

BULLETIN HEIDEGGÉRIEN (*Bhdg*)

- Secrétaires :

Sylvain CAMILLERI (Université catholique de Louvain)
Christophe PERRIN (FNRS/Université catholique de Louvain)

- Comité scientifique :

Jeffrey Andrew BARASH (Université de Picardie Jules Verne)
Rudolf BERNET (Katholieke Universiteit Leuven)
Steven CROWELL (Rice University)
Jean-François COURTINE (Université Paris-Sorbonne)
Dan DAHLSTROM (Boston University)
Françoise DASTUR (Université de Nice Sophia-Antipolis)
Günter FIGAL (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg)
Jean GRONDIN (Université de Montréal)
Theodore KISIEL (Northern Illinois University)
Richard POLT (Xavier University)
Jean-Luc MARION (Académie française)
Claude ROMANO (Université Paris-Sorbonne)
Hans RUIN (Södertörn University)
Thomas SHEEHAN (Stanford University)
Peter TRAWNY (Bergische Universität Wuppertal)
Jean-Marie VAYSSE (Université de Toulouse-Le Mirail) †
Helmut VETTER (Universität Wien)
Holger ZABOROWSKI (Philosophisch-theologische 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)
François JARAN (Universitat de València)
Julien PIÉRON (Université de Liège)
Mark SINCLAIR (Manchester Metropolitan University)
Christian SOMMER (CNRS, Paris)
Séverin YAPO (Université de Cocody)

- Correspondants locaux :

Victoria BRIATOVA (Санкт-Петербургский Государственный Университет)

Wenjing CAI (University of Copenhagen)

Richard COLLEDGE (Australian Catholic University)

Tziovanis GEORGAKIS (Πανεπιστήμιο Κύπρου)

Takashi IKEDA (University of Tokyo)

Francesco PAOLO DE SANCTIS (Università Ca' Foscari Venezia)

Marcus SACRINI (Universidade de São Paulo)

Young-Hwa SEO (Seoul National University)

SOMMAIRE DU *BHDG* – 4

LIMINAIRES	4
I. « Martin Heidegger – Henry Corbin. <i>Lettres et documents</i> (1930-1941) », par Sylvain CAMILLERI & Daniel PROULX.....	4
II. « "Heidegger et la question de l'affectivité". Chronique du second congrès de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos, 30 septembre-2 octobre 2013, Puebla », par Àngel XOLOCOTZI.....	63
 BIBLIOGRAPHIE POUR L'ANNÉE 2013	 69
1. Textes de Heidegger.....	69
2. Traductions de textes de Heidegger	69
3. Collectifs et numéros de revues	71
4. Études générales	81
5. Études particulières	87
6. Suppléments bibliographiques aux livraisons précédentes.....	108
 RECENSIONS	 113
 INSTRUMENTUM	 219

* *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 IV*

*Organe international de recension et de diffusion des recherches heideggériennes pour l'année
2013***

LIMINAIRES

I. MARTIN HEIDEGGER – HENRY CORBIN
LETTRES ET DOCUMENTS (1930-1941)

Introduits, édités, traduits et annotés par
Sylvain Camilleri & Daniel Proulx***

A. INTRODUCTION GÉNÉRALE

Nombreuses sont les interrogations laissées sans réponses dans ce qui est peut-être l'un des plus célèbres épisodes de la philosophie française contemporaine, à savoir l'introduction de la pensée de Heidegger dans l'Hexagone. L'importance et l'influence du recueil *Qu'est-ce que la métaphysique ?* préparé par Henry Corbin ne sont plus à rappeler. Cette publication valut même au traducteur le titre honorifique de premier « introducteur de Heidegger en France ». Et pourtant, répéter cela *ad nauseam* n'explique en rien ce qui, à l'orée des années 1930, pousse un jeune intellectuel, diplômé de

* Fondé par Sylvain Camilleri & Christophe Perrin.

** Ont collaboré à ce *Bulletin* : Mmes Wenjing Cai, Jill Drouillard, Charlotte Gauvry, Ariane Kiatibian, Kata Moser, Young-Hwa Seo et Claudia Serban ; MM. Sylvain Camilleri, Cristian Ciocan, Richard Colledge, Francesco Paolo de Sanctis, Guillaume Fagniez, Tziovanis Georgakis, Takashi Ikeda, François Jaran, Christophe Perrin, Daniel Proulx, Marcus Sacrini, Christopher Sauder, Franz-Emmanuel Schürch, Paul Slama, Christian Sommer, Ovidiu Stanciu, Laurent Villevielle, Séverin Yapo et Ángel Xolocotzi. Le symbole  signale les publications recensées de l'année.

*** L'« Introduction générale » est l'œuvre de Daniel Proulx, revue par Sylvain Camilleri. L'« Introduction spéciale » est l'œuvre de Sylvain Camilleri, revue par Daniel Proulx. L'édition de la « Correspondance » a été effectuée par Sylvain Camilleri, et l'appareil de notes qui l'accompagne a été composé de conserve par Sylvain Camilleri et Daniel Proulx. La « Note » et l'« Épilogue » qui complètent ce dossier ont été rédigés par Sylvain Camilleri sur la base d'un matériel mis au jour par Daniel Proulx.

l'École des langues orientales en arabe, turc et persan, et qu'on pourrait de surcroît confondre avec un théologien protestant, à traduire un penseur allemand alors tout juste en train de se révéler au monde philosophique de langue germanique.

L'intérêt porté par Corbin à l'œuvre de Heidegger a déjà fait couler beaucoup d'encre, et c'est peu dire que le sujet a donné lieu à des hypothèses difficilement compatibles, voire franchement contradictoires. Certains font de Corbin un disciple intégral de Heidegger, tandis que d'autres limitent le rapprochement à l'usage de la méthode phénoménologique¹. Quelques polémistes prétendent établir un lien entre la passion de Corbin pour la philosophie allemande et le période noire qui a vu Heidegger adhérer au nazisme². D'autres encore pensent que c'est dans leur réponse au nihilisme que les deux pensées se rejoignent le plus nettement³. Et l'on pourrait continuer ainsi encore longtemps. En fait, il y a presque autant d'avis que de textes sur la question.

Pour un meilleur aperçu de la problématique, nous livrons ici, sous forme abrégée, une chronologie des productions corbiniennes entre 1930 et 1939, cette dernière année étant celle de son départ définitif pour l'Orient⁴.

En 1931 : première traduction de Heidegger dans une revue littéraire française qui devait disparaître la même année.

En 1932 : première traduction française de Karl Barth⁵ et co-fondation de la revue protestante *Hic et Nunc*, inspirée par les œuvres de Kierkegaard, de Dostoïevski et du théologien suisse lui-même⁶.

¹ Pour indiquer cela, Corbin répète inlassablement : « Sans vouloir nous rattacher à quelques courants déterminés de la phénoménologie, nous prenons le terme étymologiquement, comme correspondant à ce que désigne la devise grecque *sozein ta phanomena*. "Sauver les phénomènes", c'est les rencontrer là où ils *ont lieu* et où ils ont *leur lieu* ». Cf. Henry Corbin, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque des idées", 1971, t. 1, p. XIX.

² Cf. Steven M. Wasserstrom, *Religion after Religion. Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1999.

³ Cf. Manuel de Diegues, « Henry Corbin et Heidegger », *NRF*, 1972, n° 230, pp. 27-39.

⁴ En 1939, Corbin est chargé par la Bibliothèque Nationale de France d'une mission de six mois à Istanbul. Il ne reviendra qu'après la guerre pour repartir immédiatement en Iran.

⁵ Karl Barth, « Misère et grandeur de l'Église évangélique », *Foi et Vie*, 1932, année 33, n° 39 pp. 409-444.

⁶ Denis de Rougemont est, avec Corbin, à l'origine de ce projet. Ils sont ensuite rejoints par Roger Jézéquel, Roland de Pury et Albert-Marie Schmidt.

En 1933 : première traduction d'une épître du métaphysicien persan Suhrawardi, précédée d'un long commentaire, dans les *Recherches philosophiques*⁷.

En 1934 : dans la même revue, publication d'un article remarqué traitant du rapport entre « Théologie dialectique et histoire »⁸.

En 1935 : publication d'une première étude monumentale sur Suhrawardi⁹.

En 1936-1937 : travail intense aux traductions de Heidegger qui composeront le recueil de 1938, ainsi qu'à l'étude « Transcendental et existentiel » présentée au Congrès Descartes pendant l'été 1937.

En 1938-1939 : préparation de cours sur Luther et Hamann qui seront dispensés à l'EPHE¹⁰.

Bien que partielles, ces informations laissent aisément deviner en quoi la réception corbinienne de Heidegger devait nécessairement être bien différente de celle d'un Sartre ou d'un Levinas.

Dans les écrits de jeunesse de Corbin, deux influences sont clairement identifiables : celle de la tradition philosophique allemande d'une part et celle de la théologie protestante – majoritairement germanique – d'autre part. C'est un fait que ces deux "blocs" n'ont cessé de se croiser dans l'histoire de la pensée depuis le XVI^e siècle. Ce l'est aussi que Corbin, comme le premier Heidegger ou même déjà comme Dilthey, n'envisageait guère de les prendre séparément.

Il n'est sans doute pas exagéré de dire que Corbin s'est d'abord tourné vers Heidegger pour une raison identique à celle qui a d'abord guidé l'intérêt de ce dernier pour quelques grandes figures philosophico-théologico-religieuses telles saint Augustin, Eckhart, Schleiermacher ou Kierkegaard. S'appuyer sur Heidegger devait servir à *ouvrir* la question de la relation existentielle que l'humain noue avec le divin.

Mais Heidegger n'est donc pas la seule préoccupation du jeune Corbin pendant les années 1930¹¹. S'ensuit qu'il est impropre d'en faire, comme c'est

⁷ Henry Corbin, « Pour l'anthropologie philosophique : un traité persan inédit de Suhrawardi d'Alep († 1191) », *Recherches philosophiques*, 1932-1933, vol. 2, pp. 371-423.

⁸ Henry Corbin, « La théologie dialectique et l'histoire », *Recherches philosophiques*, 1933-1934, n° 3, pp. 250-284.

⁹ Henry Corbin, « Le bruissement de l'aile de Gabriel », *Journal asiatique*, 1935, vol. 227, pp. 1-82.

¹⁰ Henry Corbin, « L'Inspiration luthérienne chez Hamann », *Annuaire de l'École pratique des hautes études – Section des sciences religieuses*, 1937 ; Henry Corbin, « Recherches sur l'herméneutique luthérienne », *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, 1938.

trop souvent le cas, et dans un sens notablement péjoratif, un "simple heideggérien", au sens d'un lecteur un peu fasciné et donc un peu naïf de la première génération, auquel on ne devrait que l'audace d'avoir le premier entrepris de traduire le penseur allemand.

Dans quelles circonstances exactes Corbin entend-il parler de Heidegger pour la toute première fois ? Nos recherches n'ont malheureusement pas permis de répondre à cette question. Néanmoins, trois hypothèses se détachent assez clairement des autres. Chacune d'entre elles s'articule sur une éminente personnalité des études historiques, philosophiques et théologico-religieuses dans la France d'alors.

1) Corbin répète à maintes reprises qu'Étienne Gilson fut pour lui un véritable maître à penser¹², et ce, bien sûr, avant tout dans le domaine des études médiévales. En 1925, Corbin suit son cours sur « La philosophie de Duns Scot »¹³. Or, comme on le sait, la thèse d'habilitation de Heidegger, défendue en 1915 et publiée en 1916, portait précisément sur le *Doctor subtilis*. Rien n'interdit de penser que Gilson en avait une connaissance directe ou indirecte – elle fut recensée pas moins de neuf fois entre 1916 et 1925, pour une large part dans des revues catholiques¹⁴ – ; d'autant qu'il y a fort à parier que les résultats de l'enquête qui, en 1922, avait conduit le médiéviste Martin Grabmann¹⁵ à rendre la paternité de la *Grammatica speculativa* à Thomas d'Erfurt, soient parvenus à la connaissance de Gilson. Bien que nous ne soyons pas en mesure de dire si ce dernier a ou non mentionné Heidegger en 1925, il n'est pas anodin que, dans le résumé d'un cours délivré par lui à l'EPHE en 1931, apparaissent côte à côte les noms de « Karl Barth et Martin Heidegger »¹⁶. Quoi qu'il en soit, la philosophie médiévale se présentait en ce temps comme un

¹¹ En dehors de la sphère occidentale, il y a donc son intérêt pour la mystique persane, mais également celui, moins connu, pour la sophiologie russe – Berdiaev et Boulgakov.

¹² Voir les premiers paragraphes du *Post-scriptum biographique* dans CHHC.

¹³ Cours de Gilson suivis par Corbin : en 1924 : « Recherches sur les origines de la réforme thomiste » et « Commentaire littéral de l'*Itinerarium mentis in Deum* » ; en 1925 : « La philosophie de Duns Scot et l'Avicenne latin du Moyen Âge » ; en 1926 : « Le platonisme du XII^e siècle » ; en 1928 : « La mystique spéculative de saint Bernard à Dante » et « Doctrines de l'intellect au XII^e siècle » ; en 1931 : « Études sur Luther » et « La théologie naturelle de Duns Scot ».

¹⁴ Cf. Alfred Denker « *Wissenschaftliche Rezensionen der Habilitationsschrift von Martin Heidegger* », *Heidegger-Jahrbuch*, 2004, vol. 1, pp. 79-91.

¹⁵ Cf. Martin Grabmann, « *De Thoma Erfordiensis auctore Grammaticae quae Ioanni Duns Scoto adscribitur Speculativae* », *Archivum franciscanum historicum*, 1922, n° 15, pp. 273-277.

¹⁶ Cf. Étienne Gilson, « XIV. — Histoire des doctrines et des dogmes », *Annuaire de l'École pratique des hautes études – Section des sciences religieuses*, 1931, p. 64-65.

terrain fertile pour la réception de Heidegger. En témoigne, dès 1929, l'article d'Alfred Boutinaud consacré aux travaux de Franz Sawicki, dans lesquels Heidegger et *Sein und Zeit* sont associés au renouveau philosophique de la scolastique¹⁷. Corbin pourra ainsi se remémorer des années plus tard : « ayant à traiter de l'herméneutique luthérienne, j'eus à mettre en œuvre ce que j'avais appris de la *grammatica speculativa* »¹⁸, c'est-à-dire, pour l'essentiel, la notion de *significatio passiva*, qui n'est pas absente de l'*Habilitationschrift*, quoiqu'elle n'en constitue pas le cœur.

2) Il y a ensuite le lien de Corbin à Alexandre Koyré, dont il suit les enseignements sur la pensée allemande dispensés à l'EPHE depuis 1925 avec une grande assiduité¹⁹. Inutile de rappeler que Koyré fut l'élève de Husserl à Göttingen et que les deux restèrent longtemps en contact après le départ du philosophe russe à Paris. Comme nous le verrons par la suite, Koyré a très tôt entendu parler de Heidegger. Husserl lui-même devait lui raconter ses relations avec ce jeune apprenti rencontré dès son arrivée à Fribourg, mais également ses grands amis du *Bergzabernkreis* : Stein, Conrad-Martius, Hering, etc. Nous savons par ailleurs que Koyré a correspondu avec Heidegger dès 1923. Les archives des deux philosophes ne gardent pas la trace d'échanges soutenus, mais les recherches présentées ci-dessous démontrent que c'est Koyré qui s'est chargé d'annoncer à Heidegger que Corbin projetait de le traduire. Et puisqu'il est plus présent que tous les autres dans cette histoire, nous avons de bonnes raisons de penser que c'est lui qui a "soufflé" ce projet à Corbin.

3) Enfin, le rôle des frères Baruzi, Jean et Joseph, ne doit pas être négligé. À partir de 1927, Jean Baruzi supplée Alfred Loisy au Collège de France, et donne alors un cours sur la théologie du jeune Luther et sur les mystiques et spirituels Allemands. C'est d'ailleurs cet enseignement « qui me montra, affirme Corbin, le chemin de l'Allemagne des philosophes et des "grands individus" de la spiritualité mystique » (*CHHC*, p. 42). On sait aussi

¹⁷ « La renaissance de la métaphysique et du vitalisme, la lutte contre le psychologisme, les progrès considérables de la phénoménologie devaient nécessairement diminuer la distance entre la philosophie contemporaine et la scolastique. [...] La longue et difficile étude de M. Heidegger, professeur à Marburg, "Sein und Zeit" dans le "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung" n'a fait qu'accroître l'intérêt porté à la scolastique, qui devient de plus en plus à l'ordre du jour » (pp. 681-682). Cf. Alfred Boutinaud, « Franz Sawicki – La philosophie catholique en Allemagne », *Revue apologetique*, 1929, pp. 680-688.

¹⁸ Cf. *CHHC*, p. 25.

¹⁹ Alexandre Koyré, « Conférences temporaires – Sur le mysticisme spéculatif en Allemagne », *Annuaire de l'École pratique des hautes études – Section des sciences religieuses*, 1925, p. 63.

que les cours se prolongeaient dans l'appartement des frères Baruzi. Dans ce cercle où la distance entre professeurs et étudiants était supplantée par une « amitié déférente », Corbin a souvent entendu parler de la pensée allemande et, outre que s'y exprimaient « toutes sortes de personnalités européennes inattendues », Corbin se rappelle que la « présence de nos camarades allemands [y] était toujours importante » (CHHC, p. 42). Heidegger fut-il l'objet d'une ou plusieurs discussions de ce cercle ? Ce n'est pas à exclure ; d'autant plus que Jean Baruzi tentera, sans succès, de faire inviter Heidegger à Paris en 1931 (CHHC, p. 42).

En marge de ces pistes historiques s'en dessine une autre, plus philosophique, que Corbin évoque dans ce passage autobiographique : « ce que je cherchais chez Heidegger, ce que je compris grâce à Heidegger, c'est cela même que je cherchais et que je trouvais dans la métaphysique irano-islamique » (CHHC, p. 24). L'événement qui entraîne Corbin vers la pensée orientale est connu : il se déroule le 13 octobre 1929, jour où Louis Massignon lui offre une édition lithographiée de *Hikmat al-Isbrāq*. Sa découverte de l'Orient a cependant lieu dès 1926, lorsqu'il décide de tourner le dos à l'agrégation de philosophie et de commencer simultanément l'apprentissage de l'arabe et du sanscrit. La possibilité demeure donc ouverte que Corbin ait, dès le début, lu Heidegger afin de mieux comprendre Sohrawardi. Que son exemplaire personnel de *Sein und Zeit* comme ses notes de lecture et ses traductions de Heidegger comportent de nombreuses gloses marginales en arabe tend à appuyer une telle hypothèse et confirme une nouvelle fois l'approche singulière de son premier traducteur. Ajoutons qu'entre 1931 et 1939, Corbin ne travaille pas seulement à traduire Heidegger mais également Jaspers, Conrad-Martius, Heschel, Hamann et Sohrawardi. Il s'agit là d'un fait important, car il consolide encore l'idée d'une indépendance relativement marquée de Corbin vis-à-vis de la pensée heideggérienne.

Cette indépendance, nous la voyons déjà percer dans le seul texte antérieur au premier séjour de Corbin en Allemagne à l'été 1930. Daté du 15 août 1927, il est intitulé « Regard vers l'Orient »²⁰. Ce texte est empreint d'une révolte intellectuelle certaine, 1927 étant l'année où, comme Heidegger avant lui, Corbin rompt définitivement avec le catholicisme et se convertit au protestantisme²¹. Ici, Corbin s'associe au groupe « L'Esprit », à l'origine de

²⁰ Trong-ni (Henry Corbin), « Regard vers l'Orient », *Tribune indochinoise*, 15 août 1927.

²¹ Un texte autobiographique inédit, écrit à la troisième personne et daté du 4 avril 1927, se fait l'écho de ce retournement : « Du jour où un enseignement merveilleux de largeur libérale avait agrandi ses horizons [...] il dut s'avouer qu'il n'était plus

deux revues éphémères – « Philosophies », six numéros entre 1924 et 1925 et « L'Esprit », deux numéros entre 1926 et 1927 –, publiant des personnalités aussi diverses qu'Émile Benveniste, Louis Massignon, Henry Jourdan et Henri-Charles Puech, mais aussi Georges Politzer et Henri Lefèvre, occupés notamment à traduire et à commenter Schelling. Il s'agit là d'une filiation tout à fait représentative de la quête corbinienne, car « L'Esprit » est un collectif d'intellectuels plutôt jeunes et progressistes, qui se dressent contre la vieille garde et qui veulent répondre aux problèmes quotidiens, ainsi qu'aux traumatismes engendrés par la Première Guerre mondiale. Or, ce travail exigeait des prises de position radicales, qui ne sont pas sans rappeler la déconstruction des traditions intellectuelles et culturelles occidentales programmée et mise en œuvre par Heidegger avant, pendant et après *Sein und Zeit*.

En résumé, il apparaît que, si Corbin fut bien le traducteur officiel de Heidegger, il n'en fut jamais le disciple à proprement parler. Il est bien plus juste de dire qu'il en fit dès l'origine une lecture "*orientée*" ; non seulement au sens que laisse deviner la graphie de ce qualificatif²², mais encore au sens où, chargé de beaucoup plus de *Vorverständnisse* que nombre de ses contemporains et de ses successeurs devant le texte heideggérien, il l'avait interprété pour lui-même – *sc.* Corbin – avant même de le comprendre en lui-même – *sc.* le texte.

Ce qu'éclaire une déclaration tardive, plus radicale encore, souvent citée et que l'étude qui suit se propose de documenter dûment : « il ne s'agissait même pas de prendre Heidegger comme une clef, mais de se servir de la clef dont il s'était lui-même servi, et qui était à la disposition de tout le monde » (*CHHC*, p. 25).

B. INTRODUCTION SPÉCIALE

Henry Corbin (1903-1978), premier traducteur et introducteur de Heidegger en France. C'est là chose connue, et pourtant, bien des détails de cette histoire demeurent obscurs. D'une part car il est rare qu'on daigne se

catholique : tout maintenant le poussait hors de cette doctrine, sa conception de l'homme et de Dieu, le joug étroit pesant sur l'adhésion des consciences, depuis des siècles [...] » (*AHC*, B-282).

²² Corbin affirme à deux reprises, en 1968 et en 1976, que ses traductions de Sohrawardi sont antérieures à celle de Heidegger. Voir *CHHC*, p. 24 et *L'Iran et la philosophie* (1968), Paris, Fayard, 1990, pp. 106-107. La cause de cette torsion biographique est peut-être à chercher dans l'élaboration du manuscrit dont nous racontons l'histoire plus bas.

plonger dans les travaux de celui qu'on range trop souvent et trop vite dans la catégorie des iranologues, voire des orientalistes, alors même que lui s'est toujours revendiqué comme philosophe et comme tel avant tout. D'autre part car, en dépit des éléments disponibles dans l'excellent *Cahier de l'Herne* qui lui a été consacré, les documents relatifs au travail de Corbin sur et avec Heidegger demandaient encore d'être triés et, pour certains d'entre eux, édités et traduits. C'est la tâche à laquelle nous nous attelons ici. Non seulement dans l'espoir de contribuer modestement à l'histoire de la première réception de Heidegger en France, mais encore dans celui d'éclairer un pan du parcours intellectuel de Corbin qui intéresse plus généralement l'histoire des idées en France en cette période mal connue de l'entre-deux-guerres.

Corbin découvre Heidegger à la toute fin des années 1920. Son journal atteste qu'il le lit dès le 6 août 1930, soit immédiatement après être revenu de son premier voyage en Allemagne, à Marbourg, où il rencontre Rudolf Otto, Friedrich Heiler et Theodor Siegfried, mais surtout Karl Löwith et Gerhard Krüger. Peu après, il décide de contacter le philosophe de Fribourg. C'est en effet vers la fin du mois de novembre 1930 qu'il lui adresse une lettre à laquelle il joint un premier essai de traduction de la conférence inaugurale « *Was ist Metaphysik?* ». Le brouillon indique que Corbin a d'abord pensé rendre le titre par « Essence de la métaphysique » avant de se raviser. Toujours est-il qu'il y a travaillé sérieusement pendant une paire de mois, avant de revoir le manuscrit par deux fois avec Simon van den Bergh, compagnon d'études en langues orientales et excellent germaniste. Enchanté par tant d'attention, Heidegger ne tarde pas à répondre en lui transmettant ses encouragements. Les traces d'un échange entre ce premier contact et celui, plus dense, des années 1935-1937, sont malheureusement manquantes. Plus fâcheux, la totalité du reste des lettres de Corbin à Heidegger est introuvable dans le *Nachlass*. L'on sait néanmoins que, moyennant quelques modifications, Heidegger, au cours d'une rencontre entre les deux hommes qui eût lieu à Fribourg le 24 avril 1931 – Corbin note dans son carnet : « 8 ½ : thé avec Bessey chez Heidegger ! Entrevue "ganz erschütternd" », avant d'écrire le lendemain à Baruzi avoir eu « une très émouvante entrevue la veille au soir avec Heidegger » –, autorisera la publication de la traduction mentionnée dans la dernière livraison (juin 1931) de *Bifur*, revue d'obédience dadaïste pilotée par Paul Nizan, avec une préface d'Alexandre Koyré. Il faut croire que Corbin n'était guère convaincu de la qualité de son travail, puisqu'il en viendra à renier ce premier essai de traduction – d'ailleurs refusé en première instance par la NRF – une fois achevé le second, lequel prendra place dans le recueil dû à ses bons soins qui

paraîtra en 1938 chez Gallimard sous le titre *Qu'est-ce que la métaphysique ?* Avec, outre une traduction profondément remaniée de la conférence de 1929, des traductions de *Vom Wesen des Grundes* (1929) – retraduit pour l'occasion, après l'essai d'André Bessey dans les *Recherches philosophiques* auxquelles Corbin collaborait lui aussi activement –, des §§ 46-53 et 72-76 de *Sein und Zeit* (1927), des §§ 42-45 du *Kantbuch* de 1929 et de la conférence « *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* » de 1936. Cet ouvrage fut donc l'aboutissement de presque huit années d'une collaboration sérieuse quoiqu'aléatoire, l'un et l'autre étant occupés à d'autres tâches et engagés à défendre diverses causes.

Corbin s'est ouvert à Heidegger du projet d'un vrai recueil de textes lors d'un séjour à Fribourg au printemps 1934. Une fois obtenu l'assentiment de l'auteur, il pouvait passer par Bernard Groethuysen – l'ancien élève de Dilthey et Simmel à l'Université de Berlin, rencontré dans les séminaires de Jean Baruzi en 1933 – pour approcher les éditions Gallimard et notamment la collection « Les Essais » de la NRF, dirigée à l'époque par André Malraux. Dans une lettre du 9 juin 1935, Groethuysen informe Corbin que Gallimard est tout disposé à accepter son « petit volume » dans la collection de Malraux, qu'il lui faut désormais rencontrer pour discuter des détails (AHC, B-273-c-44). Cette même lettre nous apprend également, du moins c'est ainsi que nous l'interprétons, que Heidegger aurait tenté, mais sans insister, d'inclure dans le recueil une traduction de la « *Rektoratsrede* » de 1933 (AHC, B-273-c-44). Proposition que Corbin décline poliment, proposant en remplacement de traduire non pas un, mais deux chapitres de *SZ* (AHC, B-273-c-44). Ce qui arrivera finalement. En mars 1937, Groethuysen écrivait à Corbin qu'il souhaitait que la traduction paraisse avant le grand Congrès international de Paris au mois d'août « pour que les congressistes puissent l'avoir et en faire leur profit ». Malgré son intercession auprès de Brice Parain, secrétaire de Gaston Gallimard, le volume ne sera pas prêt à temps. Corbin parviendra toutefois à faire paraître sa traduction de la conférence de 1936 sur Hölderlin en juillet dans la revue *Mesures*, dirigée notamment par Jean Paulhan ; mais ce travail n'a certainement pas circulé lors du Congrès et, quand bien même, il n'eut guère éclairé la communication qu'y fit Corbin sur Heidegger. Une autre partie du recueil de 1938 paraîtra par anticipation, en l'occurrence la fin du § 52 et le § 53 de *SZ* dans la revue *Hermès* à Bruxelles au début de l'année 1938. Il fallut attendre mai de la même année pour enfin voir paraître *Qu'est-ce que la métaphysique ?* – titre retenu par le traducteur avec l'accord de l'auteur et de l'éditeur – *suivi d'extraits sur L'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin*. Corbin fit envoyer le livre à presque tous les intellectuels de France et de Navarre : de

Louis Massignon à Gaston Bachelard en passant Daniel Halévy et Nicolas Berdiaev. Il en sera presque toujours remercié et félicité. Quant à Heidegger, une lettre d'Hugo Friedrich à Corbin datée du 29 juillet 1938 nous apprend qu'il parlait beaucoup de ce recueil autour de lui et qu'il en était « grandement satisfait » (AHC, B-272-c-18).

Mais le recueil de 1938 n'est pas l'unique sujet des échanges entre les deux penseurs. On y parle donc également du fameux « Congrès Descartes » de Paris lors de l'été 1937, congrès où Heidegger eût dû se rendre et où Corbin, pour ainsi dire, le représenta – philosophiquement, et non politiquement –, mais aussi des travaux et des cours du philosophe allemand sur Nietzsche, de quelques publications françaises récentes, de diverses conférences et des rencontres en préparation. Dans un entretien biographique, Corbin s'en remémore deux en particulier : en avril 1934 et en juillet 1936. La lettre 7 reprise ci-dessous documente cette dernière, mais la correspondance, aussi mince soit-elle, suggère qu'il y en eut bien d'autres. En raison notamment du caractère assez lacunaire du lot de lettres retrouvées, les documents présentés ci-dessous ne suffiront sans doute pas à lever totalement le voile sur la relation entre Heidegger et Corbin. Ils permettront néanmoins, nous l'espérons, d'y voir un peu plus clair dans une amitié quelque peu insolite entre deux hommes énigmatiques, chacun à leur manière, en définitive réunis par une certaine incompréhension face à la sinuosité de leur chemin de pensée respectif.

C. CORRESPONDANCE

Voici la liste de celles des lettres échangées entre Martin Heidegger et Henry Corbin conservées dans les Archives des deux philosophes :

N°	Auteur et Destinataire	Langue	Date	Description	Lieu de conservation
1.	<i>De Corbin à Heidegger</i>	Fr.	22. 11. 30	Manusc. = 2 p.	NMH
2.	<i>De Heidegger à Corbin</i>	All.	14. 12. 30	Manusc. = 1 p.	AHC
3.	<i>De Heidegger à Corbin</i>	All.	25. 4. 35	Manusc. = 1 p.	AHC
4.	<i>De Heidegger à Corbin</i>	All.	17. 7. 35	Manusc. = 3 p.	AHC

5.	<i>De Heidegger à Corbin</i>	All.	25. 8. 35	Manusc. = 2 p.	AHC
6.	<i>De Heidegger à Corbin</i>	All.	26. 3. 36	Dactyl. = 1 p.	AHC
7.	<i>De Heidegger à Corbin</i>	All.	11. 7. 36	Manusc. = 3 p.	AHC
8.	<i>De Heidegger à Corbin</i>	All.	14. 11. 36	Dactyl. = 2 p.	AHC
9.	<i>De Heidegger à Corbin</i>	All.	10. 3. 37	Dactyl. = 2 p.	AHC
10.	<i>De Heidegger à Corbin</i>	All.	15. 3. 37	Dactyl. = 2 p.	AHC
11.	<i>De Heidegger à Corbin</i>	All.	12. 5. 37	Dactyl. = 1 p.	AHC
12.	<i>De Heidegger à H. Corbin</i>	All.	41 ?	Manusc. = 2 p.	NMH

Les originaux de ces lettres sont tous inédits, excepté une lettre dont la photographie apparaît dans le *Cahier de l'Herne Henry Corbin* (CHHC, p. 242, planche 15). Les lettres 4, 7, 8 et 10 ont fait l'objet d'une traduction française par Yvonne Gibert dans le même ouvrage (CHHC, pp. 318-320). La lettre 9 est la lettre-préface de Heidegger à l'occasion de la parution du recueil de textes de 1938 (*QM ?*, pp. 7-8), traduite par Corbin lui-même. Nous publions ici l'original allemand pour la première fois. Les lettres sont accompagnées d'une série de notes substantielles visant à éclairer les contextes historiques, philosophiques et bibliographiques de la décennie concernée.

1. Henry Corbin à Martin Heidegger

10 bis, rue Daguerre

Paris XVIII^e

23 novembre 1930

Cher Monsieur le Professeur,

Sur un mot que je viens de recevoir de notre ami Monsieur Alexandre Koyré, je me hâte de vous envoyer la copie de ma traduction. J'achevais de la

retoucher, et, pour gagner du temps, je vous envoie cette copie elle-même. Je m'excuse de vous envoyer un texte ainsi surchargé de corrections inévitables, mais nous devons gagner du temps, à cause du délai imposé par l'éditeur. Comme elle est lisible malgré tout, j'ai jugé plus sage de ne pas la donner de nouveau à dactylographier.

Sans doute avez-vous des suggestions à me proposer. Je m'y conformerai avec joie. Oh ! certes je ne regrette pas tout le travail que j'ai consacré à transposer votre pensée en notre langue. J'ose espérer que vous trouverez mon texte assez fidèle. Je dois vous avouer que cette interrogation sur le néant fut pour moi une « Révélation », et elle sera un très fort stimulant pour tous nos jeunes confrères philosophes.

Je dois hélas ! m'interdire encore de vous exprimer les longues pensées que me suggère votre doctrine, car je voudrais que vous ayez cette copie le plus tôt possible. C'est aussi cette nécessité de gagner du temps qui me force à vous écrire cette fois en français !

J'ai toujours la ferme intention d'aller à Fribourg au printemps. Alors enfin il sera possible de réaliser notre conjonction philosophique. Pour le moment je m'estimerai déjà trop heureux si j'ai pu vous témoigner ma sympathie, et contribuer à cette communauté spirituelle qui est le seul gage d'avenir à l'horizon actuel.

