207-226) et sur le sens de l'avenir de la présence humaine dans l'événement de l'être (pp. 227-250). Tout n'est-il pas là ? Tout, c'est-à-dire chacune des lignes de force que nous observons à lire les lignes dédiées par Heidegger à l'établissement de cet autre commencement de la pensée qui fait sa pensée ?

L'herméneute le plus fin d'un penseur toujours en chemin se doit d'offrir au lecteur, pour traverser son œuvre, la meilleure des boussoles. Avec *Heidegger et la pensée à venir*, Françoise Dastur, en offre une très bonne. Mais si le diable se cache dans les détails, Hermès se niche ici dans le sommaire.

Christophe Perrin

 David Espinet & Tobias Keiling (éds.), *Heideggers Ursprung des Kunstwerks. Ein kooperativer Kommentar*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, Heidegger-Forum, 2011, 300 p.

La conférence sur *L'origine de l'œuvre d'art* – par la suite, nous parlerons le plus souvent de « la conférence » – est certainement l'écrit de Heidegger le plus connu après *Être et temps*. Il va sans dire qu'elle mérite largement l'intérêt qu'on lui accorde : bien plus qu'une contribution à l'esthétique, regardant en arrière vers l'*opus magnum* de 1927 et en avant vers les *Contributions à la philosophie*, elle offre peut-être la meilleure introduction à la pensée heideggérienne dans son entier sous une forme extraordinairement concentrée. La *Kehre*, ce « tournant » si souvent cité marquant le chemin de pensée d'une pierre blanche, y est à l'œuvre. Dans la troisième critique kantienne, l'esthétique est déjà présentée comme le centre où se rejoignent raison théorique et raison pratique, recelant ainsi la clé d'une pleine auto-affirmation. En dépit des nuances qui s'imposent, il n'est sans doute pas exagéré de dire qu'il en va de même dans la conférence. Son enjeu n'est pas seulement la question de l'origine et de l'avenir de l'art, question requérant un dialogue avec Hegel, mais, plus fondamentalement, l'interrogation suivante : *vers où aller* ? Autrement dit : quelle direction notre culture moderne est-elle censée prendre ? Comprenons que la conférence a des implications éthiques et politiques qui exigent une étude attentive.

Les traits que nous venons de rappeler justifient sans peine l'impressionnante série de travaux que ce texte, relativement court, a inspiré depuis sa parution. Parmi eux, un certain nombre se présentent comme des commentaires – l'auteur de cette recension en a lui-même livré un, paru en 2009. En fallait-il d'autres ? Dans le présent cas, il s'agit d'une fausse question, car l'ouvrage collectif élaboré par David Espinet et Tobias Keiling n'est pas de ces commentaires qui se contentent de suivre linéairement le développement du propos heideggérien. Le *focus* se déplace à chaque essai et met en lumière des aspects différents de la conférence, suivant les intérêts et les points de vue divers et parfois divergents des contributeurs qui signent les dix-huit chapitres de ce volume.

Ce « commentaire coopératif » se divise en quatre parties inégales. La première, qui est aussi la plus longue et la plus substantielle, est dédiée à l'investigation de plusieurs thèmes fondamentaux de la conférence. La seconde se penche sur quelques influences décisives. La troisième tâche de replacer la conférence dans le contexte de l'œuvre dans son ensemble. La quatrième et dernière porte sur sa réception philosophique.

Le titre de la première contribution proposée par Francisco de Lara, « Kuntswerke und Gebrauchsgegenstände : Ding, Zeug und Werk in ihrer Widerspiegelung », suggère déjà que la conférence remet en question l'analyse développée dans *Être et temps* (GA 2, 326) d'après laquelle la perfection d'une œuvre d'art n'est possible qu'en tant que détermination de quelque chose à-portée-de-la-main ou sous-la-main. Désormais, il apparaît que l'œuvre d'art résiste à être comprise en tant que *Vorhandenen* comme en tant que *Zuhandenen*. De Lara montre ainsi l'insuffisance du schéma catégoriel proposé par *Être et temps* pour une appréhension adéquate de la conférence.

Comment donc devons-nous comprendre l'essence de l'œuvre d'art ? Heidegger commence sa conférence en rappelant l'évidence : l'œuvre d'art est une chose ; non pas cela seulement, mais une chose qui a été faite, une œuvre ; non pas cela seulement, mais une œuvre dont le trait distinctif est qu'elle pointe vers au-delà d'elle-même ; comme Heidegger le dit lui-même, elle est allégorie et symbole. Suivant ce constat, le philosophe entame sa discussion avec la célèbre question : qu'est-ce qu'une chose ? Mais cette discussion ne quittera jamais vraiment le sol. Dans sa quête de l'essence de la chose, le philosophe recense trois différentes interprétations traditionnelles. La troisième et la plus importante d'entre elles s'enracine dans un type particulier de chose : l'ustensile. Ce paradigme est celui qui guide l'analyse traditionnelle de la chose en termes de matière et de forme.

Qu'est-ce donc que l'essence de l'ustensile ? C'est en cherchant la réponse à cette question que Heidegger en vient à se tourner vers une œuvre d'art, en l'occurrence vers le tableau de Van Gogh figurant une paire de chaussures. Par là, il ne s'agit pas seulement d'éclairer l'être de l'ustensile, mais simultanément l'essence de l'œuvre d'art : l'ustensilité de l'ustensile, son être, ne nous a-t-elle pas été révélée par l'œuvre d'art ? Or, ici, ce qui est révélé va au-delà de l'analyse offerte dans *Être et temps*. En effet, la conférence ne montre pas seulement comment l'ustensile a toujours déjà sa place dans un monde, mais comment il appartient à la terre. Cette appartenance à la terre est précisément ce qui laisse espérer de comprendre la choséité de la chose.

F. de Lara nous offre une explication claire du *nexus* qui tient ensemble chose, ustensile et œuvre d'art. Cependant, il ne se risque pas à questionner ce qui rend la progression de la discussion heideggérienne si discutable. Était-il vraiment nécessaire de se tourner vers une œuvre d'art pour se faire une idée de l'être de l'ustensile et avec lui de l'être de la chose ? Un passage par des textes plus tardifs, par exemple « Die Frage nach dem Ding », invite à répondre par la négative. Le détour par le tableau se présente au lecteur comme un tour de passe-passe, ainsi que Heidegger lui-même l'indique (*GA* 5, 23). Une telle approche est mise en évidence par la façon dont le tableau de Van Gogh, en sa qualité d'œuvre uniquement, en dépit de tout ce qu'en dit le philosophe, demeure étrangement absent de l'essai. Il est devenu courant d'accompagner toute analyse de la conférence heideggérienne d'une reproduction du tableau en question – il s'en trouve d'ailleurs une au début de l'ouvrage que nous recensons. Mais cela aide-t-il vraiment à appuyer ce que Heidegger lit dans l'image ? Et si tel n'est pas le cas, qu'est-ce que cela nous dit de la conception heideggérienne de l'art ? Ainsi la question demeure : comment sommes-nous censés comprendre l'absence du tableau dans l'essai ?

Dans « Die Kunst und die Technik », Diana Aurenque examine la conversation qu'engage Heidegger, au cœur des années 1930, avec Nietzsche relativement à la question de la relation entre art et technologie. Tous deux se rapportent de manière très différente à ce que Heidegger nomme « terre », terme qui serait la traduction du grec *phusis* : la production de l'ustensile épuise le matériel sur lequel elle repose, l'art, au contraire, le laisse être, manifestant la terre.

D. Aurenque nous invite à reconsidérer la conférence du point de vue des écrits tardifs sur la technologie, en particulier « Die Frage nach der Technik ». Heidegger aurait tenté de nous faire comprendre la technologie non comme un instrument dont nous pouvons user, mais comme le mode même

sur lequel nous nous tenons dans notre monde moderne. Cette position est inséparable d'un recouvrement de ce que la conférence nomme « terre ». Mais ainsi compris, le monde moderne devient le *vernahrloste Welt*, le monde qui n'est plus ouvert à la division entre le monde et la terre et qui a ainsi négligé la vérité des choses. C'est ici que l'art entre en jeu ou, plus précisément, qu'il propose un remède.

Toutefois, la question de savoir comment l'art remplit ce rôle thérapeutique demeure ouverte. Heidegger nous donne néanmoins quelques indices : l'œuvre d'art doit nous ouvrir les yeux sur son propre caractère unique et auto-suffisant. Et il convient de rappeler ici le mot selon lequel elle détruit la manière dont nous considérons les choses en général et les considérons comme acquises. « Ainsi, le salut par l'art signifie, au fond, une récupération de l'être (particulier) de la chose en tant que chose, depuis longtemps tombé dans l'oubli par le faute du regard réifiant qui le prend comme réserve permanente » (p. 45).

Dans « Kunst und Natur. Der Streit von Welt und Erde », David Espinet se penche sur le combat entre le monde et la terre qui se tient au cœur de la détermination de l'être de l'œuvre d'art. Le lecteur familier de la conférence ne sera pas vraiment surpris par la majeure partie de ses analyses. Sa conclusion est pourtant des plus stimulantes pour la pensée. Espinet se demande si l'égalité de rang dont jouissent monde et terre dans la conférence n'est pas remise en question par le privilège accordé par Heidegger au langage, mais aussi par la façon dont il en vient finalement à faire de la poésie l'essence de l'art. Comment cela peut-il bien cadrer avec la place centrale que la conférence accorde au temple grec, dont elle dit qu'il établit un monde et présente la terre ? Monde et langage sont liés par un air de famille. Sous la plume de Heidegger, l'un et l'autre sont des offrandes de la nature (*phusis*) tout en étant donnés humainement et, comme tels, essentiellement historiques. Mais la venue en présence de la terre dans une œuvre ne continue-t-elle pas à nous parler même lorsque le monde autrefois établi et révélé par cette œuvre n'est plus notre monde ? Qu'il nous soit permis de souligner cette question. Espinet a raison d'insister sur le fait que de telles reliques du passé, « en dépit de toute distance historique et de toute étrangeté culturelle, sont dans leur donation sensible à la fois plus et autre que des hiéroglyphes muets » (p. 65). Cela suggère que, même si notre monde moderne ne devrait plus tenir compte de l'établissement artistique d'un monde au sens heideggérien, la possibilité demeure pour l'art de nous rappeler à la terre, de nous révéler la signification dans la matière.

Ainsi que l'explique l'épilogue, dans la conférence, Heidegger se confronte à l'idée hégélienne suivant laquelle l'art au sens le plus noble du terme relève désormais du passé. Pour Hegel, il n'y a là rien à regretter. Il ne s'agit que d'une conséquence des progrès de l'esprit. L'essence de la vérité exige que nous cessions de considérer l'art comme un moyen privilégié de la survenance de l'art. Mais Heidegger remet précisément en cause la conception de la vérité ici présumée. Ce n'est pas qu'il se refuse à reconnaître la force de l'idée hégélienne, mais plus simplement qu'elle correspond « à une vérité de ce qui est déjà arrivé » (*GA* 5, 68). D'après Heidegger, l'histoire essentielle de l'art occidental répond à la modification essentielle de la conception de la vérité (*ibid.*, 70) : du dé-cèlement à la conformité. Ce qui pose la question de savoir où se tient Heidegger, et où nous, ses lecteurs, devons nous tenir, lorsque nous pensons en face de cette modification : s'y confronter ne requiert-il pas d'être capable de transcender notre intrication dans « Die Zeit des Weltbildes » ? Et cela n'ouvre-t-il pas la possibilité d'un futur pour l'art, futur que Hegel lui déniait ? L'enjeu est de savoir comment Heidegger comprend notre intrication dans l'histoire, *sc.* l'historicité de l'être.

Autant de questions que soulève Tobias Keiling dans son étude stimulante « Kunst und Wahrheit. Heideggers Wahrheitstheorie in der Ursprung des Kunstwerkes », dont le titre est d'ailleurs trompeur en ce que le propos se place dans une perspective bien plus large que celle induite par l'expression un peu restrictive et d'allure positiviste de « théorie de la vérité ». Personnellement, il me semble frappant de voir à quel point la réflexion de Heidegger sur la vérité est en dette vis-à-vis de la conception thomiste de la vérité comme *adequatio rei et intellectus*, qui prétend fonder la vérité de nos pensées et de nos propositions dans la vérité des choses. Comment comprendre cette dernière ? La pensée médiévale fait signe vers l'intellect divin, qui ne laisse aucune place au cèlement. Mais avec la mort de Dieu, ne convient-il pas de penser cette vérité des choses à nouveaux frais ? Pour Heidegger, l'*aletheia* grecque a servi de repère. Mais un tel dé-cèlement ne requiert-il pas le *Dasein* ? Et celui-ci n'est-il pas essentiellement historique ? La tension entre Husserl et Dilthey imprègne ainsi *Être et temps* et, sous différentes formes, toute l'œuvre qui suit. T. Keiling suggère très justement que, dans « la conférence aussi, « le mode historique d'argumentation est présent, mais pas dominant » (p. 68). Son étude interprète cette subtilité de manière profonde et tout à fait remarquable, prenant les notions heideggériennes de *Lichtung* et d'*Erde* comme des présuppositions transhistoriques de la vérité comprise comme dé-cèlement.

Keiling aborde ainsi la question de la relation de l'évolution de la conception de vérité – qui est aussi celle de l'évolution de la conception de l'art, Heidegger entendant démontrer comment l'art doit être compris comme la survenance de la vérité – à l'histoire. La transformation induite pourrait être décrite comme un passage de la compréhension originellement grecque de la vérité comme *aletheia* à une compréhension de la vérité comme *homoiosis* ou *adequatio*. Mais l'argumentation historique de Heidegger implique que le pas-en-arrière pour ainsi dire « historial » vers les Grecs est susceptible de nous ouvrir à une compréhension de la vérité plus profonde encore, que le progrès de l'histoire aurait prétendument laissé de côté. Ce qui nous autorise à remettre en question la proclamation hégélienne de la fin de l'art en sa signification la plus haute.

Une autre question posée par la conférence heideggérienne peut être formulée comme suit : comment penser l'établissement d'un monde et la présentation de la terre qu'elle est censée effectuer ? L'artiste a longtemps été pensé à l'image de Dieu et Dieu à l'image d'un architecte. Alexander Gottlieb Baumgarten comparait ainsi le poème réussi au cosmos au sens leibnizien d'un tout parfaitement ordonné. Toutefois, ce genre de construction d'un ensemble parfait n'est pas ce que Heidegger a à l'esprit. Pour lui, être dans un monde, c'est être dans une certaine tonalité affective. Dès *Sein und Zeit*, il est dit d'une telle *Stimmung* qu'elle est transmise par « l'intonation, la modulation, le tempo du parler, dans "la manière de parler" » (GA 2, 162). Vu l'importance que Heidegger en viendra à accorder à la tonalité fondamentale (*Grundstimmung*) d'un poème, il est suprenant que la notion de tonalité ne soit mentionnée qu'en passant dans la conférence : « Vielleicht ist jedoch das, was wir hier und in ähnlichen Fällen Gefühl oder Stimmung nennen, vernünftiger, nämlich vernehmender, weil dem Sein offener als alle Vernunft, die, inzwischen zur ratio geworden, rational missdeutet wurde » (GA 5, 14). Ainsi que l'explique Manuel Schölles de manière convaincante dans « Die Kunst im Werk: Gestalt – Stimmung – Ton », en dépit de sa relative absence de la conférence, la notion de « *Stimmung*, même lorsqu'elle n'est pas nommée, joue un rôle systématique éminemment important dans la théorie de l'art développée par Heidegger dans sa conférence » (p. 102). L'étude se clôt sur la question de savoir pourquoi, eu égard au primat de la musicalité du poème, Heidegger n'en vient pas mettre la musique instrumentale au-dessus de la poésie elle-même. Schölles suggère qu'il faut « sans aucun doute se l'expliquer » par le fait que « la poésie trouve son origine dans la *mousike* grecque, où le chant de la voix humaine était la musique vraie et primordiale » (p. 109). Peut-être bien mais, Schölles l'admet, on ne peut cependant s'en tenir là. Dans ce contexte, l'hostilité de Heidegger à l'égard de

Schopenhauer invite à la discussion. Il y a plus en jeu ici qu'une simple hiérarchisation des arts.

L'interrogation qui forme le titre de la contribution de Matthias Flatscher, « *Dichtung als Wesen der Kunst?* », est inspirée de la manière dont Heidegger, en dépit du fait qu'il met le temple grec au cœur de sa conférence, conclut non seulement en soulignant que tout art est dans son essence *poésie*, proposition qui exige naturellement de partir d'un concept élargie de celle-ci, mais aussi en accordant au poème, compris comme œuvre d'art linguistique, la place la plus haute. La réponse de Heidegger à la question posée par Flatscher se déduit aisément de la conférence. Si, avec le philosophe lui-même, nous comprenons le langage comme la demeure de l'être, alors il n'est point surprenant que la poésie, prise comme ce qui permet l'établissement d'un monde et la présentation de la terre, mérite une place à part. Cette conclusion invite le lecteur à revenir vers la contribution de David Espinet qui, ainsi que nous l'avons indiqué plus haut, pose la question de savoir si le privilège du langage permet véritablement de rendre justice à la terre, à la choséité des choses, si essentielles aux arts visuels.

La première section de l'ouvrage se referme sur un essai d'Antonio Cimino et des deux éditeurs du volume. Son titre, « *Kunst und Geschichte* », fait signe vers un *nexus* immanent au titre de la conférence. L'*Ursprung* peut être comprise comme origine au sens historique, par exemple en référence à la manière dont Hegel a cherché l'origine de l'art dans l'architecture, laquelle se révèle centrale dans la conférence heideggérienne également. Mais cette même *Ursprung* peut aussi bien être entendue d'une manière autrement essentielle, comme décrivant ce qui advient dans l'authentique œuvre d'art : à l'image de ce que montre une source, quelque chose jaillit de la terre, permettant à quelque chose de nouveau d'émerger, à un monde d'être établi. Pour autant, il faut faire l'effort de se rappeler de l'historicité du *Dasein* afin de signaler que Heidegger n'invite en aucun cas à faire de cette détermination de l'essence de l'œuvre d'art la marque d'une validité intemporelle. Au contraire, il convient de s'apercevoir que cette détermination s'enracine dans notre expérience propre de l'art, inéluctablement liée au temps et limitée par lui.

Il reste néanmoins à se demander ce dont nous faisons réellement l'expérience aujourd'hui lorsque nous lisons ou entendons une tragédie grecque ou bien lorsque nous nous tenons devant un temple grec. Heidegger n'insiste-t-il pas sur le fait que le monde de ces œuvres a péri et qu'elles ne sont justement plus les œuvres qu'elles étaient jadis (*GA* 5, 26) ? A. Cimino, D. Espinet et T. Keiling remettent vigoureusement en question ce jugement, tout

en étant lucides sur le fait que cela n'est possible qu'à dépasser la lettre du texte de la conférence qui, en tant que tel, peut étayer leur thèse aussi bien que la réfuter (p. 134). La question de la relation entre l'art et l'histoire était déjà au centre de la contribution d'Espinet qui, en questionnant la surenchère heideggérienne du langage, pouvait témoigner un certain optimisme concernant le futur de l'art. Le même optimisme se lit dans la présente contribution. « Telle qu'est conservée dans l'œuvre, la vérité de l'œuvre d'art n'est jamais passée mais toujours originelle [...] Lorsqu'une œuvre d'art est redécouverte, il se produit exactement ce qu'il s'est produit au temps où elle fut découverte pour la première fois » (p. 135). De mon point de vue, il n'est pas certain qu'un tel optimisme soit justifié, encore moins qu'il trouve quelque caution que ce soit dans la conférence heideggérienne. Si tel était le cas, on ne voit pas bien comment Heidegger aurait pu écrire que, pour son époque, le mot de Hegel sur la fin de l'art restait plus vrai que jamais (*GA* 5, 68). Néanmoins, je suis volontiers les auteurs dans leur tentative de s'appuyer sur la conception heideggérienne de la terre pour arriver à une évaluation davantage positive du futur de l'art ; ce qui revient en quelque sorte à penser avec Heidegger contre Heidegger (p. 138).

*

Bien plus courte que la précédente, la seconde section de l'ouvrage examine quelques-unes des sources de la conférence heideggérienne. Dans « Heideggers Ontologie des Kunstwerks und die antike Philosophie », Michail Pantoulas se demande dans quelle mesure les pensées d'Héraclite et d'Aristote ont informé la détermination heideggérienne de l'essence de l'art. On ne sera pas surpris de lire que l'analyse de la chose déployée dans la conférence emprunte à celle mis en place dans *Être et temps*, laquelle s'appuie sur les multiples interprétations d'Aristote qui ont précédées l'avènement de l'*opus magnum*. De même en ce qui concerne les insuffisances des catégories de la *Vorhandenheit* et de la *Zuhandenheit* dans le cadre de l'entreprise visant à cerner les phénomènes esthétiques – insuffisances déjà pointées dans le traité de 1927 (*GA* 2, 95). Il va également de soi que la conception heideggérienne de la terre entretient une dette à l'endroit de la *phusis* grecque, plus spécifiquement de la lecture Héraclite qu'en a livré Héraclite (p. 152). *Idem* pour sa conception du combat, si importante dans la pensée des années 1930 en général et dans la conférence en particulier, qui retraduit le *polemos* héraclitéen.

Dans « Vom Ende der Kunst. Eine Betrachtung zu Heideggers Kunstwerkaufsatz vor dem Hintergrund des deutschen Idealismus », Sebastian Schwenzfeuer revient pour sa part sur une question déjà abordée : quel futur Heidegger envisage-t-il pour l'art ? Qu'il faille voir dans la conférence une *Anseinandersetzung* critique avec Hegel, c'est ce que montre clairement son épilogue – d'ailleurs, il n'est pas inintéressant de noter que les propos plutôt sombres qui le composent formaient à l'origine la conclusion de la version inédite précédant celle qui fut initialement publiée. Heidegger reconnaît que Hegel est justifié par le progrès de la pensée occidentale depuis les Grecs, c'est-à-dire le progrès de la métaphysique qui a triomphé dans la science et la technologie et qui a débouché sur la *Zeit des Weltbildes*. Pour contester l'affirmation de Hegel d'après laquelle le progrès de la vérité a privé l'art de ce qui était autrefois sa plus haute fonction, Heidegger doit interpréter l'essence de la vérité de telle manière que l'art puisse encore être compris comme un mode privilégié de l'avènement de la vérité. À ce titre, Schwenzfeuer accentue l'importance que Heidegger accorde à la terre : si ce qu'il entend par « monde » a son pendant chez Hegel, il n'en va pas de même pour la terre (p. 168). Digne d'intérêt me semble la thèse de Schwenzfeuer selon laquelle la « terre » de Heidegger est proche du « sol qui ne cesse de se retirer » décrit par Schelling dans ses *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*.

Dans plus d'un sens, Hegel a laissée Hölderlin derrière lui. L'appel de Heidegger à ce dernier revient en fait à questionner cet adieu et même à le contester. Dans un texte intitulé « Heidegger und Hölderlin. Eine Spurensuche in "Der Ursprung des Kunstwerkes" », Nikola Mirkovic s'arrête sur quelques-unes des traces de l'appropriation heideggérienne du poète – et il n'est pas inutile de rappeler qu'à l'époque de la conférence, Heidegger était déjà parvenu à l'idée que Hölderlin avait révélé l'essence de la poésie. Étant donné sa détermination de tout art comme étant en son essence poésie, et sa conception de la poésie au sens étroit comme art prééminent parmi les arts, il est normal que beaucoup de ce que Heidegger peut dire ailleurs trouve ici un écho. C'est avec l'aide de Hölderlin que Heidegger en est venu à identifier son époque comme celle de l'indigence, dont la *Grundstimmung* est marquée par l'absence du divin, une tonalité qui informe l'interprétation heideggérienne de la thèse hégélienne de la fin de l'art.

Tout ceci rend surprenant, voire suspect, que Hölderlin ne se rencontre en somme qu'à la périphérie de la conférence. En effet, sa présence n'y est que très indistincte ; ce qui force le lecteur à en sortir. Certes, Heidegger mentionne *Der Rhein* en passant (GA 5, 22), et il conclut son propos avec une citation de

Hölderlin : « Schwer verläßt/Was nahe dem Ursprung wohnet, den Ort » (*ibid.*, 66). La question n'en demeure pas moins : habitons-nous bien dans la proximité de l'origine ? Mirkovic se prononce ici avec et pour un « optimisme retenu » (p. 182), mais les raisons n'en sont cependant pas dévoilées.

Comme je l'ai déjà suggéré, l'un des aspects les plus stimulants de la conférence est l'absence relative des œuvres d'art autour desquelles se noue la discussion. Il convient pourtant de noter la présence « totale » d'une œuvre d'art, en l'occurrence du poème « Der römische Brunnen », de Conrad Ferdinand Meyer, un personnage auquel Heidegger ne semble pas s'être intéressé plus que cela. Ce qui ne l'empêche pas d'affirmer : « Aber die Wahrheit ist ins Werk gesetzt » (GA 5, 25). Et immédiatement après de répéter la question déjà posée auparavant (*ibid.*, 23) : « Welche Wahrheit geschieht im Werk? » (*ibid.*, 25). Heidegger n'a pas grand-chose à dire à propos du poème. Dans la conférence, il se présente comme une pièce esthétique qui n'est pas pleinement intégré et semble se suffire à lui-même. Raison pour laquelle l'on est quelque peu déconcerté de le voir au centre de la contribution d'Antonia Egel : « Das "eigene Mäh" der Kunst. Zu den literarischen Quellen in *Der Ursprung des Kunstwerkes* ». La difficulté que pose le titre est éclaircie dans une note que l'auteur ne donne qu'à la fin, où elle explique se référer à la première version de la conférence, dans laquelle Heidegger, rejetant toute conception expressionniste de l'œuvre d'art, lui attribue sa propre et unique *Mäh*, un terme curieux qui pose question.

Le fait que Heidegger mentionne *Der Rhein* juste avant de citer le poème de Meyer dans le but de montrer qu'il n'est pas exigé d'une œuvre d'art qu'elle représente quelque chose à proprement parler, conduit A. Egel à comparer l'une et l'autre source et à accentuer le contraste. Dans l'hymne, l'eau coule de la source vers la mer, dans le poème elle retourne à elle-même dans un mouvement circulaire. Dans les deux cas, Egil y voit une métaphore du philosophe heideggérien, qui trouve sa source (*Quelle*) dans la poésie et qui épouse le cercle (p. 188). Ce constat forme le point de départ d'une enquête sur les sources poétiques de la conférence et sur la manière dont elles fonctionnent. Egil mentionne le *Lied von der Gloche* de Schiller, que Heidegger évoque de manière allusive ; ce qui est l'occasion de montrer comment Heidegger prend ses distances vis-à-vis du contraste entre allégorie et symbole tel qu'il fut conçu par Goethe (p. 190).

Après ce qui semble n'avoir été qu'un interlude, Egil revient au poème de Meyer : « Si Heidegger comprend la poésie comme une origine de l'art et l'art simplement comme origine, alors il nous montre ici, avec le poème de

Meyer, et sans plus d'explication, une connexion entrelacée sur elle-même, qui peut être reconduite à la relation entre poésie et philosophie » (p. 192). Soit. Mais une telle reconduction élude le poème, un peu à la manière dont l'interprétation heideggérienne du tableau de Van Gogh élude le tableau. Le poème se présente à nous comme un ensemble esthétique qui se suffit à lui-même. Sa fonction dans la conférence demeure discutable. Derechef : quelle vérité advient dans le poème ? Quel monde est établi à travers lui ?

Egil fait preuve de plus d'aplomb lorsqu'elle finit par se tourner vers *Der Rhein*, texte à propos duquel Heidegger fut bien sûr plus disert, et pas seulement dans notre conférence. Que Hölderlin soit en quelque sorte le héros de Heidegger, cela ne fait aucun doute. Et que la langue de Heidegger ne soit pas sans rapport avec celle de Rilke, c'est un point qui mérite d'être souligné. Mais la question de la fonction du poème de Meyer, elle, attend toujours une réponse satisfaisante...

*

La troisième section de l'ouvrage, « Wirkungen im Werk Heidegger[s] », augure d'un angle de vue plus large que celui adopté jusqu'ici. Nikola Mirkovic y signe une deuxième contribution, « Schönheit, Rausch und Schein », dans laquelle il attire notre attention sur l'intérêt de la confrontation de Heidegger avec l'esthétique de Nietzsche. Le premier était lucide quant à son « lien intime » au second, dont il devait se distancer afin de mettre en exergue ce qu'il estimait le séparer d'un penseur qui, d'après lui, avait conduit la métaphysique à sa fin. Aussi peut-on s'étonner que Nietzsche n'apparaisse pas dans la conférence, alors même que Heidegger donne dès 1936/1937 un cours intitulé *Der Wille zur Macht* et que Nietzsche est sans doute le penseur au cœur de ses préoccupations pendant les années immédiatement suivantes. Cette absence éclaire quelque peu l'absence relative de la conférence dans cette contribution. De mon point de vue, un examen des nombreux parallèles entre la conférence et *La naissance de la tragédie* eût été ici bienvenu. Nietzsche, lui aussi, s'est penché sur le lien entre art et vérité, voyant dans le type de vérité présidant à la science un danger exigeant comme remède rien moins qu'un art ouvert au Dionysiaque – en un sens spécifique, qui appelle d'ailleurs lui aussi à une comparaison avec Heidegger. Sans compter que Nietzsche était également en quête d'un *Führer*, et qu'il fut également déçu de n'en trouver point à la hauteur.

Dans « Bildnerisches Denken. Martin Heidegger und die bildende Kunst », Toni Hildebrandt regarde au-delà de la conférence, et dans nombre de

directions différentes, vers le rapport du philosophe à l'art. Il commence par nous rendre attentifs à quelques remarques de Paul Klee dans « Wege des Naturalismus » (p. 210), qui semblent préfigurer la pensée heideggérienne du combat entre la terre et le monde formulée quelque douze ans plus tard. Il est toutefois impossible d'établir une influence directe. On notera tout particulièrement l'accent mis par Klee sur la temporalité de notre expérience de l'art qui, Gottfried Böhm l'a montré, est également une idée centrale de la conférence (p. 214).

Bien plus tard, lorsque le directeur du musée de Bâle lui demandera une monographie sur l'œuvre de Klee, Heidegger refusera poliment, notamment en raison de son manque de familiarité avec l'art moderne et son histoire. Ce qui ne l'empêchera pas de jouer avec l'idée de donner une suite à la conférence (p. 215). Dans les notes concernées, Heidegger lie le surréalisme et l'abstraction à la métaphysique, tandis qu'il fait de Klee une possible voie de sortie hors de cette même métaphysique (*id.*). Paul Cézanne a peut-être représenté pour Heidegger une autre voie du même type (p. 216). Mais, comme le note Hildebrandt, la manière dont il s'appuie sur le tableau de Van Gogh dans la conférence afin de structurer sa réflexion philosophique montre que Heidegger échoue finalement à rendre justice à cette œuvre d'art. Et il est dit de références à divers artistes ainsi que de liens à plusieurs historiens de l'art qu'ils n'ont qu'une « signification marginale » (p. 223).

Plus suggestives encore sont les remarques de Hildebrandt quant à la rencontre de Heidegger avec les sculptures d'Eduardo de Chillida, qui déboucha sur le bref essai « Die Kunst und der Raum », insistant sur la nature processuelle de l'œuvre d'art en tant qu'« ouverture de lieux » (p. 224). Hildebrandt conclut en retournant au mot de Klee qu'il avait placé en exergue de son étude : « Le dialogue avec la nature demeure pour l'artiste une condition *sine qua non* » (p. 210). Le lien avec la conférence est fait *via* une citation des plus provocantes : « Einer, der es wissen musste, Albrecht Dürer, sagt doch jenes bekannte Wort : "denn wahrhaftig steckt die Kunst in der Natur, wer sie heraus kann reissen, der hat sie" ». Relevons l'hypothèse cruciale suivant laquelle l'origine de l'œuvre se tient dissimulée dans la nature. Penser adéquatement cette origine reste une tâche à accomplir.

Dans « Heideggers Transformation der Phänomenologie in der Ursprung des Kunstwerkes », Friedrik Westerlund s'attarde sur l'importance dans la conférence dans l'évolution de la pensée heideggérienne. Plus de la moitié de ce bref essai consiste en un rappel assez superficiel des transformations du projet phénoménologique jusqu'à *Sein und Zeit*, tandis que

les trois pages restantes tentent de montrer en quoi la conférence anticipe les textes qui vont suivre. Cette contribution est toutefois trop sommaire pour éclairer d'un jour nouveau la conférence comme la pensée subséquente.