Veillez, je vous prie, agréer, Cher Monsieur le Professeur, l'assurance de mes plus sincères et respectueux sentiments.

Henry Corbin-Petithenry

2. Martin Heidegger an Henry Corbin

Freiburg. B., Rotebück 47, 14 Dezember [19]30

Sehr geehrter Herr Doktor

Mit großer Freude und viel Belehrung habe ich Ihre Übersetzung gelesen.²³ So weit mir ein Urteil zusteht finde ich sie sehr gut.

²³ Référence au premier essai de traduction de « *Was ist Metaphysik?* », qui sera publié en 1931 : Martin Heidegger, « Qu'est-ce que la métaphysique ? », leçon inaugurale donnée à l'Université de Fribourg le 24 juillet 1929, traduit de l'allemand par Henry Corbin-Petithenry, précédé d'une introduction par Alexandre Koyré, *Bijur*, 8, Paris, juin 1931, pp. 1-27. Cet essai de traduction, plus tard renié par Corbin (cf. la note de Christian Jambet au seuil de la bibliographie corbinienne dans *CHHC*, p. 345), n'a pu

Wo ich im Zweifel war, ob die Übersetzung ganz treffend sei, habe ich die Stelle *rot* ausgestrichen. Auf die beiliegenden Zettel²⁴ sind drei Vorschläge angegeben, die sich auf die Übertragung drei wichtige Worte beziehen.

Gern hätte ich Ihr Manuskript länger behalten, um es in Ruhe zu studieren. Denn die Übersetzung ist auch eine wichtige Prüfung für mich selbst in der Hinsicht, ob ich mich auch im Text klar genug ausgesprochen habe.²⁵ Auch hätte ich Ihre Arbeit gern noch Freunden gezeigt. Vielleicht ist das noch möglich bevor die Übersetzung in Buchform erscheint.

Ich freue mich sehr, wenn Sie Gelegenheit finden, hier in Freiburg zu arbeiten. Ich will Ihnen dann gern meine Hilfe zur Verfügung stellen.

Einstweilen danke ich Ihnen herzlich für Ihre Arbeit und Interesse und grüße Sie mit den besten Wünschen vielmals

Ihr

Martin Heidegger

se faire qu'à partir de la première (1929) ou de la seconde (1930) édition de la conférence, toutes deux parues chez Friedrich Cohen à Bonn. Rappelons que cette première traduction fut d'abord soumise à la NRF, qui refusa de la publier. D'après Georges Bataille (« L'existentialisme », *Critique*, octobre 1950, n° 41, p. 83), Julien Benda serait à l'origine de ce refus. Ce qui n'étonnerait guère lorsqu'on sait que Benda, chargé par Paulhan de superviser la rubrique politique de la NRF, fut un critique constant de l'Allemagne et s'en prendra bientôt ouvertement à Heidegger dans *Tradition de l'existentialisme ou les philosophes de la vie* (Paris, Grasset, 1947). On sait également qu'en signe de protestation au refus de la première traduction de Corbin, Koyré écrira deux textes. Le premier : une préface élogieuse pour *Bifur*, où, fait très important, il annonce *in fine* le futur recueil de Corbin – assurant que les deux échangeaient à ce propos dès 1931 – en citant, outre *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, *L'être et le temps* et *L'essence du fondement* (p. 6). Le second : un compte rendu de l'original allemand *Was ist Metaphysik?* dans le numéro de la NRF qui eût dû accueillir le travail de son jeune collègue. Cf. Alexandre Koyré, « Note sur *Was ist Metaphysik?* par Martin Heidegger (Cohen, Bonn) », NRF, mai 1931, n° 212, pp. 750-753. Il n'est pas inutile de remarquer cependant que les traductions de Koyré ne recourent que très rarement celles de Corbin. Notons encore le récit de Bataille (*ibid.*) selon lequel Corbin lui aurait fait lire cette première traduction. Tout à fait possible puisqu'on sait de source sûre qu'au retour de son premier voyage en Allemagne en juillet 1930, Bataille lui demande une étude sur Rudolf Otto, qu'il semble pourtant n'avoir jamais écrite. Improbable cependant que cet épisode ait eu lieu « avant 1930 » comme l'avance l'écrivain (*ibid.*).

²⁴ Le feuillet est introuvable dans les AHC.

²⁵ Voir sur ce point l'avant-dernier paragraphe du « Prologue de l'auteur », dans *QM ?*.

3. Martin Heidegger an Henry Corbin

Freiburg. B., 25. April [19]35

Lieber Herr Corbin!

Ich danke Ihnen für Ihren freundlichen Brief, über den ich mich sehr gefreut habe.

Ich lese Dienstag und Donnerstag 17–18 Uhr über „Metaphysik“²⁶; Freitag 10-12 Uhr habe ich Seminar über Hegels Phänomenologie des Geistes.²⁷

Ich freue mich sehr über Ihren Besuch. Vielleicht ist es am besten, wenn Sie Mittwoch, den 8. Mai Nachmittag nach 15 Uhr zu mir kommen in die Wohnung kommen. Alles Übrige dann mündlich.

Mit freundlichen Grüßen

Ihr

Martin Heidegger

4. Martin Heidegger an Henry Corbin

Todtnauberg (Schwarzwald), 17. Juli [19]35

Lieber Herr Corbin!

Ich danke Ihnen herzlich für Ihren Brief, der ja die Frage der Übersetzung²⁸ schon ein wesentliches Stück vorwärts bringt.

Ich freue mich, dass ein so ausgesehener Verlag²⁹ sich der Sache annehmen will.

Wegen der Verlagsrechte und des Honorars habe ich sogleich an Niemeyer geschrieben.³⁰

²⁶ Référence à *Einführung in die Metaphysik*, cours du semestre d'été 1935, Université de Fribourg (Tübingen, Niemeyer, 1953, puis GA 40).

²⁷ Référence à *Oberstufe: Hegel, Phänomenologie des Geistes*, séminaire du semestre d'été 1935, Université de Fribourg (cf. GA 86).

²⁸ Voir notre introduction spéciale.

²⁹ Il s'agit donc des éditions de la *Nouvelle Revue Française* au sein de la maison dirigée par Gaston Gallimard. Le contrat pour la publication de « *Morceaux choisis de Heidegger* » sera signé le 27 novembre 1935. Ce document original sera envoyé le 28 novembre 1935. Il s'en trouve un exemplaire signé aux AHC (B-265-c-9).

Ihre Vorschläge der §§ aus *Sein und Zeit*³¹ sind wertvoll. Wichtig bleibt natürlich, dass der innere Zusammenhang des ganzen Buches genügend bleibt. Auf jeden Fall muss vermieden werden, dass *Sein und Zeit* als eine Art „Anthropologie“³² missdeutet wird.

Dazu kann Ihr ausgezeichnete Vorschlag von Ausschnitt IV des Kantbuches³³ dienen.

Es wäre auch zu überlegen, ob ich nicht für das ganze eine besondere Einleitung schreiben soll, sicher die einzelnen aufgenommenen Stücke kurz charakterisiert und in den gehörigen Zusammenhang gerückt werden. Auch könnten da einige Richtlinien gerade für die französischen Leser gegeben werden. Hierfür müsste ich Sie dann allerdings um Ihren Rat bitten. –

Den Wahrheitsvortrag³⁴ habe ich leider trotz wiederholter Bemühung noch nicht zurück bekommen. Sobald er kommt, schick ich ihn.

³⁰ Il fallait obtenir l'accord de Niemeyer pour les extraits de *SZ*, mais également pour « *Vom Wesen des Grundes* », paru séparément dans cette maison une première fois en 1929, dans le *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung (Ergänzungsband, Festschrift für Edmund Husserl zum 70. Geburtstag)*, puis une seconde la même année comme *Einzelausgabe (Sonderausdruck aus dem Jahrbuch)*.

³¹ C'est-à-dire les §§ 46-53 et les §§ 72-76, qui se retrouveront dans *QM ?*, pp. 115-208. L'« Avant-propos du traducteur » (p. 10) confirme que c'est Corbin qui a d'abord proposé les paragraphes en question, et que Heidegger a ensuite marqué son accord.

³² Corbin prendra soin de répercuter cet avertissement de Heidegger dans son « Avant-propos du traducteur » (*QM ?*, p. 12), directement en rapport au *Kantbuch* : « Comme répétition de la question de Kant, la recherche dégage l'Idée d'une Métaphysique de la réalité-humaine en un sens qui montre toute la vanité du reproche d'anthropologisme ou d'anthropocentrisme inconsidérément adressé parfois à Heidegger », et indirectement en rapport au traité de 1927 : voir la lettre de Heidegger à Corbin du 15 mars 1937, mais aussi les pages relatives à ce second avertissement dans l'« Avant-propos du traducteur » et les notes à la traduction des paragraphes choisis de *SZ*.

³³ C'est bien le chapitre 4 (section C, §§ 42-45) du *Kantbuch* de 1929 qu'on trouvera traduit dans *QM ?*, pp. 209-230. Corbin (« Avant-propos du traducteur », p. 11) le considère « comme une préparation de ce que se propose de discuter la seconde partie encore attendue [de *SZ*] ». Rappelons ce que Corbin déclare en 1976 : « [...] je crois utile d'apporter un témoignage en vue d'une réponse à une question que j'ai souvent entendu poser, et qui est peut-être une énigme. Cette question concerne le sort de ce qui eût été la seconde partie de *SZ*, seconde partie sans laquelle la première n'est plus qu'une arche, privée de sa retombée, et qui eût sans doute achevé l'édifice ontologique de l'historialité. Or j'ai vu de mes yeux le manuscrit de cette seconde partie sur la table de travail de Heidegger, en juillet 1936, à Freiburg. Il était contenu dans une grosse gaine. Heidegger s'est même amusé à me le mettre en main, afin que je le soupèse, et il pesait lourd. Qu'est devenu depuis lors ce manuscrit ? Il y a eu des réponses contradictoires ; je ne puis moi-même en donner une » (« De Heidegger à Sohravardí », *CHHC*, p. 33).

Ich freue mich, dass Sie aus dem Theologievortrag³⁵ Einiges haben entnehmen können. Aber heute müsste ich vieles wesentlicher und aus größeren Zusammenhängen herum sagen; auch genügt mir der Form in keiner Weise. Deshalb kann ich mich leider zu einer Veröffentlichung *nicht* entschließen.³⁶ Sobald ich vom Verleger Nachricht habe und selbst über den ganzen Plan klarer sehe, schreibe ich wieder.

Neulich fand ich die Anzeige einer Schrift von *Maritain*, *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*. Paris 1934.³⁷ Täugt das etwas ?

Ich würde mich sehr freuen, wenn Sie im Herbst einige Zeit in Freiburg verbringen könnten.

Mit viel herzlichen Dank für Ihre Bemühungen grüße ich Sie herzlich

Ihr sehr ergebener

M. Heidegger.

5. Martin Heidegger an Henry Corbin

Freiburg, 25. August [19]35

Lieber Herr Corbin!

³⁴ Référence à *Vom Wesen der Wahrheit*, non la conférence tenue à Marbourg le 24 mai 1926 dont il ne se trouve aucune trace dans le *Nachlass*, mais la conférence prononcée le 14 juillet 1930 à Karlsruhe au *Kongress der führenden Badener in Wissenschaft, Kunst und Wirtschaft*, répétée le 8 octobre 1930 devant la Société philosophique de Brême, puis le 11 décembre 1930 à Fribourg. Cette conférence ne sera publiée qu'en 1943 à Francfort-sur-le-Main chez Klostermann, avant d'être reprise dans *Wegmarken*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1967, pp. 73-98, puis dans GA 9, pp. 177-202.

³⁵ Références à *Phänomenologie und Theologie*, conférence en deux parties (I & II) prononcées d'abord à Tübingen (II = 9 mars 1927 ; I = 8 juillet 1927) puis à Marbourg en 1927 (I & II = 14 février 1928). La seconde partie (II) est répétée à Marbourg en 1928 : son titre devient alors *Theologie und Philosophie*. Les AHC recèlent deux copies dactylographiées datées de 1928 : l'une porte le titre « Phänomenologie und Theologie » (B-292), l'autre « Theologie und Philosophie » (B-294).

³⁶ La conférence *Phänomenologie und Theologie* sera effectivement publiée pour la première fois en français dans *Archives de philosophie*, 1969, n° 32, pp. 355-395, avant d'être reprise en GA 9, pp. 45-78.

³⁷ Jacques Maritain, *Sept leçon sur l'être les premiers principes de la raison spéculatives*, Paris, Pierre Téqui, 1934. Notons que Maritain découvrira avec enthousiasme la traduction de « *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* », que Corbin fera paraître dans *Mesures* en 1937. Cf. Jacques et Raïssa Maritain, *Œuvres complètes*, EUF/Saint-Paul, Fribourg (Suisse)/Paris, 1995, t. 15, p. 375.

Inzwischen habe Nachricht vom Verleger.³⁸

Was Ihr Verleger aufwendet dürfte in unserem Geld etwa 7800 Mark sein. Ich möchte davon 100 Mark als Autorenhonorar beanspruchen und die übrige Summe Ihnen für die Übersetzerarbeit überlassen. Aufgrund diese Regelung wurde Niemeyer *nichts* beanspruchen. Nur die eine Bedingung machen wir, dass die erste Auflage auf die Höhe von 3000 Exemplaren begrenzt wird.³⁹

Ich hoffe, dass Sie sich gut erholt haben und bald an die Arbeit gehen können.

Anfang November dieses Jahres werde ich in Freiburg einen öffentlichen Vortrag über das *Wesen der Kunst* halten.⁴⁰

Mit herzlichen Grüßen verbleibe ich Ihr sehr ergebener

M. Heidegger

³⁸ Les archives de la maison d'édition Niemeyer, établie en ce temps à Halle, ayant malheureusement disparues, la correspondance entre Heidegger et son éditeur à cette époque est sans doute définitivement perdue.

³⁹ Voir la lettre d'André Malraux à Corbin datée du 20 septembre 1935 : « Cher Monsieur, Nous sommes donc d'accord en principe. Un tirage supérieur à 3000 n'est pas à craindre pour les ouvrages de ce genre » (AHC, B-273-c-35). À cette date-là, le contrat avec les éditions Gallimard n'est pas encore signé. Il est envoyé par Gallimard le 28 novembre 1935, et signé seulement plusieurs mois plus tard, le 16 avril 1936 – sans doute Corbin attendait-il d'une part que Heidegger s'en occupe, d'autre part d'avoir des éléments plus précis de l'éditeur sur les conditions de publication –, comme en atteste la lettre de Gaston Gallimard à Corbin datée du 21 avril 1936, qui revient notamment sur la question du tirage : « Cher Monsieur, j'ai bien reçu votre lettre du 16 avril ainsi que le contrat signé pour les Morceaux choisis de Heidegger. Il est entendu que sur les droits qui vous reviennent pour cette édition, vous verserez une somme de 600 (six cent) francs au Professeur Heidegger. Il est entendu en outre que si un second tirage devenait nécessaire, au-dessus de 3000 exemplaires, nous en référerions auparavant au Professeur Heidegger et à l'éditeur Niemeyer [*sic* !]. Croyez, cher Monsieur, à mes sentiments les meilleurs. Gaston Gallimard » (AHC, B-265-c-9).

⁴⁰ Référence à « *Vom Ursprung des Kunstwerkes* », conférence tenue le 13 novembre 1935 à Fribourg. Cette conférence s'appuie sur une première version de 1931/1932 publiée très tard dans les *Heidegger Studien*, 1989, n° 5, pp. 5-22 – voir aussi la note de 1934 « *Zur Überwindung der Ästhetik* », *Heidegger Studien*, 1990, n° 6, pp. 5-7. Elle sera reprise en une troisième version lors d'une série d'exposés tenus à Francfort les 17 et 24 novembre et le 4 décembre 1936 auxquels il est fait allusion plus loin – ceux-ci donneront la version publiée dans *Holzwege*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1950, pp. 7-68, puis *GA 5* – voir également le « *Zusatz* » en *GA 5*, pp. 70-74. Voir aussi la lettre d'André Malraux à Corbin datée du 24 avril 1936, où l'on apprend que Malraux eût aimé inclure la « conférence sur l'art » (1935) pour avoir « un des derniers textes de Heidegger » (*CHHC*, p. 332). Ce dernier se refusant à publier cette conférence, ce sera finalement un texte plus récent encore : la conférence sur Hölderlin de 1936.

6. Martin Heidegger an Henry Corbin

Freiburg i. Br., den 26 März 1936

Lieber Herr Corbin!

Ich danke Ihnen sehr für Ihren ausführlichen Brief und freue mich, dass Sie die unglückliche Zeit überstanden haben und dass Ihre Frau Gemahlin wieder gut geht. Ich schreibe Ihnen heute nur kurz und in Eile, da ich bereits im Aufbruch bin für eine Reise nach Rom, wohin ich zu einem Vortrag eingeladen bin.⁴¹ Nur das Eine möchte ich Ihnen heute schon schreiben, dass ich es bezüglich Ihres geplanten Freiburger Besuchs für das beste halte, wenn Sie auf Ihrer Rückreise nach Paris⁴² hier vorbeikommen. Ich werde im Juli hier sein und falls ich mich in Schwarzwald aufhalten sollte, kann ich jederzeit rasch in der Stadt kommen.

Mit den besten Wünschen und herzlichen Grüßen

Ihr sehr ergebener

M. Heidegger

7. Martin Heidegger an Henry Corbin

Freiburg, 11. Juli [19]36

Lieber Herr Doktor!

Entschuldigen Sie bitte, dass ich erst heute antworte. Ich bin erst gestern Abend von einem Aufenthalt im Nietzsche-Archiv im Weimar zurück gekehrt. Ich bin dort in der wissenschaftlich Kommission für die neue historisch-kritische Ausgabe.⁴³

⁴¹ Référence à « *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* », conférence tenue le 2 avril 1936 à Rome à l'invitation de l'Istituto italiano di studi germanici ; reprise dans *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1944, 195², pp. 31-45, puis *GA 4*. Corbin en fera une traduction – « Hölderlin et l'essence de la poésie » – qui paraîtra d'abord dans la revue *Mesures* – 15 juillet 1937, n° 3, pp. 120-143 –, puis dans *Friedrich Hölderlin. En commémoration du centenaire de sa mort, le 7 juin 1843*, Paris, Sorlot, 1943, pp. 131-154, et enfin dans *QM ?*, pp. 232-252.

⁴² Heidegger parle-t-il déjà de juillet, lorsque Corbin reviendra de son détachement à Berlin ? Ou d'un voyage plus proche dans le temps, entre mars et juillet ? *Quid*.

⁴³ Heidegger intègre ladite commission en 1935. Il accède ainsi à nombre de fragments posthumes, au sein desquels il situe d'ailleurs la vraie pensée de Nietzsche. Sur ce

Mir ist jeder Tag zwischen 19 und 23 recht.⁴⁴ Am besten melden Sie Ihre Ankunft an meiner Freiburger Adresse; ich werde dann telefonisch benachrichtigt. Es wird gut sein, wenn Sie schon am Vormittag des betreffenden Tages (10 Uhr) kommen. Sie bleiben dann bis zum Mittag essen bei uns und dann können wir am Nachmittag unsere Gespräch fortsetzen. Es wird uns eine Freude sein, wenn auch Ihre Frau Gemahlin mitkommt.

Alles andere dann mündlich. Inzwischen kann ich Ihre Übersetzung studieren. Den Vortrag über die Kunst⁴⁵ und eine andere über Hölderlin werde ich Ihnen hier zu lesen geben. Ich wünsche Ihnen noch einen schönen Aufenthalt in Weimar.⁴⁶ Falls Sie das Nietzsche-Archiv besuchen wollen, lege ich Ihnen die Karte bei.

Ich freue mich sehr auf unser Wiedersehen und grüße Sie herzlich

Ihr

Martin Heidegger

8. Martin Heidegger an Henry Corbin

Freiburg i. Br., den 14. November 1936

Lieber Herr Corbin!

point, cf. Marion Heinz et Theodore Kisiel, « *Martin Heidegger Beziehungen zu Nietzsche-Archiv im Dritten Reich* », in Hermann Schäfer (éd.), *Annäherungen an Martin Heidegger. Festschrift für Hugo Ott zum 65. Geburtstag*, Francfort-sur-le-Main/New York, Campus, 1996, pp. 103-136 ; Charles R. Bambach, *Heidegger's Roots: Nietzsche, National-Socialism and the Greeks*, Ithaca, Cornell University Press, 2003, pp. 261-271.

⁴⁴ Il s'agit bien du mois juillet, comme en atteste le témoignage de Corbin : « En juillet 1936 nous fimes, ma femme et moi-même, un séjour à Fribourg, où je pus soumettre quelques difficultés de traduction à Heidegger. Mais il me faisait entièrement confiance, approuvait tous mes néologismes français et me laissait une responsabilité un peu lourde » (« Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique », *CHHC*, p. 39).

⁴⁵ Heidegger semble avoir oublié que Corbin en a déjà recopié une version qu'il lui a fait lire en 1935 – copie conservée dans les AHC, B-294.

⁴⁶ Corbin est détaché par la Bibliothèque Nationale pour un séjour de recherches à l'Institut Français de Berlin entre octobre et juin 1936, où il avance ses traductions de Heidegger, mais également ses travaux sur Sohrawardi et Johann Georg Hamann. Mais la lettre indique donc qu'il a décidé de prolonger son séjour pour le mois de juillet. Il est à noter que Corbin avait déjà visité Weimar à la fin de son tout premier séjour en Allemagne, à Marburg (cf. « Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique », *CHHC*, p. 43 ; également *A1930*).

Ich danke Ihnen für das weitere Stück der Übersetzung, die ich ausgezeichnet finde. In einem Vorwort über die lexikalischen Fragen werden sich ja die Schwierigkeiten von vorn herein klären lassen. Im Dezember erscheint mein Romvortrag über Hölderlin in einer Zeitschrift und im Januar dann als gesondertes Heft.⁴⁷ Er umfasst nur 16 Druckseiten und könnte also noch mit Ihre Übersetzungen aufgenommen werden. Meiner Frankfurter Vorträge, die nächste Woche beginnen, haben mir noch viel Arbeit gemacht und eigentlich zufrieden bin ich nicht damit.⁴⁸ Dieser Tage wurde mir von der Verfasserin, die bei mir studiert hatte, ein Buch zugeschickt: Jeanne Hersch, *L'illusion philosophique* bei Felix Alcan, 1936.⁴⁹ Es scheint ein sehr lebendige und ausgezeichnete Darstellung der Jasperschen Philosophie zu sein. Es kommt darin aber auch der abgründige *Gegensatz* zwischen unserem philosophischen Willen zum Ausdruck. Dass unsere beiderseitigen philosophischen Bemühungen unter dem einen Namen „Existenzphilosophie“ im Kurs sind, zeigt die Oberflächlichkeit, mit der man heute Philosophie liest. Vielleicht kann ich in dem Vorwort zu Ihrer Übersetzung auf einige Hauptunterschiede eingehen.⁵⁰

⁴⁷ En effet, avant d'être reprise dans les *Erläuterungen zu Hölderlin* en 1944, la conférence « *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* » sera publiée une première fois dans *Das Innere Reich. Zeitschrift für Dichtung, Kunst und deutsches Leben*, décembre 1936, vol. 3, n° 9, pp. 1065-1078, puis une seconde dans une *Einzelausgabe* qui connaîtra deux éditions dans la maison Langen & Müller à Munich. Heidegger dédicace à Corbin un exemplaire dactylographié de la conférence lors de sa visite en juillet 1936 : « *Herrn Corbin z. Erinnerung an den 21 Juli 1936, Freiburg i. Br. Martin Heidegger* » (AHC, B-294-c-1).

⁴⁸ Référence aux conférences précitées « *Der Ursprung des Kunstwerks* » tenues à Francfort en novembre (17 et 24) et décembre (4) 1936.

⁴⁹ Jeanne Hersch, *L'illusion philosophique*, Paris, Alcan, 1936. Hersch a d'abord étudié à Heidelberg sous la direction de Karl Jaspers, dont elle fut l'assistante, avant de suivre les cours de Heidegger à Fribourg pendant un semestre au printemps 1933 – elle lui a écrit directement afin d'obtenir une autorisation, craignant d'être empêchée de s'inscrire à l'Université en raison des lois récemment promulguées. Elle a probablement assisté au cours du semestre d'été 1933 *Die Grundfrage der Philosophie*. Hersch aura plus tard des mots particulièrement durs à l'égard du comportement de Heidegger pendant cette période. Cf. J. Hersch, *Éclairer l'obscur. Entretiens avec Gabrielle et Alfred Dufour*, Genève, l'Âge d'Homme, 1986, pp. 27-32.

⁵⁰ Corbin ne portait probablement pas le même jugement que Heidegger sur Jaspers. En 1938, il traduira d'ailleurs quelques pages – chap. 3 – du troisième tome – *Metaphysik* – de sa *Philosophie* (Berlin, Springer, 1932, pp. 102-106) sous le titre « La norme du jour et la passion de la nuit », *Hermès*, 1938, 3^e série, 1, pp. 51-68. Voir à ce propos, dans la correspondance entre Jaspers et Corbin, les deux lettres reprises dans *CHHC*, p. 321. La circonspection de Corbin se laisse lire dans l'« Avant-propos du traducteur » (*QM* ?, p. 13), où il continue de parler de « l'Existenzphilosophie, telle que

Wir denken gleichfalls oft und gern an Ihren hiesigen Besuch mit Ihrer Frau und wir wünschen sehr, dass im nächsten Jahr dieser Aufenthalt etwas länger wird, damit wir auch den Schwarzwald besuchen können. Ich lasse Ihnen in diesen Tagen durch die Post als Drucksache zu gehen:

- 1.) *Was ist Metaphysik?*⁵¹
- 2.) B. Noll, *Kants und Fichtes Frage nach dem Ding*.⁵²
- 3.) Weischedel, *Versuch über das Wesen der Verantwortung*.⁵³

Wegen der Kantvorlesungen⁵⁴ habe ich schon zwei Antiquariate beauftragt, bin aber jetzt noch ohne Bescheid.

Mit herzlichen Grüßen von Haus zu Haus

l'institut Heidegger », tenant donc malgré tout à distinguer, selon le vœu de penseur de Messkirch, entre sa philosophie et celle de Jaspers.

⁵¹ Heidegger envoie à Corbin l'édition la plus récente de la conférence de 1929 « *Was ist Metaphysik?* » afin qu'il puisse réviser sa traduction en conséquence. Il s'agit probablement de la troisième édition de 1931 parue, comme les deux précédentes, chez Friedrich Cohen à Bonn. Mais il n'est pas à exclure qu'il s'agisse d'un dactylogramme personnel comportant les annotations manuscrites qui seront reprises dans la version publiée en *GA 9*, pp. 103-122.

⁵² Référence à Balduin Noll, *Kants und Fichtes Frage nach dem Ding*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, coll. "Philosophischen Abhandlungen", 1936. Noll (1897-1964), précepteur et écrivain à Cologne, spécialiste de Nietzsche et de l'idéalisme allemand, fut d'abord un élève de Husserl. L'étude mentionnée, profondément marquée par l'interprétation heideggérienne de Kant, en particulier par le *Kantbuch*, est la version remaniée d'une thèse de doctorat entamée en 1930 et défendue en 1936 sous la direction de Heidegger : *Die Idealität der Objekte im transzendentalen Idealismus Kants und Fichtes*. Il fut également le témoin admiratif des enseignements de Heidegger sur Nietzsche pendant les années 1930.

⁵³ Référence à la thèse de Wilhelm Weischedel, *Versuch über das Wesen der Verantwortung*, soutenue en 1932 à l'Université de Fribourg. Elle sera publiée à Francfort-sur-le-Main chez Klostermann en 1933 sous le titre : *Das Wesen der Verantwortung : ein Versuch*. Weischedel (1905-1975), d'abord étudiant de Bultmann et Tillich à Marbourg, puis de Heidegger à Marbourg et Fribourg, deviendra un philosophe chrétien relativement connu. Il soutiendra sa thèse avec Heidegger en 1932. Il rompra pourtant tout contact avec lui en 1933 et terminera la guerre au côté des résistants français. Que Heidegger transmette sa thèse à Corbin en 1936 est un fait intéressant dans la perspective de l'examen de l'attitude du philosophe allemand dans les années qui ont suivi la démission de son poste de Recteur. Comme Heidegger le remarque lui-même dans son rapport de thèse, globalement positif, Weischedel ne cesse de discuter avec *SZ* dans ce premier travail académique. Le rapport précise également que la thèse tire à tort le traité de 1927 du côté de l'anthropologie et de l'éthique. Cf. Universitätsarchiv Freiburg, Signatur B42/74, document cité par Bernhard Casper dans « La responsabilité et l'intentionnalité de la loi », in Stanislas Breton et al. (éds.) *Le statut contemporain de la philosophie première*, Paris, Beauchesne, coll. "Philosophie", 1996, p. 246.

⁵⁴ Référence à *Die Frage nach dem Ding. Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, cours du semestre d'hiver 1935/1936 (cf. *GA 41*).

Ihr
Martin Heidegger

9. Martin Heidegger an Henry Corbin

Vorwort des Verfassers

Die Betrachtungen, die hier in der Übersetzung mitgeteilt werden, dienen alle und allein der Grundfrage nach dem Wesen und der Wahrheit des Seins. Diese Grundfrage gilt es erst einmal zu stellen und ihrer Notwendigkeit zum Bewusstsein zu bringen. Sie deckt sich nicht mit der bisher übliche Frage der Metaphysik; denn diese fragt immer nur nach dem Seienden, was es sei. Sie fragt nach dem Sein *des Seienden*, aber sie fragt nach dem *Sein selbst* und seiner Wahrheit. Die Frage nach dem Sein des Seienden (*to ti to on*) ist zwar die Leitfrage der Metaphysik; aber sie ist noch nicht die Grundfrage. In dieser wird erst die Frage nach dem Sein zugleich und notwendig zur Frage nach dem Wesen der Wahrheit d. h. der Enthüllung überhaupt, auf deren Grund wir erst und überhaupt in ein Offenes zu stehen kommen. Die Frage nach der Wahrheit ist daher auch keine solche der „Erkenntnistheorie“, weil die Erkenntnis nur *eine* Weise der *Entfaltung* und *Aneignung* der Wahrheit ausmacht aber nicht diese selbst.

Die so verstandene Frage nach dem Sein und ihre Entfaltung kann zwar übergangen, verfälscht oder gar vergessen werden. Aber sie lässt sich nicht beseitigen. Sie besteht freilich an sich und zeitlos sondern *ist* nur *als* eine geschichtliche. Das will nicht sagen, sie komme nur im Ablauf und Wandel der Geschichte neben vielen anderen Ereignissen auch vor. Die Grundfrage nach dem Sein ist geschichtlich heißt: sie gründet *mit* unser bisheriges und künftiges geschichtliches Dasein. Ja nach dem Willen zu dieser Geschichte und je nach der Kraft, diese Geschichte zu tragen und ihre Bestimmung zu erfüllen, wird die erste und letzte Frage der Philosophie wach bleiben und die Gestaltung aller Dinge durchleuchten und befeuern.

Durch die Übersetzung wird die denkerische Arbeit in einen anderen Sprachgeist versetzt und damit notwendig gewandelt. Aber diese Wandlung kann fruchtbar werden, weil sie eine Grundstellung des Fragens in ein neues Licht stellt und so die Gelegenheit schafft, sich selbst durchsichtiger und in ihren Grenzen deutlicher werden.

Daher ist eine Übersetzung nicht einfach nur die Erleichterung der Mitteilung für eine andere Sprachwelt sondern in sich eine Auflockerung des gemeinsamen Fragens. Sie dient der wechselweisen Verständigung in einem höheren Sinne. Und jeder Schritt auf diesem Wege ist ein Segen für die Völker.

Die Schwierigkeiten, die der Übersetzer im vorliegenden Falle überwunden hat, die selbstlose Arbeit, die erst in den Dienst der Sache der Philosophie gestellt hat, werden nur Wenige richtig abschätzen können. Aber von dem aufrichtigen und freundschaftlichen Dank, den der Verfasser hiermit dem Übersetzer ausspricht, soll jeder Leser wissen.

Freiburg i. Br., den 10 März 1937⁵⁵. M. H.

⁵⁵ Comme indiqué au début, cette lettre-préface est dactylographiée. Cela nous permet de conjecturer qu'est arrivé avec elle un autre document de même nature, à savoir « Zu „Avant Propos du traducteur“ », qui consiste en deux pages de remarques sur les éléments d'introduction fournis par Corbin à ses traductions de « *Was ist Metaphysik?* », *Vom Wesen des Grundes* et des §§ choisis de *SZ*. L'intégralité de ces remarques a été intégrée dans la version finale de l'avant-propos (*QM* ?, pp. 9-11). Notons toutefois que tantôt Corbin cite Heidegger entre guillemets, tantôt il s'approprie ses mots sans le dire. Donnons ici l'original allemand de ces *Bemerkungen* – le lecteur pourra voir de lui-même les endroits où elles ont été intégrées, comment elles l'ont été, et juger de leur traduction, en les comparant avec la version finale de l'avant-propos :

« Zu „Avant Propos du traducteur“ :

zu 1.) Die Vorlesung entfaltet die Frage nach dem Sein aus der Situation der Wissenschaften und ihrem Verhältnis zum Seienden. Das ist *ein* Weg der Fragestellung unter anderen noch möglichen und notwendigen. Die hier aufgerollte Frage nach dem Nichts ist aus der Grundstimmung der Angst aufgebaut. Aber diese Grundstimmung ist auch nur *eine*, nicht die einzige. Deshalb wäre es eine grobe Missdeutung von einer „Philosophie der Angst“ zu reden oder gar – weil vom „Nichts“ gehandelt wird einzig um des Seins willen – hier einen Nihilismus zu finden.

zu 2.) Die Frage nach dem „Grund“ (fondement) ist gestellt um die mehrfache Basis frei zu legen, auf der sich die Wahrheit (dé-voilement) des Seins erhebt und worin sie geschieht.

zu 3.) Die Auslegung des „Seins zum Tode“ ebenso wie die Wesensbestimmung der „Geschichtlichkeit“ sollen die innerste Transcendenz des menschlichen Seins sichtbar machen. In dieser „Exstasis“ des Daseins wird der Mensch hinausgerückt in das Sein, das er selbst *nicht* ist und das dennoch *als* ein solches sich nur offenbart, wenn der Mensch aus seinem Grunde *ganz er selbst ist* [.] Und darauf zielt ja die leitende Frage nach „Sein und Zeit“ überhaupt ab: Die Wahrheit und das Wesen des Seins im Ganzen, darinnen der Mensch steht, zu begründen. Daher heisst der Titel auch nicht „Menschliches Sein und Zeit“ sondern „Sein (schlechthin) und Zeit“. Die Zusammenstellung von Sein und Zeit meint auch nicht den Unterschied des „Statischen“ (Beständigen) und des „Dynamischen“ (Unbeständigen); denn

10. Martin Heidegger an Henry Corbin

Freiburg i. Br., den 15. März 1937

Lieber Herr Corbin!

Beim Abschluss Ihrer Arbeit an der Übersetzung ist das erste, dass ich Ihnen herzlich danke und Sie zu dieser Leistung beglückwünsche. Soweit ich urteilen kann, ist das Beste erreicht, was erreicht werden kann. Ich habe auch die beiden Übersetzungen von „Was ist Metaphysik?“ Satz für Satz verglichen und staune darüber, welche Fortschritte Sie da gemacht haben.⁵⁶ Sie liegen wenigen im bloßen „wörtlichen“ Übertragen als im selbständigen Nachschaffen und Gestaltung des Stils.

Ihr Vorwort ist ausgezeichnet.⁵⁷ Es hat mir alle Arbeit abgenommen. Ich habe mir erlaubt, einige erläuternde Zusätze vorzuschlagen, die Sie leicht in Ihrem Texte hineinarbeiten können. Damit wäre in den bloßen Forme alles getan, was sich durch eine Einleitung tun lässt.

Mein Vorwort⁵⁸ möchte ich auf wenige Sätze beschränken; denn sonst müsste ich entweder auf alle wesentlichen Missdeutungen eingehen, was mir widerstrebt, oder ich müsste sehr weit ausholen, was einem Vorwort nicht entspricht.

auch alles Werden gehört, sofern es *nicht nichts* ist, zu Sein und für das Ganze des Seins wird in der „Zeit“ der Wesensgrund seiner „Wahrheit“ angesetzt. Dieser Ansatz ist nicht willkürlich sondern gründet sich in der Erkenntnis, dass schon im Anfang der abendländischen Philosophie der Horizont der Zeit wenn auch als solcher verhüllt wirksam ist; denn hinter den Grundworten φύσις, ἰδέα, οὐσία, in denen das Sein im Anfang der abendländischen Philosophie genannt, d.h. ausgelegt wird, steht die Grunderfahrung der Macht der *Gegenwart* und des reinen Bestandes ».

⁵⁶ Outre que Corbin traduit certaines phrases ou parties de phrases qu’il avait délaissées dans son premier essai, le second est plus fluide, plus agréable à lire et présente des traductions plus fermes, plus précises et en même temps plus personnelles. Exemples : p. 10 (*Bifur*) : « l’Être même », devient p. 22 (*QM ?*) : « l’existant lui-même » ; p. 10 (*B*) : « existence humaine », devient p. 22 (*QM ?*) : « existence » ; p. 11 (*B*) : « inexistant (*Nichtige*) », devient p. 24 (*QM ?*) : « le pur négatif » ; p. 16 (*B*) : « état émotif (*Befindlichkeit*) », devient p. 30 (*QM ?*) : « situation-affective » ; p. 16 (*B*) : « harmonie (*Stimmung*) », devient p. 30 (*QM ?*) : « tonalité » ; p. 16 (*B*) : « moment essentiel dans le genèse de notre existence (*Grundgeschehen unseres Dasein*) », devient p. 30 (*QM ?*) : « l’historial essentiel dans lequel se réalise notre réalité-humaine » ; p. 22 (*B*) : « délaissement (*Geworfenheit*) », devient p. 37 (*QM ?*) : « dérélition ».

⁵⁷ Plus tard : Henry Corbin, « Avant-propos du traducteur », dans *QM ?*, pp. 9-17.

⁵⁸ Plus tard : Martin Heidegger, « Prologue de l’auteur », dans *QM ?*, pp. 7-8. Cf. *supra*.

Das Beste wäre, wenn Sie Ihre Mitteilung für den Congress⁵⁹ schon abdrücken könnten; aber das wird wohl nicht gehen. Ich finde den Vortrag mit Rücksicht auf die Leitfragen des Kongresses sehr schlagend und klar.

⁵⁹ Référence à la communication de Corbin « Transcendental et existentiel » au Congrès Descartes qui s'est déroulé du 31 juillet au 6 août 1937. Il la prépare depuis plus d'un an et demi, comme en témoigne cette lettre au professeur de Sorbonne et spécialiste d'esthétique Raymond Bayer datée du 17 avril 1936 (B-279) qui en esquisse le plan, mais qui montre en même temps que son projet a évolué :

En relation avec le § racine du Congrès :

1°/ Rappeler quel est le caractère du « phénomène du monde » tel que le découvre l'analytique de l'existence. Précisez les motifs de la critique adressée à l'ontologie cartésienne.

2°/ La transcendance de l'être de l'homme se dévoilant par le phénomène du monde, montrer le rapport entre horizon « transcendantal » et compréhension « existentielle ». L'idée d'herméneutique base de cette ontologie nouvelle.

3°/ Ici, la liaison étant apparue entre la temporalité de l'existence et l'art même de la compréhension historique, ne pourrait-on proposer à la réflexion ou à la discussion, certains problèmes annoncés par la philosophie de l'existence, sans avoir été même discutés par elle.

α) Que résulte-t-il de façon générale de la liaison qui vient d'être mentionnée, pour la signification des recherches d'histoire de la philosophie ? Doivent-elles en tenir compte ? Peut-on continuer comme on l'a fait jusqu'à présent ? Y a-t-il et que signifie une « objectivité » dans l'« histoire des idées ? » ?

β) Comment [deux mots illisibles] dans l'art de la compréhension historique une différence qui concernera en premier lieu peut-être la phénoménologie religieuse ? Quelle différence de structure entre comprendre un fait historique contrôlable et relevable dans les Archives, et un fait qui se présente sous une forme historique purement « intentionnelle » ?

Cette communication fut publiée la même année que le Congrès dans *Travaux du IX^e Congrès international de philosophie (Congrès Descartes)*, Paris, Hermann, coll. "Actualités scientifiques et industrielles", 1937, t. 8, pp. 24-31. Sans doute n'est-il pas inutile de rappeler que Heidegger n'était pas loin de conduire la délégation allemande au Congrès. Il s'était même rendu à Paris dès 1935 pour, dit-on, préparer la participation des philosophes de son pays à cette extraordinaire réunion, invité personnellement – à ses dires – par le président du Congrès – comprenez non le président d'honneur, Bergson, mais le directeur scientifique Émile Bréhier. Il en fut finalement empêché par son gouvernement, qui le jugeait désormais trop détaché des idées nazies et lui préféra Hans Heyse, nommé à la tête de la *Kant-Gesellschaft* par le Parti et héritier de la chaire de Georg Misch à Göttingen dont Heidegger n'avait point voulu. Au printemps 1937, Heyse demanda finalement à Heidegger de se joindre à la délégation allemande, mais celui-ci refusa, vexé d'être pris pour un second couteau. Selon ses biographes, Heidegger avait prévu de présenter une certaine version de la conférence qu'il fera l'année suivante (le 9 juin 1938) à Fribourg : « *Die Zeit des Weltbildes* » (reprise dans *Holzwege, op. cit.*, pp. 69-104, pp puis GA 5). On trouvera dans les études biographiques d'Hugo Ott, Victor Fariás et Rüdiger Safranski tous les

Peut-être pourraient encore en quelques phrases deux points être soulevés, afin d'éviter une interprétation anthropologique erronée :

1.) La mise en évidence de *Sein* (dans l'ensemble) et *Zeit* (non „Existenz“ et *Zeit*) cf. mes remarques au n. 3 de votre préface.⁶⁰

2.) une indication, que le Comprendre est toujours et essentiellement un „projeté“ – c. à d. la vérité de l'être va toujours au tout mais elle reste toujours toujours une perspective créée – n'est pas absolue mais *überzeitlich* valable mais absolue dans la situation créée historique et pour cette dernière sans réserve et sans condition.⁶¹

Mon exposé de Francfort sera d'abord non publié ; mais peut-être pourrez-vous le lire, si vous le souhaitez avec votre épouse

éléments connus relatifs à cet épisode. Pour revenir à Corbin, notons qu'il intervint dans la section « Analyse réflexive et transcendance » qui, selon les témoignages (voir Joseph Dopp ci-dessous), fut celle qui donna lieu aux débats les plus vifs, avec notamment Jean Wahl et Gabriel Marcel. Y intervint également Oskar Becker. Étant donné la lettre que nous commentons, il n'est peut-être pas exagéré de dire que Corbin a "représenté" Heidegger au Congrès. Cette représentation ne fut pourtant pas des plus réussies si l'on croit l'avis de Joseph Dopp, de l'Université de Louvain, dans son compte rendu du Congrès pour la *Revue néo-scholastique de philosophie* (1937, vol. 40, n° 56, p. 674) : « Dans une perspective radicalement différente [de celle de L. Brunschvicg abordant la question des rapports entre immanence et transcendance], M. Corbin a exposé, en une forme hélas peu accessible, quelques-unes des idées maîtresses de Heidegger sur le problème de la transcendance ». Notons enfin que, dans la version de cette communication parue dans les Actes publiés très peu de temps après le Congrès, Corbin écrit en note (*Travaux du IX^e Congrès international de philosophie, op. cit.*, p. 25 n.) : « Pour les équivalences françaises de la terminologie, de Heidegger telles qu'elles sont adoptées ici, cf. notre traduction *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Gallimard, 1937 ». Ce qui signifie qu'il pense encore possible que le volume paraisse avant la fin de l'année. Pourtant, il ne paraîtra qu'une dizaine de mois plus tard.

⁶⁰ Cf. H. Corbin, « Avant-propos du traducteur », dans *QM ?*, pp. 10-11. Ici, Corbin précise que c'est « en accord avec l'auteur » qu'il a choisi de « deux chapitres » de *SZ*, soit « le chapitre initial de la 2^e section (Réalité-humaine et temporalité) intitulé : *l'Être pour la mort et la possibilité pour la réalité-humaine de former un tout* („*Das mögliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tod*“) » et « le chapitre V de cette même section (moins le dernier paragraphe) intitulé : *Temporalité et Historicité* („*Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit*“) ». Et p. 11 en effet, Corbin donne la parole à Heidegger en citant justement ses *Bemerkungen* : « Et tel est bien le but auquel tend la question directrice concernant "l'Être et le Temps" en général : fonder, motiver la vérité et l'essence de l'Être *dans son ensemble, au sein duquel se trouve donc l'homme. C'est pourquoi aussi le titre n'annonce pas "l'Être de l'homme et le Temps", mais "l'Être (tout court) et le Temps"* » (nous soulignons).

⁶¹ On trouve deux échos plus ou moins directs de cette seconde remarque : le premier dans l'« Avant-propos du traducteur », le second dans une note de bas de page à la traduction du § 72 de *SZ*, dans *QM ?*, respectivement p. 18 et p. 173 n. 1. Voir également le « Prologue de l'auteur », dans *QM ?*, p. 8.

Gemahlin – was wir sehr hoffen – im Sommer nach Freiburg kommen. Das Wintersemester war sehr befriedigend; ich werde die Vorlesung über Nietzsche im Sommer fortsetzen.⁶² Wir haben von der Metaphysik Nietzsches noch ganz verkehrte und unzureichende Vorstellungen; um hier ein Wandel zu schaffen, muss Nietzsches ganze Arbeit, die unter den Namen „Der Wille zur Macht“ nachträglich veröffentlicht wurde nach ganz anderen Gesichtspunkten und in anderer Anordnung herausgegeben werden. Die Vorarbeiten dazu für das Nietzsche-Archiv machen mir viel Mühe und werden mich in diesem Sommer ganz in Anspruch nehmen.

Ich wurde mich sehr freuen, wenn ich Sie im Sommer hier wiedersehen könnte. Nach dieser anstrengenden Arbeit für die Übersetzung haben Sie sich auch eine gute Erholung voll verdient.

Indem ich Ihnen noch einmal herzliche danke für alle Arbeit grüße ich Sie herzlich mit den besten Empfehlungen an Ihrer Frau.

Ihr

Martin Heidegger

[Am Rand] von Herr Dr. *Fritz Bran*, der gestern mit einer Gruppe von französischen Journalisten hier war, soll ich Sie vielmals grüßen.⁶³

⁶² Référence au cours du semestre d'hiver 1936/1937 : *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst* (publié avec de profondes modifications en GA 6.1 et 6.2) ; et au cours du semestre d'été 1937 : *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, accompagné d'un séminaire (cf. GA 44 pour la version originale, GA 6.1 pour la version modifiée la première publiée, et GA 87 pour le séminaire).

⁶³ Allusion au Dr. Friedrich « Fritz » Bran (1904-1994), docteur en études germaniques en 1926 avec une thèse sur *Herder und die deutsche Kulturanschauung* (publiée à Berlin chez Junker & Dünnhaupt en 1932), rédacteur en chef des *Cahiers franco-allemands* ou *Deutsch-französische Monatshefte*, publication connue officiellement pour travailler au rapprochement des peuples français et allemand pendant l'entre-deux guerres, officieusement pour vanter en France les idées du régime national-socialiste. Sur Bran, d'abord actif dans les Jeunesses hitlériennes avant de devenir le moteur du groupe *Collaboration*, voir son ouvrage *La jeunesse allemande et l'avenir de l'Europe*, Paris, Groupe « Collaboration », 1942, mais surtout, sur son parcours, Barbara Unteutsch, *Vom Sohlbergkreis zur Gruppe Collaboration*, Münster, Kleinheinrich, coll. "Münstersche Beiträge zur romanischen Philologie", 1990, pp. 151-160. Y a-t-il lieu de lancer ici une polémique ? Pas nécessairement. Corbin rencontre Bran dans les milieux intellectuels parisiens dans le premier semestre de l'année 1930 (*A1930*, 6 juillet). Ils se voient plusieurs fois pendant l'été de cette même année, notamment car Bran habite juste au-dessus de chez lui (*A1930*, 19 & 20 août). Corbin apprécie sa compagnie, dans la mesure où avec lui, il peut épancher son « désir d'Allemagne » (*ibid.*) – il en revient tout juste, on le sait... Les deux hommes se reverront en avril 1931 à Karlsruhe

11. Martin Heidegger an Henry Corbin

Freiburg i. Br., den 12 Mai 1937

Lieber Herr Corbin!

Ich danke Ihnen herzlich für Ihren ausführlichen Brief⁶⁴. Es wäre sehr schade, wenn wir Sie und Ihre Frau in diesem Sommer nicht sehen würden. Aus Ihrem Brief entnehme ich, dass Sie gut in der Arbeit sind. Ich bin gern damit einverstanden, wenn der „Hölderlin“ zuerst in der Zeitschrift

(A1931, 17 avril). Bran y accueille Corbin et s'occupe de lui faire passer une journée mémorable, au terme de laquelle ce dernier note : « dîner [...] chaleur, intimité, et puis Angoisse » (*ibid.*). Les deux hommes ne semblent pas s'être revus par la suite. Certes, Corbin fut littéralement fasciné par l'Allemagne et fréquenta de temps en temps le Cercle franco-allemand entre 1930 et 1932. Impossible cependant d'en déduire qu'il partageait de près ou de loin l'idéologie d'un Otto Abetz, par exemple, qui tentait de manipuler un certain nombre d'intellectuels amis de l'Allemagne qui se disaient pacifistes. Il n'est pas inutile de citer ici ce que Corbin écrivait, en octobre 1939, dans la « Préface » au troisième numéro de la revue *Hermès* dont il avait accepté la direction : « La composition de ce cahier a été projetée et réalisée en un temps qui figurera sans doute comme ayant été le temps de la crainte, mais qui pour quelques-uns du moins aura été le temps du refus. Le refus des ténèbres, du glissement dans le gouffre, où devrait s'abîmer, comme un souci dérisoire au regard de l'universel Anéantir, le souci d'évoquer de pures formes spirituelles. Plus que jamais, nous sommes persuadés de l'éminente actualité de ce cahier si inactuel. [...] Que l'on se rappelle les terribles invasions mongoles en Proche-Orient, à l'époque même où écrivaient et méditaient quelques-uns des personnages représentés ou évoqués ici. Dans la tempête qui secoue notre Europe, que cela nous conduise à assurer, comme eux-mêmes l'ont assurée jadis, la persistance des motifs spirituels par lesquels seuls, à travers et contre toutes les crises, l'homme trouve son chemin vers la Lumière, vers l'Unique » (pp. 5-6). Dans la sphère privée, la correspondance avec Hugo Friedrich en 1933 atteste que Corbin fut révolté par le *Putsch* d'Hitler. Il y a d'ailleurs toutes les raisons de penser qu'en cette année cruciale, Corbin a aidé l'un des meilleurs amis de Friedrich, Richard Alewyn, professeur de littérature à Heidelberg, démis de ses fonctions en raison d'une grand-mère juive (lettre de Friedrich à Corbin datée 6 septembre 1933, AHC, B-272-c-18).

⁶⁴ La lettre en question fut certainement encouragée par l'échange qu'eut Corbin début mai 1937 avec Hugo Friedrich qui, le 2 mai 1937, lui écrit : « Toi, traducteur de notre Heidegger / La lettre que je suis en train de t'écrire, mon vieux, m'a été suggérée par Heidegger. Voilà qui est curieux, n'est-ce pas ? Nous sommes allés le voir ce matin, ma femme et moi, dans sa jolie maison de campagne – il a daigné nous recevoir, ce qu'on regarde ici comme un miracle rarissime – et la conversation est tombée sur la philosophie française actuelle, sur l'intérêt qu'elle prend de son œuvre, sur la traduction de SZ qui est à la veille de paraître, sur le traducteur – par conséquent sur toi [...] Heidegger m'a prévenu que tu descendras avec ta femme [ce semestre] à Röt buckweg 47 » (AHC, B-272-c-18).

„Mesures“ erscheint.⁶⁵ Ich werde den Verlag in München darüber verständigen; es wird keine Schwierigkeiten machen, sodass die Veröffentlichung *sogleich* erfolgen kann. Ihre Anzeige in der *Nouvelle Revue Française* wäre gewiss sehr wichtig für die Ankündigung des ganzen Buches.⁶⁶ Ich möchte allerdings bitten,

⁶⁵ Corbin traduira la conférence romaine de 1936 – « Hölderlin et l'essence de la poésie » – qui paraîtra d'abord dans la revue *Mesures* (3, 15 juillet 1937, pp. 119-144), puis dans *Friedrich Hölderlin. En commémoration du centenaire de sa mort, le 7 juin 1843*, Paris, Sorlot, 1943, pp. 131-154, et enfin dans *QM ?*, pp. 232-252. C'est Paulhan qui, devant le retard de Gallimard à faire paraître le recueil (*cf. infra*) suggéra de publier cette traduction une première fois dans sa revue. Voir la lettre de Paulhan à Corbin datée du 8 avril 1937 : « Merci. L'*Hölderlin* me paraît admirable. Je vais le proposer à *Mesures* pour son prochain numéro (Ne voudriez-vous pas me donner à son sujet une note de 2 p. pour la NRF ?) » (B-265-c-B). Voir la réponse de Corbin datée du 20 avril 1937 : « Naturellement, je me réjouis de votre intention de proposer le *Hölderlin* pour le prochain cahier de *Mesures*. J'écris donc en même temps à Heidegger pour l'en informer, et surtout afin que tout soit clair du côté de l'éditeur allemand. Peut-être aussi vous sera-t-il bon de mentionner que cette traduction est extraite d'un choix de textes de Heidegger, en cours de parution aux éditions Gallimard » (Fonds Paulhan, IMEC). Et voir la réponse de Paulhan datée du 31 mai 19367 : « Il est entendu que *Mesures* donnera le texte de Heidegger. Mais quand ? Je vais faire l'impossible pour que ce soit le 15 juillet (le numéro suivant ne paraissant que le 15 octobre). Vous en recevrez bientôt les épreuves. Mais *Mesures* désirerait beaucoup que rien ne put indiquer qu'il s'agit d'un fragment d'un ensemble plus important » (AHC, B-265-c-B). Rappelons que la revue *Mesures*, fondée par Jean Paulhan et Henry Church, parut trimestriellement chez José Corti entre 1935 et 1940, soutenue par des fonds américains. Elle était dirigée par Henry Church, Jean Paulhan, Bernard Groethuysen, Henri Michaux et Giuseppe Ungaretti. Corbin y publia non seulement sa traduction de Heidegger, mais également – dans le numéro 1 de l'année 1939, où Kojève faisait paraître une traduction commentée de quelques pages de Hegel – celle d'extraits de l'*Aesthetica in nuce* de Johann Georg Hamann (découvert auprès de Koyré et au sujet duquel il s'entretint avec Löwith dès 1930), lesquelles se retrouveront d'abord dans *CHHC* (1981), puis dans la monographie *Hamann, philosophe du luthéranisme*, Paris, Berg, 1985.

⁶⁶ En rapprochant cette indication de la lettre de Groethuysen à Corbin du 12 avril 1937 (*CHHC*, p. 327), nous vérifions encore que la parution du recueil était à l'origine prévue ou du moins attendue par l'auteur et le traducteur dès la fin de l'été 1937. Le montre également la lettre de Corbin à Paulhan datée du 2 avril 1937 : « En l'absence de Malraux et Groethuysen, il n'y a pas de meilleures mains que les vôtres pour recevoir le manuscrit de Heidegger. [...] Je ne sais pas quand il sera possible de publier la traduction de Heidegger (elle avait été prévue pour les "Les Essais"). Dans une communication pour le Congrès de Philosophie cet été, je m'y réfère ; ce serait parfait, si elle pouvait sortir auparavant, mais... » (Fonds Paulhan, IMEC). Or, nous l'avons dit et répété, il fallut attendre presque un an, c'est-à-dire l'été 1938 (Hugo Friedrich écrit à Corbin le 26 février 1938 : « Heidegger m'a demandé justement hier de tes nouvelles, en me disant qu'il attendait la traduction », et le 6 avril 1938 à Stella Corbin : « Je vais mettre Heidegger au courant de l'affaire de la traduction », AHC, B-272-c-18). Néanmoins, nous retrouvons dans la *NRF* les traces de cet échange précoce. L'*avis* de

Corbin qu'évoque Heidegger, en fait une « prière d'insérer » (AHC, B-265-c-B) était donc manifestement prêt et approuvé par l'auteur dès 1937. Il sera finalement publié dans le cahier des annonces au début du n° 296 de la NRF, p. 205, en mai 1938. Il se présente ainsi :

« *Vient de paraître – Les Essais*: Martin Heidegger, Qu'est-ce que la métaphysique ? suivi d'extraits sur l'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin. Traduit de l'allemand avec un avant-propos et des notes par Henry Corbin. Un volume in-16 double couronne...27 fr. Depuis plusieurs années déjà, le nom de Heidegger revient fréquemment dans les discussions philosophiques ; fondateur de cette nouvelle direction de la philosophie qui se présente comme une "analytique de l'Existence", son œuvre a été le point de départ de toutes les recherches qui, ordonnées à l'"existentiel", tendent à capter la question philosophique à son origine même ; le génie de Heidegger a été de redécouvrir cette source en remontant le courant d'abstractions auxquelles s'étaient condamnées toutes les "théories de la connaissance". L'orientation ainsi donnée à la philosophie repose sur la méthode phénoménologique instituée par Edmond Husserl, dont Heidegger fut l'élève ; d'abord privat-docent à Marbourg, Heidegger est, depuis 1929, professeur à l'Université de Fribourg-en-Brigau. Alors que ses travaux ont eu en Allemagne un retentissement considérable et y déterminaient l'éclosion d'une école, nous ne possédions encore aucune traduction française assez étendue pour en permettre directement l'intervention dans le cours des pensées et discussions. Le présent recueil vise à combler partiellement cette lacune. D'accord avec l'auteur, le traducteur a fait un choix de textes, grâce auquel un premier contact pourra être pris avec le problème de la métaphysique nouvelle. Tous ces textes concernent la question fondamentale de l'essence et de la vérité de l'Être. C'est d'abord la dissertation sur la Métaphysique (*Was ist Metaphysik?*) puis celle sur la nature du "pourquoi", sur le problème du fondement (*Vom Wesen des Grundes*). Viennent ensuite deux chapitres capitaux de l'œuvre monumentale de Heidegger sur l'Être et le Temps (*Sein und Zeit*) : le premier traite la phénoménologie de la Mort, le second analyse l'Être de l'Histoire et les conditions de toute science historique. Avec le court extrait du livre sur Kant, c'est donc un choix de l'œuvre complète de Heidegger que le lecteur peut aborder, en se familiarisant avec un problème et un lexique dont le traducteur a essayé de garder en français la force primitive ».

Notons encore ceci d'important et presque d'insolite que cet avis de parution fut précédé d'une « Note » de lecture devant précisément donner un premier aperçu du recueil avant sa mise en vente. Confiée à Jean Grenier (dans la lettre précitée, en avril 1937, Groethuysen écrit ne pas encore savoir qui fera le compte-rendu du volume), collaborateur de la NRF et à l'époque professeur de philosophie à Alger, cette « Note » parut (« trop tôt », selon l'expression de Jean Paulhan dans une lettre à Corbin du 27 juin 1938, AHC, B-265-c-C) dans le n° 295, en avril 1938, pp. 679-682. En voici quelques extraits :

« Dans le développement de sa doctrine, il [Heidegger] lui arrivera d'employer des termes qui chez d'autres désignent de purs sentiments ; mais ces termes

dass der Verlag, bzw. der Herausgeber von „Mesures“ je *ein* Stück des betreffenden Heftes an den Verlag und an mich sendet.

Für heute nur soviel. Ich hoffe, dass ich Ihnen bald etwas Näheres über meine Nietzschevorlesung und Anderes schreiben kann.⁶⁷

Inzwischen grüße ich Sie und Ihre Frau herzlich

Ihr

Martin Heidegger

sont chez lui réduits à l'état abstrait. Il ne faudrait donc pas se figurer une philosophie pathétique comme nous en avons vu au temps du romantisme et qui délibérément ferait appel à ce qu'il y a de plus trouble en nous. C'est une philosophie qui fait appel à l'intelligence avant tout ; seulement elle veut tenir compte de tout ce qui constitue l'homme. [...] Ces lignes [*sc.* celles du recenseur] ne prétendent pas donner une idée même approchée de la philosophie de Heidegger. L'actuelle traduction n'est d'ailleurs que fragmentaire [...] Mais ces fragments ont été fort bien choisis par l'auteur et le traducteur ; et ce n'est pas leur faute si la France marque si peu d'empressement à connaître les grands philosophes étrangers. Le traducteur a eu le rare mérite de savoir choisir les mots qui puissent correspondre aux mots allemands forgés par Heidegger, et ce n'était pas facile, car celui-ci a tout un vocabulaire qui lui est propre » (pp. 680-681).

D'après la lettre d'Hugo Friedrich à Corbin du 29 juillet 1938, nous savons que Heidegger ne prendra connaissance de cette note qu'après la parution du volume. Friedrich la lui communiquera, en même temps que la « "satire" de Jean Wahl dans le numéro de juillet [de la NRF] », dont Friedrich avoue que Heidegger et lui n'ont pas saisi le « sens profond » (AHC, B-272-c-18). Ce dernier point fait en réalité référence à Jean Wahl, « Satire », NRF, 297, juin 1938, pp. 927-934, plus particulièrement à l'aphorisme qui ouvre ce texte, intitulé « Sur Heidegger », dans lequel on lit :

« Heidegger a montré la finitude, le délaissement de l'être. Mais qu'est-ce que cette décision résolue ? C'est un dénouement heureux qui consiste dans le fait qu'on dit : oui, au dénouement malheureux. Le premier volume de *Sein und Zeit* finit un peu trop, comme bien des philosophies idéalistes, à la façon des discours de distributions de prix. Pourtant, il y a dans ce livre, à certains moments, une telle force que je m'en veux de ce qu'a de sommaire ma condamnation finale ».

La « Satire » contient un autre aphorisme, « Nous concevoir dans le monde », commençant par la proposition suivante : « Il faut d'abord nous concevoir *dans le monde*. C'est le mérite de Bergson, de Whitehead, de Heidegger de l'avoir dit ».

⁶⁷ Nouvelle référence aux deux cours cités plus haut, celui du semestre d'hiver 1936/1937 (GA 6.1 et 6.2) et celui du semestre d'été 1937 (GA 44, GA 6.1, GA 87) sur Nietzsche.

12. Martin Heidegger an Henry Corbin

1941 (?)⁶⁸

Lieber Herr Corbin!

Über Ihren Brief habe ich mich sehr gefreut. Schon lange suchte ich nach Wegen, Sie zu erreichen, um über Ihr Ergehen auch nur das Nötigste zu erfahren.⁶⁹ / Außerdem ist in der letzten Zeit der Entschluß gefaßt worden, „Sein und Zeit“ vollständig zu übersetzen.⁷⁰ Ich habe meine Zustimmung nur unter der Bedingung gegeben, daß Sie diese Aufgabe übernehmen. Ich habe nun auch sofort Ihre jetzige Anschrift dem Verleger Niemeyer mitgeteilt, damit er sie an die Pariser Stelle weiterleitet. Ihre jetzigen wissenschaftlichen Arbeiten interessieren mich sehr, und ich glaube, daß die hermeneutischen Fragen aus dem Bereich, den Sie bearbeiten, eine besondere Beleuchtung erfahren⁷¹. Hoffentlich können Sie neben Ihrer jetzigen Arbeit die Übersetzung übernehmen. Es soll keine übereilte Sache werden. Weil Sie nach meiner Arbeit fragen, darf ich Ihnen sagen, daß voraussichtlich in nächster Zeit die Interpretation einer Hölderlin-Hymne⁷² und eine Auslegung des platonischen Höhlengleichnisses⁷³ erscheinen werden. Ich werde Ihnen die Schriften zusenden.

Sie erkundigen sich freundlicherweise nach unseren beiden Söhnen: der ältere, der Ingenieur werden will, steht bei einer Panzerdivision im Osten. Der jüngere ist Berufsoffizier und wurde am 4. September am Dniepr erheblich

⁶⁸ Cette lettre se trouve dans le *Nachlass* de Heidegger (A: Heidegger, *Briefe*, 84. 643) et l'on ne peut dire avec certitude si elle a été envoyée à Corbin puisqu'il ne s'en trouve pas d'exemplaire dans les Archives de ce dernier. Toutefois, dans la mesure où, comme nous le montrons plus bas, Corbin a bien commencé de traduire intégralement *SZ* lors de son séjour à Istanbul, on peut conjecturer que le message lui est bien parvenu à un moment ou un autre et d'une façon ou d'une autre.

⁶⁹ Nous apprenons donc que c'est Corbin qui a repris contact avec Heidegger, même si nous ne disposons pas de la lettre en question, après un long silence depuis 1937.

⁷⁰ Voir notre « Note » et notre « Épilogue » plus bas dans ce dossier.

⁷¹ Heidegger fait référence aux travaux sur les mystiques persans dont il a été question dans l'« Introduction générale » de ce dossier.

⁷² Il doit s'agir d'« *Andenken* », in Paul Kluckhohn (éd.), *Hölderlin. Gedenkschrift zu seinem 100. Todestage 7. Juni 1943*, Tübingen, Mohr, 1943, repris en 1951 puis en *GA* 4, pp. 79-151.

⁷³ Référence probable à *Platons Lehre der Wahrheit*, première publication dans *Geistige Überlieferungen. Das Zweite Jahrbuch*, Berlin, Francke, 1942, pp. 96-124, repris en 1947 en *GA* 9, 203-238.

verwundet. Seit einigen Tagen haben wir ihn hier in der chirurgischen Universitätsklinik. Es wird allerdings längere Zeit dauern, bis das Bein so in Ordnung kommt, daß unser Sohn wieder dienstfähig ist.

Ich freue mich, daß es Ihrer Frau Gemahlin und Ihnen selbst gut geht. Herr Friedrich, den ich Ihren Brief zu lesen gab, war sehr erfreut, von Ihnen zu hören. Er sagte mir, daß er Ihnen auch schreiben wolle. Daß Sie sogar in Istanbul mit meiner Vorlesung „Was ist Metaphysik?“ zu tun bekommen, ist sehr merkwürdig.

Es wäre schön und gut, wenn wir jetzt hier zusammen alle die Dinge besprechen könnten, die das Geschick Europas angehen. Ich hoffe, daß Sie bald wieder schreiben und mir vor allem Ihre Bereitschaft zur Übersetzung mitteilen.

Meine Frau läßt für die Grüße herzlich danken und erwidert sie ebenso mit allen guten Wünschen für Sie beide.

In guter Freundschaft grüße ich Sie herzlich und wünsche Ihnen und Ihrer Frau einen ruhigen Aufenthalt.