Même remarque pour la contribution de Jerome Veith, « Dichten, Denken, Sagen. Wirkungen des Kunstwerkesaufsatzes im späteren Sprachdenken Heideggers ». Ce qui est dit du langage dans la conférence n'a absolument rien de sensationnel ou même seulement d'inopiné si l'on considère l'évolution de sa compréhension de l'importance du langage au fil de ses productions. De plus, je doute fortement que la conférence ait joué un rôle déterminant dans la pensée tardive du langage.

*

Intitulée « Philosophische Wirkungsgeschichte », la quatrième et dernière section de ce commentaire coopératif se penche quant à elle sur quelques traits de la réception de la conférence et sur les prolongements divers qu'on a tenté de lui donner. Adrian Navigante s'intéresse au jugement d'Adorno sur l'ontologie de l'œuvre d'art esquissée par Heidegger. Il relève notamment qu'Adorno ne se réfère jamais explicitement à la conférence (p. 241). Et il ne tente pas de montrer que cette dernière a eu un impact significatif sur l'illustre représentant de l'École de Francfort. En fait, il se contente de montrer qu'en dépit de la différence philosophique et personnelle qui les a tenus éloignés, Heidegger et Adorno semblent se rejoindre sur quelques points importants : « Cette proximité par-devers la distance, cette possibilité d'un dialogue dissonant, devient particulièrement frappante relativement à la question de l'art » (p. 243). Malheureusement, cette intuition ne reçoit ici aucun développement.

« Restitutionen », l'étude d'Emmanuel Alloa, se présente comme bien plus substantielle. Elle considère la réception française de la conférence, en commençant par observer ceci de paradoxal et d'interpellant que « *L'origine de l'œuvre d'art* » fut négligée par les grands philosophes d'après-guerre pourtant fascinés par Heidegger : Merleau-Ponty, Sartre, Axelos, Ricœur, mais aussi Lacan, Foucault, Bourdieu, Lyotard et même Badiou (p. 252). Malgré tout, Alloa n'a aucune difficulté à convoquer un grand nombre de réactions, aussi notables qu'hétérogènes, à la conférence heideggérienne. Je retiendrai tout particulièrement ses remarques très pertinentes et très fécondes à propos de Lacoue-Labarthe, selon lequel le texte de Heidegger sur la Madone Sixtine est « dans chacun de ses points dirigés contre [Walter] Benjamin » (p. 258).

Benjamin méritait un chapitre dans ce volume, qu'on ne lui a point donné. Tout aussi stimulante sont les remarques élémentaires d'Alloa à propos des différentes réactions face à la rhétorique de la « terre » développée dans la conférence, en particulier celle de Levinas qui, suivant Merleau-Ponty dans « Heidegger, Gagarine et nous » (1961), accuse Heidegger de néo-paganisme et soutient que la technologie n'est « pas seulement un instrument de réification, mais également un moyen de s'émanciper de la superstition du lieu » (p. 260). Comme on pouvait s'y attendre, l'étude d'Alloa se clôt sur une discussion de la réponse de Derrida aux remarques critiques formulées par Meyer Shapiro à l'encontre de l'interprétation heideggérienne du tableau de Van Gogh. Enfin, s'il n'est pas certain qu'elle puisse valoir comme une interprétation de Heidegger, l'hypothèse, empruntée à Marlène Zarader, selon laquelle « le concept heideggérien de *Lichtung* porte les traces d'un héritage hébraïque indirect qui, quoique nulle part évoqué de manière explicite, corrige l'image de l'origine exclusivement grecque de la pensée de l'Être et permet peut-être aussi de placer la conférence sur l'œuvre d'art sous un nouveau jour » (p. 264). Il suffit de penser à l'arrière-plan théologique, plus particulièrement chrétien, de la pensée heideggérienne pour s'assurer qu'en effet, la source ne peut en être uniquement grecque.

La contribution de Morten Thanning consacrée à la réception de la conférence dans l'herméneutique philosophique est la dernière du volume. Elle s'intéresse à trois penseurs qui entretiennent une dette à l'endroit de la conférence : Hans-Georg Gadamer, John Sallis et Günter Figal.

La réception gadamérienne de Heidegger est généralement bien connue. Elle met notamment l'accent sur l'idée selon laquelle le langage est constitutif de notre monde ; un monde où les pensées du langage comme étant en premier lieu ce qui est toujours déjà établi doivent conduire à des pensées de son établissement, de la poésie en tant qu'*entwerfende Sage* : « die Sage der Welt und der Erde, die Sage vom Spielraum ihres Streites und damit von der Stätte aller Nähe und Ferne der Götter » (GA 5, 61). Au sens d'une telle diction projetante, la poésie est essentiellement originale. Pour contenir l'emphase qu'on est tenté de porter sur une originalité de ce genre, Gadamer note que la création et la réception d'une œuvre artistique présuppose toujours déjà un contexte historique et linguistique (p. 271). Comme l'explique Thanning, dans la conférence, Heidegger aborde furtivement ce point lorsqu'il fait des conservateurs des éléments constitutifs de l'œuvre d'art. Gadamer confère toutefois une dimension cruciale à ce qui, chez Heidegger, est à peine effleuré. Il est alors intéressant de faire un parallèle avec la manière dont Kant, dans la

troisième critique, fait du goût, qui présuppose un sens commun, l'ingrédient de base du génie ; sans compter que Kant avait déjà insisté sur le caractère inépuisable de l'œuvre d'art. Gadamer, lui, mettra l'accent sur l'idée suivant laquelle la vérité d'une œuvre d'art ne peut en aucun cas être enfermée dans « une série d'affirmations à propos de l'œuvre » (p. 273).

Les analyses de Thaning relatives au chapitre conclusif des *Transfigurements* de Sallis sont trop sommaires et demeurent trop proches du texte heideggérien pour apporter quelque chose de neuf à la compréhension de la conférence. Qu'il me soit toutefois permis de marquer mon accord avec la critique de Gadamer formulée par Sallis à propos du « silence qu'il [Gadamer] réserve dans son herméneutique à la "terre" » (p. 275).

Thaning explique enfin comment Figal situe la conférence dans une tradition qui va de Hegel, Schelling et Nietzsche à Gadamer et Adorno (p. 277). Ce qui ne l'empêche pas de prendre ses distances vis-à-vis de cette tradition et de revenir à un type esthétique de compréhension de l'œuvre d'art. « Pour Figal, ce qui est révélé dans le monde de l'art n'a "rien d'un monde historique". En d'autres termes, la rencontre avec l'œuvre d'art ne doit pas être comprise comme l'avènement historique de la vérité, qui bouleverse ou renverse notre auto-compréhension, mais plutôt comme une expérience du beau qui, en retour, exige une attitude esthétique de la part du destinataire » (p. 278). Qu'un tel retour à une compréhension esthétique de l'art place Figal « résolument en dehors de l'horizon du questionnement heideggérien » (p. 278), c'est là une évidence. On ne s'étonne pas non plus devant le fait que Kant soit dans ce contexte un important point d'ancrage. J'accueille volontiers cette référence. La critique heideggérienne de l'esthétique appelle une reconsidération attentive de la *Critique de la faculté de juger*. En revanche, je ne suis pas du tout certain qu'une telle lecture menée sur l'ensemble de l'œuvre kantienne finira par servir l'interprétation esthétique ici visée, et cela en dépit de l'*Analytique du Beau*. La distance entre Kant et Heidegger est peut-être moins grande que Figal ne le pense.

*

Les dix-huit textes qui forment ce commentaire coopératif, tous signés par de jeunes chercheurs – plusieurs d'entre eux ne sont pas encore docteurs, et un certain nombre sont liés au *Philosophisches Seminar* de l'Université de Fribourg – aident à contextualiser « *Der Ursprung des Kunstwerkes* ». Toutefois, pour s'assurer d'avoir entièrement cerné le contexte en question, il eût peut-

être fallu aborder plus directement les dimensions politique et religieuse du projet heideggérien. Car tous les écrits des années 1930 sont empreints de la relation successivement enthousiaste, critique puis détachée du philosophe au national-socialisme. C'est dans la *Rektorsrede* que la « terre », si importante dans l'économie de la conférence, fait sa première apparition. Et nous ne devrions pas oublier que « *Der Ursprung des Kunstwerkes* » mentionne la « staatgründende Tat » immédiatement après l'art en tant que mode essentiel de l'avènement de la vérité (GA 5, 49).

La dimension religieuse de la pensée heideggérienne, quant à elle, s'exprime clairement dans la déclaration bien connue qu'on trouve dans *Unterwegs zur Sprache* : « Sans cette origine théologique, je n'aurais jamais accédé au chemin de la pensée. Mais origine demeure toujours avenir » (GA 12, 91). Et que dire du passage de l'entretien avec *Der Spiegel*, où Heidegger affirme plaintivement que « seul un dieu peut encore nous sauver » ? Dans la conférence, il n'est déjà pas très loin d'une telle idée. Il y est dit du temple grec, qui établit un monde et qui présente la terre, qu'il laisse le dieu être présent (GA 5, 27-29). L'absence du divin fait de l'âge moderne celui de l'indigence ; indigence qui imprègne la *Grundstimmung* de la poésie de Hölderlin comme son appropriation heideggérienne.

L'on peut toutefois se demander comment Heidegger comprend le besoin d'un Dieu. Pour répondre à cette question, il conviendrait d'introduire dans la discussion l'énigmatique notion de *Geviert*, au sein de laquelle les divinités font office de médiation entre ciel et terre. On retrouve l'équivalent de cette médiation dans la conférence : dans la manière dont la venue en présence du dieu dirige le monde établi par le temple, assurant la médiation entre *Lichtung* et *Erde* qui, ainsi que T. Keiling l'a montré, sont tous deux au fondement de la vérité conçue comme décèlement. La *Lichtung* évoque la liberté, l'*Erde* le donné. En cet âge de l'indigence qui est le nôtre, la liberté menace d'abandonner tout ce qui a potentiellement le pouvoir de l'entraver, tandis que le donné se présente lui-même toujours plus catégoriquement comme un assemblage de faits mués. Comme la *Rektorsrede* nous en assure (GA 16, 111), la conférence sur l'origine de l'œuvre se tient dans l'ombre de la mort de Dieu proclamée par Nietzsche.

Karsten Harries

Traduit de l'anglais par Sylvain Camilleri

📖 François Fédier, *L'humanisme en question. Pour aborder la lecture de la Lettre sur l'humanisme de Martin Heidegger*, Paris, Cerf, La nuit surveillée, 2012, 512 p.

Cet ouvrage est issu du dernier cours de l'auteur, professeur de première supérieure au lycée Louis Pasteur (Neuilly-sur-Seine) jusqu'en 2001 et traducteur de Heidegger. La « lecture » proposée se présente comme un commentaire de la célèbre *Lettre sur l'humanisme* que Heidegger adressa en 1946 à Jean Beaufret dont l'auteur fut l'élève. L'auteur se place délibérément en dehors de toute « recherche » et de toute « réception » relatives à la *Lettre sur l'humanisme*, « qui a été très mal lue » (p. 375). Malgré la première impression qu'elle ne manque pas de donner, la manière subtile, parfois contournée, souvent idiosyncrasique, de lire le texte heideggérien va bien au-delà d'un brillant exercice de variation littéraire autour des concepts élaborés par le maître de Fribourg dans sa *Lettre*. Les nombreuses digressions philologiques et autres considérations prolixes sur la traduction sont autant d'exercices préliminaires pour « aborder », c'est-à-dire pour « entendre ce qui est dit dans une autre langue » (p. 463) et pour « lire ce que Martin Heidegger cherche à dire au sujet de l'humaine condition – dont il reste à s'acquitter », comme nous l'apprend la quatrième de couverture. Vaste programme que l'auteur ne fait qu'effleurer, puisque son commentaire, dilué dans la masse des digressions, ne s'attache qu'à une vingtaine de lignes du texte. Ceux qui voudraient en savoir plus sur le contexte historique de la *Lettre*, ainsi que sur sa réception française, peuvent se reporter à l'ouvrage du regretté D. Janicaud, *Heidegger en France*, t. I, Paris, Albin Michel, 2005. Pour une discussion critique de la notion heideggérienne d'humanisme à partir de la *Lettre*, on peut consulter les contributions, diverses et variées, réunies par B. Pinchard (éd.), *Heidegger et la question de l'humanisme. Faits, concepts, débats*, Paris, PUF, 2005.

Christian Sommer

📖 Don Ihde, *Heidegger's Technologies. Postphenomenological Perspectives*, New York, Fordham, Perspectives in Continental Philosophy, 2010, 155 p.

Lorsque paraît le nouveau livre d'une figure marquante du monde philosophique tentant de résorber la séparation entre philosophie analytique et philosophie continentale, nous sommes toujours partagés entre la curiosité et le scepticisme. Curiosité quant à la façon dont les vues de philosophes continentaux tels Heidegger, Ricœur ou Merleau-Ponty sont mobilisées,

discutées d'emblée mais finalement développées dans des champs disciplinaires comme les sciences cognitives ou la philosophie de la technique. Scepticisme quant à la lecture délibérément critique qui est faite de ces auteurs, desquels l'on se sert pourtant comme des meilleurs moyens pour parvenir à ses fins.

Les mêmes sentiments nous habitent face au nouveau livre de Don Ihde. Dans son chapitre 2, qu'il consacre à la philosophie heideggérienne de la technique, l'A. établit ainsi plusieurs parallèles intéressants entre la célèbre conférence donnée à Munich le 18 novembre 1953 par le penseur allemand et ses premières pensées sur les dimensions praxiques de l'être-dans-le-monde dans *Sein und Zeit*. Or, de manière à souligner ces "éléments isomorphiques", Don Ihde doit ignorer, sinon violer plus d'un aspect majeur de l'évolution de la pensée de Heidegger. Certes, il semble bien inoffensif d'affirmer que la question de la technique contient une analyse phénoménologique essentielle de celle-ci (p. 29). Mais, à prendre en compte l'abandon par Heidegger de l'approche précisément phénoménologique de l'être-dans-le-monde dans les années 1930, ceci en faveur de la pensée historique de l'être qu'il se met à développer avec la *Kehre*, nous ne manquerons pas de nous interroger sur la légitimité de ces similitudes, à tout le moins de ces comparaisons.

Le point de départ de l'analyse phénoménologique de l'A. est l'orientation praxique de l'être-dans-le-monde du *Dasein*. Mais dans son analyse, Don Ihde ignore la destruction, opérée par Heidegger lui-même dans *Sein und Zeit*, de la distinction entre *θεωρία* et *πραξις* (SZ, § 12, p. 57) et étend la signification du monde praxique pour y inclure jusqu'au monde naturel (p. 47), et même la planète Terre dans son ensemble. Or, Heidegger lui-même ne faisait-il pas le départ entre la nature à-portée-de-la-main et la nature qui « croît et vit » (SZ, § 15, p. 70), c'est-à-dire qui reste dissimulée au monde de la *praxis* ? Bien que l'A. reconnaisse que le caractère d'ustensilité du monde praxique n'est pas complètement identique au caractère de subsistance, de fonds permanent, il soutient que *Sein und Zeit* anticipe la philosophie heideggérienne tardive de la technique (p. 51). Pour Don Ihde, la primauté de la technique dans le travail postérieur de Heidegger s'enracine dans cet accent mis sur la pratique dans *Sein und Zeit* (p. 49-50).

Que la primauté de la technique dans l'œuvre tardive de Heidegger puisse avoir un rapport avec son tournant vers un chemin de pensée historique ne fait l'objet d'aucune question pour Don Ihde. D'un côté, dans le chapitre 3, l'A. embrasse la position heideggérienne selon laquelle la technique précède ontologiquement la science – en rejetant cela dit son affirmation selon laquelle la technique scientifique moderne diffère essentiellement des techniques

traditionnelles (p. 60). D'un autre côté, au chapitre 4, il rejette chez le Heidegger de la maturité la perspective "métaphysique" (pp. 105-110) ou "essentialiste" (p. 21) de la technique – l'idée selon laquelle l'essence de la technique n'est rien de technique –, cela en faveur de sa propre analyse phénoménologique de techniques particulières (p. 18-19). Bien qu'il soit vrai que nous ne puissions pas clairement distinguer entre technologies modernes et technologies traditionnelles – l'utilisation généralisée d'éoliennes et le développement de l'horloge au Moyen Âge en sont des exemples criants (pp. 64-68) – et bien qu'il soit légitime de se demander comment distinguer entre la "bonne" technique – ainsi l'art – et la "mauvaise" – comme la machine à écrire (cf. le chapitre 3) –, nous ne pouvons pas reprocher à l'analyse de Heidegger d'être "romantique" ou de se limiter à la technique industrielle sans prendre en considération le cœur de son analyse philosophique – l'essence de la technique donc.