M. H.

D. NOTE SUR LA PREMIÈRE TRADUCTION FRANÇAISE QUASI-INTÉGRALE ET INÉDITE DE *SEIN UND ZEIT*

Au terme de sa préface de 1937 au recueil qui paraîtra en 1938, Corbin écrit : « Peut-être formulera-t-on le regret, sinon l'objection, que seuls deux fragments de l'œuvre capitale *Sein und Zeit* aient été présentés. Sans doute. Mais il faut bien commencer. Nous sommes loin d'avoir perdu l'espoir que les conditions de l'édition ne permettent un jour de publier une traduction intégrale de *Sein und Zeit*. En attendant, ce nous a semblé une tâche urgente de fournir en français un texte qui puisse servir de point de départ aux échanges et discussions philosophiques » (*QM* ?, p. 17). Notons tout d'abord la portée de cette déclaration lorsqu'on sait qu'officiellement, il faudra attendre les années 1980 pour disposer d'une traduction française intégrale de l'*opus magnum*. Relevons ensuite que Corbin semble imputer l'impossibilité de la publication d'un tel travail à des problèmes circonstanciels d'édition. À quoi peut-il bien faire allusion ? Peut-être aux questions financières, celle du coût de l'impression d'un gros ouvrage comme celle de la négociation des droits avec l'éditeur allemand. Peut-être aussi à la situation politique qui, alors, devient de plus en plus tendue. Toujours est-il que la principale difficulté ne semble pas

être d'ordre philosophique. Peut-on vraiment le croire ? Oui et non... pour la même raison ! Oui, car les Archives de Corbin recèlent une traduction française quasi-intégrale de *SZ* réalisée par ses soins, dont une première partie (§§ 1-44) est achevée le 22 juillet 1943 (*ETTC*, p. 428) et une seconde (§§ 45-60) arrêtée à une date inconnue (*ETTC*, p. 483 ; ce doit être fin 1943, début 1944 ; La dernière phrase traduite n'est que la seconde du § 60). Non, car le manuscrit témoigne des difficultés considérables rencontrées par Corbin ; des difficultés laissant à penser que, même après plus d'une décennie passée à traduire Heidegger, il était encore loin d'approcher un résultat pleinement satisfaisant relativement à la tâche en sa globalité.

Le manuscrit retrouvé se compose de 483 feuilles in-quarto numérotées dans le coin droit en haut à gauche ou à droite (à l'exception de la toute première feuille). Le texte est rédigé sur la partie centrale de la page, avec des marges importantes de part et d'autre où l'on trouve : i) la pagination de l'édition de 1927, reprise dans l'édition de 1935 sur laquelle travaille Corbin ; ii) plusieurs centaines de termes allemands traduits et marqués d'une croix en exposant dans le corps du texte ; iii) un nombre considérable de gloses en français, allemand, grec, latin et arabe, liées directement ou indirectement à la traduction. En pied de page se trouvent d'une part la traduction des notes de Heidegger lui-même (qui ne sont pas toutes rendues dans leur entièreté), d'autre part des notes du traducteur qui, à l'inverse de celles inscrites dans les marges, étaient destinées à rester.

Corbin a donc traduit intégralement la première partie de *SZ* et laissé en friches la seconde moitié de la seconde partie. À noter également qu'il a inséré une page blanche pour les §§ 46-53 avec la mention : « (voir trad. du volume Gallimard) (vocabulaire à transformer) » (*ETTC*, p. 436) ; ce qui indique qu'il entendait se resservir de sa traduction des années 1930, mais non sans la modifier afin d'homogénéiser le tout.

Graphiquement, le manuscrit est plutôt lisible. S'il comporte de nombreuses ratures et corrections interlinéaires, la traduction n'en reste pas moins assez aboutie, au sens où elle n'a rien d'une simple agrégation de brouillons mais présente un texte suivi et compréhensible partout, avec des options de traduction s'affirmant au fur et à mesure de l'avancée du travail. Mais sans doute ne s'est-il agi, du moins au début, que d'une traduction de travail, qui devait aider Corbin à mieux pénétrer Sohrawardi, alors au cœur de ses préoccupations.

Étant donné le volume conséquent du manuscrit d'une part et le fait qu'il vaut essentiellement à titre de document historique – voire de "curiosité" – d'autre part, nous avons d'emblée renoncé à l'éditer (Corbin n'eût probablement pas donné son accord pour cela) et même seulement à en proposer une analyse approfondie. Il nous a semblé à la fois plus réaliste et plus utile d'offrir : 1. une sélection des équivalences pour les termes importants et problématiques d'après Corbin – ici le lecteur constatera de lui-même ses extravagances, mais aussi ses coups de génie ; 2. un échantillon de gloses marginales parfois directement liées aux difficultés de traduction, parfois plus détachées de celles-ci – et là, outre des remarques parfois farfelues et des rapprochements inattendus (pointant souvent vers une certaine lecture « gnostique » de *SZ*), le lecteur verra que, sans négliger le grec, Corbin ne cesse de chercher l'inspiration dans le latin classique, médiéval et scolastico-protestant⁷⁴, mais aussi de comparer l'appareil conceptuel heideggérien avec celui de la pensée islamique, surtout en sa déclinaison mystique-illuminative.

1. Équivalences

<i>Abstand</i>	distance
<i>Absturz</i>	précipitement
<i>Abständigkeit</i>	désistance, structure dépossédée
<i>Alltäglichkeit</i>	<i>banalité</i> de la moyenne de tous les jours, banalité quotidienne
<i>Als, Als-Struktur</i>	en-tant-que, l'en-tant-que
<i>Angelegtheit</i>	instance
<i>Angewiesenheit</i>	adsignement, avoir-été-assigné-à
<i>Angst</i>	angoisse
<i>Anruf</i>	Appel s'adressant à, invocation s'adressant à
<i>Anwesenheit</i>	l'être au temps présent, être-au-temps- présent
<i>Aufenthalt</i>	stationnement, en instance
<i>Aufenthaltlosigkeit</i>	vagabondage permanent

⁷⁴ Les AHC recèlent une page détachée – datant probablement de 1935-1936 – sur laquelle sont inscrites au crayon huit « Questions à Heidegger ». La cinquième indique que Corbin prévoyait d'interroger le philosophe à propos du *Vocabularius optimus* (ca. 1328) du lettré suisse Johannes Kotman, un glossaire moyen haut allemand/latin qu'il tenait pour une source de ses « néologismes ».

<i>Auffälligkeit</i>	se-faire-remarquer
<i>Aufruf</i>	ex-vocation, évocation
<i>Aufweisen</i>	produire
<i>Aufweisung</i>	qui montre, monstration
<i>Aufzeigung</i>	manifestation, manifestation-révélante
<i>Aus der Zukunft</i>	en ad-venant de son avenir
<i>Auslegen</i>	Expliquer
<i>Auslegung</i>	explicitation, interprétation, Ex-plication
<i>Ausgelegtheit</i>	(l') explicité
<i>Ausgesprochenheit</i>	état de formulation-accomplie, réalité-exprimée, expression-réalisée
<i>Aus-richtung</i>	orientation-régionnante
<i>Aussage</i>	proposition, énonciation, énoncé
<i>Aussehen</i>	spectacle pur
<i>Ausstrahlung</i>	irradiation
<i>Ausweisung</i>	qui fasse se montrer
*	*
<i>Bedeutsamkeit</i>	signifiante
<i>Bedeutungsganze</i>	signification totale
<i>befindliches Verstehen</i>	comprendre en situation affective
<i>Befindlichkeit</i>	sensibilité-situative
<i>Befragte (das)</i>	à qui on le demande, le questionné, l'Interrogé
<i>begegnen</i>	évenir (à partir d'é-vénement)
<i>Begrifflichkeit</i>	ressources logiques, appareil logique
<i>Begründung</i>	motivation
<i>Bei seinen Welt</i>	présent à son monde
<i>Besorgen</i>	prendre (en) souci, se faire souciance, Se-faire-Souciance, Je-suis-souciance, souciance pratique, souciance des choses, pourvoyance
<i>Besorgte</i>	l'objet de souciance
<i>Bestand</i>	Permanence
<i>Betroffenheit</i>	intéressement
<i>Bewandtnis</i>	usage
<i>Bezogenheit</i>	être relatif à
*	*
<i>Da</i>	Là, mise-au-présent

<i>Dasein</i>	Présence-humaine, Présence tout court, (l') être-présence, l'être-Présence
<i>Dass-und sosein</i>	dans le fait d'être et dans ce que l'être est en fait
<i>dinglich</i>	chosiste, chosal
<i>Dinglichkeit</i>	réalité de <i>res</i> , caractère de chose
<i>Durchschnittlichkeit</i>	commune moyenne
<i>Durchsichtigkeit</i>	transparence, transparution, dia- phanique
*	*
<i>Eigentlichkeit</i>	authenticité
<i>eigene Umwelt</i>	sphère privée et proche, sphère familiale
<i>Einführung</i>	sentiment intuitif
<i>Einstellung</i>	prise de position
<i>Entblendung</i>	dés-aveuglement
<i>Entdecken</i>	Découvrir
<i>Entdeckbarkeit</i>	découvrabilité
<i>Entdeckendsein</i>	être-dévoilant, être-découvrant
<i>Entdecktheit</i>	être-découvert, être-à-découvert, avoir- été-découvert, découverte-accomplie, état-dorénavant-à-découvert, découverte dorénavant accomplie, discolorion, discouvrement
<i>Entdeckung</i>	mise à découvert et sans voile
<i>Ent-fernen</i>	action distanciante
<i>ent-fernen</i>	é-loigner (en situant)
<i>Entfernheit</i>	éloignement
<i>Ent-fernung</i>	éloignances situative, dis-tanciation, dé- sistance du lointain
<i>Entfremdend</i>	aliénateur
<i>entheologisiert</i>	laïcisé, vidé de sa valeur/signification théologique
<i>Entschlossenheit</i>	décision résolue
<i>Entweltlichung</i>	demundanisation
<i>Entwerfen</i>	Projeter
<i>Entworfenheit</i>	projection anticipée
<i>Entwurf</i>	Projet
<i>Erfragte</i>	ce qui est demandé (quêté)

<i>Ereignis</i>	événement
<i>Erlebnis</i>	état-vécu, état intérieurement vécu, affection, expérience-vécue
<i>Erscheinende</i>	ce qui se manifeste
<i>Erscheinung</i>	manifestation, Manifestation
<i>Erschliessen</i>	révélation-révélante
<i>Erschliessung</i>	révélation
<i>Erschossenheit</i>	état (de) révélé, ouverture préalable, révélation à chaque fois précécuse, révélation d'ores et déjà éclosée en son être
<i>Erschlossenheit von Sein</i>	l'état révélé de l'être, révélation pré- éclosée
<i>Existenz</i>	Existence, Présence elle-même
<i>Existenzialen</i>	Existenciaux
*	*
<i>Faktizität</i>	effectivité, effectivité du fait accompli, effectivité s'accomplissant, effectivité en acte, effectivité apriorique
<i>faktisch</i>	s'accomplissant en fait, effectivement accompli, fait humain
<i>faktische Existenz</i>	Existence accomplissant son fait a priorique
<i>Faktum</i>	fait accompli, factualité du fait, fait a priori
<i>Flucht</i>	fuite
<i>Fundamentale Ontologie</i>	Ontologie fondamentale
<i>Furcht</i>	crainte
<i>Furchtbar</i>	redoutable, à-mourir
<i>Furchtsamkeit</i>	humeur craintive
<i>Fürsorge</i>	sollicitude, sollicitude pour les êtres
*	*
<i>Gefragte</i>	ce que l'on demande
<i>Gegebenheit</i>	être-une-réalité-donnée
<i>Gegend</i>	région
<i>Gegenwart</i>	l'Actuel, l'actuellement offert
<i>Gerede</i>	bavardage, parlage
<i>Geredete</i>	Proféré

<i>Gesagte</i>	Dit
<i>Geschehen</i>	Histoire
<i>Geschichte</i>	devenir-historique
<i>Geschichtlichkeit</i>	historialité
<i>Geschehen</i>	Histoire
<i>Gestimmtheit</i>	tonalisation préalable
<i>Gewissen</i>	Conscience
<i>Geworfenheit</i>	irrémissibilité, Irrémissibilité
<i>Geworfener Entwurf</i>	pro-jet irrémissiblement jeté
<i>Geworfene Möglichkeit</i>	irrémissible possibilité
<i>Grundlegung</i>	fondation fondative
<i>Grundsein</i>	être-cause-et-motif
*	*
<i>Handlichkeit</i>	maniabilité, manualité
<i>Herrausgabe</i>	an-nonciation, communication, dire-au-dehors
<i>Hergestelltheit</i>	action productive « démiurgique »
<i>Hinsehen</i>	vision inspective
<i>hinsehend</i>	in-tuitif
<i>Historie</i>	science historique
<i>Hören</i>	Écoute
*	*
<i>Ichheit</i>	égoïté
<i>Ich-Selbst</i>	Moi-en-personne
<i>Im-Raum-Sein</i>	être-en/dans-l'espace
<i>In der Welt</i>	En-le-monde
<i>In-der-Welt-Sein</i>	l'être-dans/en-le-monde
<i>In-einandersein</i>	l'être-les-uns-dans-les-autres
<i>Inbeit</i>	inessif
<i>Innerveltlich</i>	intramundain
<i>Innerveltlichkeit</i>	intramundanité
<i>In-Sein</i>	être-en, y-être, in-esse, In-esse, l'Inessif, être-en-situation
<i>Inwendigkeit</i>	intérieurité-à
*	*
<i>jeweilige Dasein</i>	l'être-respectif de chaque présence
<i>Je meines</i>	chaque fois mien

<i>Jemeinigkeit</i>	réalité chaque fois mienne, caractère de chaque fois mien, présence chaque fois mienne
*	*
<i>Körperlichkeit</i>	corporalité
*	*
<i>Leiblichkeit</i>	condition propre de sa personne physique
<i>Lichtung</i>	lumination
*	*
<i>Man</i>	On, On anonyme
<i>Man-Selbst</i>	On-en-personne
<i>Methodenbegriff</i>	concept d'une méthode, notion d'une méthode
<i>Mitbefindlichkeit</i>	Sympathétique, situation affective d'éprouvant ensemble
<i>Mitdasein</i>	Co-présence, être- <i>là</i> -ensemble, être-ensemble-au-présent
<i>Mit-Sein</i>	être-avec
<i>Mitverstehen</i>	comprendre ensemble
<i>Mitwelt</i>	monde-en-commun
<i>Möglich-sein</i>	être-possible
*	*
<i>Nachsicht</i>	surveillance indulgente
<i>Nachtansicht</i>	aspect nocturnal
<i>Neugier</i>	curiosité
<i>Nichtigkeit</i>	négativité
<i>Nichtheit</i>	néantité
<i>Nichtiger Grund</i>	ab-âme, abime néantiel
<i>Nur-noch-vor-sich-Haben</i>	Ne-plus-faire-qu'avoir-devant-soi
*	*
<i>Offenbare</i>	ce qui est révélé
<i>Öffentlichkeit</i>	banalité officielle
*	*
<i>Rede</i>	Parole, parole, Discours
<i>Reden</i>	Parler, Discours
<i>Rücksicht</i>	vigilance respectueuse, respicience
*	*

<i>Sachgebiet</i>	domaine matériel
<i>Sachlage</i>	situation matérielle
<i>Sachhaltigkeit</i>	donnée matérielle, contenu matériel
<i>Scheinen</i>	paraître ou sembler
<i>Schon-sein-bei-der-Welt</i>	être-déjà-présent-au-monde
<i>Schuld</i>	dette, faute
<i>Schuldigsein</i>	la faute/la dette qui m'engage absolument en propre, être-en-dette, être-en-faute
<i>sehen lassen</i>	action révélatrice
<i>Seiende</i>	existant, étant
<i>Sein</i>	être, Être
<i>Sein bei</i>	être-près, être près de
<i>Sein in einer Welt</i>	l'être dans un monde
<i>Seinkönnen</i>	pouvoir-être
<i>Seinsverfassung</i>	constitution d'être
<i>Seinsverständnis</i>	compréhension de l'être
<i>Seinszusammenhang</i>	contexture d'être
<i>Sein zu Möglichkeiten</i>	être pour (et vers) certaines possibilités
<i>Selbigkeit</i>	identité présencielle
<i>Selbstsein</i>	être soi-même
<i>Selbstverlorenheit</i>	déperdition de soi-même
<i>Sich-aussprechen</i>	se pro-noncer, s'ex-primer
<i>Sich befinden</i>	se-situer-en-se-sentant
<i>Sicht</i>	vue, vision, voyance
<i>Sich-an-sich-selbst-zeigende</i>	ce qui est « se-montrant-en-lui-même », l'apparaissant
<i>Sich-nicht-zeigen</i>	Ne-pas-se-montrer
<i>Sich-vorweg-sein</i>	l'être-en-avant-de-soi-même, pré-être, préexister à soi-même, préexistence à soi-même
<i>Sich-zu-sich-selbst-verhalten</i>	Se-comporter-envers-soi-même
<i>Sich zeigen</i>	être se montrant
<i>Sichzeigende</i>	ce qui est apparaissant
<i>Sorge</i>	souci, Souci
<i>So-Sein</i>	être-tel
<i>Ständigkeit des Selbst</i>	subsistance de Soi-même par soi-même
<i>Stimmung</i>	tonalité affective

*	*
<i>Tatsächlichkeit</i>	factualité, réalité-positive, factualité matérielle
<i>Temporalität</i>	temporalité chronologique
<i>temporale Struktur</i>	structure chronologique
<i>transzendente Zeitbestimmung</i>	chronologie transcendante
*	*
<i>Uneigentlichkeit</i>	inauthenticité
<i>Untersuchung</i>	enquête, en-quête
<i>Um-gang</i>	fréquentation, se conduire, conduite, Pratique
<i>Umbafte</i>	ce qui constitue l'environnement
<i>Umsicht</i>	vision en pourtour, vision encerclante, circonspection, Vigilance
<i>umsichtig</i>	vision enveloppante, vision de vigilance
<i>umsichtiger Vorsicht</i>	pré-voyance circonspecte
<i>Umwelt</i>	milieu, <i>orbe</i> -familiale, ambiance, monde familial
<i>Umweltlichkeit</i>	mundanité ambiante, monde familial
<i>Ungestimmtheit</i>	atonalité
<i>Unheimlichkeit</i>	mal à son aise, être mal à l'aise, malaise d'exil, expatriement
<i>Unverborgene</i>	non-caché
<i>Unverborgenheit</i>	dé-vélation, ré-vélé, dés-occultation, non-occultation
<i>Unvernehmen</i>	impercevoir
<i>Unzuhause</i>	ne-pas-être-chez-soi, absence de chez soi, exilium
<i>Urgrund</i>	fonds primitif
*	*
<i>Verborgenheit</i>	abscondité, occultation, état sous le voile
<i>Verdecktheit</i>	voilement qui recouvre
<i>Verdeckung</i>	occultation
<i>Verfallen</i>	marche à la déchéance, déchéance
<i>Verfallenheit</i>	déchéance déjà accomplie
<i>Verfängnis</i>	captif, captieux
<i>Vergangenheit</i>	Présence qui-a-été, réalité de la Présence-passée, réalité-passée

<i>Versäumnis</i>	carence
<i>verschüttet</i>	re-couvert
<i>Verschüttung</i>	inaparaissance
<i>Verschwiegenheit</i>	attitude silencieuse
<i>Verstehen</i>	Comprendre
<i>verstehend</i>	comprenant
<i>Verstellung</i>	travestissement
<i>Verstimmung</i>	dissonance
<i>Verweisen</i>	référer-à
<i>Verweisungsbezug</i>	rapport de référence/de renvoi
<i>Verweltlichung</i>	mundanisation
<i>Verviesenheit</i>	reportation, reportement
<i>Vollzugsform</i>	forme d'accomplissement
<i>Vorbegriff</i>	prénotion
<i>Vorentdecktheit</i>	prédécouvrement
<i>vorfindlich</i>	comme préexistant
<i>Vorgriff</i>	anticipation
<i>Vorbabe</i>	propos-préalable, pro-pos
<i>Vorhanden</i>	quelque chose de subsistant, chose subsistante
<i>Vorhandenheit</i>	le fait de se trouver, subsistance, réalité-substante, présence matérielle
<i>Vormeinung</i>	prénotion, préjugement
<i>Vor-Ruf</i>	pro-vocation
<i>Vorsicht</i>	pré-vision
<i>vorspringen</i>	s'élaborer d'avance, bondir d'avance
<i>Vorstruktur</i>	structure d'anticipation, structure de/à devancement
<i>Vorverständigung</i>	pré-entente
<i>Vorweisend</i>	pré-montrant, prémonition
*	*
<i>Was</i>	contenu, Cela
<i>Weltanschauung</i>	vision (philosophique) du monde
<i>Weltgeschichte</i>	Histoire universelle
<i>Weltlich</i>	mundain
<i>Weltlichkeit</i>	mundanité, mondanité
<i>Weltlos</i>	sans monde
<i>Weltmässigkeit</i>	mondanisme, mundanisme

<i>Wie</i>	mode, Comment
<i>Wir-Welt</i>	monde « public » du Nous
<i>Wohnzeug</i>	ce qui est usage d'habitation
<i>Woraufhin</i>	Ce-vers-quoi, Cela-vers-quoi
<i>Worin</i>	Où
<i>Worüber</i>	ce-sur-quoi
*	*
<i>Zeichensein-für</i>	être-signé de/pour
<i>Zeigding</i>	chose montrante
<i>Zeigen</i>	action montrante
<i>Zeigzeug</i>	ustensile montrant
<i>Zeitlichkeit</i>	temporalité
<i>Zeug</i>	ustensile, outil
<i>Zeughaftigkeit</i>	ustensilité
<i>Zeugganze</i>	ensemble-ustensiliaire
<i>Zeugganzheit</i>	totalité-ustensiliaire
<i>Zeugstruktur</i>	structure ustensiliaire
<i>Zubanden</i>	entourage manuel
<i>zubanden</i>	manuellement-présent
<i>Zubandenheit</i>	présence-manuelle
<i>Zuhause</i>	chez-soi familial
<i>Zunächst und Zumeist</i>	tout d'abord et le plus souvent
<i>Zurückweisen</i>	re-montrant
<i>Zu-sein</i>	être-pour/vers, esse-a

Dasein:	réalité-humaine
Mitsein:	(souvent: "réalité-interhumaine")
Vorhandene (das):	les choses-existantes (existentia, cf. S.u.Z. p. 42)
Zufundene (das) # -Zeug:	les instruments, les chose-maniables,
Bevandnis:	usage
Existenz:	existence (avec un <u>a</u> !)
Existieren:	(souvent: "exister")
Ersehlossenheit:	épanouissement
Ersehlossen:	"épanoui" et "s'épanoui"
Vorlaufen:	l'élan d'avance, l'élan-qui-avance
Tatsächlichkeit:	positivité (des chose, des faits)
Faktizität:	effectivité (de la réalité humaine)
Befindlichkeit:	situation-affective
Stimmung:	tonalité-affective
Da (es):	présence-effective
geschehen (es):	l'Historial:
geschichte:	l'histoire, ou la réalité-historique
historie:	la science-historique

[Brouillon sans date d'une liste d'équivalences adoptées
pour la traduction de *QM* ?]

2. Gloses⁷⁵

p. 9 (SZ 7): *Begriff*: مفهوم [concept] ; *Sinn*: معنى [sens, signification]

p. 9 (SZ 7): [en bas de page] Une note pourquoi j'ai préféré désormais *Présence* à *réalité-humaine*. Compréhension anthropologique [*] de...

p. 29 (SZ 19): Une difficulté de lexique se présente ici. Il s'agit d'une distinction capitale pour le sort de l'Ontologie fondamentale. Pour fixer la

⁷⁵ Tout ce qui est entre crochets est ajouté par l'éditeur. Le signe * marque un mot illisible.

terminologie destinée à la formule, l'auteur dispose de la double ressource d'une √ germanique et d'une √ latine : *Zeitlichkeit* et *Temporalität*. Nous réservons ici le groupe « temps, temporel, temporalité » pour *Zeit*, *zeitlich*, *Zeitlichkeit*. Le phénomène original, primordial, qui devance la révélation même de l'être en affectant et déterminant le *sens* même de tout l'être qui [*] se révéler, c'est ce à quoi l'auteur réserve le terme de *temporal*. Nous conserverons ~~ici~~ en français ce terme qui annonce une évidence [*] sensible la différence de connotation par rapport à *temporel*. < [**] c'est dans la langue liturgique. Cf. « Temporal » et « Sanctoral » >. La difficulté est plus épineuse pour *Temporalité*. Il s'agit du degré même où s'origine la compréhension de la temporalité même du temps qui s'annonce et [***] à la *chronologie* ; or, le phénomène du temps *chronologique* s'origine en son sens et sa possibilité, à un Temps qui n'est pas *dans* le Temps, une temporalité que nous proposons de désigner ici comme *chronologale*. Nous arriverons ainsi à réserver en français tout le groupe des termes nouveaux tombés en désuétude en [*] –al pour le [*] de l'ontologie fondamentale : nous avons ainsi *chronologie*, *historial*, *existential* (c[om]p[arez] d'ailleurs *théologal*, *philosophal*, etc.).

p. 31 (SZ 20) : [en bas de page] cf. mes remarques dans l'Avant-propos de *Q[u'est-ce que la] M[étaphysique]* ? Il s'agit ici d'une distinction d'origine encore plus radicale que celle entre *Geschichte* et *Historie* (Schelling), pas seulement entre devenir-historique et science historique. La détermination est transcendante <c'est-à-dire existentielle, pas seulement le thème de la connaissance historique, cf. infra> : il s'agit de la possibilité même que se constitue quelque chose comme une réalité historique qu'une science historique prendra comme thème, « thématise » [...] C'est pourquoi pour formuler l'état de l'enquête à ce niveau ontologique, nous avons déjà proposé le terme *historial* (pour les mêmes raisons que *chronologal*, cf. plus haut). [plus bas] De ce vieux mot tombé en désuétude, nous formons le verbe « historialiser » et le nom d'action et d'état « historialisation », l'assonance lexicale étant ainsi conservée en français comme en allemand entre *Geschehen*, *Geschichte*, *Geschichtlichkeit*. [trois dernières lignes illisibles].

Historial. Ce mot, neuf-français a été choisi pour traduire le terme de Geschichten employé comme substantif (V. & V. W. S. 92 - p. 28). La nécessité de faire clairement apparaître en français la communauté de racine entre le processus (Geschichten) et la réalité qu'il constitue (Geschichte) a obligé d'y recourir, aucun des termes courants (se passer, arriver etc...) ne pouvant y satisfaire. Historial a en outre l'avantage d'évoquer par sa sonorité, l'existential, donc l'idée de ce qui rend possible la réalité-historique comme telle. En outre lorsque Geschichten est conjugué comme verbe, et qui plus ^{est} avec Geschichte comme sujet, il est effrayant et comme s'il se forme un nouveau verbe, indiquant, sans le dire, qui en est le sujet, le mouvement absolument pur de lequel se constitue l'Histoire (ou la réalité-historique). Il a fallu dire par ex. "à condition que s'historialise cette proto-histoire" (wenn diese Ur-geschichte geschicht).^(bezeichnet) ^{par cette terminologie} historial se trouve à l'origine de "was geschicht mit ihm" historial "sa propre réalité-historiale". Ainsi la leçon de l'origine, de l'origine et l'origine de l'historial peut devenir aussi historial en français, d'une façon même et à fait particulière.

[Brouillon sans date de la note sur le terme « Historial »
insérée dans l'introduction de *QM* ?]

p. 37 (SZ 23) : [en face de « la destruction de l'histoire de l'Ontologie »] *Destructio*.

p. 45 (SZ 28) : *das Sich an sich selbst zeigende* : [ego, essence, être, moi, personne, sujet] لِذَاتِهِ [apparence, présentation] الْمُنْظَرُ. (le *en* latin et le *pour* ! Le « briller » (intransitif) équivaut à une action ayant pour thème le sujet-même = voie moyenne. *Offenbare*. Note sur « apparaissant ». *Sich zeigende* = l'apparaissant ;

Schein = l'apparent. N. B. qu'en français apparaître peut équivaloir à paraître dans le sens de « sembler ». [en face de « le phénomène au sens de ce qui se présente, ce qui se révèle »] ici, l'apparition !! ou l'apparition.

p. 47 (SZ 29) : [après « simple manifestation » (*blosse Erscheinung*)] ἐπιφαίνω : faire paraître sur (au passif : se montrer à la surface) ; τα ἐπιφαινόμενα : les symptômes qui surviennent ([**] comp. سوانع !). ἐπιφάνεια : tout ce qui apparaît à la surface. (non pas le sens vulgaire d'épiphénomène ; sens en théologie : la manifestation visible du non-visible. N. d. T.

p. 47 (SZ 29) : Note que la langue courant mélange tout. N. B. que Erscheinung se traduit couramment par « phénomène » ; c'est loin d'être rigoureusement exact, ce que l'auteur montre ici. C'est pourquoi l'on s'attache à un vocabulaire inhabituel (« manifestation ») (N. d. T.). Cf. les [apparitions, apparaîtres] مظاهر chez les *Isbraqîs*.

p. 49 (SZ 31) : Cf. l'A[vant]-P[ropos] [de *Qu'est-ce que la métaphysique ?*]. Insister sur les tournures infinitives. Opportunité de les garder.

p. 52 (SZ 32) : [en face de « Dans la Parole] L'*Oratio* qui fait-connaître (ratio et oratio oh !). v[oir] *De interpretatione*).

p. 59 (SZ 36) : *konstruktiver Verklammerung* (« encapsulé ». Cf. Massignon [probablement *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique*, 1922] [deux lignes illisibles] Mieux que « mise entre parenthèses » qui ne va pas très loin !

p. 60 (SZ 37) : *ausmacht* : *ex ficere*, quelque chose qui a la valeur de l'être, constitutive de l'être, qui fait de l'être. [plus bas] *Beibringung* : *ad-legere*.

p. 61 (SZ 37) : [en face de « La Phénoménologie de la Présence est HERMÉNEUTIQUE au sens premier/primitif »] Ici note sur Herméneutique et interprétation. Cf. mes cours sur l'herméneutique luthérienne.

p. 66 (SZ 41) : *Inesse mundo* : être-en-le-monde.

p. 66 (SZ 41) : [en bas de page] Opportunité de dire « en le monde », plutôt que « dans le monde » [...] nécessité d'écouter l'idée d'être contenu : l'intérieur de,

dans. Le *en* (latin) indique un rapport + général (y compris celui de gérondif, un complément d'état). Le sens d'inclusion lui étant ontologiquement postérieur. C'est une pédanterie de distinguer en français *à* et *en*. Beaucoup de gens se veulent aller *à* bicyclette ou *à* ski, et pourtant se tiennent bien *en* selle, et las d'un voyage *en* mer, sont prêts à s'échapper *en* radeau, tout cela parce qu'ils ne savent pas le latin. Cf. Bossuet : Christ revient du ciel *en* terre.

p. 70 (SZ 43) : [en face de : « l'effort de déterminer cet existant constitue lui-même une étape essentielle de l'Analytique ontologique »] *articulus stantis et cadentis ecclesiae* [« l'article par lequel l'Église tient et tombe », où l'article est la justification par la foi ; formule qui passe pour une parole de Luther, mais que l'on doit plus probablement au théologien suisse François Turretini (1623-1687)].

p. 76 (SZ 46) : peut-être une note sur *Lebensphilosophie*.

p. 79 (SZ 47) : [en bas de page, en face de la note de l'auteur] ajoutez une note : 1) sur le mot de Husserl ; 2) sur la publication des *Méditations cartésiennes* ; note à faire : 1) sur la mort de Scheler ; 2) sur ce qu'il y a de traduit (Sympathie).

p. 87 (SZ 53) : Note sur le terme « mundanité » choisi ici. [plus loin en dessous] Note à faire sur l'emploi d'*Inesse, inmitas* (scolastique) et *inessif* (cas de la déclinaison [*]). Sa légitimité ici. [plus bas] Comparer les expressions arabes sur les différents sens de *في* [vers, dans]. [juste en dessous] Peut-être se diriger vers l'*interesse* (*interesse in convivio* : être *présent* au banquet), avec les sens d'intéressement, désintéressement, interêtre.

p. 89 (SZ 54) : [en face de « ... avec l'équivalent du latin *habitare* »] ou mieux : *inhabitare* ! [juste en dessous, en face de : « je donne mes soins à quelque chose »] Par conséquent l'*habitus* (εἶς) dans le double sens de *habitare* (avoir habituellement) : être l'*habituant* de... et par là être l'*habitué* de. Les deux sens se composent dans le caractère *habitif* (indiquant un *état*, une situation) de l'*inessé* comme existentiel : l'existant *qui habite* le monde, en étant *habitué* à un monde et l'*habitué* (le familier) de ce monde. Le *in* latin (des *incolere, inhabitare*) au *in* [?] allemand. *Incola* (qui est du pays) ; *incolae stagni* : les habitués de l'étang. [plus bas] L'*habituant* habite l'*habituel* dont il est *habitué* ! [plus bas] *habitivus* : désignent/indiquent un *état* (verbe d'état !), précisément l'*inessif*. L'*habitivité*

de l'esse est son inessivité ! [plus bas] renvoyez aux pages correspondantes de *Vom Wesen des Grundes*.

p. 90 (SZ 55) : [en face des lignes consacrées au *Beisein*] être par métaphore : [en passant par le sens figuré, par une figure de rhétorique] مَجَازَ [franchir, aller au-delà, traverser] تَجَوَّرَ

p. 92 (SZ 56) : effectivité (*Faktizität*) : prendre ici ce terme en son sens latin : ce qui produit un effet. Cf. Priscien [?] : *effectiva verba* : mots qui expriment un effet.

p. 93 (SZ 56) : [en face du dernier alinéa de Heidegger] Dans l'A[vant]-P[ropos] pourquoi je ne dis pas l'être de la Présence-humaine dans le monde.

p. 93 (SZ 57) : *In-esse* : idée d'*engagement*.

p. 95 (SZ 57-58) : « Milieu » est le terme français courant qui traduit ici exactement *Umwelt*. Exactitude abusive. C'est l'homme qui est au milieu. Il faut [*] que son *entourage*, le monde qui l'entoure. « Ambiance », ce n'est pas français [?]. Cf. infra *Umhaftigkeit*. « À la ronde », péricycle, c'est l'*orbis*, εφοιρα (cf. *ex-orbitus*, *exorbitatio*, *exorbitator* [?]).

p. 95 (SZ 58) : note à faire sur K. E. Baer.

p. 109 (SZ 65) : peut-être note sur le terme « région » en phénoménologie. Cf. Husserl, *Ideen...* [plus bas] mettre ici la note sur « mondain » (avec un *u*) et renvoyez à ma traduction de *Qu'est-ce que [la] M[étaphysique], V[om] W[esen] d[es] G[rundes]*, en particulier Év[angile] de Jean (appartenance au monde : c'est éclatant ici d'allusion : la Présence-humaine *ne fait pas* partie du monde).

p. 111 (SZ 66) : *Umwelt*, orbe – rappel : « De orbibus caelestibus » [peut-être allusion au *De elementis et orbibus coelestibus* de Masha'allah Ibn Athari (ca. 740-815), connu par la traduction latine qu'en a donné Gérard de Crémone].

p. 112 (SZ 67) : *Um-gang* : *con-versare* : « se trouver avec, [*], fréquenter, se comporter, vivre » ; *conventionem angelicam imitari*, imiter la « vie » des anges. Je crois plutôt : « Pratiquer », Practique, avec tous les sens de *πραττειν*.

p. 113 (SZ 67) : *Herstellen* : *fabricatura rerum* !

p. 115 (SZ 68) : *Souciance* : avant le sens d'inquiétude, [*], celui de s'occuper de, pourvoir à, engager et dégager et [*] cela comme *mode d'être*, non pas comme disposition psychologique. [plus bas] Se faire souciance n'est pas se faire un souci, c'est *être* son insouciant de...

p. 123 (SZ 72) : *Weltmässigkeit* : mondanisme – *mässig* (à la façon de) : c[om]p[arez] *héroïsme* (*beldmässig*) ; mondanique (*cf.* héroïque). C'est la conformité à l'idée indiquée par la √. Mundanisme et mondanique seront les existentiels correspondant à cosmisme et cosmique sur le plan de la *Weltanschauung*. Le « cosmisme » est la catégorie de la *Weltanschauung* ([*/*]) pour qui l'*Orbe familière* (*Umwelt*) est le Kosmos. Le Kosmos est pour elle existentiellement mondanique, pas représentation physique.

p. 127 (SZ 74) : [en face de « Dans la bizarrerie, l'importunité, l'hostilité »] (les 3 degrés : tiens ? zut ! m... !) [plus bas] *Umgang* : qu'est-ce que tu « trafiques » ?

p. 144 (SZ 84) : Note sur difficulté de *Bewandten*, « s'usualiser » proposé ici sur le même type que « s'historialiser », « se réaliser ».

p. 144 (SZ 84) : [en bas de page] N.d.T. « Comme toujours, nous nous heurtons ici à la difficulté d'imprimer en français par un terme unique et univoque (c'est-à-dire qui ne soit pas à la fois actif *et* passif) *l'état du sujet qui a subi l'action exprimée* par le verbe du sujet par quoi et en quoi se *réalise* la *réalité* de cette action ([les vérités] الْحَقِيقَةُ [concrétiser, matérialiser, vérifier] تَحَقُّق), ce que la logique ancienne appelait *signification passiva*. Il faut prendre ici le mot de *reportation* avec ce sens passif (*Verwiesenheit*), état qui consiste à être reporté (non pas à reporter) et dans lequel se concrétise la référence ontologique. *Cf.* déportation : l'allemand *Verweisung* contient aussi bien précisément ce sens de bannissement, de relégation, d'exil, que celui, immédiat, de renvoi et de référence ».

p. 166 (SZ 97) : *Cf.* A[vant]-P[ropos]. On peut employer ici encore « présence *matérielle* », justement pour que même s'il ne s'agit pas de matière corporelle, le type de la présence [*] cette √ là. Ou comme √ la philosophie générale est sur le type de la présence matérielle (en particulier la présence dite réelle des Catholiques).