En même temps, nous devons admettre que la réflexion de l'A., au chapitre 4, sur l'applicabilité de la pensée de Heidegger aux sciences techniques modernes – qui, d'ailleurs, sont apparues après sa mort, ainsi la biotechnologie – est fascinante et même inspirante. Ses descriptions phénoménologiques d'instruments de musique au chapitre 5 manifestent ainsi sa dette à l'égard de la tradition phénoménologique. À notre sens cependant, les instruments de musique (des objets techniques) ne réfutent pas la vue métaphysique de la technique comme *Gestell* offerte par Heidegger, n'en déplaise à l'A. (p. 122) – l'essence de la technique n'est en effet rien de technique –, mais ils peuvent ouvrir une autre perspective possible sur l'essence de la technique.

Selon Heidegger, « la réflexion essentielle sur la technique et l'explication décisive avec elle doivent avoir lieu dans un domaine qui, d'une part, soit apparenté à l'essence de la technique et qui, d'autre part, n'en soit pas moins foncièrement différent d'elle » (GA 7, 36). Inspiré par l'analyse des instruments de musique, nous pourrions réfléchir sur la musique comme un tel royaume apparenté à l'essence de la technique et en même temps fondamentalement différent d'elle. Pour pouvoir réfléchir sur le caractère révélant et dissimulant des instruments de musique, nous ne pouvons cependant pas, ainsi que Don Ihde le fait, négliger les pensées fondamentales de Heidegger eu égard à l'essence de la technique. Au contraire, les réflexions inspirantes de l'A. sur les instruments de musique et d'autres techniques encore devraient à notre sens être reconnectées à la pensée de Heidegger.

Vincent Blok

Traduit de l'anglais par Christophe Perrin

📖 François Jaran, *Heidegger inédit 1929-1930. L'inachevable Être et temps*, Paris, Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 178 p.

L'ouvrage se divise en deux sections principales : « 1929 » et « 1930 ». Cette division annonce un plan chronologique que l'ouvrage observera de bout en bout et jusque dans ses moindres détails. Après une brève présentation du propos, c'est en effet scrupuleusement que l'A. s'attache à suivre Heidegger pas à pas, dans chacune des avancées, des hésitations et des revirements qui marqueront ces deux années capitales. Le livre se complète très utilement d'une bibliographie détaillée qui, en plus de fournir, classiquement, les références des ouvrages cités au cours de l'étude, propose une énumération exhaustive des écrits de Heidegger entre janvier 1929 et décembre 1930, ainsi qu'une liste des ouvrages, articles et recensions qui ont été consacrés à ce penseur entre 1928 et 1930. Si cela ne risquait de nous placer dans une position de juge ou de censeur, il faudrait ajouter que l'ouvrage est fort bien écrit. Même là où, pour rendre compte du contenu de certains textes inédits, il adopte une démarche délibérément paraphrastique, le texte ne donne jamais cette impression de "fiche de lecture" que l'on doit parfois déplorer dans certaines des études heideggériennes qui présentent des textes encore peu ou pas étudiés. Ici, les textes ne sont pas "fichés" : ils sont lus.

Cependant, pour s'en tenir encore à un plan formel, on regrettera le décalage entre le titre et le contenu effectif de l'ouvrage. La couverture du livre nous dit en effet, dans un bel encadré gris qui attire tout de suite l'attention du lecteur, qu'*Être et temps* est non seulement inachevé, mais « *inachevable* ». On s'attendrait donc à ce que le livre explique ce qui, sinon dans *Être et temps* lui-même, puisqu'on s'en tient ici aux années 1929-1930, du moins dans le travail philosophique qui l'a suivi de près, rend tout simplement *impossible* l'accomplissement du plan que le traité s'assignait en son § 8. Hélas, ce n'est toujours pas en lisant ce livre qu'on le saura. Quoi qu'il en soit, si ce décalage est regrettable, c'est avant tout parce qu'il occulte certaines des réelles qualités de l'ouvrage, qu'il faut ainsi découvrir, en un sens, contre le titre, ou plus exactement contre la déception qu'il peut susciter chez le lecteur un peu fâché de ne pas trouver à l'intérieur du livre ce que sa première de couverture semblait promettre. Une fois cette déception surmontée, que trouve le lecteur ? Une étude consacrée à la « métaphysique du *Dasein* », ou plus exactement au *moment* où cette singulière expression est revendiquée par Heidegger pour

résumer sa propre tâche : « Pour quelques années seulement », lit-on dans la présentation de l'ouvrage, « le penseur de Messkirch reconnu ouvertement le caractère *métaphysique* de sa pensée, ce qu'il n'avait jamais fait auparavant et qu'il ne fera plus après. Il faut voir dans ce projet un moment charnière du cheminement heideggérien, dans la mesure où tout en constituant la "conversion métaphysique" de l'ontologie fondamentale de 1927, il annonce aussi les développements du milieu des années 1930 dans les textes du "cycle" des *Beiträge* » (p. 8). À la lecture de l'ouvrage, on constate que c'est à la faveur de son débat avec Kant que Heidegger établit son projet d'une métaphysique du *Dasein* ; et que c'est à la faveur de son débat avec Hegel qu'il l'abandonne – préparant ce qui, progressivement, s'affirmera comme un dépassement de la métaphysique.

C'est ainsi en se concentrant sur une période d'une extrême brièveté que l'A. peut en démontrer l'extrême densité – justifiant donc en retour sa propre démarche. Le contraste entre des textes dont la rédaction est espacée d'à peine quelques mois est alors saisissant. Par exemple, comme le rappelle l'A. en conclusion (p. 149), là où Heidegger tentait encore, en mars 1930, de refonder la métaphysique, il en prépare déjà, dans le cours du semestre d'hiver 1930/1931, le dépassement. Le lecteur peut dès lors mesurer, sinon jour après jour, du moins semaine après semaine ou mois après mois, la fulgurance des découvertes de Heidegger dans ces années-là. Le livre – c'est l'un de ses grands mérites – fait plus que de porter ces deux années à la connaissance de son lecteur : il les lui rend familières et pour ainsi dire palpables.

C'est d'ailleurs l'une des originalités du livre que d'alterner entre analyses de textes, récits biographiques ou simples anecdotes. Ces changements de rythme et de ton ménagent à la lecture des pauses et des moments de délassement qui permettent au lecteur de se lancer de plus belle dans la complexité des analyses philosophiques. Le texte est d'ailleurs illustré de photographies de Heidegger, de tel ou tel des portraits du penseur ou des tapuscrits des conférences, ce qui contribue à donner au livre son caractère agréable et plaisant.

On pourrait toutefois se demander s'il est absolument indispensable à la bonne intelligence de la métaphysique du *Dasein* de savoir que le 21 mars 1929 au matin, Heidegger a fait avec deux amis « l'ascension du Weissfluhjoch à 2700 m d'altitude » (p. 41), qu'à Pâques, Heidegger étant parti en randonnée avec sa femme et ses enfants, « la petite famille marchera quelques cinquante-cinq kilomètres » (p. 52), ou encore que Heidegger, ravi de son périple en kayak au mois d'août 1930 avec son épouse et deux collègues, « ne se plaint que de

devoir changer d'auberge tous les jours et d'être contraint de manger du jarret de veau partout où ils s'arrêtent » (p. 98). Il faut certes avouer que c'est aussi au fil de ces anecdotes que le lecteur se rend familières les deux années au fil desquelles il suit Heidegger parfois jusque dans les plus légères de ses activités – et c'est là, on l'a dit, l'une des grandes qualités du livre. En outre, répétons-le, ces moments de légèreté contribuent à donner au livre son rythme varié et son originalité.

Néanmoins, on touche peut-être là à une fragilité du livre : son hésitation entre plusieurs possibilités d'écriture. Il y a d'abord, on l'a vu, le projet d'étudier le moment « métaphysique du *Dasein* ». Mais il y a en outre, comme l'indique le titre du livre, et comme le réaffirme la présentation dès ses toutes premières lignes, le projet de restituer le contenu de textes « inédits » : trois conférences⁹⁴ dont l'A. a consulté les dactylogrammes avant leur parution dans le tome 80 de l'*Édition intégrale*. Il y a enfin le projet de « suivre le professeur Heidegger, alors au sommet de sa gloire, dans ses déplacements à travers l'Allemagne » (p. 12). Or si rien ne semble exclure *a priori* que l'on étudie le moment « métaphysique du *Dasein* » sur la base de textes inédits situés au sein de leur contexte biographique, les trois projets ne s'accordent pas toujours parfaitement. Par exemple, la présentation des textes inédits aurait appelé une précision analytique que ne semble pas autoriser la fluidité du récit biographique.

C'est notamment, et sans doute éminemment, un regret que l'on peut nourrir au sujet de la présentation de la conférence « *Philosophieren und Glauben. Das Wesen der Wahrheit* ». On sait en effet que cette conférence de 1930 est la première version du texte que Heidegger publiera en 1943 sous le titre *Vom Wesen der Wahrheit*, texte auquel la *Lettre sur l'humanisme* et, à sa suite, les études heideggériennes font remonter le fameux « tournant ». La question qui s'est longtemps posée aux interprètes de Heidegger a été de savoir jusqu'à quel point le texte de 1930 avait effectivement engagé la *Kehre* qui, si elle était manifeste dans la version de 1943, pouvait tenir pour une bonne part aux modifications apportées par Heidegger treize ans après avoir écrit la première version de cette conférence. François Jaran, qui a eu entre les mains le

⁹⁴ La première conférence est « *Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins* » ; la seconde est « *Des heiligen Augustinus Betrachtung über die Zeit. Confessiones lib. XI* » ; la troisième est « *Philosophieren und Glauben. Das Wesen der Wahrheit* ». À quoi il faut ajouter une quatrième conférence, *Hegel und das Problem der Metaphysik*, déjà parue dans Hadrien France-Lanord et Fabrice Midal (éds.), *La fête de la pensée. Hommage à François Fédier*, Paris, Lettrage Distribution, 2001 pp. 16-62.

dactylogramme de 1930, confirme bien ce que l'on soupçonnait – à savoir que le texte de 1930 a subi, dans la version de 1943, « de nombreuses modifications » (p. 11). Mais *quelles* modifications ? L'A. ne propose malheureusement pas l'étude comparée des deux textes que l'on aurait espérée. Il lui préfère une paraphrase de la version de 1930 qui donne plutôt l'impression d'une quasi identité entre les textes de 1930 et de 1943.

On peut donc se demander si le mélange des styles qui, on l'a dit, a ses vertus, n'a pas aussi un prix. En déroulant le fil biographique, l'A. consacre aux textes classiques (*Vom Wesen des Grundes*, p. 56-57 ; le *Kantbuch*, p. 57-58 ; « *Was ist Metaphysik?* », p. 63-64) de brèves et remarquables présentations, qui s'insèrent admirablement dans le fil du récit. Or, il n'en va peut-être pas de même des analyses des textes inédits. Ces analyses ont tendance à être un peu trop longues pour ne pas rompre le fil biographique ; mais à l'inverse, elles seraient un peu trop courtes dans un cadre purement analytique. C'est ce "trop ou trop peu" qui est à regretter. De même, le récit des randonnées en montagne, des descentes en ski ou des périples en kayak, s'il se réclamait d'une contextualisation de la pensée de Heidegger, risquerait fort de se faire taxer de fantaisiste ; dans un cadre biographique, en revanche, il serait jugé incomplet.

Du reste, s'il nous est permis d'exprimer ici un avis purement personnel, tel est peut-être le sentiment qui domine lorsqu'on referme ce petit livre pourvu de tant de qualités : le sentiment que le récit est encore incomplet. Car si le sens de la métaphysique du *Dasein*, déjà très clair dans cette étude, peut se préciser encore davantage à la lecture d'un autre ouvrage que l'A. a consacré à la question (François Jaran, *La métaphysique du Dasein. Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927-1930)*, préface de Jean Grondin, Bucarest, Zeta Books, 2010) et si les textes inédits ne sont pas voués à l'être éternellement, le projet biographique, lui, nous laisse en attente. Avec un peu d'imagination, on se prend à regretter de ne pas pouvoir lire la grande biographie de Heidegger par François Jaran, dont on croit avoir eu, au fil de notre lecture, un saisissant avant-goût. Certains chercheurs en philosophie voient dans les études biographiques une tâche subalterne, trop prosaïque pour ne pas être la contrepartie d'une insuffisance spéculative ou d'une tare analytique. En réalité, cette tâche – celle d'écrire la biographie *philosophique* d'une vie *philosophique* – requiert bien plutôt l'alliance de qualités qui ne se rencontrent que rarement en une même personne. Pour écrire la biographie de Heidegger, il faudrait allier ce talent d'enquêteur attentif et minutieux, cette véritable et profonde intelligence philosophique des textes de Heidegger, ce goût patient et passionné des détails d'une vie, tant d'autres vertus encore, dont la concentration en une seule

personne a quelque chose de rare et d'exceptionnel. Tout, dans ce petit livre, laisse penser que cette alliance de tant de qualités pourrait se rencontrer en la personne de François Jaran. Malgré les études incomplètes de Hugo Ott, et à cause du caractère désastreusement tendancieux des études de Victor Farías – que l'A. se trouve parfois réduit à citer, tant les études en ce domaine sont encore rares –, la grande biographie de Heidegger est encore à faire. Et si François Jaran en était l'auteur, nous courrions l'acheter. Mais en attendant ce jour espéré et incertain, deux années capitales de la vie et de l'œuvre de Heidegger se trouvent, avec clarté, justesse et originalité, éclairées dans un petit livre qui, lui, a l'avantage inestimable d'exister : *Heidegger inédit. 1929-1930. L'inachevable Être et temps*.

Laurent Villevieille

📖 Jean-Luc Marion, *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*, Paris, Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 224 p.

Un « atelier d'esquisses et de brouillons » (p. 7), telle est la présentation que l'auteur donne, dans l'Avant-propos, de ce recueil consacré aux principales figures du courant phénoménologique. Il s'agit en effet d'un ouvrage qui nous fait pénétrer dans l'atelier du phénoménologue qu'est Jean-Luc Marion – atelier qui est à comparer autant à celui d'un peintre (si son travail, pour autant qu'il est phénoménologique, donne à voir quelque chose) qu'à celui d'un forgeron (car il s'agit aussi de forger des concepts, ou du moins de les polir et de les ciseler). Les « recherches historiques » (p. 7) qui nous sont présentées ont ainsi la particularité de converger vers le point focal d'un projet philosophique à part entière : celui de la phénoménologie de la donation et de la saturation, illustrée éminemment par le triptyque que forment *Réduction et donation*, *Étant donné* et *De surcroît*, et complétée notamment par les contributions du *Phénomène érotique* et de *Certitudes négatives*. Dans cette perspective, il faut bien admettre que la « lecture opérative des textes initiaux », que Jean-Luc Marion se réjouit de détecter chez des « jeunes auteurs » (p. 8), a d'abord été la sienne, et l'est visiblement encore.

Les études qui composent *Figures de phénoménologie* sont autant d'échantillons d'une telle lecture. Dans les premières, nous pouvons reconnaître le prolongement de certaines pistes ouvertes dès *Réduction et donation* (1989), comme celle, devenue classique entre temps, de l'évaluation de la « percée » husserlienne des *Recherches logiques*, que le chapitre I de l'ouvrage

reprend sous l'angle de la question du « concept large de logique et de *logos* ». Il s'agit ainsi d'examiner le passage « de la vérité comme vérité du jugement et des actes à la vérité comme être de l'objet », et ensuite « de l'objet, vrai en tant qu'étant, à l'objet – vrai en tant que *donné* » (p. 15), pour aboutir à une interprétation puissante de la corrélation noético-noématique : « La corrélation entre le vécu et l'objet intentionnel se joue en vertu de la donation et sous sa seule égide » (p. 17). L'enjeu de l'enquête est donc, de façon déclarée, d'établir l'« autorité de la donation » et son « antériorité principielle » (p. 16 et 19). Cette ligne de force de la destitution de l'objet au profit du donné, telle que l'amorce Husserl, est conduite jusqu'au point où, par la prise en compte de l'affection – ou revendication – que l'objet exerce – dans l'horizon de la synthèse passive – sous la forme d'un *Reiz* – attrait ou excitation –, on assiste à une inversion de l'objet en événement : « l'événement se manifeste avant l'objet » et « l'objet n'apparaît que comme un donné restreint, comme un événement qui s'oublie » (p. 26).

Les chapitres 2 et 3 prolongent cette investigation inaugurale par un examen des conditions de l'émergence d'une pensée de la donation (*Gegebenheit*) chez Husserl et chez le premier Heidegger. La centralité qu'acquiert la *Gegebenheit* se fonde, chez les deux phénoménologues allemands, dans le fait qu'elle est « une instance plus puissante et plus compréhensive que l'être » (p. 41). Pour Husserl, cette vertu provient de l'écart que le prisme de la donation institue entre l'étant et l'objet, pour autant que, à l'instar de la *Gegenstandstheorie* de Meinong, il permet d'entrevoir « une science plus compréhensive que la métaphysique, qui, elle, s'en tient à la région de ce qui est ou peut être – le possible –, en excluant l'impossible » (p. 41). Pour Heidegger, la force de la *Gegebenheit* tient à la « percée hors de l'être » qui s'ensuit du partage entre ce qui « est » et ce qui « se donne (*es gibt*) ». Ce partage est aussi une manière de retourner le donné contre l'objet, là où Husserl aboutissait à une « universalisation de l'objectivité (*Gegenständlichkeit*) » (p. 43). En même temps, dans le recours de Heidegger à l'*es gibt* et à la *Gegebenheit* dès 1919 se dessine également, voire surtout, son opposition polémique au néokantisme – à la « subordination de la donation à la pensée » (p. 48) chez Natorp comme à « la tentative de Rickert pour "comprendre la donation comme une catégorie" » (p. 50). D'une certaine façon, c'est là un combat dans lequel Heidegger se trouve engagé en allié de Husserl, sur le front commun d'une *Gegebenheit* élargie et libérée de l'horizon de l'ontologie traditionnelle et de la théorie de la connaissance, et dans cette perspective, entre les alliés, « le choix, la frontière ne passent pas entre la donation et le *es gibt* d'une part, et la chose de l'autre,

mais à l'intérieur du "cela donne" lui-même, selon qu'il ouvre sur la chose ou sur le monde » (p. 52). Plus loin encore, tout en s'appuyant principalement sur les cours du jeune Heidegger, Jean-Luc Marion ne manque pas de suggérer un ancrage de la question tardive – du moins en apparence – de l'*Ereignis* dans l'acquis précoce de l'*es gibt* (cf. p. 58).

Le dialogue avec la phénoménologie française, auquel sont consacrés les chapitres 4-8, accorde une place centrale à Levinas, et en particulier à l'héritage heideggérien de Levinas. Ainsi, l'interprétation levinassienne de la différence ontologique comme aboutissant à l'amphibologie, voire à l'indifférence (chapitre 4), conduit à explorer les « conditions [...] éthiques de surgissement de la *Seinsfrage* » (p. 64) et en premier lieu la « non-indifférence à Autrui » (p. 65). L'examen de ce déplacement révèle pourtant aussi, de façon inattendue, l'élan commun qui sous-tend la refonte de l'*ego* chez Heidegger et Levinas, sous la forme des « similitudes entre le *Dasein* et *Me voici* » (p. 69), qui se laissent résumer comme suit : « *Dasein* et *Me voici* ne s'intéressent pas à eux-mêmes, ne s'obstinent pas à persévérer dans leur essence propre, mais se rendent, contraints ou non, à une instance autre, supérieure, inconditionnée » (p. 71). De l'exposition à l'être à l'exposition à Autrui, le passage ne se fait donc pas sans une certaine *Aufhebung* (conservation) des résultats heideggériens – qui permet, en retour, la transposition rétrospective de certains thèmes levinassiens, pour parler par exemple du *Dasein* comme « l'otage de l'être » (p. 148).

C'est vers la même conclusion d'une – complexe et multiforme – relève de l'héritage heideggérien par Levinas que s'acheminent d'ailleurs les analyses du chapitre 8, intitulé « La substitution et la sollicitude ». Si l'on peut considérer qu'entre Heidegger et Levinas, « toute l'opposition se joue sur la possibilité ou non d'une substitution », cela n'empêche d'avancer, au moins à titre d'hypothèse, que « la question de la substitution se trouve posée à Levinas par Heidegger lui-même, au § 26 de *Sein und Zeit* » (p. 133). Il est en effet incontestable que Heidegger construit sa conception de l'ipséité comme arrachement au *On* par démarcation à l'égard de la tentation d'une certaine forme de substitution : « Si moi, le *Dasein*, je veux atteindre mon propre et mon ipséité, je ne dois jamais laisser autrui se substituer à moi, en particulier pas à l'instant de ma mort » (p. 138). Dans la perspective de l'analytique existentielle, la substitution est donc précisément ce qui « interdit [...] l'appropriation » – ou l'*Eigentlichkeit* – et « contredit [...] l'ipséité » (p. 139). L'adoption de cette grille heideggérienne revient aussi à ancrer la question de la substitution sur un terrain proprement phénoménologique, voire ontologique, au lieu de la particulariser tout de suite comme relevant de l'éthique : « La substitution

n'appartient pas à l'éthique, mais exerce à son égard une fonction transcendante » (p. 141). Tout comme le passage de la différence ontologique à la non-indifférence éthique, la transformation de l'interdit existentiel de la substitution en nécessité éthique témoigne, chez Levinas, de « la puissance de la reprise (au double sens d'une récupération et d'une correction) » (p. 147) qu'il fait subir aux thèses de Heidegger.

La présence de Heidegger est moins marquée dans les chapitres qui abordent, toujours dans un horizon levinassien mais de façon plus libre, la question de l'individuation (chapitre 5) et celle du tiers (chapitre 9). Dans le chapitre V, intitulé « D'autrui à l'individu suivant Levinas », le fil conducteur est donné par une question que l'auteur du *Phénomène érotique* adresse à l'auteur d'*Autrement qu'être* : celle de la nécessité d'une pensée de l'amour pour rendre compte de la sortie de l'anonymat de l'être, donc, somme toute, de l'individuation d'autrui comme de soi-même. C'est l'amour comme « épreuve de l'unicité » (p. 92) qui est à même de produire, du même coup, l'individuation maximale et la singularisation plénière, quitte à retrouver, par-delà les exigences de la non-indifférence éthique, une certaine forme d'insubstituabilité. Il s'agit d'ailleurs d'une hypothèse entérinée par Levinas lui-même lors du débat qui eut lieu au Centre Sèvres en 1986 – année même de la parution des *Prolégomènes à la charité*, dont l'étude « L'intentionnalité de l'amour » porte d'ailleurs une dédicace à Levinas –, débat publié dans *Autrement que savoir*. La considération de l'amour fait en effet voir que la substitution reste éloignée d'une substituabilité synonyme en définitive d'indifférence, et requiert au contraire la prise en compte de l'unicité d'autrui. S'il n'est pas certain que Levinas aurait approuvé jusqu'au bout le déplacement du centre de gravité du rapport à autrui de la « relation éthique » vers la « rencontre de l'amour » (p. 93), on sait en revanche que l'auteur du *Phénomène érotique* a œuvré pour sa part par ses efforts pour établir l'univocité de l'amour, à rendre coextensives les deux.

La question du tiers (chapitre. 9) est d'ailleurs un critère particulièrement pertinent pour l'(auto-)évaluation de cette tentative. En effet, pour que la relation amoureuse ne rime pas avec l'exclusion de toute – autre – altérité – ou avec un « autisme amoureux », pour reprendre une expression des *Prolégomènes à la charité* –, il faut qu'elle puisse ménager une place – centrale, ou en tout cas non marginale – au tiers. Après un examen historique de différentes modalités d'exclusion du tiers – comme le modèle husserlien de la *Spiegelung* ou la reconnaissance hégélienne des consciences –, c'est la fonction que l'on pourrait appeler transcendante du tiers qui est mise en avant : celle de « met[tre] en scène l'invisibilité d'autrui » (p. 167) – ce qui n'est certes pas une

façon de le faire disparaître, mais de le phénoménaliser en tant que tel. Le rôle du tiers est ainsi celui d'un témoin, au sens d'un témoignage qui n'est en rien superflu ou facultatif : la relation à autrui, *a fortiori* quand elle s'appelle amour, a besoin du témoignage d'autrui – fût-il discret, invisible ou présent seulement sur le mode de la potentialité. Par là, Jean-Luc Marion étend la validité d'une conclusion atteinte dès *Le phénomène érotique* à propos de l'enfant : « la dualité ne suffit absolument pas à définir l'amour, même pas à lui ouvrir l'espace d'une possibilité » (p. 173). L'ouverture de la relation duelle de l'amour au tiers est ainsi le premier pas vers son universalisation effective.

L'approche du tiers permet de reconnaître une invisibilité nécessaire à toute apparition. C'est à la même conclusion que conduit, par d'autres biais, une confrontation à la phénoménologie de la vie de Michel Henry (chapitre 6) : elle montre que l'« invisible n'appartient pas à la phénoménalité à titre de simple visible en puissance, mais de plein droit et de part en part en tant que déjà et d'emblée un phénomène et qu'essence de la phénoménalité » (p. 100). Et puisque c'est là une thèse qui, au moins de prime abord, semble contredire l'idée heideggerienne d'une auto-monstration du phénomène, on peut voir dans l'invisible la « question centrale, qui décide sans doute de tout le rapport de Michel Henry à Heidegger » (p. 112). En même temps, Jean-Luc Marion montre à juste titre que Michel Henry, plutôt que de récuser la conception heideggerienne du phénomène, l'entérine tout en la déplaçant : l'« auto-monstration à partir de soi » (p. 113) est en effet transposée sur le terrain de la vie, sur ce territoire abandonné par Heidegger au milieu des années vingt au profit d'une analytique du *Dasein* et des modes d'être de l'étant intramondain – le passage de la vie facticielle à l'existence revenant, dans cette perspective, à une réduction de la phénoménalité de l'invisible (cf. p. 112). Si, contre Heidegger, Michel Henry fait droit pleinement et sans réserve à ce « phénomène de la nuit » (p. 107) qu'est la vie, l'auteur a raison de remarquer que « Levinas, à sa façon, partageait la même querelle, de mesurer quels phénomènes se phénoménalisent selon l'invisible, et uniquement sous cette lumière nocturne » (p. 115) – notons qu'un livre récent sur Levinas met en effet à l'honneur, par son titre, les « événements nocturnes » vers lesquels *Totalité et infini* déplace le centre de gravité de l'ontologie. La question de l'invisible engage par ailleurs la phénoménologie de la donation elle-même, pour autant que « la donation [...] ne saurait jamais se montrer, ni convertir son invisibilité en visibilité » (p. 115).

Des débats par lesquels la pensée de Jean-Luc Marion a conquis et assuré sa propre identité, *Figures de phénoménologie* accorde une place particulière à celui avec Derrida. Tout d’abord, le chapitre 7 offre une méditation conjointe de la question du don et de celle de l’impossibilité, afin de désamorcer une fois de plus (après *Étant donné*) la thèse derridienne d’une impossibilité du don, et de dépasser la « détermination restrictive de la phénoménologie » (p. 127) qui conduit à voir dans la déconstruction la seule véritable sortie de la métaphysique de la présence. Jean-Luc Marion entend montrer au contraire que *l’es gibt* et, avec lui, la donation elle-même, revient à un dépassement de la présence tout autant que la *chôra* mise en avant par Derrida – et la place centrale de l’invisible pour penser la donation suffit peut-être à elle seule à le démontrer. La discussion américaine de 1997 avec Derrida, reproduite en annexe dans la traduction de Sophie-Jan Arrien, restitue la tension vivante entre, d’une part, les doutes de Derrida à l’égard d’une phénoménologie du don du point de vue de sa pensée de la *chôra* comme « lieu du non-don » (p. 212), et d’autre part la légitimité du geste qui consiste à « réduire le don à la donation » (p. 206) et, par cette forme de réduction, à ménager la place et le territoire d’une nouvelle forme de phénoménologie. Qui plus est, là où la déconstruction derridienne statue l’impossibilité du don, la phénoménologie de la donation s’oblige au contraire à « penser l’impossibilité, l’impossibilité comme telle » (p. 210). Notons, avant de conclure, que c’est à l’« expérience de l’impossibilité » comme « nouveau type de modalité » (p. 211) qu’est consacré le chapitre 10 de l’ouvrage, intitulé « L’irréductible », chapitre où l’on voit s’esquisser une approche de Dieu dans le prolongement de la question de l’impossible que l’on retrouve dans *Certitudes négatives* (2010), approche guidée par la prémisse que « s’il ne s’agit pas encore d’impossible [...] il pourrait bien ne s’agir que de son idole » (p. 187). Eu égard à l’impossible – comme eu égard à la phénoménologie elle-même –, la question de Dieu opère un passage à la limite, car le Dieu que l’on pense à l’aune de l’impossibilité est aussi celui qui surpasse cette même impossibilité. La pensée de l’impossible revient dans cette perspective à se tenir sur la limite entre phénoménologie et théologie et à habiter cette limite même ; et on peut sans doute dire à propos de cette pensée ce que, à la fin du chapitre II, l’auteur affirme déjà de la donation : « même si elle devait finir par aboutir, entre autres aboutissements, à une question de théologie, la théologie n’en constitue ni l’origine, ni la conclusion » (p. 44).

Si nous avons présenté, en commençant, *Figures de phénoménologie* comme un recueil qui donne à voir ce que Jean-Luc Marion nomme lui-même une « lecture opérative » de la phénoménologie historique, remarquons pour

finir que cette lecture témoigne non seulement de la « capacité de développement *cumulatif* » de la « tradition désormais séculaire de la phénoménologie » (p. 8), mais tout autant, en retour, de ce que nous pouvons appeler – en paraphrasant une expression de Hans-Dieter Gondek et de László Tengelyi dans *Neue Phänomenologie in Frankreich* – la capacité d’(auto)-développement « intégratif » de la phénoménologie de la donation et de la saturation elle-même. La place importante de Heidegger dans ce développement et son statut particulier parmi les cinq « figures de phénoménologie » que nous venons d’évoquer ne font pas de doute, même si, ici encore, *reprise* rime le plus souvent avec *correction*.

Claudia Serban

📖 Motoki Saitō, *Sonzai no kaishakugaku: haidegā sonzai to jikan no kōzō tenkai hanpuku* [Herméneutique de l’être : structure, tournant et répétition de *Sein und Zeit* de Martin Heidegger], Tokyo, Hōsei Daigaku Shuppankyoku, 474 p.

Lorsque l’on parle d’herméneutique dans les études heideggériennes, c’est de la « phénoménologie herméneutique » caractéristique de *Sein und Zeit* que l’on parle, de l’analytique du *Dasein* en tant qu’elle peut être vue comme une interprétation qui met en jeu la compréhension de l’être. Et puisque le mot *herméneutique* n’est plus employé par Heidegger après l’*Hauptwerk*, on considère d’ordinaire que l’herméneutique se borne chez Heidegger à l’« ontologie fondamentale ».

Le livre de Motoki Saitō revient sur ce jugement commun. Son auteur soutient en effet que l’herméneutique constitue le fond de la pensée de Heidegger, dans comme après *Sein und Zeit*. Car l’herméneutique ne doit pas être définie comme une simple méthode ou comme une technique d’interprétation des textes ou encore du *Dasein* lui-même, mais comme « le style essentiel de la pensée de tout être humain » (p. 8), un style qui caractérise également « la pensée critique de Heidegger à l’encontre de toute la philosophie occidentale » (*id.*). En fait, tant que nous pensons comme être historique, il y a en nous un style herméneutique. Et tel est bien le cas avec Heidegger, dont la pensée s’attache non seulement à la structure de l’être humain, mais encore au monde historique (*seinsgeschichtlich*) qui contient la nature, l’autre etc. L’être (*Sein*) pénétrant les étants (*Seiende*), le titre du livre n’est pas *Hermeneutik des Daseins*, mais *Hermeneutik des Seins* (*Sonzai no kaishakugaku*).