- p. 187 (SZ 100) : (on pourrait mentionner ici l'orientation de l'espace musical selon la *main droite* et la *main gauche*).
- p. 208 (SZ 118) : frei-geben : rendre-présent (affranchir, prodiguer, émaner ; [généreusement, avec largesse] الجُود [renseigner, indiquer] إِفَادَةٌ. [*] à l'état-libre.
- p. 217 (SZ 122) : *zu besorgen ist : cura me sollicitat !*
- p. 232 (SZ 129) : [à propos du « Man »] Herr Omnes de Luther !
- p. 245 (SZ 134) : A[vant]-P[ropos]. La tonalité-révélatrice. Image d'une révélation *musicale*.
- p. 247 (SZ 135) : ici encore l'idée d'un parfait *apriorique* [*] dans la composition du *mot*. Irrémisibilité (*Geworfenheit*) [...] ce qui a été jeté (*metto*) et qui ne peut plus être re-jeté (*remittere*) ; *alea jacta est !* ne pas penser surtout à quelque idée du droit canonique romain, mais plutôt en musique, à la *présence irrémisissible* de la *tonique* (cf. Baruzi, *Liszt* [Joseph Baruzi, *Liszt et la musique populaire et tzigane*, Paris, Leroux, 1937], p. 30).
- p. 253 (SZ 137) : *Affektion = Affectus = ΠΑΘΟΣ* = [des formes verbales n° 7 et n° 8, transitives ou intransitives, qui indiquent un passif, une action subie] اِنْفَعَلٌ. Mouvement affectif.
- p. 273 (SZ 146) : [en face de *Durchsichtigkeit*] διαφαίνω (θεός !) présence diaphanique, s'apparaître à soi-même à travers soi-même (voie moyenne : phénoménologie = épiphanie de phénomène à soi-même. Cf. dans les Théogonies orphiques φαίνης.
- p. 291 (SZ 154) : [en face de *Mitteilung*] *enunciare !* Faire connaître, dévoiler. Cf. *enunciare mysteria*.
- p. 318 (SZ 168) : [en face de *Weiterreden*] : le shiisme de la [*mimesis*] حِكَايَاتٍ.
- p. 323 (SZ 171) : [en face de la mention d'Augustin] : [vision, observation] مُشَاهَدَاتٍ.

- p. 363 (SZ 192) : Faktisches : esse in actu : être « en exercice »/ effectiva verba. Mot exprimant un effet.
- p. 365 (SZ 193) : *Sein-bei* : idée d'assistance. (lat[in] assistere : se poser auprès de).
- p. 370 (SZ 195) : NB : le *bei* implique l'idée d'un monde déjà imposé à l'avance ; *on* lui est présent, à lui ; *on* n'en est pas la présence.
- p. 398 (SZ 212) : أنا يئة, حضور إشراقى و حقيقة من حيث هي مكشوفية [Égoïté – Présence illuminative et Réalité en tant qu'elle est dévoilement]
- p. 429 : [le 22 juillet 1943, Corbin marque une pause dans son entreprise de traduction et barre le dernier feuillet d'une phrase en arabe signifiant littéralement :] « J'ai emprunté (ma flamme) aux comètes, et par elle j'ai incendié mes ennemis »
- p. 433 (SZ 234) : *Gewissen* : Conscience avec une majuscule ! Conscience de cœur, conscience du cœur.
- p. 450 (SZ 276) : *Unheimlichkeit* : [séparation lointaine, long voyage à l'étranger, exil, émigration] غربة !
- p. 457 (SZ 280) : *Vorrufende Rückruf* : appel qui rappelle de loin en appelant (poussant) en avant.
- p. 461 (SZ 282-283) : c[om]p[arez] ici l'effort de Luther pour définir le péché indépendamment des péchés.
- p. 464 (SZ 284) : *Nichtigkeit*, *Non-entitas*, Néantité, Négativité étant réservée ici à *Nichtheit*.
- p. 467 (SZ 286) : à cause de Luther peut-être se rappeler la théologie *ab-imo* pour la traduction de *Grund*.

E. ÉPILOGUE

Aucun indice ne laisse à penser que Corbin avait fait lire ou même circuler sa traduction quasi-intégrale de *SZ*. En revanche, comme en témoigne la lettre n° 12 éditée plus haut, nous sommes à peu près certain qu'il en a parlée autour de lui et que la question s'est posée de reprendre ce travail et de le mener à son terme en vue de le publier. Comme en témoigne encore la lettre précitée, datée des années 1940, Gallimard était pressé par la jeune génération et sentait le besoin urgent de donner au public français une traduction étendue du maître-ouvrage de Heidegger après le grand succès du recueil de 1938. Cette affaire en croise une autre, en l'occurrence la reprise des traductions de Corbin dans le recueil de 1938 au sein des *Questions I*, dont le projet se situe pourtant autour des années 1950. Tentons une chronologie.

Dans le contrat envoyé par Gallimard en 1935 et signé par Corbin en 1936, l'avant-dernier article (XII), ajouté au contrat-standard, stipule que « M. Henry Corbin se charge de s'entendre avec l'auteur et l'éditeur allemand et de les rémunérer sur les sommes qu'il touchera en exécution du présent contrat » (B-265-c-9). Gaston Gallimard lui-même y insiste dans la lettre qui l'accompagne : « Nous notons d'autre part que M. Heidegger vous a abandonné sa part des droits pour les trois premiers mille et que, pour les tirages suivants, s'il y a lieu, vous devrez nous indiquer la répartition que nous devons appliquer entre M. Heidegger et vous » (B-265-c-9). Cette disposition, prise d'un commun accord avec le philosophe allemand, donne à Corbin un certain pouvoir qui va poser quelques problèmes.

Venons-y indirectement en notant que lors de l'été 1950, Corbin, de passage à Paris, reçoit une lettre d'Octavian Vuia, l'un des derniers doctorants de Heidegger à Fribourg mais certainement pas le meilleur⁷⁶, établi à Paris où il dirige le Centre Roumain de Recherches au côté de Mircea Eliade. Le 15 août il lui écrit :

⁷⁶ Cf. Gabriel Liiceanu, « Alexandru Dragomir : Notebooks from the Underground », in Stefan Popenici et Alin Tat (éds.), *Romanian Philosophical Culture, Globalization, and Education*, Washington, CRVP, coll. "Romanian Philosophical Studies", 2008, p. 91. Liiceanu s'appuie sur les carnets de Dragomir, ancien élève de Heidegger en même temps que Vuia, qui décrivent ce dernier en intellectuel dandy se vantant d'avoir étudié auprès de Heidegger et répétant les mêmes anecdotes à satiété. En français, Vuia est l'auteur d'un ouvrage d'inspiration heideggérienne assez médiocre qu'il a auto-publié : *Remontée aux sources de la pensée occidentale. Héraclite, Parménide, Anaxagore*, Paris, CRR, 1961.

Cher Monsieur, Je viens d'apprendre par Monsieur Eliade que vous êtes à Paris. Je serais très heureux de bien vouloir me trouver un moment libre afin de pouvoir vous entretenir au sujet de la traduction du *Sein und Zeit* que nous avons envisagée lors de notre dernière conversation et faite sous votre direction avec le concours de Monsieur Jean Beaufret, professeur au Lycée Henri IV » (B-265-c-9).

De quelle traduction est-il question ? Des paragraphes manquants dans l'essai de traduction dont il a été question plus haut ? Ce n'est plus clair. Par ailleurs, Vuia a-t-il oublié que Beaufret et Corbin se sont rencontrés chez lui à Paris en 1946⁷⁷ ? Toujours est-il que cela nous assure du fait que la traduction du traité de 1927 est un sujet de discussion de plus en plus brûlant. Du côté de l'édition, le fait est confirmé par une lettre adressée par Brice Parain à Corbin le 22 août 1952 :

Cher ami, Il y a bien longtemps que nous n'avons pas de vos nouvelles. Et cependant, pour ne prendre qu'un aspect étroit de ce qui nous lie, la question Heidegger reste difficile, car nous n'avons toujours pas publié votre traduction de *Sein u. Zeit*. Depuis la guerre Heidegger a cédé les droits de ses autres ouvrages, y compris le dernier, qui est tout de même très important, les *Holzwege*, après *Das Wesen der Wahrheit*, à Vrin, parce qu'il n'avait plus confiance en nous. Dites-nous, je vous en prie, où vous en êtes, quel est votre programme, et sur quoi nous pouvons compter (B-265-c-9).

Certes, en 1952, Corbin est déjà loin de Heidegger, mais comme nous le verrons, la chose ne lui est cependant pas totalement indifférente. Comprenons bien Parain : ce n'est pas que Gallimard tarderait à publier la traduction de *SZ* que Corbin lui aurait remise, mais que Corbin n'a toujours pas envoyé son travail ; ce qui laisse à penser que le projet avait été discuté ouvertement depuis le contact avec Heidegger dans les années 1940 et peut-être même qu'il s'y était engagé. Par ailleurs, Parain joue son rôle : il tente de culpabiliser Corbin en suggérant que c'est son inaction qui a conduit Heidegger à préféré un autre éditeur pour la traduction de ses ouvrages les plus récents et

⁷⁷ Cf. Frédéric de Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger. Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*, Paris, Gallimard, coll. "Arcades", 1983, p. 261 : c'est bien 1946, et non 1945 comme l'indique l'auteur, puisque en 1945, Corbin n'est pas à Paris.

les plus importants. Nous ne nous prononcerons pas sur ce point, car les éléments manquent. Relevons plutôt qu'un lot de lettres a été perdu, en l'occurrence celles envoyées avant la relance de Parain à Corbin le 9 octobre 1959 :

Cher Henri Corbin, Merleau-Ponty me dit qu'il aurait un traducteur pour *Sein und Zeit*. Il me semble me souvenir que vous m'aviez dit il y a deux ans que vous n'auriez pas le temps de compléter votre traduction de cet ouvrage. Mais je ne voudrais rien faire avec Merleau-Ponty sans votre accord. Si vous le pouvez, répondez-moi bientôt (B-265-c-9).

Le traducteur en question est Alphonse de Wachlens, qui avait été manifestement contacté bien avant cette lettre, et qui ne publiera "que" la traduction de la première partie de *SZ* bien plus tard, en 1964. Parain se doute qu'il n'obtiendra rien de Corbin, mais il tente ainsi de préparer le terrain pour un autre projet. Cet autre projet est celui qui va amener une dispute. Parain s'ouvre à Corbin le 15 juin 1960, ou plutôt, il le met devant le fait accompli :

Cher Henri Corbin, Nous avons dû pour une réimpression de *Qu'est-ce que la métaphysique* passer contrat avec l'éditeur de Heidegger, c'est-à-dire que nous aurons dorénavant à lui verser directement ses droits d'auteur. Vous vous souvenez que le premier contrat que nous avons signé ensemble stipulait que c'est vous qui receviez la totalité des droits d'auteur, à charge pour vous d'en reverser une partie à Heidegger. Voulez-vous accepter de refaire un contrat avec nous, en séparant vos droits de ceux de Heidegger ? La première réimpression qui a été faite ces années dernières a conservé le volume tel qu'il était. Mais à la prochaine réimpression, nous n'allons garder de vos textes que : *Qu'est-ce que la métaphysique ?* et *De l'essence du fondement*. Par conséquent, nous aurons à calculer vos droits pour la part que vous occuperez dans le volume. Je vous demande seulement un accord de principe. Le service des contrats vous ferez ensuite une proposition précise. Si vous pouvez nous répondre très rapidement, vous nous rendrez service, car il faut que nous mettions les choses en règle pour Heidegger (B-265-c-9).

Réponse cinglante de Corbin, le 18 juillet 1960 :

Cher Bruce Parrain, Ayant été absent quelques temps, il m'a été impossible de répondre plus tôt à votre lettre du 15 juin. J'ai l'impression d'ailleurs que l'on n'attendait pas ma réponse pour prendre certaines décisions. Quoi vous dire ? Je me rappelle l'époque où le cher Groethuysen et moi-même étions à peu près seuls à croire à ma traduction de Heidegger. Depuis lors, le succès est venu, et tout le monde s'en mêle. C'est normal. J'ai déjà eu l'occasion de vous dire pourquoi le moment de ma vie où je m'occupais de ces choses, m'apparaît passé. Ma production et mon enseignement dans le domaine iranien suffisent déjà à me surmener. Mais il reste que le volume de 1938 dans les Essais formait un tout. Il contenait une introduction où j'expliquais ma terminologie ; il contenait surtout une précieuse lettre de Heidegger. Ce petit volume a eu un rôle de pionnier ; il a ouvert une voie et je crois bien que beaucoup en ont profité. Êtes-vous sûr que ce soit tout à fait élégant de faire éclater cette unité ? Je n'ai naturellement ni moyen ni raison de vous refuser mon accord de principe. Cependant, je ne me représente pas exactement votre projet. S'agit-il d'incorporer tout simplement deux de mes textes dans un volume où il y aurait d'autres textes traduits par d'autres ? Dans ce cas, je ferais observer que nous ne suivons peut-être pas les mêmes procédés de traduction. Ma petite introduction resterait nécessaire (comme elle le serait du point de vue de l'histoire des textes). De même, la lettre de Heidegger reste un document d'époque ; je ne vois pas pourquoi tout cela disparaîtrait. De toute façon, je reste dans l'affaire un ancêtre (un préexistentialiste). Je me demande si dans la disposition du titre aussi bien que dans l'organisation du livre, il n'y aurait pas moyen de distinguer l'ancêtre de ses descendants, que ceux-ci aient été plus heureux ou moins heureux que lui. Ce serait mon seul vœu. Sans enthousiasme (B-265-C-9).

Cette lettre est un témoignage précieux sur la valeur que Corbin accorde à son travail et la manière dont il conçoit le rôle qui fut le sien dans l'avènement des études heideggériennes en France. De la traversée du désert dans une solitude presque totale au succès qui attise des jalousies. Corbin se remémore le chemin parcouru et, quoiqu'il ne se sente plus l'âme de continuer à contribuer aux études heideggériennes, il souhaite que son travail soit respecté et demande reconnaissance. Il sera entendu par Parrain, même si celui-

ci ne manquera pas non plus de lui dire ce qu'il pense, quelques jours après, le 5 août 1960 :

J'étais absent de la NRF lorsque votre lettre du lundi 18 juillet est arrivée [...] Je suis tout à fait d'accord avec vous sur la signification du rôle que vous avez joué dans l'histoire de Heidegger, c'est pourquoi rien n'a été changé dans le livre au moment de la première réimpression. Pourtant, il aurait déjà fallu s'en occuper à ce moment-là. En effet (ma lettre n'a pas dû être assez explicite), le *Kant et le problème de la métaphysique* avait déjà paru en entier dans une édition séparée [trad. R. Boehm & A. de Wachlens, Paris, Gallimard, 1953]. Il n'était déjà plus naturel de réimprimer le fragment qui figurait dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?*. Depuis, nous avons reçu presque terminée une traduction de la première moitié de *Sein und Zeit*. Nous avons maintenant l'assurance de pouvoir la publier bientôt. Par conséquent, le volume *Qu'est-ce que la métaphysique ?* se trouve complètement disloqué. Jean Beaufret, d'accord avec Heidegger, a pensé que le mieux serait de composer sous le même titre un autre volume contenant les textes d'importance métaphysique de Heidegger, provenant à peu près de la même époque. Nous devons donc ajouter à *Qu'est-ce que la métaphysique ?* et à *l'Essence du fondement la Lettre sur l'humanisme*, *l'Essence de la vérité* et la *Doctrin de Platon sur la vérité*. Le texte sur Hölderlin viendra se joindre aux deux autres textes ultérieurs sur Hölderlin dans un autre volume. Je crois qu'il n'y a pas moyen de faire autrement. Mais en effet, il faudra signaler dans une note préliminaire de l'éditeur la nécessité de ces changements et souligner que toute la première partie du nouveau volume *Qu'est-ce que la métaphysique ?* avec votre introduction conserve historiquement tout son sens. Naturellement, nous ajouterons à *Qu'est-ce que la métaphysique ?* la préface à la 5^e édition et la postface, qui n'ont paru que très tard après la dernière guerre. Nous en avons des traductions de R. Munier. Naturellement, encore, il faudra signaler au lecteur pourquoi nous ajoutons ces textes d'une autre main que la vôtre. Mais je pense que vous n'avez pas envie de vous imiter vous-même en les traduisant dans votre manière d'il y a plus de vingt ans ; et je ne sais même pas si ce serait possible. Je sais que vous n'êtes pas quelqu'un à nous refuser un accord de principe, mais ce n'est pas un accord de principe seulement que j'aimerais avoir de vous. C'est un accord tout court, et je voudrais aussi que vous pensiez de votre côté aux meilleurs moyens de ne pas vous trahir (B-265c-9).

L'affaire va traîner plusieurs années, non par la faute de Corbin, mais plutôt par celle des autres traducteurs qui participeront aux *Questions I*: De Wahlens, Biemel, Granel et Préau. Ce n'est qu'en 1967 que Corbin reçoit un nouveau contrat, qu'il signe et renvoie immédiatement. Le volume paraît en 1968, sans la *Doctrine de Platon sur la vérité*, qui sera inséré dans *Questions II*, et sans la *Lettre sur l'humanisme*, qui paraîtra séparément, mais avec *Contribution à la question de l'être et Identité et différence*. Corbin obtiendra en grande partie justice : on retirera certes les extraits de *SZ* et du *Kantbuch*, ainsi que la conférence sur *Hölderlin*, mais on ne touchera ni à ses traductions en tant que telles, ni à la lettre de Heidegger, ni à son introduction.

Si l'avertissement n'est pas signé de Parain, il est forcément rédigé selon ses vœux, puisqu'on y parle des « premières traductions de Heidegger par Henry Corbin qui ont ouvert au public français la pensée heideggérienne » et qui ont permis « la première entente », qu'on y rend « à Henry Corbin l'hommage qui lui est dû », et qu'on souligne encore « les enseignements que le travail inaugural de Henry Corbin a permis de récolter » (pp. 7-8).

Légitimement, Corbin avait quelque peu forcé son éditeur à ce que son rôle historique soit reconnu. C'était chose faite. Il fallait encore le documenter dûment. Espérons que la longue étude que nous venons de livrer y ait contribué, comme un nouvel hommage au travail de pionnier d'un "ancêtre" sans pareil.

Liste des sigles utilisés dans le présent dossier

<i>A</i>	Agendas de Henry Corbin, suivi de l'année, puis du jour (exemple : <i>A1930</i> , 20 juillet), AHC
AHC	Archives Henry Corbin, EPHE, Section des sciences religieuses, Paris (B = Boîte ; c = chemise)
CHHC	<i>Cahier de l'Herne Henry Corbin</i> , Christian Jambet (dir.), Paris, L'Herne, 1981
ETTC	<i>L'être et le temps – Traduction Corbin</i> (1943), manuscrit inédit, 483 pages, AHC
GA	Martin Heideggers <i>Gesamtausgabe</i>
NMH	Nachlass Martin Heidegger, Deutsches Literaturarchiv, Marbach am Neckar
NRF	<i>Nouvelle Revue Française</i> , Paris, Gallimard

- QM ?* Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ? Suivi d'extraits sur l'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin*, traduit de l'allemand avec un avant-propos et des notes par Henry Corbin, Les essais VII, Paris, Gallimard, 1938
- SZ* *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1927

Remerciements

Les auteurs remercient MM. Hermann Heidegger, Arnulf Heidegger, Peter Trawny, Daniel Gastambide, Christian Jambet et Pierre Lory pour leur aide dans le déchiffrement de certains manuscrits, leur relecture attentive de ce dossier et pour l'autorisation de consulter, citer, reproduire et traduire un certain nombre de lettres et de documents conservés au *Deutsches Literaturarchiv* de Marbach ainsi qu'à la Bibliothèque de la Cinquième Section (Sciences religieuses) de l'École Pratique des Hautes Études de Paris. Notre reconnaissance va aussi au responsable de cette dernière, Morgan Guiraud, pour son aide et sa disponibilité. Nous remercions encore Mme Nathalie Delorme et, enfin, l'IMEC de nous avoir permis de consulter et de citer des lettres de Henry Corbin à Jean Baruzi et Jean Paulhan.

*

II. « HEIDEGGER ET LA QUESTION DE L'AFFECTIVITÉ » Chronique du second congrès international de la *Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos*, 30 septembre-2 octobre 2013, Puebla

Du 30 septembre au 2 octobre 2013 s'est déroulé, à Puebla au Mexique, le second congrès international de la *Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos* (SIEH). Au regard du travail réalisé par Heidegger dans *Sein und Zeit* sur les concepts de *Befindlichkeit* et de *Stimmung*, comme au regard des réflexions par lui poursuivies après l'*opus magnum* sur les *Grundstimmungen* et des multiples impulsions que celles-ci ont offertes à la philosophie contemporaine, ses organisateurs avaient retenu « la question de l'affectivité » comme son fil directeur, sûrs qu'il y aurait là matière à discussion.

Ce congrès est le fruit d'une collaboration entre la SIEH, l'*Alexander von Humboldt Stiftung* – dont sept boursiers ont été réunis –, le *Deutscher Akademischer Austausch Dienst* et d'autres institutions allemandes – que huit ex-boursiers ont représentés – et de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), qui s'est chargée de son organisation générale, secondée par quatre autres universités mexicaines, notamment l'Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). À prendre également en compte les affiliations des rapporteurs qui participèrent eux aussi aux débats, ce sont finalement dix-sept institutions d'Amérique latine et d'Europe qui furent associées à l'événement.

Le congrès s'est tenu trois jours durant. Débutant et finissant par une conférence magistrale, il a donné lieu à vingt communications, à une séance de présentation de livres et à la remise du *Premio Internacional Franco Volpi* – le Prix international éponyme.

Au Prof. Dr. Alejandro Vigo de l'Universidad de Navarra, récipiendaire, en 2010, du Prix Friedrich Wilhelm Bessel octroyé par la Fondation Alexander von Humboldt et le Ministère fédéral de l'Éducation et de la Recherche allemand, le soin a été confié de lancer les travaux. Dans une conférence intitulée « Affectivité, compréhension, langage. Heidegger et la reconstruction alétheologique du discours non apophantique », A. Vigo a ressaisi, à partir de *Sein und Zeit*, la relation qui unit l'affectivité et l'articulation du discours, pour insister sur l'importance d'une « alétheologie étendue », à même de distinguer le sens originaire de la vérité dans le jugement chez Heidegger, sans le réduire au *λόγος αποφαντικός* dont la tradition a hérité. Les développements consacrés par Heidegger au sujet montrent qu'il n'y a, dans l'expérience antéprédicative, pas de nivellement théorique, mais bien plutôt une rémission, dans laquelle les tonalités jouent un rôle central. Le Dr. Robert Rubio, de l'Universidad Alberto Hurtado, est allé dans le même sens lors de son intervention intitulée « Affectivité et significations dans l'analytique du *Dasein* ». Il y a mis en évidence une série de tensions déployées dans *Sein und Zeit*, qui contrastent avec le propos tenu par Heidegger dans le cours du semestre d'été 1924, les *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA 18). D'après R. Rubio, les analyses de l'analytique du *Dasein* mettent en danger l'idée programmatique exprimée dans ce cours, selon laquelle c'est l'affectivité qui déterminerait le sens, et cela concrètement eu égard au préacquis (*Vorhabe*).

Pilar Gilardi, de l'Instituto de Investigaciones Históricas de l'UNAM, a tenté pour sa part, dans sa communication : « Métaphysique et *Stimmung* dans l'ontologie fondamentale de M. Heidegger », de mettre à jour le chemin qui

relie *Sein und Zeit* à la conférence inaugurale de 1929 : « *Was ist Metaphysik?* ». Après une analyse précise du rôle de l'affectivité dans *Sein und Zeit*, P. Gilardi a questionné l'émergence, chez Heidegger, d'une question de la métaphysique. La relation entre celle-ci et l'affectivité ayant été ressaisie au moyen de ce qu'ouvrent les tonalités, à savoir l'être comme différence et non comme identité, la métaphysique pouvait alors apparaître non pas comme le savoir de quelque chose, mais comme ce quelque chose d'irrécupérable pour le savoir, qui exprime la différence parmi tant de finitude radicale. Bien que brièvement, cette perspective a été prolongée par l'exposé du Dr. Luis César Santiesteban, de l'Universidad Autónoma de Chihuahua au Mexique. Ce dernier a lui aussi cherché dans son propos à détacher un fil conducteur entre l'analyse de la *Befindlichkeit* et de la *Stimmung* dans *Sein und Zeit* et les *Stimmungen* déployées à partir des *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. L. C. Santiesteban a cependant posé le problème de l'affectivité en termes de "réceptivité", pour appréhender le rôle des tonalités selon un caractère "rédempteur" qui, de ce point de vue, fixe des limites à l'autodétermination de l'homme.

En traitant de « La transformation de la *Stimmung* en concept culturo-critique à partir de 1929 », le Dr. Luis Rossi quant à lui, de l'Universidad Nacional de Quilmes en Argentine, a abordé une série de questions travaillées par Heidegger dans son cours du semestre d'hiver 1929/1930, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit (GA 29/30)*. L. Rossi a étudié la nouvelle façon qu'y a Heidegger de thématiser les tonalités, tout particulièrement l'apparition de cette tonalité qu'est l'ennui, conçue comme tonalité d'une époque, et l'emphase dont bénéficie l'expérience partagée qu'elle comporte, au contraire du projet dans *Sein und Zeit*. C'est sur la même œuvre de Heidegger que s'est penché le Dr. Róbson Ramos dos Reis, de l'Universidade Federal do Rio Grande do Sul au Brésil. Dans une communication intitulée « Les Œuvres de l'ennui : l'abandon de la thèse de la pauvreté en monde dans les *Concepts fondamentaux de la métaphysique* », l'auteur a approfondi la relation entre physiologie et existence, s'efforçant de montrer que le développement interne propre à l'ontologie de la vie animale, ébauché par Heidegger dans ce cours, ne fournit pas les conditions adéquates pour formuler le problème du conditionnement entre vie et existence. La parole est ensuite revenue au Dr. Ángel Xolocotzi, boursier Humboldt de la BUAP. Dans son intervention, « Disposition et imposition. Sur la tonalité et la technique à partir de Heidegger », celui-ci a choisi d'approcher l'œuvre plus tardive du penseur pour faire voir qu'avec la fameuse *Kehre*, y apparaissent deux chemins possibles : celui qui s'ouvre depuis la *Stimmung* et celui que découvre l'imposition

technique. La relation entre les tonalités fondamentales et l'essence de la technique a donc dû être éclairée.

La conférence du Dr. Dietmar Koch, de l'Eberhard-Karls-Universität Tübingen, « Fondations dans l'effroyable effroi. Chemin de pensée et chemins du penser dans l'autre commencement », a mis fin aux activités de ce premier jour de travail. Le Prof. Koch a précisé un aspect central de la pensée de l'histoire de l'être au regard des tonalités, à savoir son caractère historial précisément, en le mettant en lumière à partir de la tonalité qui régit le *Denkweg* heideggérien et en le faisant contraster avec celles des fondations de la pensée dans la tradition philosophique occidentale.

La deuxième journée du congrès a débuté par la conférence du Prof. Dr. Robert Walton de l'Universidad de Buenos Aires : « Intimité, consonance et réunion originnaire des tonalités ». Après une profonde introduction au rôle des tonalités chez Husserl, R. Walton s'est concentré sur les œuvres heideggériennes des années 1930, notamment sur le cours du semestre d'hiver 1934/1935, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* (GA 39), pour revenir en détail sur les quatre moments de la tonalité qui y sont étudiés : le retrait, l'entrée, l'ouverture de l'étant et la fondation de l'être.

Ensuite de quoi le débat s'est déplacé pour porter au-delà de la philosophie. Dans la communication de cet autre boursier Humboldt qu'est le Dr. Mariano Torres, « L'affectivité et la marche de la civilisation. Un dialogue historique, philosophique et psycho-social », il s'est agi en effet d'étudier, spécialement du point de vue de l'histoire, la centralité de l'affectivité dans différentes configurations énochales. Humboldtien lui aussi, le Dr. Sergio Ugalde Quintana a privilégié le point de vue de la littérature, en réfléchissant à « Lezama et Heidegger : l'être pour la résurrection ».

Après les communications du Dr. Ricardo Sanchez – « Parménide : la fondation, l'être et la tonalité fondamentale dans le poème » – et de Luis Ignacio Rojas – « Ταυμαζειν et disposition affective : analyses phénoménologiques sur l'origine du philosophe » –, qui ont toutes deux porté sur l'interprétation que Heidegger fait des Grecs au regard des tonalités, le rôle de l'angoisse et certains des problèmes relatifs à la communauté ont été développés dans les interventions de Consuelo González – « L'indifférence modale dans l'angoisse comme troisième figure de la vérité » – et du Dr. Romain Alejandro Chávez – « L'affectivité et la communauté : considérations à partir de Heidegger ».

La question de la terre natale et de sa relation avec le domaine affectif s'est alors bientôt posée grâce aux communications du Dr. Alfred Rocha, boursier Humboldt de l'Universidad de San Buenaventura en Colombie – « La tonalité et la compréhension. Des implications d'une relation essentielle » – et du Dr. Alberto Constante de l'UNAM – « Une terre natale est-elle encore possible ? ».

Au Prof. Dr. Hans-Helmuth Gander, Directeur des Archives Husserl et actuel Doyen de la Faculté de Philosophie à l'Albert-Ludwigs-Universität Freiburg est revenu de clore les travaux du jour. Sa conférence, intitulée « La sécurité et le sentiment de sécurité. Remarques éthico-anthropologiques pour l'ouverture de notre situation actuelle », a déployée, en partant de Heidegger, la problématique actuelle de la sécurité et du rôle que les affections jouent dans les politiques gouvernementales.