De cet ouvrage, précisons la substance. Celui-ci est divisé en trois parties conformément au sous-titre qui est le sien. La première, « Structure herméneutique de *Sein und Zeit* », élucide la signification de l'« indication formelle (*formale Anzeige*) » en se référant aux cours antérieurs à *Sein und Zeit*. L'A. présente l'indication formelle comme une méthode qui permet d'échapper à la « ruinance (*Ruinanz*) », ou encore à l'« inauthenticité (*Uneigentlichkeit*) ». L'action même d'explicitier la facticité du *Dasein* par l'indication formelle se répète comme un mouvement circulaire allant de l'inauthenticité à l'authenticité. Nous nous trouvons exposés à l'inauthenticité et chacun de nous est par conséquent un étant qui rejette la question à son être et qui se « critique soi-même à l'infini » (p. 52) en vue d'un idéal d'existence indiqué formellement. En outre, l'A. montre comment Heidegger est parvenu à cette herméneutique indicative formelle dans l'interprétation de la quotidienneté (*Alltäglichkeit*).

La deuxième partie du livre, « Tournure (*Kehre*) herméneutique de *Sein und Zeit* » avance que la cause essentielle de l'avortement de *Sein und Zeit* se trouve dans une compréhension du temps constituée sur la base de Platon. En interprétant l'*idea* du bien, Heidegger développe sa propre idée de la temporalité (*Zeitlichkeit*). Selon l'A., l'*idea* du bien a rapport à la temporalité (*Temporalität*) et l'idéal de l'être, ou plus particulièrement la temporalité authentique, renvoie, pour ainsi dire, à la contemplation de l'*idea* du bien. Mais le mouvement du *Dasein* est originellement contraire à cet état de calme et cette interprétation de l'*idea* du bien a tendance à stabiliser le mouvement circulaire de l'explicitation (*Auslegung*). De ce point de vue, il y a un danger à ce que la temporalité originelle (*ursprüngliche Zeit*) soit comprise comme une présence stabilisée. Or, bien que Heidegger ait essayé, contre l'histoire traditionnelle de la philosophie, en renversant le platonisme qui tient l'être pour une présence stable et en s'appuyant sur Nietzsche, d'élucider dans le temps la part de non-présence (*Nicht-anwesenheit*), il a lui-même succombé au platonisme.

Motivé par le renversement du platonisme et introduisant tacitement « l'éternel retour », *Sein und Zeit*, a suscité une situation de « réitération mécanique de l'explicitation » (p. 261) contrecarrant les intentions de Heidegger, écrit l'A. Les cours de Heidegger sur Nietzsche sont une autocritique de cette situation, en conséquence de quoi l'acte d'explicitier est caractérisé comme un « événement créateur » (p. 273, 282, 285, etc.) qu'il est impossible de répéter. Le mouvement circulaire d'explicitation n'est plus la structure de l'être-humain (*Dasein*), mais se fonde originalement sur l'être (*Seyn*). « L'herméneutique du *Dasein* » se transforme alors en une « herméneutique du *Sein* ».

La troisième partie du livre, « Réitération herméneutique de *Sein und Zeit* » traite, entre autres, des thèmes de la nature, de l'être-avec (*Mitsein*) et de l'histoire. Ainsi, l'*a priori* de l'être-avec est élucidé comme pluralité ; l'influence des « trois formes de l'histoire » de Nietzsche ainsi que celle de la « réalité historique » de Dilthey sur « l'historialité (*Geschichtlichkeit*) » sont également discutées. Enfin, l'A. traite de la relation entre l'interprétation de la nature (*physis*) chez Heidegger, et Parménide et Aristote.

On pourra regretter que la relation entre la troisième partie et les deux parties précédentes ne soit pas suffisamment claire. Cependant, le livre de l'A. ouvre une perspective nouvelle sur l'herméneutique dans les études sur Heidegger.

Kazunori Watanabe

📖 Ernildo Stein, *Pensar e Errar. Um ajuste com Heidegger*, Ijuí, Editora Unijuí, Coleção Filosofia, 2011, 280 p.

Parmi tous les chercheurs qui se consacrent à l'étude des œuvres heideggériennes au Brésil – pays où la littérature sur celles-ci est aujourd'hui croissante –, Ernildo Stein s'avère le plus important et le mieux connu du monde universitaire. Son dernier livre, *Pensar e Errar: um ajuste com Heidegger*, sur lequel ces modestes lignes n'entendent qu'attirer l'attention des spécialistes, nous présente un ensemble de réflexions fines et nuancées sur les principaux sujets abordés par le philosophe allemand, avec qui l'A. étudia durant les années 1960, lors d'un long séjour en Europe.

Prenant comme *leitmotiv* le mot de Heidegger : « Qui pense grandement, il lui faut errer grandement (*Wer groß denkt, muß groß irren*) » (GA 13, 81), Ernildo Stein nous conduit avec sa clarté analytique singulière à travers le long itinéraire de la philosophie heideggérienne, discutant avec perspicacité autant son originalité que ses errements, obscurités et dangers. Dans la note introductive qui explicite du maître le propos énigmatique, celui-ci est interprété de façon suggestive : penser, pour Heidegger, ne consiste pas en l'articulation de concepts en des sentences qui se prêteraient au jeu du vrai et du faux, car la pensée ne doit ni ne peut se destiner à bâtir des systèmes visant à connaître quelque chose, mais peut et même doit méditer des problèmes sans chercher à leur offrir des réponses bien définies et intersubjectivement arrêtées. Puisque la pensée s'écarte des activités liées aux exigences du savoir, de la technique et de la connaissance, il lui fait ainsi errer inlassablement au long

d'un tortueux chemin auquel seule la mort du penseur met un terme. Reste que, liée de façon intrinsèque à l'errance et à l'instabilité, une telle pensée s'exposerait à de terribles périls puisque, de l'errance à l'erreur, il n'y a qu'un pas. Or, selon Stein, c'est le cas : la pensée de Heidegger franchit parfois la limite.

Le livre se compose de quatre chapitres en forme d'essais sous-divisés, chacun ayant donné lieu à présentation à l'occasion de colloques ou séminaires sur Heidegger. La première étude porte sur la philosophie de Heidegger, tout particulièrement sur *Sein und Zeit*. L'A. nous y offre une introduction à la pensée de Heidegger, soulignant chez lui les aspects biographiques et bibliographiques les plus importants pour servir la meilleure compréhension des thèses serrées de son âpre traité d'ontologie fondamentale. Selon Ernildo Stein, la conception herméneutique d'un *Dasein* fini et historique comme *a priori* philosophique du livre, aussi bien que son projet de destruction de l'histoire de la métaphysique constitueraient le nœud des polémiques théoriques qui, finalement, séparent la pensée de Heidegger de celle de son ancien maître, Edmund Husserl. Inutile de rappeler que Heidegger n'entend pas abandonner ou rejeter la tradition philosophique, mais en proposer des lectures novatrices visant à retrouver le problème de la compréhension de l'être, lequel s'est perdu dans l'oubli par la réitération historique de conceptions ontologiques héritées, mais jamais suffisamment critiquées.

On sent poindre ici la thématique de l'errance de laquelle, précisément, traite le second chapitre. L'A., d'un côté, souligne l'insertion de *Sein und Zeit* dans l'histoire de la philosophie contemporaine, explicitant les exigences théoriques rigoureuses qui ont conduit à la création de son lexique atypique ; de l'autre, il signale les risques, voire les périls auxquels s'expose nécessairement le projet d'une relecture déconstructive de la tradition. Tâchant de découvrir dans la pensée des philosophes du passé ce qu'ils n'ont pu penser – soit l'impensé de leur pensée –, la pensée heideggérienne menace fatalement de rompre les conditions épistémologiques pour l'établissement d'un dialogue sensé avec eux.

Le point central du second chapitre se trouve dans la discussion du *Verstehen* heideggérien, lequel pourrait être compris aussi bien comme compréhension historique que comme pur et simple entendement. Cette possible ambiguïté entre une analytique du langage et l'herméneutique historique de la compréhension menée dans l'ouvrage, Heidegger la lève en subordonnant tout jugement ou assertion à sa condition ontologique de possibilité, voire à la compréhension première de l'être qu'y s'y trouve toujours

sous-jacente. Selon Ernildo Stein, cette découverte théorique fondamentale de Heidegger s'accompagne cependant d'une tendance problématique à écarter son herméneutique ontologique des procédés épistémologiques propres à une analytique du langage, qui pourtant devrait la contrôler de près afin de maintenir ouvertes les conditions pour un dialogue philosophique avec, cette fois, ses propres lecteurs. D'où les penchants autoréférentiels du langage et de la pensée de Heidegger, dont le sens profond, parfois, ne serait pas pleinement compréhensible que par lui-même. Cette obscurité chez Heidegger s'attesterait surtout selon l'A. autour des considérations politiques qu'il formule entre les années 1930 et 1940 pour tenter d'interpréter, puis d'évaluer la grandeur philosophique du national-socialisme. Elle se ferait sentir encore dans certains passages de la correspondance que Martin a entretenue avec Elfride à la fin de la guerre, Heidegger semblant alors considérer sa propre pensée comme un signe vers l'autre commencement de l'histoire occidentale.

Dans sa troisième étude, Ernildo Stein analyse la conception heideggérienne de la technique, question centrale de et dans sa pensée tardive. Comme précédemment, l'A. commence par présenter et finit par discuter les principales thèses du penseur, ici donc sur le *Gestell* et sur les menaces que la technique moderne fait peser sur nous quotidiennement. Ernildo Stein complète son propos par la considération critique de la conception heideggérienne de l'histoire, dont les complexités sont cela dit simplifiées par leur réduction au plan homogène de l'oubli de l'être, ce qui, selon l'exégète, empêcherait d'ailleurs le philosophe de nous offrir une discussion plus détaillée des dangers technologiques contemporains. De même, l'essentialisme fondamental de Heidegger l'empêcherait aussi de nous présenter des alternatives pour tenter de faire échec à ce qui nous effraie et, plus encore, nous laisse démunis quand il se réalise. L'A. constate et conteste que, pour Heidegger, tout semble se solder par l'attente silencieuse face au mystère d'une nouvelle donation de l'être – ce qui n'est point un obstacle pour notre guide, qui nous livre bientôt des réflexions inspirées par Heidegger lui-même sur notre monde digitalisé et sur la façon dont il est possible aujourd'hui de repenser le droit.

Le dernier chapitre porte, quant à lui, sur le concept d'existence chez Heidegger et Ernst Tugendhat. Signalons qu'il n'est pas d'Ernildo Stein mais de Marcos Fanton, lui-même ancien élève de l'A. à l'Université catholique de Porto Alegre, où il enseigne présentement. L'occasion nous est alors donnée de voir combien l'élève a suivi la leçon du maître puisque, exemplaire de l'art de nouer comme de conduire le difficile dialogue entre des penseurs appartenant à

des traditions théoriques opposées, il rappelle qu'Ernildo Stein a toujours aimé l'interdisciplinarité, ses recherches sur la philosophie de Heidegger étant fréquemment conjuguées dans ses livres avec des études sur l'anthropologie, la biologie, le droit ou la psychanalyse.

Parmi les nombreuses qualités théoriques de *Pensar e Errar. Um ajuste com Heidegger*, citons un bilan très soigné et fort bien senti, attendu qu'il échappe au double danger si récurrent aujourd'hui – surtout lorsqu'il s'agit d'étudier ce penseur qu'est Heidegger – : une approche si respectueuse qu'elle frôle la flatterie ou un rejet aussi virulent que bien-pensant. Bref, l'A. nous montre qu'il est possible et même souhaitable de cheminer sérieusement en compagnie de Heidegger, de discuter sa philosophie et même de se l'approprier pour penser les problèmes qui sont les nôtres, sans nécessairement tomber dans le commentaire stérile ou la polémique futile. Rien de cela dans ce beau livre dont nous ne pourrions que recommander la lecture à ceux qui savent le portugais.

Andre de Macedo Duarte

📖 Pol Vandavelde, *Heidegger and the Romantics. The Literary Invention of Meaning*, Londres/New York, Routledge, Routledge Studies in Twentieth Century Philosophy, 2011, 256 p.

Tout commence, dans ce très bel ouvrage, par la critique platonicienne de la littérature et de l'art qui ne sont que de simples imitations. La création de sens, le travail sur la fiction et son insertion dans le rapport au monde sont très loin de constituer, pour le premier philosophe, des considérations dignes d'attention. Pol Vandavelde interroge deux grands modèles d'invention du sens : d'une part, celui qui fut inauguré dans le premier romantisme représenté par Schlegel, puis celui qu'explorera Heidegger, qui n'est pas un romantique mais qui pose le problème des limites et des débordements. Pol Vandavelde interroge dans chacun de ces modèles la capacité fondamentale de la conscience à entretenir des liens flottants avec ses objets plutôt que de leur correspondre strictement. Cet espace flottant évoque une amplitude dans laquelle il devient désormais possible de concevoir l'invention du sens.

Le lien entre Heidegger et les romantiques ne relève pas, nous le comprendrons aisément, d'une simple filiation ou encore d'une influence quelconque. La comparaison est abordée de façon beaucoup plus structurale. L'intérêt des romantiques pour la figure du sujet nous interdit d'ailleurs d'établir quelque connexion idéologique que ce soit entre Heidegger et les

romantiques. Les deux projets sont, par suite, rigoureusement différents, mais structuralement comparables. Pol Vandavelde parlera à cet égard d'un parallèle et non d'une identité.

Les études fondatrices qui amenèrent les romantiques sur la scène philosophique furent celles de Nancy, Lacoue-Labarthe, Derrida et de Man. La littérature devient désormais le fondement possible d'un modèle de pensée (p. 20) et l'on se demande ce que ce modèle de pensée peut réaliser et à quelle matérialité il répond. Les études de Beiser et de Frischmann permettent encore de concevoir le projet de la pensée romantique en deçà de son esthétisation qui, en fait, a opacifié sa portée philosophique.

Il devient donc nécessaire selon Pol Vandavelde, de mettre en œuvre une nouvelle forme de critique vis-à-vis de la poésie pour la comprendre selon ce schéma. L'exploration menée à partir du terme *poétique* conduit l'auteur à envisager une acception selon laquelle serait romantique, ce qui sortirait de normes classiques, tout en intégrant davantage le travail de l'imagination (p. 25). On souligne aussi la place accordée au thème sentimental. La configuration générale de cette pensée est décrite par Schlegel, selon lequel art et science, poésie et philosophie devaient être unifiés. Ce positionnement ne peut que nous conduire à la pensée heideggerienne, de même que la conception de Novalis selon laquelle la poésie devient l'art du susciter l'esprit (*Gemütsregungskunst*) (p. 29). Il résulte en tout état de cause que les dits « romantiques » ont éprouvé de grandes difficultés à nommer leur travail.

Heidegger, s'il trouve chez Hölderlin les sources d'une pensée essentielle, n'épouse pas, *stricto sensu*, le romantisme dans son ensemble. Il y dénonce d'ailleurs une forme de transfiguration du monde (p. 37), là où Antoine Berman considère que c'est à une véritable traduction que se livrent les romantiques (p. 43).

On aborde ensuite la question de la « poésie transcendante » et de sa valeur métaphysique. Il ne s'agit pas d'une poésie kantienne, mais d'une poésie qui représente, à l'instar de Goethe, la poésie de la poésie, une poésie capable de devenir son propre miroir (p. 50) et de parler d'elle-même. Mais ici encore, les définitions peuvent varier : pour Novalis, par exemple, il s'agit d'un mélange de philosophie et de poésie (p. 51). La poésie va jusqu'à constituer un remède au désenchantement du monde et, pour Schlegel, la poésie transcendante fait même de ce qui est réel, ce qui est aussi mental (p. 53). On en vient encore à considérer la nature comme une œuvre d'art. Nulle difficulté alors d'articuler cette conception à celle du devenir. Selon Schlegel, Platon peut représenter un penseur romantique qui cherche sa voie à travers le flux de la réalité. Le

« Shakespeare de la prose grecque » aurait selon Schlegel progressé à travers des domaines différents de l'art et de la science, présents à son époque. Si, selon le même auteur, Platon n'avait pas de système, il avait au moins une philosophie. Schlegel emprunte à Platon la catégorie du beau pour l'ériger en unificateur universel de l'amour, de l'espoir et de la foi.

C'est alors que l'herméneutique devient nécessaire, dans la mesure où l'œuvre conçue de façon romantique requiert un appareil interprétatif solide (p. 66). On comprend alors la démarche de Schlegel dans son essai intitulé « De l'incompréhensibilité ». Et on en vient à évoquer Schleiermacher après Friedrich Ast, selon lequel la compréhension du tout requiert celle, initiale, de chacune des parties. Il y va aussi pour Schleiermacher de comprendre l'auteur mieux qu'il ne s'est compris lui-même. L'enjeu reste naturellement de rendre justice à l'auteur (p. 73).

Pour Heidegger, dès « le Tournant », la poésie est ce par quoi l'étant devient davantage étant qu'il n'est. Plus radical que les romantiques, il cherche même à désobjectiviser l'expression par le dépassement de la pensée propositionnelle. Selon Pol Vandavelde, l'une des conséquences de l'entreprise heideggérienne, est que les choses ne sont pas stables mais fluides, terme que nous retrouvons déjà dans l'analyse que faisait Schlegel de la pensée platonicienne. On en arrive alors à l'être-en-devenir, thème récurrent de tout cet ouvrage. Ceci dit, on constate une évolution des thématiques-clés chez Heidegger. Celle du sens ; par exemple, ne peut pas recouvrir la dynamique de l'être en devenir. La notion de vérité échappe aussi à la décision et à la destinée de l'être humain (p. 81). Des questions se posent pourtant, comme celle de la formulation du sens par le *Dasein*. Par ailleurs, l'accès au sens relève aussi de l'accès à l'être. Ceci dit, on ne comprendrait jamais le sens en lui-même, mais quelque chose au sens de quelque chose. On retrouve donc ici la notion de fluidité qui semble motiver l'exploration de Pol Vandavelde. La poésie en vient à constituer chez Heidegger, une discipline interprétative à disposition du *Dasein*. Ceci dit, la poésie n'atteindrait pas nécessairement le niveau ontologique, en restant souvent à la manière de vivre. Pol Vandavelde reconnaît cependant que le discours est aussi une manière de présenter un monde en partage. On rencontre ici l'importante de la thématique de l'être-avec-l'autre ou l'être-avec-les-autres, qui motive justement le discours et on en arrive à la significabilité du monde, ce que l'on retrouve dans la poésie vue comme actualisation du discours qui ne peut que revêtir une configuration linguistique (p. 96). La philosophie devient l'interprétation de la poésie (p. 97).

Elle convoque, derechef, une réflexion sur le logos, réflexion que Heidegger mène notamment avec Aristote pour lequel le logos se dit de différentes façons d'une part et, d'autre part, se répartit en acte et en puissance. La pluralité dans laquelle le logos se déploie pose le problème des modes de déploiement de l'être. Du reste, on précise que l'être n'est peut-être pas complètement contenu par le langage (p. 99). Ceci dit, le *meta logou* aristotélicien l'amène à concevoir l'ouvert et la capacité pour le logos d'être apophantique. Le logos possède également une fonction *meta-*, par laquelle il est essentiellement concomitant en cela qu'il accompagne la production discursive, sans toutefois produire lui-même ses objets et l'on retrouve chez les romantiques toute cette dynamique de pensée tendant à montrer que le logos oscille entre sujet et objet. La notion de puissance y est également tout particulièrement présente. Nous en venons petit à petit au cours de 1934 et à l'approche de l'histoire comme mode d'être, ce qui permet à Heidegger de dépasser l'opposition entre être et devenir.

La poésie apparaît encore à cette époque comme le lieu d'un nouveau commencement. La *Grundstimmung* y joue un rôle prépondérant, puisqu'elle embrasse la disposition fondamentale tout en restant témoin de cette disposition. Dans ce cadre, l'advenant ne peut plus relever du temps historique, mais revêt les traits d'un commencement. La poésie institue dès lors, au sens où elle ouvre activement un monde (p. 120). Et au sens où la poésie est une manifestation, elle ne peut plus simplement rester un genre littéraire. On en vient donc à envisager la configuration poétique des choses (p. 140).

Cet ouvrage nous ouvre de multiples horizons quant à la nature de la pensée heideggérienne qui vient se révéler sur fond de pensée romantique. Il nous permet d'envisager et de nous représenter la manière dont Heidegger dispose à loisir des seuils qu'il dissout, tout en les utilisant pour servir un véritable dépassement.

Cathy Leblanc

INSTRUMENTUM

« CONCORDANCE HEIDEGGER »ⁱ

par François JARAN & Christophe PERRIN

Index nominum – Moyen Âge et Temps modernes I***(D'Augustin à Hume, IV^e s. – 1750)

- ABÉLARD, Pierre [Petrus Abaelardus]
22 33 **23** 3
 ALBERT LE GRAND [Albert der Große]
1 193 **23** 43
 ANSELME DE CANTORBÉRY [Anselm von Canterbury]
17 131 **22** 161 **23** 48 **24** 39, 40, 49 **88** 238
 AUGUSTIN D'HIPPONE [Augustinus von Hippo augustinish]
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** 317 **16** 5, 41, 44, 563 **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** 261, 331 **23** 3, 14, 41, 69, 77, 78, 109, 110, 132, 221, 222, 225, 226 **24** 115, 325, 327, 329, 336, 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 **46** 125, 308, 309, 365 **48** 215, 301 **49** 48 **54** 143 **55** 105, 275 **58** 57, 62, 205, 212, 238 **59** 1, 94 **60** 68, 98, 111, 114, 121, 157-164, 166, 167, 170-173, 175, 177, 178, 180, 182, 187, 194-197, 203-206, 209-212, 214, 226, 228, 230, 231, 234, 235, 241, 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, 370, 371 **63** 12, 13, 23, 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 **86** 533, 547, 732 **87** 168 **88** 87, 88, 328 **89** 45-47, 143, 323 **90** 155, 298, 444
 AUGUSTINISME [Augustinismus]
17 159 **23** 49 **60** 159, 160 **88** 88
 AVERROÈS [Averroës]
62 101
 AVICENNE [Avicenna]
1 222 **2** 284 **SZ** 214 **24** 113
 BACON, Francis
1 210 **5** 128 **68** 77 **86** 397
 BACON, Roger
5 81, 82 **65** 164 **76** 187, 188

BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb
3 5, 253 **9** 145 **24** 46, 48, 53,
 177 **25** 14, 60, 180 **26** 65, 223,
 224, 228 **27** 54, 244, 246, 254
28 58, 79 **34** 279 **36/37** 29, 30,
 48, 50, 53, 55, 61, 62, 72 **41**
 112-115, 118, 123, 124, 155,
 158, 216 **86** 568, 620

BERKELEY, George
1 2 **7** 240, 242 **8** 254 **86** 776

BERNOULLI, Jean [Johann
 Bernoulli]
9 87, 98, 101 **10** 19 **26** 107, 119,
 122 **43** 15

BOÈCE [Boethius]
1 396 **18** 16 **20** 98 **21** 171 **23**
 69, 75 **24** 40 **26** 29, 183 **27** 51
36/37 21 **62** 322

BÖHME, Jakob
5 128 **42** 54, 204 **49** 113 **68** 77
85 39, 51 **86** 232, 233, 268, 270,
 397

BONAVENTURE [BONAVENTURA]
1 194 **16** 38, 41 **23** 44, 48, 79
24 39 **58** 62 **62** 369 **68** 84 **86**
 414, 430, 674

BRUNO, Giordano
23 176 **26** 90 **42** 60, 115, 162

CALVIN, Jean
2 66, 331 **SZ** 49, 249 **17** 310
20 181 **63** 24, 27 **64** 48

CARTÉSIANISME [Cartesianismus]
6.2 130 **15** 294 **33** 94, 96 **46**
 197 **48** 187, 257 **66** 412 **68** 4
79 100 **88** 100

CLAIRVAUX, Bernard de [Bernhard
 von Clairvaux]
23 110 **58** 62

CLAUBERG, Johann [Johannes
 Clauberg]

6.2 185 **26** 16 **36/37** 48 **48** 284
62 13

COPERNIC, Nicolas [Nikolaus
 Kopernikus]

1 113 **8** 38 **13** 144 **16** 543, 546
18 293 **55** 50, 65 **63** 55 **68** 92
75 354 **76** 232 **86** 391 **88** 291

CRUSIUS, Cristian August

3 6 **9** 125, 146 **23** 183, 192,
 198-203 **25** 109 **27** 244, 246,
 247, 249, 254 **36/37** 29, 67

DANTE ALIGHIERI

4 33 **34** 64, 324 **36/37** 164 **63**
 39

DES BOSSES, Bartholomé
 [Bartholomäus des Bosses]

6.2 399, 404 **9** 93, 101 **23** 186
26 113, 122, 123 **88** 103

DESCARTES, René [Descartes,
 cartesianisch]

1 43 **2** 30, 32, 33, 53, 61, 89, 90,
 119, 120, 122, 124-135, 270-272,
 280, 424, 572 **SZ** 22, 24, 25, 40, 45,
 66, 89, 91, 93-98, 100, 101, 203-
 205, 211, 320, 433 **3** 85, 253, 307
5 38, 87, 98-108, 110, 129, 134,
 147, 151, 238, 246, 305, 306 **6.1**
 151, 280, 433, 446, 494 **6.2** 17, 51,
 97, 113-115, 117-120, 123-126,
 129-135, 137-145, 147-170, 174,
 180, 185, 206-208, 210, 211, 218,
 219, 300, 308, 386, 388, 389, 394-
 396, 411, 432 **7** 72, 84, 240, 241 **8**
 41, 44, 136, 254, 255 **9** 73, 79, 89,
 101, 233, 331, 365, 397, 429, 432,
 433, 436 **10** 18, 19, 96, 113, 174 **11**

23, 24, 74, 135, 148 **12** 125 **13** 19,
 20, 97, 233 **14** 57, 76, 77, 131 **15**
 129, 200, 201, 283, 284, 291-293,
 307, 312, 314, 329, 330, 332, 335,
 348, 354, 382, 433, 437 **16** 44, 349,
 591, 624, 660 **17** 62, 65, 106, 107,
 109, 114, 115, 117, 119-121, 123,
 128, 130-136, 138, 140-153, 156-
 160, 162, 166, 177, 195, 196, 198-
 201, 203-220, 222-245, 247-272,
 274, 278, 283, 284, 304-315 **18** 199
19 2, 3 **20** 15, 16, 18, 22-24, 39, 41,
 62, 78, 100, 139, 144, 145, 147, 169,
 170, 180, 210, 231-237, 239-246,
 248-250, 294, 296, 307, 322, 323,
 403 **21** 36, 65-67, 86, 120, 121, 171,
 173, 227, 278, 289-293, 302, 308,
 309, 311, 312, 318, 323, 324, 331,
 337, 353, 359, 388, 396, 406, 407
22 82, 161, 225, 241, 244, 245, 299
23 1, 2, 5, 11, 13, 61, 81, 84, 100,
 102, 103, 105-110, 113-115, 118,
 121, 124, 125, 127, 131, 132, 135-
 141, 143, 145, 146, 148, 150, 151,
 153-155, 158, 168, 175, 177, 178,
 182, 185, 191, 197, 199, 200, 204,
 207-209, 222, 229, 230, 232, 236
24 15, 46, 49, 50, 86, 93, 103, 105,
 112, 115, 173-178, 198, 210, 211,
 216, 217, 219-221, 247, 277 **25** 14,
 106, 167, 219, 234, 306, 381, 396
26 19, 35, 38, 44, 45, 61, 72, 82, 83,
 87, 90-93, 98, 100, 105, 108, 109,
 167, 189, 228, 271 **27** 1, 14, 19, 20,
 90, 115, 118, 119, 135, 250, 254,
 265, 388 **28** 23, 30, 46, 68, 91, 119,
 120, 122, 128-130, 149, 153, 183,
 184, 201, 210, 218, 223, 241, 245,

255, 259, 262, 264, 271, 273, 295,
 307, 310, 336, 338 **29/30** 2, 23, 24,
 30, 64, 69, 71, 79, 82-84, 201, 305
32 14, 15, 109, 149, 182, 183, 185,
 191, 192, 196 **33** 94-97, 101 **34**
 332 **35** 71 **36/37** 30, 33-35, 37-46,
 48-50, 296 **38** 37, 142, 143, 146,
 148 **40** 204, 228 **41** 17, 79, 94, 98-
 101, 104-106, 109, 111-113, 117,
 224, 247, 248 **42** 33, 52, 53, 59, 60,
 63, 70, 81, 103, 107, 115, 158, 159,
 161, 162, 164, 168, 171, 180, 194
43 182, 183, 287 **44** 62 **45** 69, 106,
 149 **46** 25, 125, 138, 165, 197, 214,
 234, 299, 302, 303, 309, 310, 320,
 324-326, 364, 366, 368, 369 **47** 13,
 32, 57, 125, 290 **48** 37, 53, 75, 118,
 159-162, 165, 166, 172, 174-176,
 179-182, 185-193, 195-207, 210,
 211, 213-220, 223-231, 233-245,
 247, 248, 250, 251, 253-257, 262,
 263, 269-271, 279, 284, 307-309,
 312, 320, 321 **49** 81, 98, 100, 119,
 163, 165, 178, 193, 194, 196 **50** 81,
 83 **54** 11, 27, 72, 76, 195, 204, 235
55 105, 149, 275, 299, 346, 354, 384
56/57 18 **58** 205 **59** 12, 94, 95,
 170, 188 **60** 159, 164, 298 **61** 5,
 173 **62** 174, 309, 334, 336 **63** 73,
 106, 107 **64** 9, 85, 97-99, 102 **65**
 132, 134, 163, 170, 198, 202, 213,
 217, 232, 254, 313, 337, 376, 425,
 457, 489 **66** 67, 78, 283, 285, 344,
 396, 398, 399 **67** 7, 34, 55, 95, 155,
 172, 181, 187, 189, 210 **68** 15, 51,
 76, 81, 84, 91, 111, 112, 139, 140
69 132, 157 **70** 45, 101 **76** 81, 187,
 188, 191, 197, 198, 200, 202-208,

211, 287 **79** 90, 102, 156 **85** 175,
178 **86** 28, 31, 39, 100, 269, 270,
277, 303, 389-393, 395, 397, 398,
409, 414, 533, 534, 541, 564, 567,
568, 593, 618, 620, 637, 644, 658,
660, 677-679, 687, 693, 695, 707,
725, 727, 757, 769, 774, 786, 829
87 8, 10, 11, 17, 71-73, 77, 82, 84,
101, 103, 141, 177, 216, 217, 223,
253, 292, 299-306, 310, 313 **88** 11,
13, 20, 30, 60, 68, 69, 71-77, 83-88,
90, 91, 93, 99-101, 103-105, 110,
111, 114, 123, 124, 126, 127, 129,
130, 138, 142, 163, 180, 184, 197,
219, 223, 225, 226, 229, 236, 237,
241, 312-315, 321, 329, 330 **89** 23,
129, 131, 135, 136, 138-140, 142,
143, 145, 152, 154, 155, 185, 187,
189, 239, 244, 273, 284, 334, 339
90 61, 63, 66, 68-70, 152, 153, 155,
157

DENYS L'ARÉOPAGITE [Dionysius
Areopagita]

7 178 **18** 178 **23** 45, 69 **24** 40
28 118 **79** 15

DUNS SCOT, Jean [John Duns Scot,
skotistisch]

1 189, 203, 204, 206, 207, 211,
212, 214, 218, 219, 221, 222,
225, 228, 231, 233, 235, 237,
238, 240, 242, 243, 247, 249,
252, 265, 266, 269-275, 277,
279, 282-291, 293, 294, 297,
299-301, 303, 304, 307-314, 316,
318, 319, 323, 326, 328, 329,
332, 336, 338, 340-342, 344-350,
352, 353, 357-363, 365-368, 370,
372, 374-376, 378-384, 386-391,

393-397, 401, 412 **2** 5 **SZ** 3 **6.2**
202 **12** 87 **16** 39, 42, 43, 247 **23**
88 **24** 28, 39, 111, 112, 124, 131,
135, 174 **48** 302 **62** 110, 322,
323, 369 **66** 406, 411, 412
76 188

ECKHART DE HOCHHEIM
[Eckehart, Eckhart von Hochheim,
Meister Eckhart]

1 218, 402, 415 **7** 178 **8** 153 **10**
56 **13** 42 **15** 325 **24** 127, 128
26 56 **31** 6, 51 **33** 46 **39** 123,
134 **41** 98 **46** 213 **50** 83 **60**
315-318, 336 **75** 282 **76** 11 **77**
109, 158 **79** 15, 16, 70 **81** 187,
286