Au terme de la conférence qui a inauguré la troisième et dernière journée du congrès, celle du Prof. Dr. Alberto Rosales, boursier Humboldt de l'Universidad Central de Venezuela dont les écrits avaient déjà discuté le sujet : « Analogie et différence dans *De l'essence du fondement* », une série de questions renvoyant à des phénomènes peu traités dans la stricte perspective de Heidegger ont été débattues, ainsi par le Dr. Luis Tamayo – « L'éveil. Quelques réflexions heideggériennes sur la naissance » – et le Dr. Francisco Gómez-Arzapalo – « Heidegger : vers une ontologie de la passion ». De la même manière, la relation entre l'affectivité et la sémantique a été analysée dans la communication du Dr. Adrián Bertorello de l'Université Nationale de Lanús en Argentine : « Sensation et affection chez Heidegger ». Une attention toute particulière a été accordée au Dr. Jesús Adrián Escudero, célèbre traducteur de Heidegger de l'Universidad Autónoma de Barcelone. Son propos portait sur « Heidegger et la question de lui-même ». Quant au sens méthodologique des analyses heideggériennes de l'affectif, il a fait l'objet de l'étude du Dr. Bernardo Ainbinder de l'Universidad du Buenos Aires : « Affectivité et affection ».

Dans le cadre du congrès ont été présentées plusieurs nouveautés éditoriales touchant à l'œuvre de Heidegger. Nous en citerons surtout trois : 1. la publication de la collection *Studia Heideggeriana*⁷⁸, qui constitue l'annuaire de la SIEH ; 2. l'ambitieux projet d'élaborer une chronique de la vie et de l'œuvre de Martin Heidegger entamé par Ángel Xolocotzi et qui, jusqu'à présent, a déjà

⁷⁸ Cf. *Studia Heideggeriana*, Bernardo Ainbinder (éd.), *Heidegger-Kant*, 2011, n° 1 et Francisco De Lara (éd.), *Lógos – lógica – lenguaje*, 2012, n° 2.

donné lieu à la parution de deux volumes en espagnol⁷⁹ ; 3. le commentaire de *Sein und Zeit* coordonné par Luis César Santiesteban et auquel ont pris part plusieurs des participants du colloque – ainsi Alejandro Vigo, Ramón Rodríguez, Francisco Gómez-Arzapalo et Ángel Xolocotzi⁸⁰.

Le congrès s'est terminé par la remise du *Premio Internacional Franco Volpi*, qui consacre le cheminement d'un chercheur dans et autour de l'œuvre de Heidegger. Lors de sa première attribution en 2011, le Prix avait été accordé aux Prof. Dr. Alberto Rosales et Jorge Eduardo Rivera. Cette année, le comité directeur de la SIEH a décidé, à l'unanimité, de décerner ce prix au Prof. Dr. Ramón Rodríguez de l'Universidad Complutense de Madrid. C'est d'ailleurs lui qui a conclu tous les travaux avec une conférence dans laquelle il s'est donné pour tâche d'approfondir la relation entre l'éthique et l'ontologie : « L'interprétation ontologique du sentiment moral ».

On l'aura deviné, la réception de Heidegger en Amérique latine est on ne peut plus actuelle et active. La SIEH et ses congrès sont justement la preuve flagrante du farouche intérêt pour l'étude et la promotion de la pensée heideggérienne en espagnol.

Ángel Xolocotzi

Traduit de l'espagnol et revu par Christophe Perrin

⁷⁹ Ángel Xolocotzi, *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, Mexico, Itaca-BUAP, 2011 et *Heidegger y el nacionalsocialismo. Una crónica*, Madrid, Plaza y Valdés, 2013.

⁸⁰ Luis César Santiesteban (éd.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Comentario introductorio a la obra*, Mexico, Aldus, 2013.

BIBLIOGRAPHIE POUR L'ANNÉE 2013

1. Textes de Heidegger

- 1.1. HEIDEGGER (Martin), *Briefe*, dans BLATTMANN (Ekkehard) (éd.) *Philosophenbriefe von und an Peter Wust*, Berlin/Münster, LIT, Schriftenreihe der Peter-Wust-Gesellschaft, pp. 198-201.
- 1.2. HEIDEGGER (Martin), *Briefwechsel mit seinen Eltern und Briefe an seine Schwester und ihre Familie*, Fribourg, Alber, 256 p.
- 1.3. HEIDEGGER (Martin), *Zum Ereignis-Denken*, GA 73.1 et GA 73.2, édités par TRAWNY (Peter), Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1496 p.
- 1.4. HEIDEGGER (Martin), *Seminare: Kant – Leibniz – Schiller*, GA 84.1, édité par NEUMANN (Günther), Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 864 p.
- 1.5. HEIDEGGER (Martin), « Referat über den Römerbrief im Seminar von Rudolf Bultmann "Die Ethik des Paulus" (WS 1923/1924). Sitzung am 10. Januar 1924. Texte des Protokolls von Martin Stallmann », édité par CAMILLERI (Sylvain), in KEILING (Tobias), *Heideggers Marburger Zeit*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, Heidegger Forum, pp. 383-384.

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, Bloomsbury, Athlone Contemporary European Thinkers, 230 p.
- 2.2. HEIDEGGER (Martin), *The Event*, trad. de ROJCEWICZ (Richard), Bloomington, Indiana University Press, Studies in Continental Thought, 311 p.
- 2.3. HEIDEGGER (Martin), *Hölderlin's Hymns "Germania" and "The Rhine"*, trad. MCNEILL (William) & IRELAND (Julia), Bloomington, Indiana University Press, Studies in Continental Thought, 312 p.
- 2.4. HEIDEGGER (Martin), « The Provenance of Art and the Destination of Thought », trad. de LATSIS (Dimitrios), *Journal of the British Society for Phenomenology*, 44/2, pp. 119-128

Traductions arabes

- 2.5. HEIDEGGER (Martin), *al-Kaynûna wa-z-zamân [Être et temps]*, trad. d'AL-MASKÎNÎ (Fathî), Beyrouth, Dâr al-Kitâb al-Djadîd al-Muttahida, 854 p.

- 2.6. HEIDEGGER (Martin), *al-Mîâtâfîzîqâ wa-mu'dilat al-baqîqa* [La métaphysique et le problème de la vérité], trad. de X, Sfax, Dâr al-Amal, x p.

Traduction coréenne

- 2.7. HEIDEGGER (Martin), *Sigan Gaenyeom* [Le concept de temps], trad. de KIM (Jae-Chul), Seoul, Ghil, 210 p.

Traductions françaises

- 2.8. HEIDEGGER (Martin), *Introduction à la recherche phénoménologique*, trad. de BOUTOT (Alain), Paris, Gallimard, Bibliothèque de Philosophie, 368 p.
- 2.9. HEIDEGGER (Martin), *Apports à la philosophie. De l'avenance*, trad. de FÉDIER (François), Paris, Gallimard, Bibliothèque de Philosophie, 624 p.



Traductions italiennes

- 2.10. HEIDEGGER (Martin), *Ernst Jünger. Testo tedesco a fronte*, éd. et trad. de BARISON (Marcello), Milan, Bompiani, Il pensiero occidentale, 871 p.
- 2.11. HEIDEGGER (Martin), *Il Sofista di Platone*, trad. de CARIOLATO (Alfonso), FONGARO (Enrico) & CURCIO (Nicola), Milan, Adelphi, Biblioteca Filosofica, 667 p.

Traductions japonaises

- 2.12. HEIDEGGER (Martin), *Sonzai to jikan* [Être et temps], trad. et annot. de KUMANO (Sumihiko), Tokyo, Iwanami syoten, 4 vol., 544 p., 560 p., 560 p., 528 p.
- 2.13. HEIDEGGER (Martin), *Sonzai to jikan* [Être et temps], trad. de TAKADA (Tamaki), Tokyo, Sakuhinsya, 741 p.

Traductions portugaises

- 2.14. HEIDEGGER (Martin), *Explicações da poesia de Hölderlin*, trad. de DRUCKER (Claudia), Brasília, UnB, 224 p.
- 2.15. HEIDEGGER (Martin), « O que significa pensar? – Cap. 1 », KAHLMEYER-MERTENS (Roberto S.), *Revista Litteris*, 11, pp. 1-9.

Traduction tchèque

- 2.16. HEIDEGGER (Martin), « Už jenom nějaký bůh nás může zachránit [Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger] », trad. de CHVATÍK (Ivan), Prague, Oikoymenh, 53 p.

3. Collectifs et numéros de revues

En allemand

- 3.1. BAUR (Patrick), BÖSEL (Bernd) & MERSCH (Dieter) (éds.), *Die Stile Martin Heideggers*, Fribourg, Alber, 288 p.
 – « Einleitung. Die Stile Martin Heideggers », pp. 7-24 ; MERSCH (Dieter), « Heideggers Rede », pp. 26-56 ; BAUR (Patrick), « Vom *orismos* zum "einfachen Sagen". Zur Entwicklung einer Kernfigur in Heideggers Späterwerk », pp. 57-78 ; ROESNER (Martina), « Zwischen Transzendentalphänomenologie und Spekulation. Zu den funktionalen Wandlungen tautologischer Satzstrukturen in Heideggers Denken », pp. 79-95 ; LINDBERG (Susanna), « Reading against Hegel », pp. 96-111 ; NAVIGANTE (Adrian), « Rückkehr des Denkens zu sich selbst. Zu Heideggers Destruktion des deutschen Idealismus », pp. 112-127 ; FLATSCHER (Matthias), « (V)Ergangene Geistergespräche. Bemerkungen zu Heideggers performativem Stil im Feldweg-Gespräch *Anchibasie* », pp. 128-157 ; BÖHLER (Arno), « "Gut ist es, an ändern sich / Zu halten. Denn keiner trägt das Leben allein" », pp. 158-177 ; BÖSEL (Bernd), « Einübung in Entrücktsein – Heidegger eigen-willige Ekstasik », pp. 178-206 ; MAN (Sandra), « No Ton. Man spricht mit, man hört mit », pp. 207-227 ; TRAWNY (Peter), « Stilus », pp. 228-242 ; ZEILINGER (Peter), « Über das Lesen. Heidegger und die Vermeidung des Aussagesatzes », pp. 243-264 ; BOELDERL (Artur R.), « Die Stille Martin Heideggers », pp. 265-280
- 3.2. DENKER (Alfred), KADOWAKO (Shunsuke), ÔHASHI (Ryôsuke), STENGER (Georg) & ZABOROWSKI (Holger), *Heidegger-Jahrbuch*, Bd. VII, *Heidegger und das Ostasiatische Denken*, Fribourg, Alber, 464 p.
 – ÔHASHI (Ryôsuke), « Heidegger *und* das Ostasiatische Denken », pp. 9-18 ; « Briefe an Martin Heidegger », pp. 19-29 ; « Briefe und andere Dokumente », pp. 30-59 ; ÔHASHI (Ryôsuke), « Heidegger und das Ostasiatische Denken – Die Frage nach dem "Weltbild" und den "Weltbildern" », pp. 61-73 ; STENGER (Georg), « "Selbt" als Grundwort im Spannungsfeld zwischen Heidegger und das Ostasiatische Denken », pp. 74-101 ; TSUJIMURA (Kôichi), « Die Seinsfrage und das absolute Nicht – Erwachen. *In memoriam* Martin Heidegger », pp. 102-116 ; ZANG (Xianglong), « Heidegger und die chinesische Philosophie. Materialien, Einschätzungen und Möglichkeiten », pp. 117-137 ; ELBERFELD (Rolf), « "Quellende Wolken und fließendes Wasser". Dao und Heidegger », pp.

138-152 ; DAVIS (Bret W.), « Heidegger's Orientations. The Step Back on the Way to Dialogue with the East », pp. 153-180 ; CIOFLEC (Evelyn), « Das Nicht-Begriffliche als das Zwischen: Eine Begegnung Heideggers mit dem japanischen Denken », pp. 181-190 ; GUZZONI (Ute), « Schnee auf silberner Schale? Überlegungen zur Heideggerschen und ostasiatischen Denkhaltung », pp. 191-215 ; PÖGGELER (Otto), « Phänomenologie in Geschichten? », pp. 227 ; SAKAKIBARA (Tetsuya), « Genesis und Abbau – Eine Gedankenlinie von Husserl zum frühen Heidegger », pp. 229-245 ; MARALDO (John C.), « Heidegger und Nishida: Nichts, Gott und die Ontotheologie », pp. 246-266 ; MATSUMARU (Hisao), « Tanabe und Heidegger: Fragendes Kreisen um den Tod », pp. 267-282 ; IJIMA (Yuji), « Über die hermeneutische Struktur der "Normativität" der Ethik Tetsuro Watsuji – ausgehend von seiner Rezeption des Denkens Martin Heideggers », pp. 302-316 ; MORI (Ichirô), « Aus den Erfahrung der Gründe: Kiyoshi Miki und Martin Heidegger », pp. 317-338 ; SEKIGUCHI (Hiroshi), « Shinibu Orikuchi und Heidegger », pp. 339-358 ; TODOROKI (Takao), « Staat und Technik bei Heidegger und der Kyôto-Schule », pp. 359-377 ; KADOWAKI (Shunsuke), « Heidegger und McDowell über Tugend », pp. 379-388 ; KIMURA (Bin), « Psychopathologie der Zufälligkeit oder Verlust auf Aufenthaltsort beim Schizophren », pp. 389-401 ; KOBAYASHI (Kobuyuki), « Zwei Betrachtungen über die Kunst und die Dichtung. Der Einklang zwischen Heidegger und Nishida », pp. 402-418 ; NAKAHARA (Takashi), « Versuch einer Rekonstruktion von "Zeit und Sein" », pp. 419-433 ; MURAI (Norio), « Die Heidegger-Rezeption in Japan », pp. 435-447 ; PARK (Chankook), « Zur Heidegger-Forschung in Korea », pp. 448-458

3.3. GRÄTZEL (Stephan) & SEYLER (Frédéric), *Sein, Existenz, Leben: Michel Henry und Martin Heidegger*, Fribourg-en-Breisgau/Munich, Alber, 245

– HENRY (Michel), « Die Krise der Phänomenalität bei Heidegger. Die ontologische Dürftigkeit des Erscheinens der Welt », pp. 17-26 ; DE SANCTIS (Francesco Paolo), « Die Problematik des Grundes: der nichtige Abstand zwischen Henry und Heidegger », pp. 27-54 ; FORMISANO (Roberto), « Die Frage der Transzendenz bei Michel Henry und die Voraussetzungen der Kritik an der Philosophie Heideggers in *L'essence de la manifestation* », pp. 55-83 ; SCHEIDEGGER (Julia), « Kant–Heidegger–Henry: Geschichte und Ontologisierung », pp. 85-106 ; SERBAN (Claudia), « Michel Henry und der frühe Heidegger als Lebensphänomenologen », pp. 107-129 ; KÜHN (Rolf), « Sprache des "Seyns" bei Heidegger – und ihre

lebensphänomenologische Revision », pp. 131-166 ; KEANE (Niall), « Appearing and Speaking in Heidegger and Henry », pp. 167-190 ; KAWASE (Masaya), « Sein und Sprache bei Heidegger und Henry », pp. 191-219 ; SEYLER (Frédéric), « Sorge und immanente Affektivität: eine praktische Synthesis? », pp. 221-240

- 3.4. KEILING (Tobias) (éd.), *Heideggers Marburger Zeit*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, Heidegger Forum, 384 p.
- KEILING (Tobias), « Einleitung », pp. 11-38 ; – *Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit*: NEUBER (Simone), « Wie spricht es sich eigentlich? Heidegger zum Ich-Gebrauch », pp. 39-56 ; TELO (Hélder), « Who is Responsible for *das Man*? », pp. 57-69 ; PUC (Jan), « Das Selbstsein. Eine Kritik von Heideggers Begriff der eigentlichen Existenz », pp. 71-81 ; PERRIN (Christophe), « L'impropriété de l'authenticité. Sur le sens propre de l'*Eigentlichkeit* chez Heidegger », pp. 83-99 ; – *Rede und Logos*: CASU (Marco), « Heideggers Hermeneutik des Geredes », pp. 101-113 ; GAUVRY (Charlotte), « "En tant que herméneutique" et "en tant que apophantique". La lecture herméneutique du *logos* de 1925-1926 », pp. 115-127 ; D'ANGELO (Diego), « Die Bedeutung ohne Worte und der Leib. Zwischen Tafeln, Monaden und Spiegeln », pp. 129-141 ; – *Sein, Zeit, Natur*: YFANTIS (Dimitrios), « Zeitlichkeit und Temporalität. Die Konzeption der Fundamentalontologie in der Marburger Zeit », pp. 143-162 ; SCHOICHT (Aaron), « From Brentano to Heidegger: Locating the "Question of the Meaning of Being" », pp. 163-175 ; PADUI (Raoni), « The Problem of Nature in Heidegger's Marburg Period », pp. 177-190 ; YANG (Guang), « Kehrseite der Bewegung. Zu Heideggers Verständnis der Ruhe in den Marburger Vorlesungen und der *Physis*-Abhandlung », pp. 191-205 ; – *Phänomenologie, Verstehen und Wahrheit*: PHILIPPI (Martina), « Phänomenologie als methodische Kritik von Selbstverständlichkeit », pp. 207-222 ; HADJIOANNOU (Christos), « *Befindlichkeit* as Retrieval of Aristotelian *diastesis*. Heidegger Reading Aristotle in the Marburg Years », pp. 223-235 ; SERBAN (Claudia), « La phénoménologie de la conscience comme fuite devant le *Dasein*: l'interprétation heideggérienne de Husserl à Marbourg en 1923-1924 », pp. 237-253 ; HAN (Choong-Su), « Die Struktur der Verklammerung im Wesen der Wahrheit », pp. 255-268 ; – *Geschichte und Freiheit* : FAGNIEZ (Guillaume), « "Comprendre l'historicité" : Heidegger et la correspondance de Dilthey et Yorck », pp. 269-288 ; THONHAUSER (Gerhard), « Wechselseitige Gegenlektüren:

Was hätte Heidegger für seine Konzeption des Augenblicks von Kierkegaard lernen können?», pp. 289-303 ; VEITH (Jerome), « *Destruction and Repetition: Freedom and Historical Belonging in Heidegger* », pp. 305-318 ; RODRIGUES (Fernando), « Freiheit, Bindung und das Spiel des Lebens. Eine Interpretation der Metaphysik des Daseins im Lichte der letzten Marburger Vorlesung Martin Heideggers », pp. 319-333 ; TÖMMEL (Tatjana Noemi), « "Wie bereit ich's, daß Du wohnst im Wesen?". Heidegger über Liebe und die Eigentlichkeit des Anderen in den Marburger Jahren », pp. 335-349 ; KERSTING (Daniel), « Heideggers "Sein zum Tode" – Eine normativ-praktische Relektüre », pp. 351-366 ; CAMILLERI (Sylvain), « La première intervention de Heidegger dans le séminaire néo-testamentaire de Bultmann (WS 1923/1924) », pp. 367-382

En anglais

- 3.5. DAHLSTROM (Daniel O.) (éd.), *Gatherings. The Heidegger Circle Annual*, 3, 102 p.
 – ESCUDERO (Jesús Adrián), « Heidegger on Discourse and Idle Talk: The Role of Aristotelian Rhetoric », pp. 1-17 ; NOWELL SMITH (David), « Sounding/Silence », pp. 18-29 ; ARRIEN (Sophie-Jan), « Faith's Knowledge: On Heidegger's Reading of Saint Paul », pp. 30-49 ; PADUI (Raoni), « From the Facticity of *Dasein* to the Facticity of Nature: Naturalism, Animality, and the Ontological Difference », pp. 50-75
- 3.6. EGAN (David), REYNOLDS (Stephen) & WENDLAND (Aaron) (éds.), *Wittgenstein and Heidegger. Pathways and Provocations*, New York, Routledge, Routledge Studies in Twentieth Century Philosophy, 328 p. 
 – EGAN (David), REYNOLDS (Stephen) & WENDLAND (Aaron), « General Introduction », pp. 1-18 ; MULHALL (Stephen), « The Meaning of Being and the Possibility of Discourse: Heidegger and Wittgenstein Converse », pp. 19-33 ; GLENDINNING (Simon), « Wittgenstein and Heidegger and the "Face" of Life in Our Time », pp. 34-49 ; MCMANUS (Denis), « The Provocation to Look and See: Appropriation, Recollection, and Formal Indication », pp. 50-65 ; EGAN (David), « The Authenticity of the Ordinary », pp. 66-81 ; GUIGNON (Charles), « Wittgenstein, Heidegger, and the Question of Phenomenology », pp. 82-98 ; MINAR (Edward), « Understanding the Being of the "We": Wittgenstein, Heidegger, and Idealism », pp. 99-115 ; PHILIPSE (Herman), « Heidegger

and Wittgenstein on External World Skepticism », pp. 116-132 ; CARMAN (Taylor), « What Science Leaves Unsaid », pp. 133-145 ; BRAVER (Lee), « Disintegrating Bugbears: Heidegger and Wittgenstein on Basic Laws of Thought », pp. 146-162 ; SCHEAR (Joseph K.), « Understanding as a Finite Ability », pp. 163-178 ; SCHATZKI (Theodore R.), « Human Activity as Indeterminate Social Event », pp. 179-194 ; REYNOLDS (Stephen), « Heidegger's Religious Picture », pp. 195-210 ; WENDLAND (Aaron J.), « Words as Works of Art », pp. 211-227 ; RUDD (Anthony), « Wittgenstein and Heidegger as Romantic Modernists », pp. 228-244 ; CERBONE (David R.), « Dwelling on Rough Ground: Heidegger, Wittgenstein, Architecture », pp. 245-260.

- 3.7. GLAZEBROOK (Trisch) (éd.), *Heidegger on Science*, New York, SUNY, 327 p. – I. *Reading Heidegger on Science* : GLAZEBROOK (Trish) « Why Read Heidegger on Science? », pp. 13-26 ; RICHARDSON (William J.), « Heidegger's Critique of Science », pp. 27-45 ; II. *Quantum Theory* : WATSON (James R.), « Beyond Ontico-Ontological Relations », pp. 47-66 ; RICHTER (Ewald), « Heidegger's Theses Concerning the Question of the Foundation of Science », pp. 67-91 ; III. *Science and the Human Experience* : 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 Science », pp. 113-130 ; CERBONE (David R.), « Lost Belongings: Heidegger, Naturalism, and Natural Science », pp. 131-157 ; IV. *Technoscience* : BABICH (Babette E.), « 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 Transformations », pp. 205-223 ; V. *Revisiting Being & Time* : CREASE (Robert P.), « Heidegger and the Continental 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
- 3.8. RAFFOUL (François) & NELSON (Eric Sean) (éd.), *The Bloomsbury Companion to Heidegger*, Londres/New Dehli/New York/Sydney,

Bloomington, 520 p. – Cinquante-huit entrées rédigées par une quarantaine d'auteurs américains et européens

- 3.9. WRATHALL (Mark A.) (éd.), *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and time*, New York, Cambridge University Press, Cambridge Companions to Philosophy, 441 p.
- WRATHALL (Mark A.) & MURPHEY (Max), « An Overview of *Being and Time* », pp. 1-53 ; DENKER (Alfred), « Martin Heidegger's *Being and Time*: a Carefully Planned Accident? », pp. 54-83 ; CARMAN (Taylor), « The Question of Being », pp. 84-99 ; MARTIN (Wayne), « The Semantics of *Dasein* and the Modality of *Being and Time* », pp. 100-128 ; CERBONE (David R.), « Heidegger on Space and Spatiality », pp. 129-144 ; DREYFUS (Hubert L.), « Being-with-others », pp. 145-156 ; RATCLIFFE (Matthew), « Why Mood Matters », pp. 157-176 ; WRATHALL (Mark A.), « Heidegger on Human Understanding », pp. 177-200 ; FULTNER (Barbara), « Heidegger's Pragmatic-existential Theory of Language and Assertion », pp. 201-222 ; GORDON (Peter E.), « The Empire of Signs: Heidegger's Critique of Idealism in *Being and Time* », pp. 223-238 ; MCMANUS (Denis), « Heidegger on Scepticism, Truth and Falsehood », pp. 239-259 ; THOMSON (Iain), « Death and Demise in *Being and Time* », pp. 260-290 ; HAN-PILE (Béatrice), « Freedom and the Choice to Choose Oneself in *Being and Time* », pp. 291-319 ; BLATTNER (William), « Authenticity and Resoluteness », pp. 320-337 ; KÄUFER (Stephan), « Temporality as the Ontological Sense of Care », pp. 338-359 ; SCHEAR (Joseph K.), « Historical Finitude », pp. 360-380 ; SHEEHAN (Thomas), « What if Heidegger Were a Phenomenologist? », pp. 381-402

En arabe

- 3.10. MAHNÂNA (Ismâ'îl) (éd.), *Min al-kaynûna ilâ l-athar. Hâydighghir fî munâzarat 'asrihi* [De l'être à la trace/l'œuvre. Heidegger dans le débat de son temps], Beyrouth/Alger/Rabat, ad-Dâr al-'Arabîya li-l-'Ulûm Nâshirûn, Manshûrât al-Ikhtilâf, Dâr al-Amân, 358 p.
- MAHNÂNA (Ismâ'îl), Muqaddima [préface], pp. x-y ; – 1. *al-Ab'âd al-asâsîya li-fîkr al-kaynûna* [Les dimensions fondamentales dans la pensée de l'être] : IBRÂHÎM (Ahmad), « al-Lughâ al-aslîya fî falsafat Haydighghir al-untûlûdjîya » [« La langue originale dans la philosophie ontologique de Heidegger »], pp. x-y ; AL-KHWÎLDÎ (Zuhayr), « ad-Dîn fî fikr Hâydighghir » [« La religion dans la pensée de Heidegger »], pp. x-y ; AL-

DJÂF (Karîm Husayn), « Haydighghir wa-ishkâlîyat al-‘amal al-fannî » [« Heidegger et la problématique de l’œuvre d’art »], pp. x-y ; NASIRÎ (Buthayna), « al-Bu’d al-untulûdjî li-l-athar al-fannî fî falsafat Haydighghîr » [« La dimension ontologique de l’œuvre d’art dans la philosophie de Heidegger »], pp. x-y ; MUHAMMADÎ RIYÂHÎ (Rashîda), « al-As’ila al-asâsiya fî fikr Mârtin Haydighghîr » [« Les questions fondamentales dans la pensée de Martin Heidegger »], pp. x-y ; HAMMÂDÎ (Hamîd), « Haydighghîr wa Nîtzshih, fî hudûd at-tadjâwuz al-djamâlî li-l-mîtâfîzîqâ » [« Heidegger et Nietzsche, sur les limites du dépassement esthétique de la métaphysique »], pp. x-y ; – 2. *Tabannwulât al-kaynûna wa-l-athar* [Les changements de l’être et de la trace/l’œuvre] : MAHNÂNA (Ismâ’îl), « al-Kaynûna wa-l-lâ-wâ’îya : Untulûdjîyâ Haydighghîr fî ‘asr at-tahlîl an-nafsî » [« L’être et l’inconscient : L’ontologie de Heidegger dans l’époque de la psychanalyse »], pp. x-y ; BIN SBÂ‘ (Muhammad), « Tahawwulât al-fînumînulûdjîyâ min Mîrlû-Bûntî ilâ Haydighghîr » [« Les changements de la phénoménologie de Merleau-Ponty à Heidegger »], pp. x-y ; BÂYÛ (Râbih), « Ghâdâmîr wa-Haydighghîr aw fî l-isti‘âda al-untulûdjîyâ li-l-halqa at-ta’wîliya » [« Gadamer et Heidegger ou de la récupération ontologique du cercle herméneutique »], pp. x-y ; AL-KHLÎFÎ (‘Aliya), « Ishkâlîyat al-ma‘nâ fî ufuq al-itîqâ (Lîfînâs didda Haydighghîr) » [« La problématique du sens dans l’horizon de l’éthique (Levinas contre Heidegger) »], pp. x-y ; RABBÛH (Bashir), « Min at-taqwîd al-haydighghîrî ilâ t-tafkîk ad-dîrrîdî » [« De la destruction heideggérienne à la déconstruction derridienne »], pp. x-y ; ‘ABD AL-LÂWÎ (an-Nâsir), « Wazîfat al-fahm min Hâbirmâs ilâ Haydighghîr » [« Le rôle de la compréhension de Habermas à Heidegger »], pp. x-y ; BIN ZARDA (Fâtîma az-Zuharâ), « Min al-istîrsâl al-haydighghîrî ilâ t-tala‘thum ad-dûlûzî » [« De l’exhaustivité heideggérienne au bégaiement deleuzien »], pp. x-y ; BRÎMÎ (‘Abd Allâh), « Min az-zamânîya al-haydighghîrîya ilâ s-sard fî falsafat Rîkûr » [« De la temporalité heideggérienne au récit dans la philosophie de Ricoeur »], pp. x-y ; BIN ‘AKKÛSH (Sâmîya), « Hawla t-taqârub al-fîkrî bayna Haydidjdîr wa-Darrîdâ wa-n-Nafrî » [« De la proximité de Heidegger, Derrida et Nafri »], pp. x-y ; – 3. *Haydighghîr fî qirâ’ât mu‘âsirîhi* [Heidegger dans les lectures de ses contemporains] : HAMDÂSH (Sa‘âd), « Munâzarat Dâfûs bayna Haydighghîr wa-Irînist Kâsîrîr » [« Le débat de Davos entre Heidegger et Ernst Cassirer »], pp. x-y ; DA‘ÎSH (Khayr ad-Dîn), « Djahîm al-falâsîfa, Haydighghîr wa-falâsîfat faransâ » [« L’enfer des philosophes, Heidegger

et les philosophes français »], pp. x-y ; BÍDÛH (Samîya), « Bîtr Slûtirdâyk, taddjîn al-kaynûna » [« Peter Sloterdijk, l'apprivoisement de l'être »], pp. x-y ; 'ALLÛSH (Nûr ad-Dîn), « al-'Adamîya, Haydighghir wa-Yûnghir » [« Le nihilisme, Heidegger et Jünger »], pp. x-y

En espagnol

3.11. DE LARA (Francisco) (éd.), *Lógos – Lógica – Lenguaje, Studia Heideggeriana*, 2, Buenos Aires, Teseo, Filosofía, 288 p.

– DE LARA (Francisco), « Introducción », pp. 9-11 ; – I. *Acercamientos a la lógica, las categorías y el lenguaje* : XOLOCOTZ (Ángel), « Juicio y afectividad. Heidegger, la pregunta por el ser y la lógica neokantiana de Rickert », pp. 13-34 ; JOHNSON (Felipe), « Lógica del objeto y lógica hermenéutica: El carácter existencial del ser y la nueva orientación del trabajo ontológico en el joven Heidegger », pp. 35-56 ; BERTORELLO (Adrián), « Una interpretación semiótico-narrativa del sistema de las modalidades en *Sein und Zeit* », pp. 57-70 ; VIGO (Alejandro G.), « Categorías y experiencia antepredicativa en el entorno de *Sein und Zeit* », pp. 71-127 ; ROCHA DE LA TORRE (Alfredo), « ¿Origen o esencia? Heidegger y la concepción tradicional del lenguaje », pp. 129-150 ; ROSALES (Alberto), « Analogía, diferencia y diversidad », pp. 151-177 ; – II. *Discusiones y desplazamientos* : RODRÍGUEZ (Ramón), « La percepción como interpretación », pp. 179-212 ; ROSSI (Luis A.), « Ir más allá de "lo político": la reflexión de Carl Schmitt y la respuesta de Heidegger », pp. 213-242 ; FRAGOZO (Fernando), « A inquietante introdução à metafísica Urna reflexão sobre a estrutura, o teor e a finalidade do curso de 1935 », pp. 243-258 ; GUTIÉRREZ (Carlos B.), « Heidegger y Gadamer: una relación desacostumbrada », pp. 259-281

3.12. SANTIESTEBAN (Luis César) (éd.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Comentario introductorio a la obra*, México, Aldus, 619 p.

– SANTIESTEBAN (Luis César), « Introducción », pp. 9-20 ; LEYTE (Arturo), « Comentario a la Introducción a *Ser y Tiempo* (§§ 1-8) », pp. 21-80 ; VOLPI (Franco), « El estatuto de la analítica existencial (§§ 9-13) », pp. 81-112 ; RUBIO (Roberto), « El concepto de mundo en *Ser y Tiempo* (§§ 14-24) », pp. 113-172 ; RIVAS LARA (Heidi Alicia), « Coexistencia, Coestar, Uno (§§ 25-27) », pp. 173-198 ; XOLOCOTZI YAÑEZ (Ángel), « Las formas de la apertura: Disposición afectiva y comprensión. Articulación lingüística y caída (§§ 28-38) », pp. 199-234 ; SANTIESTEBAN

(Luis César), « El cuidado como ser del *Dasein* (§§ 39-44) », pp. 235-278 ; GÓMEZ-ARZAPALO (Francisco), « El *Dasein* y la Temporalidad. El posible "ser total" del "ser ahí" y el "ser relativamente a la muerte" (§§ 45-53) », pp. 279-324 ; VIGO (Alejandro G.), « La atestiguación, en el modo de ser del *Dasein*, de un poder-ser propio y el estado de resuelto (§§ 54-60) », pp. 325-426 ; RODRÍGUEZ (Ramón), « Ser y tiempo, 2ª Sección, Capítulo 3: El poder ser entero del *Dasein* y la temporalidad como sentido ontológico del cuidado (§§ 61-66) », pp. 427-482 ; MARTÍNEZ MATÍAS (Paloma), « Temporalidad e cotidianidad (§§ 67-71) », pp. 483-540 ; LARA (Esteban Gasson), « Temporeidad e historicidad. Temporeidad e intratemporeidad como origen del concepto vulgar de tiempo (§§ 72-83) », pp. 541-584 ; LARA (Esteban Gasson), « Acotaciones bibliográficas », pp. 585-610

En français

- 3.13. ARJAKOVSKY (Philippe), FÉDIER (François) & FRANCE-LANORD (Hadrien) (éds.), *Dictionnaire Martin Heidegger. Vocabulaire polyphonique de sa pensée*, Paris, Cerf, 1472 p. – Plus de six-cent entrées rédigées par vingt-quatre auteurs 
- 3.14. PERRIN (Christophe) (éd.), *Qu'appelle-t-on un séminaire ? La pédagogie heideggérienne*, Bucarest, Zeta Books, 262 p.
 – PERRIN (Christophe), « Avant-propos », pp. 9-14 ; PERRIN (Christophe), « De l'agora au séminaire. Heidegger et Socrate », pp. 15-52 ; SCHÜRCH (Franz-Emmanuel), « Heidegger et la pédagogie au sens strict », pp. 53-83 ; SINCLAIR (Mark), « Heidegger, l'enseignement et la recherche », pp. 84-108 ; LEBLANC (Cathy), « Enseigner à écouter avant d'enseigner à parler. Ou comment Heidegger prend son lecteur par la main », pp. 109-136 ; JARAN (François), « Le séminaire comme laboratoire. L'expérience de la lecture heideggérienne de Schelling en 1927-1928 », pp. 137-164 ; PIERON (Julien), « Le style de Heidegger – entre éducation, philosophie et politique », pp. 165-197 ; BOUBLIL (Éodie), « "Denken wir für ein Augenblick..." : rythme et topique du discours pédagogique chez Heidegger », pp. 198-224 ; JEAN (Grégori), « De quoi la philosophie a-t-elle l'air ? Heidegger et l'équivocité de la pédagogie », pp. 225-252

En italien

3.15. ANELLI (Alberto) (éd.), *Humanitas (2013). Vol. 2: Heidegger tra filosofia e teologia. Oltre la modernità*, Brescia, Morcelliana, 208 p.

– ANELLI (Alberto), « Oltre la modernità. Filosofia e teologia alle prese con l'evento », pp. x-y ; SHEEHAN (Thomas), « Prolegomeni alla questione di Heidegger e Dio », pp. x-y ; CAPELLE-DUMONT (Philippe), « Teologia e soteriologia in Martin Heidegger. Studio critico », pp. x-y ; ANELLI (Alberto), « Heidegger e la teologia. Verso un nuovo paradigma », pp. x-y ; KLEFFMANN (Tom), « Filosofia e teologia in Heidegger », pp. x-y ; ALBARELLO (Duilio), « Dalla metafisica alla verità come evento. La rilettura dell'*Ereignis* in J.B. Lotz, B. Welte e M. Müller », pp. x-y ; NOBERASCO (Giuseppe), « L'evento escatologico e la ridefinizione della ragione teologica. Sviluppi teologici dell'eredità barthiana », pp. x-y

En plusieurs langues

3.16. SCHÜSSLER (Ingeborg), CORIANDO (Paola-Ludovika), DAVID (Pascal), EMAD (Parvis), VON HERRMANN (Friedrich-Wilhelm), SCHALOW (Frank) (éds.), *Heidegger-Studien, 29, Technicity, Language and Translation: Questions Concerning the Parousia of the Divine*, Berlin, Duncker & Humblot, 289 p.

– II. *Articles*: ROESNER (Martina), « *Causa Sive Ratio*: Heideggers Kritik der neuzeitlichen Technik vor dem Hintergrund der Geschichte des metaphysischen Kausalitätsbegriffs », pp. 27-49 ; SCHALOW (Frank), « The "Ownmost Sway" of Technicity and Its Hermeneutic Guideline (Part I) », pp. 51-65 ; ULRICH (Barbara), « Heidegger, Trakl et le site de celui-ci dans le "retournement natal" », pp. 67-86 ; BAHR (Hans-Dieter), « Das Wesen der Technik und das "andere Geschick". Ge-stell und Gegenet im Denken Martin Heideggers », pp. 89-119 ; KOVACS (George), « Heidegger's Insight into the History of Language », pp. 121-131 ; MARAFIOTI (Rosa Maria), « Das stille Spiel der Wahrheit. Die Fragwürdigkeit der Musik bei Heidegger », pp. 133-161 ; KALARY (Thomas), « Hints of the Post-metaphysical Parousia of the Divine », pp. 163-193 ; ESCUDERO (Jesus Adrián), « *Sein und Zeit* und die Tradition der Selbstsorge », pp. 195-211 ; III. *Essays in Interpretation*: TRAWNY (Peter), « Translating and Thinking », pp. 215-223 ; TRAWNY (Peter), « Übersetzen und Denken », pp. 222-233 ; CAMILLERI (Sylvain), « Mn 2-3304-3084: un curieux palimpseste dans le *Nachlass Rudolf Bultmann* de Tübingen », pp. 235-257 ; NEUGEBAUER

(Klaus), « *Vademecum* für Reisende der philosophischen Biografie », pp. 259-272

4. Études générales

En allemand

- 4.1. AUER (Michael), *Wege zu einer planetarischen Linientreue? Meridiane zwischen Jünger, Schmidt, Heidegger und Celan*, Munich, Fink, 261 p.
- 4.2. BAUR (Patrick), *Phänomenologie der Gebärden: Leiblichkeit und Sprache bei Heidegger*, Fribourg, Alber, Alber Thesen, 316 p.
- 4.3. CIMINO (Antonio), *Phänomenologie und Vollzug. Heideggers performative Philosophie des faktischen Lebens*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, Heidegger-Forum, 220 p.
- 4.4. DAVOLI (Giovandomenico), *Heidegger und die Frage nach dem Sinn vom Sein: das Dasein und das Nichts*, Berlin, Lit, 303 p.
- 4.5. DE ROCHE (Charles), *Monadologie des Gedichts. Benjamin, Heidegger, Celan*, Munich, Fink, 261 p.
- 4.6. HIRANO (Tetsushi), *Die Phänomenologie der Szene. Das Problem der Selbstausslegung in Sein und Zeit*, Wurtzbourg, Königshausen & Neumann, Epistemata Philosophie, p. 238
- 4.7. LORENZ (Ansgar) & RUFFING (Reiner), *Martin Heidegger. Philosophie für Einsteiger*, Munich, Fink, 84 p.
- 4.8. MENDE (Dirk), *Metapher – Zwischen Metaphysik und Archäologie. Schelling, Heidegger, Derrida, Blumenberg*, Munich, Fink, 266 p.
- 4.9. MOROVICOVA REMEDIOS (Monica), *Unterwegs zu einer Sprachontologie. Augustin als Schlüssel für die Interpretation der Sprachreflexionen von Heidegger und Gadamer*, Paderborn/Munich, Schöningh, Augustinus – Werk und Wirkung, 340 p.
- 4.10. RASPITSOS (Kosmas), *Die Latinisierung des Griechischen. Übersetzung, Verstehen und Sprache im Ausgang von Martin Heidegger und Hans-Georg Gadamer*, Wurtzbourg, Königshausen & Neumann, Epistemata, 230 p.
- 4.11. RUFFING (Reiner), *Der Sinn der Sorge*, Fribourg, Alber, 160 p.
- 4.12. TSAI (Wei-Ding), *Die ontologische Wende der Hermeneutik. Heidegger und Gadamer*, Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, Europäische Hochschulschriften, 231 p.
- 4.13. VALLOORAN (Jaison D.), *Heidegger und Sankara. Die hermeneutische Zusammengehörigkeit von "Atman" und "Brahman"*, Hambourg, Kovac, 243 p.

- 4.14. VETTER (Helmuth), *Grundriss Heidegger. Ein Handbuch zu Leben und Werk*, Leipzig, Meiner, 512 p.

En anglais

- 4.15. BAMBACH (Charles), *Thinking the Poetic Measure of Justice. Hölderlin–Heidegger–Celan*, New York, SUNY Press, Suny Series in Contemporary Continental Philosophy, 320 p. 
- 4.16. CROWELL (Steven G.), *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*, New York, Cambridge University Press, 334 p.
- 4.17. DAHLSTROM (Daniel O.), *The Heidegger Dictionary*, Londres/New Dehli/New York/Sydney, Bloomsbury, 240 p. 
- 4.18. DE GENNARO (Ivo), *The Weirdness of Being. Heidegger's Unheard Answer to the Seinsfrage*, Durham, Acumen, 256 p.
- 4.19. HAUGELAND (John) & Rouse (Joseph) (éd.), *Dasein Disclosed. John Haugeland's Heidegger*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 291 p. 
- 4.20. HEMMING (Laurence Paul), *Heidegger and Marx. A Productive Dialogue over the Language of Humanism*, Evanston, Northwestern University Press, 460 p.
- 4.21. IRWIN (Jones), *The Pursuit of Existentialism: From Heidegger and Sartre to Žižek and Badiou*, Durham, Acumen, 224 p.
- 4.22. JARAN (François) & PERRIN (Christophe), *The Heidegger Concordance*, Londres/New Dehli/New York/Sydney, Bloomsbury, 3 tomes, 816 p., 868 p., 234 p.
- 4.23. MCMANUS (Denis), *Heidegger and the Measure of Truth*, Oxford, Oxford University Press, 256 p.
- 4.24. MCMULLIN (Irene), *Time and the Shared World. Heidegger on Social Relations*, Evanston, Northwestern University Press, Northwestern University Studies in Phenomenology & Existential Philosophy, 304 p.
- 4.25. MEYER (Eric D.), *Questioning Martin Heidegger. On Western Metaphysics, Buddhist Ethics, and the Fate of the Sentient Earth*, Lanham, University Press of America, 266 p.
- 4.26. MULHALL (Stephen), *The Routledge Guidebook to Heidegger's Being and Time*, Abingdon Oxon/New York, Routledge, The Routledge Guides to the Great Books, 220 p. (édition révisée)
- 4.27. NOWELL SMITH (David), *Sounding/Silence. Martin Heidegger at the Limits of Poetics*, New York, Fordham University Press, Perspectives in Continental Philosophy, 256 p.

- 4.28. Ó MURCHADHA (Felix), *The Time of Revolution. Kairos and Chronos in Heidegger*, Londres/New York, Bloomsbury, Bloomsbury Studies in Continental Philosophy, 246 p.
- 4.29. PATTISON (George), *Heidegger on Death. A Critical Theological Essay*, Farnham, Ashgate Publishing, Intensities: Contemporary Continental Philosophy of Religion, 170 p. 
- 4.30. PEARL (Joel), *A Question of Time. Freud in the Light of Heidegger's Temporality*, Amsterdam/New York, Rodopi, Contemporary Psychoanalytic Studies, 238 p.
- 4.31. POWELL (Jeffrey), *Heidegger and Language*, Bloomington, Indiana University Press, Series in Continental Philosophy, 264 p.
- 4.32. QUAY (John), *Education, Experience, and Existence. Engaging Dewey, Peirce and Heidegger*, New York, Routledge, New Directions in the Philosophy of Education, 248 p.
- 4.33. SCHALOW (Franck), *Departures. At the Crossroads Between Heidegger and Kant*, Berlin, De Gruyter, 243 p.
- 4.34. SCHMIDT (Dennis J.), *Between Word and Image. Heidegger, Klee, and Gadamer on Gesture and Genesis*, Bloomington, Indiana University Press, 187 p.
- 4.35. WISNEWSKI (Jeremy J.), *Heidegger. An Introduction*, Lanham, Rowman & Littlefield Pub Inc., 206 p.
- 4.36. WOLFE (Judith), *Heidegger's Eschatology. Theological Horizons in Martin Heidegger's Early Work*, Corby, Oxford University Press, Oxford Theology and Religion Monographs, 208 p.
- 4.37. WOLFE (Judith), *Heidegger und Theology*, Londres, Bloomsbury T&T Clark, 176 p.
- 4.38. YATES (Christopher S.), *The Poetic Imagination in Heidegger and Schelling*, Londres, Bloomsbury, Bloomsbury Studies in Continental Philosophy, 224 p.
- 4.39. ZIAREK (Krzysztof), *Language after Heidegger*, Bloomington, Indiana University Press, 232 p.

En arabe

- 4.40. ASH-SHAYKAR (Muhammad), *Fî l-falsafa al-almânîya. Hâydaghbir didda Nitsbih* [Sur la philosophie allemande. Heidegger contre Nietzsche], Casablanca, Manshûrât az-Zaman, 171 p.
- 4.41. KÖCHLER (Hans), *ash-Shakk wa-naqd li-l-mudjtama' fî fikr Mârtîn Haydidjdîr* [Le scepticisme et la critique sociale dans la pensée de Martin Heidegger], trad. de LASHHAB (Hamîd), Beyrouth, Djadâwil, 199 p.

En chinois

- 4.42. DU (Zhan-tao), *Luo ge si, xian xiang yu ren de xi wo ren shi – hu sai er, hai de ge er yu ma li wen xian xiang xue yan jiu* [Logos, phénomène et connaissance de soi – Husserl, Heidegger et Marion], Pékin, Chinese University of Political Science and Law Press, 302 p.
- 4.43. SUN (Guan-chen), *Hai de ge er xing er shang xue wen ti jian lun* [Brève introduction au problème de la métaphysique pour Heidegger], Pékin, Social science Academic Press, 296 p.
- 4.44. SUN (Zhou-xin), *Cun zai yu chao yue: Hai de ge er yu xi zhe ban yi wen ti* [Être et transcendance. Heidegger et le problème de la traduction en mandarin de la philosophie occidentale], Shanghai, Fudan University Press, 147 p.
- 4.45. YE (Qi-chang), *Yu yan zhi she hui gui fan shuo yu xi ran shuo: suo xu er yu hai de ge er yu yan guan dui bi yan jiu* [Théorie conventionnelle et théorie naturelle du langage. Comparaison entre les conceptions du langage de Saussure et de Heidegger], Pékin, Peking University Press, 216 p.
- 4.46. ZHANG (Hai-tao), *Chen ming yu zhe bi: hai de ge er zhu ti jian xing mei xue si xiang yan jiu* [Ouverture et dissimulation : l'esthétique intersubjective de Heidegger], Pékin, Ren min Press, 277 p.

En coréen

- 4.47. KIM (Dong-gyu), *Cheolhak ui Mobidik* [Le Moby Dick de la philosophie], Séoul, Munhakdongne, 228 p.
- 4.48. PARK (Chan-Kook), *Haidegger ui Jonjae wa Sigan ilkgi* [Lecture d'Être et temps de Heidegger], Séoul, Sechangchulpan, 256 p.

En danois

- 4.49. PIO (Frederik), *Introduktion af Heidegger til de pædagogiske fag: om ontologi og nihilisme i uddannelse og undervisning*, Copenhagen, Institut for Uddannelse og Pædagogik (DPU) – Aarhus Universitet, 300 p.

En espagnol

- 4.50. BERTORELLO (Adrián), *El abismo del espejo. La estructura narrativa de la filosofía heideggeriana*, La Plata, Edulp, 363 p.
- 4.51. SCHARM (Heike), *El tiempo y el ser en Javier Marías. El ciclo de Oxford a la luz de Bergson y Heidegger*, Amsterdam/New York, Rodopi, Foro hispánico, 243 p.
- 4.52. XOLOCOTZI YÁÑEZ (Ángel), *Heidegger y el nacionalsocialismo. Una crónica*, Madrid, Plaza y Valdés, 240 p.

En français

- 4.53. BALAZUT (Joël), *Heidegger. Une philosophie de la présence*, Paris, L'Harmattan, Ouverture philosophique, 110 p.
- 4.54. CIOCAN (Cristian), *Heidegger et le problème de la mort. Existentialité, authenticité, temporalité*, Dordrecht, Springer, Phaenomenologica, 270 p.
- 4.55. COURTINE (Jean-François), *Archéo-logique. Husserl, Heidegger, Patočka*, Paris, PUF, Épiméthée, 256 p. 
- 4.56. DERRIDA (Jacques), *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire. Cours de l'ENS-Ulm (1964-1965)*, éd. par DUTOIT (Thomas) et DERRIDA (Marguerite), Paris, Galilée, La philosophie en effet, 344 p.
- 4.57. GIULIANI (Matías A.), *Histoire, langage et art chez Walter Benjamin et Martin Heidegger*, Paris, Klincksieck, Esthétique, 432 p.
- 4.58. JARAN (François), *Phénoménologies de l'histoire. Husserl, Heidegger et l'histoire de la philosophie*, Louvain/Paris, Peeters, Bibliothèque philosophique de Louvain, 154 p. 
- 4.59. MAIDIKA ASANA KALINGA (Jules), *Métaphysique et technique moderne chez Martin Heidegger*, Paris, L'Harmattan, Pensée africaine, 252 p.
- 4.60. PERRIN (Christophe), *Entendre la métaphysique. Les significations de la pensée de Descartes dans l'œuvre de Heidegger*, Louvain/Paris, Peeters, Bibliothèque philosophique de Louvain, 561 p. 
- 4.61. PRADELLE (Dominique), *Généalogie de la raison. Essai sur l'historicité du sujet transcendantal de Kant à Heidegger*, Paris, PUF, Épiméthée, 464 p. 
- 4.62. ROMANO (Claude), *L'inachèvement d'Être et temps et autres études d'histoire de la phénoménologie*, Argenteuil, Le Cercle herméneutique, Phéno, 246 p. 
- 4.63. SOMMER (Christian), *Heidegger 1933. Le programme platonicien du Discours de Rectorat*, Paris, Hermann, Le Bel Aujourd'hui, 86 p.
- 4.64. TATARI (Marita), *Heidegger et Rilke. Interprétation et partage de la poésie*, Paris, L'Harmattan, Ouverture philosophique, 154 p.

En italien

- 4.65. BARZAGHI (Mario), *Orizzonti perduti. Heidegger, fato e illuminismo*, Tricase, Youcanprint, 320 p.
- 4.66. BRENCIO (Francesca), *Scritti su Heidegger*, Rome, Aracne, 160 p.
- 4.67. CERANOVI (Federica), *Dal gogo dell'idea alla festa del pensiero. I sentieri dell'aletheia nel saggio L'Origine dell'opera d'arte di Martin Heidegger*, Milan, Mimesis, 100 p.

- 4.68. CORALLUZZO (Francesco), *Oltre il relativismo. Comprendere e superare le ragioni di Nietzsche, Heidegger e Vattimo*, Rome, Leonardo da Vinci, Biblioteca di "Sensus communis", 188 p.
- 4.69. CORRIERO (Emilio Carlo), *Libertà et Conflitto. Da Heidegger a Schelling, per un'ontologia dinamica con un saggio di Manfred Frank*, Turin, Rosenberg & Sellier, 208 p.
- 4.70. COSTA (Mario), *Heidegger*, Brescia, La Scuola, 192 p.
- 4.71. CRUPI (Vincenzo), *Presupporre e interpretare. Heidegger, il problema dei presupposti e la storicità del sapere scientifico*, Naples, La Scuola di Pitagora, Vivarium, 240 p.
- 4.72. DARSIE (Laura), *Il grido e il silenzio. Un incontro tra Celan e Heidegger*, Milan, Mimesis, 250 p.
- 4.73. DE BIASE (Riccardo), *Le cose e la vita. Saggio su Essere e tempo*, Naples, Marchese, 205 p.
- 4.74. DI CANIO (Arcangelo), *L'uni-verso arte in Martin Heidegger*, Lecce, Pensa Multimedia, Humanities, 162 p.
- 4.75. ESPOSITO (Constantino), *Heidegger*, Bologne, Il Mulino, 242 p.
- 4.76. FABRIS (Adriano), *La questione della cosa di Martin Heidegger*, Modène, Consorzio Festivalfilosofia, Pagine del festivalfilosofia, 20 p.
- 4.77. JACOPINO (Marco), *Ascoso in Heidegger. Sentieri interretto, strade perdute*, Rome, Aracne, 176 p.
- 4.78. MESSINESE (Leonardo), *Stanze della metafisica. Heidegger, Löwith, Carlini, Bontadini, Severino*, Brescia, Morcelliana, 192 p.
- 4.79. PANDOLFI (Carmelo), *Kant, Hegel, Heidegger in Cornelio Fabro*, Rome, If Press, x p.
- 4.80. PETRES (Erika), *Arte, verità, essere. La riabilitazione ontologica dell'arte in Martin Heidegger e Maurice Merleau-Ponty*, Rome, Pontificio Istituto Biblico, Tesi Gregoriana Filosofia, 345 p.
- 4.81. PIERI (Camilla), *Essere nel tempo. Studio su Heidegger*, Florence, Clinamen, Philosophia, 140 p.
- 4.82. RESTA (Caterina), *Nichilismo tecnica mondializzazione. Saggi su Schmitt, Junger, Heidegger e Derrida*, Milan, Mimesis, 182 p.
- 4.83. SERAFINI (Luca), *Inoperosità. Heidegger nel dibattito francese contemporaneo*, Milan, Mimesis, Filosofie, 307 p.
- 4.84. STAGI (Pierfrancesco), *Di dio e dell'essere. Un secolo di Heidegger*, Milan, Mimesis, Filosofie, 242 p.
- 4.85. STORACE (Erasmus Silvio) (éds.), *Tradursi in Heidegger*, Milan, Albo Versorio, 104 p.

- 4.86. VALENTINO (Carmen), *Le metafore di Heidegger*, Trento, Edizioni del Faro, 91 p.
- 4.87. VENEZIA (Simona), *La misura della finitezza. Evento e linguaggio in Heidegger e Wittgenstein*, Milan, Mimesis, Percorsi di confine, 250 p.

En japonais

- 4.88. GŌDA (Masato), *Tanabe hajime to haidegā: fūin sareta tetsugaku* [*Hajime Tanabe et Martin Heidegger. Des philosophies à découvrir*], Kyoto/Tokyo, PHP kenkyūjyo, 287 p.
- 4.89. MATSUMARU (Hisao), *Chyokusetuchi no tankyū: nishida, nishitani, haidegā, daisetsu* [*Réflexions sur la connaissance directe. Kitarō Nishida, Keiji Nishitani, Martin Heidegger, Daisetsu Suzuki*], Kanagawa, Shunpūsha, 390 p.

En portuguais

- 4.90. GIACÓIA JR. (Oswaldo), *Heidegger urgente. Introdução a um novo pensar*, São Paulo, Publifolha, 144 p.

En roumain

- 4.91. CIOABĂ (Cătălin), *Filozoful și umbra lui. Turnura gândirii la Martin Heidegger și Ludwig Wittgenstein*, Bucarest, Humanitas, 380 p.

En slovaque

- 4.92. RUSNÁK (Peter), *Čítanie z Heideggera. Divertimento ku komparatívnej etike*, Trnava, Towarzystwo Słowaków w Polsce, 112 p.

En suédois

- 4.93. RUIN (Hans), *Fribet, ändlighet, historicitet. Essäer om Heideggers filosofi*, Stockholm, Ersatz, 398 p.

5. Études particulières

En allemand

- 5.1. BERTRAM (Georg W.), « Die Einheit des Selbst nach Heidegger », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 61/2, pp. 197-213
- 5.2. BRUUN (Lars K.), « Epistolarität und Existenz: Betrachtungen über Martin Heideggers Paulusinterpretation », in ZABOROWSKI (Holger) *et al.* (éds.), *Paulus. An die Römer*, Fribourg, Alber, pp. 413-429

- 5.3. FAGNIEZ (Guillaume), « Hermeneutik im Übergang von Dilthey zu Heidegger », *Studia Phaenomenologica*, 13, pp. 429-447
- 5.4. GROSSMANN (Andreas), « Was sich nicht von selbst versteht: Heidegger, Bultmann und die Frage einer hermeneutischen Theologie », in DALFERTH (Ingolf U.), BÜHLER (Pierre) & HUNZIKER (Andreas) (éds.), *Hermeneutische Theologie – heute?*, Tübingen, Mohr Siebeck, pp. 55-81
- 5.5. INISHEV (Ilya), « Heideggers Philosophie der Kunst im Lichte gegenwärtiger Ästhetik und Bildtheorie », *Phainomena*, 27/85-86, pp. 201-214
- 5.6. KHURANA (Thomas), « Kant, Heidegger und das Verhältnis von Repräsentation und Abstraktion », *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, 58/2, pp. 203-224
- 5.7. MARTIN (Christian), « Heidegger und Benjamin über Gewalt », in FEGER (Hans) & HACKEL (Manuela) (éds.), *Existenzphilosophie und Ethik*, Berlin, Walter de Gruyter, pp. 505-528
- 5.8. MARX (Wolfgang), « Herr Heidegger behorcht das Seyn », *Merkur*, 765, pp. 182-188
- 5.9. MEHRING (Reinhard), « 9. September im Kaiserhof? Martin Heidegger und Carl Schmitt in Berlin – nach neuer Quellenlage », *Merkur*, 764, pp. 73-77
- 5.10. OTT (Konrad), « "Man muß sich einschalten". Wie Plessner Heidegger aufforderte, politisch aktiv zu werden », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 66, pp. 448-459
- 5.11. SCHMIDT (Stefan W.), « Das Geschehen der Freiheit: Heidegger ontologischer Freiheitsbegriff », in D'ANGELO (Diego), GOURDAIN (Sylvaine), KEILING (Tobias) & MIRKOVIC (Nikola) (éds.), *Frei sein, frei handeln. Freiheit zwischen theoretischer und praktischer Philosophie*, Fribourg, Alber, pp. 76-93
- 5.12. THANNING (Morten Sorensen), « Freiheit und Verantwortung bei Heidegger und Gadamer », in D'ANGELO (Diego), GOURDAIN (Sylvaine), KEILING (Tobias) & MIRKOVIC (Nikola) (éds.), *Frei sein, frei handeln. Freiheit zwischen theoretischer und praktischer Philosophie*, Fribourg, Alber, pp. 29-57

En anglais

- 5.13. ABRAMS (Thomas), « Being-towards-death and Taxes: Heidegger, Disability and the Ontological Difference », *Canadian Journal of Disability Studies*, 2/1, pp. 28-50

- 5.14. ASPERS (Patrick), «Heidegger and Socio-ontology: A Sociological Reading », *Journal of Classical Psychology*, 13/4, pp. 487-508
- 5.15. BABICH (Babette E.), « O Superman! Or Being toward Transhumanism: Martin Heidegger, Günter Anders, and Media Aesthetics », *Divinatio*, 36, pp. 41-99
- 5.16. BABICH (Babette E.), « Constellating Technology: Heidegger's *Die Gefahr* », in BABICH (Babette E.) & GINEV (Dimitri) (éds.), *The Multidimensionality of Hermeneutic Phenomenology*, Dordrecht, Springer, Contributions to Phenomenology, pp. 153-182
- 5.17. BAKKEN (Tore), HOLT (Robin) & ZUNDEL (Mike), « Time & Play in Management Practice: An Investigation Through the Philosophies of McTaggart and Heidegger », *Scandinavian Journal of Management*, 29/1, pp. 13-22
- 5.18. BAHR (Hans-Dieter), « Approaching Heidegger's Thought on Technology », in HOVESTADT (Ludger) & BÜHLMANN (Vera) (éds.), *Printed Physics – Metalithikum I*, New York/Vienne, Springer, pp. 211-231
- 5.19. BARACHI (Claudia), « A Vibrant Silence: Heidegger and the End of Philosophy », in MARDER (Michael) & ZABALA (Santiago) (éds.), *Being Shaken: Ontology and the Event*, Londres, Palgrave MacMillan, Palgrave Studies in Postmetaphysical Thought, pp. x-y
- 5.20. BENDEL (Mervyn F.), « Heidegger and the Nazi Philosophers », *Quadrant*, 57/7-8, pp. 58-64
- 5.21. BLOK (Vincent), « "Massive Voluntarism" or Heidegger's Confrontation with the Will », *Studia Phaenomenologica*, 13, pp. 449-465
- 5.22. BONARDEL (Françoise), « Giants Battle Anew: Nihilism's Self-Overcoming in Europe and Asia (Nietzsche, Heidegger, Nishitani) », in BOUBLIL (Élodie) & DAIGLE (Christine) (éds.), *Nietzsche and Phenomenology. Power, Life, Subjectivity*, Bloomington, Indiana University Press, Studies in Continental Thought, pp. 80-100
- 5.23. BORRETT (Donald S.), « Heidegger, *Gestell* and Rehabilitation of the Biomedical Model », *Journal of Evaluation in Clinical Practice*, 19/3, pp. 497-500
- 5.24. BARBAZA (Remmon), « Higher than the Original Stands the Translation: Translating Heidegger into Filipino », *Kritika Kultura*, 21/22, pp. 241-256
- 5.25. BOUBLIL (Élodie), « Of the Vision and the Riddle: From Nietzsche to Phenomenology », in BOUBLIL (Élodie) & DAIGLE (Christine) (éds.), *Nietzsche and Phenomenology. Power, Life, Subjectivity*, Bloomington, Indiana University Press, Studies in Continental Thought, pp. 141-158

- 5.26. BROWN (Arthur A.), « Gen-, Shakespeare, Heidegger, and the Nature of Mortal Being », *Philosophy and Literature*, 37/1, pp. 35-52
- 5.27. BRUUN (Lars K.), « A Protestant Church Father of the 20th Century? The Early Heidegger's Phenomenology of Religion and the Crisis of Western Culture », in BRUUN (Lars K.), LAMMERS (Karl C.) & SØRENSEN (Gert) (éds.), *European Self-Reflection Between Politics and Religion. The Crisis of Europe in the 20th Century*, Houndmills Basingstoke Hampshire/New York, Palgrave Macmillan, pp. 112-137
- 5.28. CAMPBELL (Scott M.), « The Tragic Sense of Life in Heidegger's Reading of *Antigone* », in CAMPBELL (Scott M.) & BRUNO (Paul W.) (éds.), *The Science, Politics, and Ontology of Life-Philosophy*, Londres, Bloomsbury, pp. 185-196
- 5.29. CARLISLE (Clare), « Kierkegaard and Heidegger », in LIPPITT (John) & PATTISON (George) (éds.), *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, Oxford, Oxford University Press, Oxford Handbooks in Religion and Theology, pp. 421-439
- 5.30. CIMINO (Antonio), « Attestation and Facticity: On Heidegger's Conception of Attestation in *Being and Time* », *Journal of the British Society for Phenomenology*, 44/2, pp. 181-197
- 5.31. CIMITILE (Maria), « The Gift of Being, Gift of World(s): Irigaray on Heidegger », in JOY (Morny) (éd.), *Women and the Gift. Beyond the Given and All-Giving*, Bloomington, Indiana University Press, pp. 116-130
- 5.32. CIOFLEC (Eveline), « Questioning Husserl's Conception of a "Primal Endowment" (*Ur-Stiftung*) and Heidegger's Concept of Enowning (*Ereignis*) », *Analecta Husserliana*, 114, pp. 181-192
- 5.33. CONTY (Ariane), « Techno-Phenomenology: Martin Heidegger and Bruno Latour on How Phenomena Come to Presence », *South African Journal of Philosophy*, 32/4, pp. 311-326
- 5.34. COYNE (Lewis), « Heidegger and the Problem of the Sublime », *Postgraduate Journal of Aesthetics*, 10/1, pp. 18-28
- 5.35. CUMMINGS (Owen T.), « Divine Refusal: An Aspect of the Internal Link between God and Truth in Heidegger », *International Journal of Philosophy and Theology*, 74/3, pp. 183-195
- 5.36. DAHLSTROM (Daniel), « The Opening of the Future: Heidegger's Interpretation of Rilke », *South African Journal of Philosophy*, 32/4, pp. 373-382
- 5.37. DE BRYCKERE (Anna) & VAN DYCK (Marten), « Being in or Getting at the Real: Kochan on Rouse, Heidegger, and Minimal Realism », *Perspectives on Science*, 21/4, pp. 453-462

- 5.38. DE VERA (Dennis A.), « Towards a Return to One's Essence: Some Reflections on Nietzsche and Heidegger », *Journal of Philosophy of Life*, 3/2, pp. 108-126
- 5.39. DRAKOPOULOU (Dodd), ANDERSEN (Alistair) & JACK (Sarah), « Being in Time and the Family Owned Firm », *Scandinavian Journal of Management*, 29/1, pp. 35-47
- 5.40. ESCUDERO (Jesús Adrián), « Heidegger on Discourse and Idle Talk », *Philosophy Study*, 3/2, pp. 85-96
- 5.41. FARIN (Ingo), « Heidegger's Struggle with Historicity », *Investigaciones fenomenológicas*, 4/2, pp. 61-72
- 5.42. FRIED (Gregory), « Heidegger and Gandhi: a Dialogue on Conflict and Enmity », in MACLACHLAN (Alice) & SPEIGHT (Allen) (éds.), *Justice, Responsibility and Reconciliation in the Wake of Conflict*, Dordrecht/New York, Springer, Boston Studies in Philosophy, Religion and Public Life, pp. 47-62
- 5.43. FRIED (Gregory), « What Gives? Heidegger and Dreyfus on the Event of Community », in MARDER (Michael) & ZABALA (Santiago) (éds.), *Being Shaken: Ontology and the Event*, Londres, Palgrave MacMillan, Palgrave Studies in Postmetaphysical Thought, pp. x-y
- 5.44. GANTT (Edwin E.) & THAYNE (Jeffrey L.) « A Conceptual History of Self-Observation in the Phenomenological Tradition: Brentano, Husserl, and Heidegger », in GLEGG (Joshua W.) (éd.), *Self-Observation in the Social Sciences*, Londres/New Brunswick, Transaction, pp. 147-171
- 5.45. GENIUSAS (Saulus), « The Question of Ethics on Heidegger's Being and Time », in FEGER (Hans) & HACKEL (Manuela) (éds.), *Existenzphilosophie und Ethik*, Berlin, Walter de Gruyter, pp. 313-328
- 5.46. GORDON (Globus), « Bohr, Heidegger, The Unspeakable and Disclosure: An Exercise in Quantum Neurophilosophy », *NeuroQuantology. An Interdisciplinary Journal of Neuroscience and Quantum Physics*, 11/2, pp. 171-180
- 5.47. GOLOB (Sacha), « Heidegger on Kant, Time and the Form of Intentionality », *British Journal for the History of Philosophy*, 21/2, pp. 345-367
- 5.48. GOTO-JONES (Chris), « When Is Comparative Political Thought (Not) Comparative? Dialogues, (Dis)continuities, Creativity, and Radical Difference in Heidegger and Nishida », in FREEDEN (Michael) & VINCENT (Andrew) (éds.), *Comparative Political Thought. Theorizing Practices*, New York, Routledge, Routledge Studies in Comparative Political Thought, pp. 158-180
- 5.49. HACKETT (J. Edward), « Scheler, Heidegger and the Hermeneutics of Value », *Journal of Applied Hermeneutics*, pp. 1-19