ÉRASME DE ROTTERDAM [Erasmus
von Rotterdam]

6.1 189, 190 **17** 310 **23** 110 **43**
230 **90** 155

ÉRIGÈNE, Jean Scot [Johannes
Scottus Eriugena]

42 49, 234

GALILÉE [Galileo Galilei]

1 274, 418-421 **5** 77 **7** 51 **10** 92
13 204 **15** 292, 353-356 **18** 293
20 15 **21** 97, 98 **22** 319 **23** 10,
11, 24, 107, 111 **24** 457 **25** 30-
32, 45 **27** 186, 187, 254 **34** 61
36/37 162 **41** 66, 79-81, 89-91,
98, 117, 168 **45** 52 **55** 299
56/57 18, 82 **58** 52, 90, 210 **76**
154 **86** 109, 560 **89** 21, 23, 32,
33, 35, 37, 40, 74, 142, 149, 175,
198, 201, 204, 265

GARVE, Christian

25 1 **41** 57

DE GOETHE, Jean Wolfgang
[Johann Wolfgang von Goethe]

2 262, 530 **SZ** 197, 401 **3** 286
4 33 **6.1** 32, 128, 146, 147, 262,
298 **6.2** 213, 222, 344, 346 **7**
31, 32, 45, 50, 56, 57, 106 **9** 320,
339, 425 **10** 9, 13, 71, 122, 132,
181, 185, 186, 188 **11** 44 **12**
156, 157, 199, 220, 247 **13** 2, 94,
99, 124, 145, 149, 205, 210 **14**
62, 80, 81 **15** 165-167, 392, 399,
406, 430 **16** 31, 50, 291, 496,
532, 543, 544, 547, 584, 587,
611, 614, 719 **20** 14, 419, 420,
441 **22** 256 **23** 36, 148 **24** 6,
401 **27** 31, 147, 230, 327 **28**
182 **29/30** 39 **34** 64, 324 **35**
248 **36/37** 164, 197 **38** 162 **39**
47, 130, 220 **40** 96 **41** 58, 114
42 1-3, 9, 13, 60, 77, 96, 101,
115-117 **43** 42, 149, 176, 177
44 44 **45** 127 **46** 28, 58, 77, 91,
203, 211, 341, 346, 357, 361, 374
47 51 **48** 314, 324, 325 **49** 74,
161 **50** 103, 122, 150, 151 **51**
31, 32, 44, 49, 70 **52** 8, 78 **53**
24, 94 **54** 108, 139 **55** 21, 30,
89, 230, 299, 332, 370 **58** 58,
205 **59** 159, 161 **63** 39 **64** 12,
48 **65** 464, 496 **71** 211, 322 **74**
110, 175, 179 **75** 218, 350, 351,
355, 388 **76** 253, 327, 330, 343
77 35 **78** 105 **81** 35, 36, 300 **85**
37, 153, 161 **86** 206, 372, 481,
706 **87** 6, 115, 277 **88** 171, 220
89 168, 170, 268, 269, 311, 328,
346 **90** 32, 316

HOBBS, Thomas

23 146 **24** 254, 260-274, 281,
285-290, 292, 293, 296 **29/30**
477 **40** 225 **42** 59

HUME, David

1 2, 3, 5, 94, 129, 134, 141, 142,
153 **3** 161 **6.2** 160, 300 **21** 316
24 273 **26** 210 **31** 140, 176 **41**
114 **48** 241 **50** 81 **55** 275 **58**
212 **86** 144

ISRAELI, Isaac [Isaak Israeli]

2 284 **SZ** 214

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm
[Leibniz, leibnizisch]

1 41 **3** 7, 23, 201, 251, 253, 307
5 99, 101, 132, 228, 230, 231,
245, 253, 278, 279, 285 **6.1** 32,
53, 54, 209, 215, 289, 409, 512
6.2 1, 17, 91, 97, 141, 206, 211-
213, 268, 300, 308, 313, 396-
398, 400, 402-406, 408, 414,
422, 433 **7** 84, 112, 113, 124,
240 **8** 29, 41, 95, 104, 112, 168
9 79-85, 87-90, 92-94, 97, 99-
101, 125, 127-129, 135, 136,
145, 172, 328, 381, 382, 420,
428, 472 **10** 4, 10, 18, 19, 21-23,
32-37, 39-43, 49-51, 53-55, 57-
59, 61-65, 75, 81, 83, 84, 96, 97,
104, 105, 109, 111, 131, 144,
146, 150, 151, 155, 167, 172-
176, 182, 184 **11** 34, 37, 76 **12**
237, 238 **13** 19 **14** 57 **15** 241,
319, 349, 356, 361, 383, 438 **16**
353, 356, 600, 673, 708 **20** 95,
241, 244, 246, 276, 322, 323 **21**
40, 45, 87, 118-120, 173, 203,
204, 257, 261, 296, 312, 338 **22**
47, 105, 225, 226 **23** 5, 6, 11, 13,

32, 64, 106, 112, 142, 146, 157,
166-179, 181, 182, 184-188, 191,
192, 197, 199-202, 204, 207-210,
222, 230-232 **24** 15, 45, 46, 104,
124, 129, 168, 178, 248, 328,
329, 426, 427 **25** 91, 109, 132,
152, 219, 422 **26** 7, 10, 27, 28,
31, 35-38, 40-47, 49-51, 53, 54,
59-62, 65-70, 72, 73, 75-91, 93-
99, 101-106, 108-110, 112-115,
118, 120-123, 126, 127, 131,
132, 135, 139-142, 154, 189,
210, 270, 271, 282, 284 **27** 1, 47,
54, 142-144, 239, 244, 250, 254,
265, 274, 285 **28** 23, 29-31, 68,
95, 117, 192, 273, 314, 335
29/30 24, 441 **31** 140, 161 **32**
109, 149 **33** 67, 87, 94-97, 101,
102 **35** 82 **36/37** 30, 34, 35, 57,
60, 66, 75 **38** 6 **40** 65, 129, 217,
225 **41** 22, 23, 79, 80, 94, 98,
108, 112, 114, 123, 153, 169,
178, 194, 195, 202, 238, 250 **42**
8, 30, 32, 59, 61, 103, 104, 141,
146, 156, 159, 162, 164, 188,
250, 277 **43** 42, 66, 256, 265 **44**
72, 213 **45** 106 **46** 10, 16, 28,
50, 125, 213, 234, 236, 349 **47**
30, 156, 189, 275, 290 **48** 36, 37,
72, 110, 111, 118, 151, 173, 199,
225, 270, 271, 307, 313, 314 **49**
36, 81, 86-88, 91, 100, 101, 104,
115, 118, 121, 150, 158, 161,
163, 164, 166, 174, 175, 178,
193-196, 199, 201 **50** 46, 81, 83,
132 **53** 57 **54** 11, 164 **55** 38,
74, 89, 90, 105, 114, 231, 275,
299, 301, 346 **56/57** 108 **59**

121 **60** 57 **63** 43 **65** 163, 197,
202, 208, 213, 274, 289, 306,
308, 334, 373, 509 **66** 78, 147,
397-399, 419, 423 **67** 25, 57, 66,
77, 126, 161, 167, 189, 210, 214
68 145 **69** 25, 26, 62, 132 **70**
58, 102 **71** 45, 252, 316 **74** 23,
180 **76** 49, 169, 170, 188, 211,
247, 254, 292, 312, 344, 365 **77**
53, 63, 83, 97 **79** 151, 152, 156,
158 **85** 11, 12, 17, 19, 22, 44, 47,
81, 143, 161-163, 169-171, 174-
178, 182, 189 **86** 31, 192, 196,
238, 240, 245, 251, 257, 270,
276, 277, 303, 393, 397, 398,
415, 500, 533, 568, 620, 684,
687, 694, 717, 723, 757, 809,
834, 842, 889, 892 **87** 9, 50, 55,
57, 61, 72, 109, 178, 239, 256,
262, 263, 270, 272, 273, 285, 313
88 6, 21, 30, 45, 68, 80, 82, 85,
92, 97, 99-103, 105-108, 110,
111, 114, 115, 124, 125, 127,
132, 152, 172, 236, 238, 240-
242, 311 **89** 28, 143 **90** 106,
139, 167-169, 226, 307, 317

LOCKE, John

1 129 **3** 23, 161 **6.2** 160 **20** 78
24 273 **25** 91, 317 **48** 241
58 212

LUTHER, Martin [Luther,
lutherisch]

2 13, 253 **SZ** 10, 190 **6.2** 420 **8**
120 **9** 27, 53, 443 **12** 192 **15**
292, 437 **17** 118, 153, 310 **18**
177 **19** 370 **20** 235, 391, 394,
404 **23** 78, 110 **24** 130, 260 **31**
21 **36/37** 276 **42** 54 **49** 19 **50**

- 83 **53** 119 **54** 59, 75, 81 **56/57**
 18 **58** 58, 62, 204, 205 **59** 76,
 77, 95 **60** 27, 67, 68, 97, 122,
 159, 170, 211, 237, 259, 266,
 281, 282, 288, 308-310, 329 **61**
 7, 182, 183 **62** 120, 170, 329,
 330, 336, 369, 370, 372 **63** 1, 5,
 14, 27, 46, 106 **64** 46 **76** 247,
 254 **88** 89 **89** 321 **90** 155, 307
- MACHIAVEL, Nicolas [Niccolò Machiavelli]
6.2 127, 197 **48** 183, 297 **90** 80,
 179
- MAÏMONIDE, Moïse [Moises Maimonides]
23 145
- MALEBRANCHE, Nicolas
23 14 **26** 72 **42** 59 **60** 159
- MÉLANCHTON, Philippe [Philipp Melanchton]
17 118 **23** 5 **24** 112 **48** 224 **61**
 7 **64** 46
- MERSENNE, Marin
23 107, 109, 226 **67** 172
- MONTESQUIEU
56/57 132 **76** 199 **86** 71
- NEWTON, Isaac
2 300 **SZ** 226, 227 **5** 81 **7** 51,
 56 **13** 204 **15** 312, 353, 354, 356
19 117 **20** 11, 15 **21** 203, 204,
 338 **23** 169 **24** 314 **25** 108,
 109, 152 **27** 194, 195, 255 **34**
 53, 61 **36/37** 154, 162 **41** 77-
 79, 81-84, 87, 88, 91, 92, 94,
 128, 129, 143, 168, 202, 224, 250
55 89, 299 **58** 90 **65** 163, 426
68 108 **76** 62, 167, 172 **85** 188
86 560, 703 **87** 250, 312 **88** 13
89 21, 32, 38, 74, 149, 160, 175,
 198, 267, 275 **90** 316
- D'OCKHAM, Guillaume [Wilhelm von Ockham]
1 45 **15** 293 **16** 42 **24** 260 **62**
 369 **76** 188 **86** 405
- PASCAL, Blaise
2 5, 185 **SZ** 4, 139 **5** 214, 306
6.2 164, 166, 174 **8** 143 **15** 354
19 140 **20** 180, 181, 222 **21** 77,
 362 **23** 13, 14, 207 **26** 63, 169
42 54, 59, 154 **46** 115 **48** 213-
 215, 226-228, 245, 248, 263 **60**
 159 **61** 93 **63** 109 **67** 76, 90,
 103 **75** 353
- ROUSSEAU, Jean-Jacques
39 32, 50, 128, 159, 276-278 **53**
 174 **54** 104 **86** 60, 61, 166, 168,
 575, 595, 600, 601, 638, 639, 649
- SCALIGER, Joseph Juste
2 553 **SZ** 418
- SHAKESPEARE, William
4 33 **5** 77 **6.1** 128 **34** 64 **36/37**
 164 **43** 149 **54** 108 **55** 147, 276
58 85
- DE SPINOZA, Baruch [Spinoza, spinozisch]
1 46 **6.1** 280, 494 **10** 50, 96 **11**
 57 **17** 305 **21** 173, 312 **23** 5, 13,
 106, 112, 145-155, 157-159, 161,
 162, 165-167, 169, 178, 179,
 186, 200, 208 **24** 189 **26** 35, 90
28 31, 68, 129, 148, 194, 241
29/30 437 **36/37** 30 **42** 8, 37,
 56, 59-61, 103, 115-117, 124,
 126, 146, 153, 176, 186 **44** 62
47 125 **49** 121, 149 **55** 30 **62**

- 334 **86** 30, 501, 568, 620, 706,
707, 727, 728, 730, 839
- SPINOZISME [Spinozismus]
23 176, 188 **28** 129, 148, 186
42 60, 115, 124, 153-155, 202
86 707
- SUÁREZ, Francisco
2 30 **SZ** 22 **6.2** 380 **14** 93 **21**
172, 173 **22** 23, 225 **23** 4, 5, 69,
92, 109, 145, 209, 230 **24** 81,
111-116, 118, 124, 126, 132,
133, 135-139, 144, 168, 174,
210, 328 **26** 38, 46 **27** 55
29/30 77-81 **38** 143 **41** 100
87 300
- TAULER, Jean [Johannes Tauler]
6.2 267 **42** 54 **58** 62 61 7
- THOMAS D'AQUIN (Thomas von
Aquin, thomistisch)
1 194, 238, 249, 283 **2** 4, 5, 19,
284 **SZ** 3, 14, 214 **5** 14, 15 **6.1**
53 **6.2** 124, 203, 379 **8** 29 **9**
144, 145, 233 **14** 93 **15** 202,
310, 311, 436 **16** 38, 41 **17** 162,
169, 172, 175, 179, 182, 185,
188, 190, 192, 193, 223, 227, 251
20 23, 394 **21** 121, 172 **22** 23,
146, 148, 286 **23** 1, 3, 4, 40-42,
45, 47, 99, 101, 109, 148, 234 **24**
16, 28, 39-41, 56, 111, 122, 124,
126, 128, 130, 131, 174, 268, 328
26 55, 100, 223 **27** 170, 171,
243, 244, 262 **29/30** 67, 69-71,
81 **34** 8 **36/37** 121 **40** 20 **42**
48 **43** 66 **45** 100, 102, 106, 117
46 180, 309 **48** 180, 224, 304
55 72, 318 **62** 110, 321, 323,
328, 369 **63** 23 **64** 99, 100 **66**
71, 272 **78** 192 **86** 32, 44, 242,
405, 788 **88** 59, 90, 94, 100, 180,
307
- VIVÈS, Jean Louis [Joan Lluís
Vives]
62 110
- DE VOLDER, Burchard
6.2 398, 400-402, 404 **9** 86, 90-
92, 94, 95, 99, 100 **26** 95, 105,
107, 110-112, 114, 115, 118,
120, 121 **41** 169 **49** 200, 203
85 11 **88** 102
- WINCKELMANN, Johann Joachim
6.1 89, 128 **9** 320 **39** 47 **43**
105, 149 **52** 78 **55** 370 **56/57**
163 **76** 229
- WOLFF, Christian
2 38 **SZ** 28 **3** 6, 7 **10** 21 **19**
587 **21** 173 **22** 48, 225, 226 **23**
191-198, 201, 230, 233 **24** 43,
46, 168, 180, 216 **25** 14, 109,
180, 236 **26** 65, 137, 141, 210
27 254, 270 **28** 29, 30, 58, 95,
220 **31** 170 **36/37** 29, 30, 47-
50, 56, 72 **41** 112, 113, 155, 157,
158, 175, 178 **42** 59 **46** 126 **58**
210 **68** 38, 114 **76** 247, 254 **86**
405, 568, 620, 765
- ZWINGLI, Ulrich [Huldrych
Zwingli]
2 66 **SZ** 49 **20** 181 **63** 23, 27

* L'appellation « Concordance Heidegger », que nous utilisons déjà dans les deux premiers numéros du *Bulletin heideggérien*, est désormais le titre de l'ouvrage qui paraîtra cette année aux éditions Bloomsbury Academics (Londres/New Delhi/New York/Sydney) : *The Heidegger Concordance*. Il se composera d'index de termes allemands, grecs, latins, ainsi que d'un index de noms propres. Nous remercions les éditions Bloomsbury de nous avoir autorisés à user ici de ce nom et à donner un aperçu de ce que notre livre renferme.

** 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 postfaces 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).

*** Cet *index nominum* sera présenté en six livraisons suivant le découpage suivant : *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 dans la réalisation de ce travail.