- 5.50. HACKETT (Chris), « Philosophy from Oracles: Heraclitus, Aquinas, and Heidegger on the Metaphysics of *Prolepsis* », *Telos*, 163, pp. 147-169
- 5.51. HARMAN (Graham), « Badiou's relation to Heidegger in Theory of the Subject », in BOWDEN (Sean) & DUFFY (Simon) (éds.), *Badiou and Philosophy*, Édinburgh, Edinburgh University Press, pp. 225-243
- 5.52. HARTMAN (Andrew), « How Americans Have Received Nietzsche and Heidegger and Why It Matters », *Reviews in American History*, 41/1, pp. 122-128
- 5.53. HATAB (Lawrence J.), « Heidegger, Martin », in LAFOLLETTE (Hugh) (éd.), *The International Encyclopedia of Ethics*, Oxford, Blackwell, col. 2390-2396
- 5.54. INWOOD (Michael), « Hegel, Cassirer and Heidegger », in HERZOG (Lisa) (éd.), *Hegel's Thought in Europe. Currents, Crosscurrents, Undercurrents*, Londres/New York, Palgrave MacMillan, pp. 106-132
- 5.55. JANSSEN (Das), « Queering Heidegger: An Applied Ontology », *Radical Philosophy Review*, 16/3, pp. 747-762
- 5.56. JACKSON (Mark), « Marx after Heidegger », *Critical Perspectives on Communication, Cultural, and Policy Studies*, 32/1-2, pp. 45-58
- 5.57. JIRÁSEK (Ivo) & VESELSKÝ (Pavel), « The Understanding of Death in Social Work in the Czech Republic during the Socialist Era and in the Era of Consumerism through Heidegger's Authenticity », *British Journal of Social Work*, 43/2, pp. 394-410
- 5.58. JORONEN (Mikkp), « Heidegger on the History of Machination: Oblivion of Being as Degradation of Wonder », *Critical Horizons*, 13/3, pp. 351-376
- 5.59. KAGEYAMA (Yehei), « Alterity and Repetition. Phenomenological Interpretation of the Divinity in the Later Heidegger », *Investigaciones fenomenológicas*, 4/2, pp. 73-86
- 5.60. KAMAL (Muhammad), « Mulla Sadra and Martin Heidegger: A Philosophical Turn », in PAYA (Ali) (éd.), *The Misty Land of Idea and the Land of Dialogue. An Anthology of Comparative Philosophy: Western and Islamic*, Londres, ICAS Press, pp. 105-126
- 5.61. KARADEMIR (Aret), « Heidegger and Discrimination: On the Relation between Historicity and Marginalization », *The Philosophical Forum*, 44/3, pp. 205-231
- 5.62. KARADEMIR (Aret), « Heidegger and Foucault: On the Relation between Anxiety-Engendering-Truth and Beings-Toward-Freedom », *Human Studies*, 36/3, pp. 375-392

- 5.63. KARADEMIR (Aret), « Heidegger and Nazism: On the Relation between German Conservatism, Heidegger, and the National Socialist Ideology », *The Philosophical Forum*, 44/2, pp. 99-123
- 5.64. KAYALI (Tamara) & IQBAL (Furhan), « Depression as Unhomelike Being-in-the-world? Phenomenology's Challenge to Our Understanding of Illness », *Medicine, Health Care, and Philosophy*, 16/1, pp. 31-39
- 5.65. KISIEL (Theodore), « Heidegger and our Twenty First Century Experience of *Ge-stell* », in BABICH (Babette E.) & GINEV (Dimitri) (éds.), *The Multidimensionality of Hermeneutic Phenomenology*, Dordrecht, Springer, Contributions to Phenomenology, pp. 137-151
- 5.66. KLAUTKE (Egbert), « Max Weber in America. Heidegger in America », *German History*, 31/1, pp. 126-128
- 5.67. KNOWLES (Charlotte), « Heidegger and the Source of Meaning », *South African Journal of Philosophy*, 32/4, pp. 327-338
- 5.68. LOHT (Christian), « Film as Heideggerian Art? A Reassessment of Heidegger, Film, and His Connection to Terrence Malick », *Film and Philosophy*, 17, pp. 113-136
- 5.69. LORENC (Iwona), « Between Transcendentalism and Hermeneutics: From Heidegger to Husserl », *Dialogue and Universalism*, 2, pp. 73-86
- 5.70. LOTZ (Christian), « Reification through Commodity Form or Technology? From Honneth back to Heidegger and Marx », *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*, 25/2, pp. 184-200
- 5.71. LOWRY (Joana), « Orozco, Heidegger, and the Visibility of Things », in PIRENNE (Raphaël) & STREITBERGER (Alexander) (éds.), *Heterogeneous Objects. Intermedia and Photography after Modernism*, Louvain, Leuven University Press, pp. 131-148
- 5.72. LÜBCKE (Paul), « Truth and Normativity in Kierkegaard and Heidegger », in FEGER (Hans) & HACKEL (Manuela) (éds.), *Existenzphilosophie und Ethik*, Berlin, Walter de Gruyter, pp. 297-312
- 5.73. MA (Lin) & VAN BRAKEL (Jaap), « Heidegger and the Reversed Order of Science and Technology », in BABICH (Babette E.) & GINEV (Dimitri) (éds.), *The Multidimensionality of Hermeneutic Phenomenology*, Dordrecht, Springer, Contributions to Phenomenology, pp. 183-205
- 5.74. MACFARLANE (Alistair), « Brief Lives : Martin Heidegger », *Philosophy Now*, 94, pp. 30-41
- 5.75. MALPAS (Jeff), « The Twofold Character of Truth: Heidegger, Davidson, Tugendhat », in BABICH (Babette E.) & GINEV (Dimitri) (éds.), *The*

- Multidimensionality of Hermeneutic Phenomenology*, Dordrecht, Springer, Contributions to Phenomenology, pp. 243-266
- 5.76. MCCARTHY (Vincent A.), « The Ethics of Authenticity in Kierkegaard and Heidegger », in FEGER (Hans) & HACKEL (Manuela) (éds.), *Existenzphilosophie und Ethik*, Berlin, Walter de Gruyter, pp. 385-398
- 5.77. MCGRATH (Sean J.), « The Logic of Indirection in Heidegger and Aquinas », *The Heythrop Journal – Quarterly Review of Philosophy and Theology*, 54/2, pp. 268-280
- 5.78. MCMANUS (Denis), « Heidegger, Wittgenstein and St. Paul on the Last Judgement: On the Roots and Significance of the "Theoretical Attitude" », *British Journal for the History of Philosophy*, 21/1, pp. 143-164
- 5.79. MCLENNAN (Matthew), « Heidegger without Man? The Ontological Basis of Lytordard's Later Antihumanism », *Journal of French and Francophone Philosophy*, 21/2, pp. 118-130
- 5.80. MULLER (Chris), « Style and Arrogance: the Ethics of Heidegger's Style », in CALLUS (Ivan), CORBY (James) & LAURI-LUCENTE (Gloria) (éds.), *Style in Theory. Between Literature and Philosophy*, Londres, Bloomsbury, pp. x-y
- 5.81. MITCHELL (Andrew J.), « The Coming of History: Heidegger and Nietzsche against the Present », *Continental Philosophy Review*, 46, pp. 395-411
- 5.82. NAAS (Michael), « "If you could take just two books ...": Jacques Derrida at the Ends of the World with Heidegger and Robinson Crusoe », in SWIFFEN (Amy) & NICHOLS (Joshua) (éds.), *The Ends of History. Questioning the Stakes of Historical Reason*, Abingdon Oxon, Routledge, GlassHouse Book, pp. 161-178
- 5.83. NAMLI (Gulsah), « Heidegger on the Poietic Truth of Being », *Analecta Husserliana*, 114, pp. 89-104
- 5.84. NELSON (Eric Sean), « Biological and Historical Life: Heidegger between Levinas and Dilthey », in CAMPBELL (Scott M.) & BRUNO (Paul W.) (éds.), *The Science, Politics, and Ontology of Life-Philosophy*, Londres, Bloomsbury, pp. 15-30.
- 5.85. NELSON (Eric Sean), « Dilthey, Heidegger und die Hermeneutik des faktischen Lebens », in G. SCHOLTZ (éd.), *Dilthey's Werk und die Wissenschaften. Neue Aspekte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 97-109
- 5.86. NENADIC (Natalie), « Heidegger, Arendt, and Eichmann in Jerusalem », *Comparative and Continental Philosophy*, 5/1, pp. 36-48

- 5.87. NENON (Thomas J.), « Martin Heidegger and Grounding of Ethics », in EMBREE (Lester) & NENON (Thomas J.) (éds.), *Husserl's Ideen*, Dordrecht, Springer, Contributions to Phenomenology, pp. 177-193
- 5.88. OLWIG (Kenneth), « Heidegger, Latour and the Reification of Things », *Geografiska Annaler*, 95/3, pp. 275-293
- 5.89. OYEN (Simen Andersen), « The Truth in Heidegger: An Analysis of Martin Heidegger's Philosophy of Art as It Appears in the *Ursprung des Kunstwerkes* from the Perspective of *Sein und Zeit* », *Analecta Husserliana*, 114, pp. 155-166
- 5.90. PEONE (Dustin), « Ernst Cassirer's Essential Critique of Heidegger and Verfallenheit », *Idealistic Studies*, 42/2-3, pp. 119-130
- 5.91. PEPERZAAK (Adrian T.), « A Re-Reading of Heidegger's "Phenomenology and Theology" », in BABICH (Babette E.) & GINEV (Dimitri) (éds.), *The Multidimensionality of Hermeneutic Phenomenology*, Dordrecht, Springer, Contributions to Phenomenology, pp. 317-337
- 5.92. PERÉZ (Enrique M.), « Human Being, Animal and Animality: Novelty and Scope of the *Fundamental Concepts of Metaphysics* of Martin Heidegger », *Veritas*, 29, pp. 77-96
- 5.93. PETERS (Gary), « Affirming Solitude: Heidegger and Blanchot on Art », *Eidos*, 19, pp. 12-45
- 5.94. PROZOROV (Sergei), « What is the "World" in World Politics? Heidegger, Badiou and Void Universalism », *Contemporary Political Theory*, 12/2, pp. 102-122
- 5.95. RAE (Gavin), « Overcoming Philosophy: Heidegger, Metaphysics, and the Transformation to Thinking », *Human Studies*, 36/2, pp. 235-257
- 5.96. RODRIGUEZ (Agustin), « Turning from the Margins: Discoursing Heidegger at the End of Life as We Know It », *Kritika Kultura*, 21/22, pp. 1-14
- 5.97. RUSSELL (Francey), « The Space of Pathos: Heideggerean *Angst* and Ethics », in FEGER (Hans) & HACKEL (Manuela) (éds.), *Existenzphilosophie und Ethik*, Berlin, Walter de Gruyter, pp. 329-340
- 5.98. SCHARFF (Robert C.), « Becoming a Philosopher: What Heidegger Learned from Dilthey, 1919-25 », *British Journal for the History of Philosophy*, 22/1, pp. 122-142
- 5.99. SCHMIDT (Dennis J.), « The Late Heidegger », in LAWLOR (Leonard) (éd.), *The History of Continental Philosophy*, Durham, Acumen, pp. 157-175
- 5.100. SEIDENSHAW (Blake), « Foucault and Heidegger on Mediation and Subjectivity », *Explorations in Media Ecology*, 12/3-4, pp. 229-239

- 5.101. STAFECKA (Mara), « The Truth of the Work of Art: Heidegger and Gadamer », *Analecta Husserliana*, 114, pp. 243-254
- 5.102. STAIKOU (Elina), « Aïmance and the Prosthetic Ear: Crossings between Derrida, Heidegger and Khatibi », in KAUFMANN (Sarah) & MEYER (Viktor) (éds.), *Friendships. Cultural Variations, Developmental Issues and Impact on Health*, Hauppauge, Nova Science Publishers, pp. 45-64
- 5.103. STOLOROW (Robert D.), « Heidegger and Postcartesian Psychoanalysis », *The Humanistic Psychologist*, 41/3, pp. 209-218
- 5.104. SVENAEUS (Fredrik), « The Relevance of Heidegger's Philosophy of Technology for Biomedical Ethics », *Theoretical Medicine and Bioethics*, 34/1, pp. 1-15
- 5.105. SWANTON (Christine), « A New Metaphysics for Virtue Ethics: Hume meets Heidegger », in PETER (Julia) (éd.), *Aristotelian Ethics in Contemporary Perspective*, New York, Routledge, Routledge Studies in Ethics and Moral Theory, pp. 177-194
- 5.106. TOMKINS (Leah) & EATOUGH (Virginia), « Meanings and Manifestations of Care: A Celebration of Hermeneutic Multiplicity in Heidegger », *Humanistic Psychologist*, 41/1, pp. 4-24
- 5.107. TONNER (Philip), « Between Medieval and Modern Beholding: Heidegger, Deleuze and the Duns Scotus Affair », in ROACH (Andrew P.) & SIMPSON (James R.) (éds.), *Heresy and the Making of European Culture. Medieval and Modern Perspectives*, Farnham/Burlington, Ashgate, pp. x-y
- 5.108. TRUBODY (Ben), « When Tacit is Not Tacit Enough: A Heideggerian Critique of Collins' "Tacit" Knowledge », *Meta. Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, 5/2, pp. 315-335
- 5.109. TURNER (Bryan S.), « Martin Heidegger, Pierre Bourdieu, and Michel Foucault », in TURNER (Bryan S.), *The Routledge Handbook of the Body Studies*, New York, Routledge, pp. 62-74
- 5.110. THWAITES (Trevor), « Heidegger and Jazz: Musical Propositions of Truth and the Essence of Creativity », *Philosophy of Music Education Review*, 21/2, pp. 120-135
- 5.111. VAN MAZIJK (Corijn), « Mission Impossible? Thinking What Must Be Thought in Heidegger and Deleuze », *Meta. Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, 5/2, pp. 336-354
- 5.112. VIDEGÅRD (Tomas), « Kohut's and Heidegger's Selves: Dwelling Near the Source », *International Journal of Psychoanalytic Self Psychology*, 8/1, pp. 115-120

- 5.113. WELCHMAN, (Alistair), « Heidegger among the Robots », *Symposium*, 17/1, pp. 229-249
- 5.114. WILLIMAS (Anita), « "Understanding the Architecture of Human Thought"? Questioning the Mathematical Conception of Nature with Heidegger », *Investigaciones fenomenológicas*, 4/2, pp. 101-116
- 5.115. WILLIAMS (Emma), « "Ahead of all Beaten Tracks": Ryle, Heidegger and the Ways of Thinking », *Journal of Philosophy of Education*, 47/1, pp. 53-70
- 5.116. WINKLER (Rafael), « *Seinsverständnis* and Meaning in Heidegger », *Southafrican Journal of Philosophy*, 32/2, pp. 149-162
- 5.117. ZANGENEH (Hakhamanesh), « An Impossible Waiting – Reading Derrida's Reading of Heidegger's in *Aporias* », *MLN*, 128/5, pp. 1170-1193

En arabe

- 5.118. DASTUR (Françoise), « Falsafat Haydidjdjir, al-djuz' al-awwal » [« La philosophie de Heidegger, première partie »], trad. de SABÎLÂ (Muhammad), *al-Azmana al-hadîtha*, 6-7, pp. 124-133
- 5.119. IDRÂWÎ (al-'Ayâshî), « al-Wa'î al-hirmînûtiqî. Tahawwulât al-wâqi' wa-dînâmîyat an-nass. Djân Bîbân, Hâyidighghir, Shlâyirmâkhir, Ghâdâmîr, Diltây » [« La conscience herméneutique. Les changements de la réalité et la dynamique du texte. Jean Pépin, Heidegger, Schleiermacher, Gadamer, Dilthey »], *Kitâbât mu'âsira*, 22, pp. 88-93

En chinois

- 5.120. MIŠCI CHEN (Zhi-guo), « Hai de ge er lun tong yi xing wen ti-yi <tong yi lv> wei zhong xin » [« Heidegger et le problème de l'identité »], *Journal of Anhui University*, 1, pp. 19-28
- 5.121. DENG (Xiao-mang), « Cong kang de de Faktum dao hai de ge er de Faktizitaet » [« Du *factum* kantien à la facticité heideggérienne »], *Wu han University Journal*, 2, pp. 17-25
- 5.122. LIU (Jin-lu), « Hei ge er de mu di lun yu hai de gee r de mu di lun ji qi bi jiao » [« Comparaison de la téléologie hégélienne et de la téléologie heideggérienne »], *Journal of Ren Ming University*, 2, pp. 62-69
- 5.123. LONG (Pei-lin), « Si de shi qing – kang de, hei ge er he hai de ge er de zheng bian » [« Ce qui est à penser – débat entre Kant, Hegel et Heidegger »], *Wuhan University Journal*, 2, pp. 35-42

- 5.124. NIU (Xiao-xia) & Lu (Jie-rong), « Lun hai de ge er de shi jian guan ji qi dang dai yi yi » [« De la conception heideggérienne du temps et sa signification contemporaine »], *Jiangnan Tribune*, 8, pp. 71-74
- 5.125. PENG (Fu-chun), « Hai de ge er yu lao zi lun dao » [« Heidegger et Lao Tseu à propos du Tao »], *Jiangnan Tribune*, 2, pp. 42-49
- 5.126. WANG (Jian-jun), « Lun hai de ge er dui kang de de "xian xiang xue quan shi" » [« De l' "interprétation phénoménologique" heideggérienne de Kant »], *Journal of Anhui University*, 2013, pp. 13-19
- 5.127. XU (Xian-jun), « Hai de ge er yu ji suan ji – jian lun dang dai zhe xue yu ji shu de li xiang guan xi » [« Heidegger et la science informatique – de la relation idéale entre la philosophie contemporaine et la technique »], *Journal of Zhejiang University*, 1, pp. 155-163
- 5.128. YANG (Chun-shi) & Zhong (Xia), « Ben you xian xiang xue: hou qi hai de ge er dui cun zai wen ti de tan suo » [« Phénoménologie de l'*Ereignis* : l'exploration du problème de l'être chez le dernier Heidegger »], *Academic Monthly*, 3, pp. 58-65
- 5.129. YE (Qi-chang), « Suo xu er yu hai de ge er de yu yan guan bi jiao: fang fa lun yu fang fa » [« Comparaison entre les conceptions du langage de Saussure et de Heidegger : méthodologie et méthode »], *Foreign Language Research*, 1, pp. 82-89
- 5.130. YIN (Zhao-kun), « Fan chou zhi guan yu xing shi xian shi – Hu sai er yu hai de ge er qian qi xian xiang xue fang fa de yi tong » [« Intuition catégoriale et indication formelle – convergence et différence entre la première méthode phénoménologique de Husserl et de Heidegger »], *Modern Philosophy*, 1, pp. 80-85
- 5.131. YU (Ping), « "Chao xiang shi shi ben shen" zhi si – cong di ka er dao hai de ge er » [« "Vers ce qui est à penser" – de Descartes à Heidegger »], *Journal of Sichuan University*, pp. 63-81
- 5.132. YUAN (Zhao-wen), « Lun hai de ge er dui xian dai xing de pi pan » [« La critique heideggérienne de la modernité »], *Gansu Social Sciences*, 3, pp. 26-28
- 5.133. ZHANG (Dong-feng), « Chun cui li xing de cun zai lun ji chu – hai de ge er guan yu kang de xian tian zong he pan duan de cun zai lun chan shi » [« La base ontologique de la raison pure – l'interprétation ontologique heideggérienne du jugement synthétique a priori chez Kant »], *Fujian Tribune*, 6, pp. 79-86
- 5.134. ZHANG (Yi-bing), « Yi yun: zao yu shi jie zhong de shang shou yu zai shou – hai de ge er zao qi si xiang gou jin » [« *Bedeutsamkeit* : confrontation

- de l'étant-à-portée-de-la-main et de l'étant-sous-la-main – les premières pensées de Heidegger », *Social Sciences in China*, 1, pp. 132-150
- 5.135. ZHONG (Xia) & Yang (Chun-shi), « Cong ci zai dao ben you – hai de ge er cong sheng cun lun dao cun zai lun de zhuan xiang » [« Du *Dasein* à l'*Ereignis* – le tournant heideggérien de l'existentialisme à l'ontologie »], *Journal of Xiamen University*, 2, pp. 134-139.
- 5.136. ZHU (Hai-bing), « Dui tu gen te ha te dui hai de ge er zhen li gai nian pi ping de pi ping » [« Critique de la critique de Tugendhat du concept de vérité chez Heidegger »], *Gansu Social Sciences*, 3, pp. 22-25

En coréen

- 5.137. CHEONG (Eun-Hae), « Haine ui Haidegger Sigaron Bipan e daehan Hyeonsanghakjeok Geomto » [« Enquête phénoménologique dans la critique heinienne quant à la théorie heideggérienne du temps »], *Jonjaeron yeongu*, 33, pp. 1-31
- 5.138. GU (Yeon-Sang), « Haidegger eui Gyesa Haeseok e daehan Bipan » [« Critique de l'interprétation heideggérienne de la copule dans les cours sur Schelling »], *Jonjaeron yeongu*, 32, pp. 71-106
- 5.139. HAN (Sang-Yeon), « Haeseok gwa Jonjae » [« Sur l'origine théologique de l'herméneutique heideggérienne durant la première période fribourgeoise »], *Jonjaeron yeongu*, 33, pp. 255-297
- 5.140. HAN (Sang-Yeon), « Sunyeonhan Taljaroseo ui Jonjae » [« L'être comme ek-sistence absolue – Sur la signification d'être comme un plan d'immanence absolu »], *Jonjaeron yeongu*, 32, pp. 217-244
- 5.141. HWANG (Gyeong-Seon), « Jeonjae Mati: Gieokgwa Gamsa » [« La pensée de l'être. À partir de Heidegger – Mémoire et merci »], *Jonjaeron yeongu*, 33, pp. 127-152
- 5.142. KIM (Chang-Hyeon), « Hyeongisanghak ui Jongmal(Mokjeok) gwa Haidegger ui Jukeumhak » [« La fin de la métaphysique et la thanatologie heideggérienne »], *Jonggyohak yeongu*, 31, pp. 99-126
- 5.143. KIM (Dong-Gyu), « Siga Areumdaun iyu » [« La raison pour laquelle un poème est beau »], *Jonjaeron yeongu*, 31, pp. 103-132
- 5.144. LEE (Su-Jeong), « Haidegger wa Pareumenides » [« Heidegger et Parménide »], *Jonjaeron yeongu*, 32, pp.1-36
- 5.145. PARK (Chan-Kook), « Niche wa Haidegger ui Jinri Gaenyeom ui Bigyo yeongu » [« Étude comparative du concept de vérité chez Nietzsche et Heidegger »], *Jonjaeron yeongu*, 31, pp. 69-102

- 5.146. PARK (Il-Tae), « Baleon, Yeomryeo, geurigo Bonraeseong » [« Énoncé, souci et authenticité »], *Jonjaeron yeongu*, 31, pp. 31-67
- 5.147. PARK (Seon-Young), « Rakkang gwa Haidegger ui *Antigone* » [« L'*Antigone* de Lacan et de Heidegger : le devancement de la mort, la chose, la vérité psychanalytique »], *Rakkanggwa Hyeondae Jeongshinbunseok*, 15, pp. 59-96
- 5.148. SEO (Yong-Seok), « Haidegger eseoui Jonjaeron gwa Gyoyukron » [« Théorie de l'être et théorie de l'éducation chez Heidegger »], *Dodeukgyoyukyeongu*, 25-2, pp. 57-86
- 5.149. SEOL (Min), « Haidegger Cholhak eseo Jayeon ui Jeukjaseonggwa Segye Gaebangseong ui Ginjanggwangye » [« L'être en soi de la nature dans l'ouverture du monde chez Heidegger »], *Cheolbakgwa Hyeonsanghakeyeongu*, 59, pp. 51-81
- 5.150. SUH (Dong-Uhn), « Jonjae wa Mu geurigo Jeoldaemu » [« L'être, le vide et le néant Absolu. Compréhension du néant chez Heidegger et Nishitani »], *Jonjaeron yeongu*, 33, pp. 187-221
- 5.151. YANG (Hae-Rim), « Haidegger ui Seonihae wa Injigwahakeui Peuronesiseu » [« La pré-compréhension heideggérienne et la *phronesis* scientifico-cognitive »], *Dongseo cheolhak yeongu*, 69, pp. 357-382

En croate

- 5.152. MIŠČIN (Daniel), « Tolstojeva pripovijest *Smrt Ivana Iljića* u kontekstu Heideggerove analize smrti u djelu *Bitak i vrijeme* », *Obnovljeni život*, 68/1, pp. 7-24

En espagnol

- 5.153. ACEVEDO (Jorge), « Razón y *lógos*. Heidegger y Ortega », *Gaceta de Psiquiatría Universitaria*, 9/3, pp. 237-243
- 5.154. BAREIRO (Julieta), « Winnicott y Heidegger : la apertura del mundo y el co-estar », *Affectio societatis*, 10/18, pp. 1-13
- 5.155. BIELKE (Martin), « La relación ontológica entre tiempo e "espacio" en *Física Delta 11*. Observaciones sobre la lectura de Heidegger », *Escritos de Filosofía*, SS, 1, pp. 223-244
- 5.156. BAREIRO (Julieta), « Heidegger y Winnicott: transmisión cultural y creatividad », *Querencia. Revista de Psicoanálisis*, 14, pp. 5-22
- 5.157. CABÓ RODRÍGUEZ (Joan), « La creación en el epílogo. Steiner y Heidegger », *Revista digital de la Facultat de Filosofia de Catalunya*, 5, pp. 44-67

- 5.158. DIÉGUEZ (Antonio), « Más allá del poder de la máquina. Una comparación entre la filosofía de la técnica de Ortega y la de Heidegger », in ATENCIA (José María) (éd.), *Ortega y Gasset: El imperativo de intelectualidad*, Málaga, Universidad de Málaga, pp. 73-97
- 5.159. ESCUDERO (Jésus A.), « Desarrollo y evolución del pensamiento del joven Heidegger », *Estudios de Filosofía*, 11, pp. 59-75
- 5.160. ESPERON (Juan Pablo) « Metafísica y post-filosofía en el pensamiento de Heidegger », *Ribumso*, 4/2, pp. x-y
- 5.161. FAYE (Emmanuel), « Heidegger o la destrucción de la ética », *Stoa*, 4/8, pp. 11-31
- 5.162. FLAMARIQUE (Lourdes), « Practicar la verdad. Sintonías y disonancias de Heidegger con el libro X de *Confesiones* », *Tópicos*, 44, pp. 115-148
- 5.163. MAGNET COLOMER (Jordi), « El joven Marcuse y su camino de Heidegger a Horkheimer », *Eikasia. Revista de filosofía*, 49, pp. 225-240
- 5.164. MURILLO (José), « Hacia un origen del sacrificio : arte y destrucción de la cosa en Heidegger y Bataille », in MANDOKI (Katya) & MARCOVITCH (Andrea) (éds.), *Incógnitas y desciframientos dela estética actual*, Mexico, Amest, pp. 55-74
- 5.165. ORTIZ DE LANDAZURI (Carlos), « Blondel frente a Heidegger », *Revista española de teología*, 73/1, pp. 97-127
- 5.166. RAGA (Arturo), « Perdón, culpa y pecados: notas sobre Hegel e Heidegger », *Stoa*, 4/8, pp. 91-115
- 5.167. RODRÍGUEZ (Andros), « El encadenamiento del Hitlerismo y su dimensión biopolítica : Heidegger y la conferencia de Roma », *Stoa*, 4/8, pp. 191-208
- 5.168. ROJAS JIMÉNEZ (Alejandro), « La ciudad inhóspita promovida por Heidegger », *Isegoría*, 47, pp. 499-517

En français

- 5.169. CAMILLERI (Sylvain), « L'explication de Heidegger avec le christianisme », *Théophilyon*, 18/2, pp. 291-311
- 5.170. FRADET (Pierre-Alexandre), « Heidegger et Deleuze : même combat ? », *PhaenEx*, 8/1, pp. 122-151
- 5.171. KOFFI (Alexis), « Heidegger et Sartre : Quelles conceptions de l'être ? », *RESPETH. Revue spécialisée en études heideggériennes*, 1, pp. 71-89
- 5.172. KOUAKOU (Antoine), « Appropriation de la langue chez Martin Heidegger : Question de nationalité ou d'originalité ? », *RESPETH. Revue spécialisée en études heideggériennes*, 1, pp. 30-50

- 5.173. MARINESCU (Paul), « *Oblivio* comme vulnérabilité du soi. Augustin lu par Heidegger et Ricoeur », *Archivio di filosofia*, 81/1-2, pp. 313-322
- 5.174. NYAMSI (Franklin), « L'antihumanisme de Heidegger : éléments problématiques », *RESPETH. Revue spécialisée en études heideggériennes*, 1, pp. 90-109
- 5.175. PERRIN (Christophe), « Une guerre à couteaux tirés. Heidegger et le rationalisme », *Les Études philosophiques*, 106/3, pp. 397-422
- 5.176. RENAULT (Matthieu), « Heidegger en Inde : de Jarava Lal Mehta aux *Subaltern Studies* », *Asylon(s)*, 10, en ligne
- 5.177. SANGARÉ (Abou), « Heidegger et la dialectique hégélienne de la négativité », *RESPETH. Revue spécialisée en études heideggériennes*, 1, pp. 50-70
- 5.178. SOMMER (Christian), « "Notre cœur est sans repos". *Theologia crucis* et "considération métaphysique du monde" : d'Augustin à Heidegger via Luther (1921). Suivi d'une remarque sur *Au lieu de soi* de Jean-Luc Marion », in Alain de Libera, *Après la métaphysique, Augustin ?*, Paris, Vrin, Publications de l'Institut d'Études Médiévales de l'ICP, pp. 129-145
- 5.179. SPAAK (Claude Vishnu), « Les instruments de l'originaire : le rapport entre la forme et la matière chez Heidegger », *Klésis*, 25, pp. 176-201
- 5.180. TANHOH (Jean Gobert), « L'essence de la pensée comme méditation de l'ouvert de l'être avec Martin Heidegger », *RESPETH. Revue spécialisée en études heideggériennes*, 1, pp. 1-12-29
- 5.181. VEYSSET (Philippe), « La confrontation Binswanger-Heidegger dans les *Zollikoner-Seminare*. Qu'est-ce qu'avoir un corps ? », *L'évolution psychiatrique*, pp. 583-597
- 5.182. VILLEVIEILLE (Laurent), « Heidegger, de l'indication formelle à l'existence », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, 9/5, pp. 1-96
- 5.183. YAPO (Séverin), « De la philosophie heideggérienne de la religion à une philosophie de la présence comme spiritualité ? », *RESPETH. Revue spécialisée en études heideggériennes*, 1, pp. 110-130
- 5.184. ZAFRANI (Avishag), « Hans Jonas ou comment sortir du nihilisme de Heidegger », *Archives de philosophie*, 76/3, pp. 497-509

En grec

- 5.185. PATIOS (Georgios), « I prosengisi tou Heidegger sto provlima tis istorias », *Dia-LOGOS*, 3, pp. 159-173
- 5.186. XENAKI (Lida), « I antilipsi tou Freud afenos kai tou Heidegger afeterou gia tin techni echoun kapoio simeio sygklisis », *Aisthritiki Agogi*, 23, pp. 19-25

En italien

- 5.187. ALFIERI (Alessandro), « La natura dialettica dell'evento in Heidegger e la funzione della narrazione », *Acta Philosophica*, 22/1, pp. 59-72
- 5.188. CAZANELLI (Stefano), « Critiche alla datità. Heidegger e l'indicazione formale », *Rivista di filosofia*, 2, pp. 257-284
- 5.189. PARAVATI (Claudio), « Il sacro: crisi e salvezza. Husserl, Heidegger e Ricoeur », *Archivio di Filosofia*, 81/1-2, pp. 333-342
- 5.190. TERZI (Roberto), « Il soggetto e l'al di là del significato: tra Heidegger e Lacan », *Noëma*, 4/1, pp. 156-179
- 5.191. TERZI (Roberto), « Ontologia, metaontologia e problema del mondo in Heidegger », *Epekeina. International Journal of Ontology, History & Critics*, 2/1, pp. 83-114
- 5.192. VALAGUSSA (Francesco), « Differenza ontologica e contraddizione. La dicitura dell'essera tra Heidegger e Severino », *La Cultura*, 2, pp. 307-318.

En japonais

- 5.193. ABE (Masanobu), « *Nichijō yōgo toshite no ūshia no imi syatei: syōki Haidegā ni okeru arisutoteresu kaisyaku* » [« Significations de l'ousia dans l'usage du langage ordinaire : les premières interprétations heideggériennes d'Aristote »], *Gensyōgaku nenpō*, 29, pp. 59-66
- 5.194. AKITOMI (Katsuya), « *Antigonē no gassyōka wo meguru ichi shiron: Haidegā no sopokuresu kaisyaku* » [Le cœur d'Antigone dans l'interprétation heideggérienne de Sophocle], *Bunmei to tetsugaku. Nichidoku bunka kenkyūjo nenpō*, 5, pp. 120-135
- 5.195. AKITOMI (Katsuya), « *Gijutsu jidai ni shisubeki mono tachi toshite kono daichi no ue ni sumu: Haidegā no gijutsuron saikō* » [« Habiter la terre en mortel à l'âge de la technique : la philosophie heideggérienne de la technique reconsidérée »], *Syūkyō kenkyū*, 87/2, pp. 251-278
- 5.196. AKITOMI (Katsuya), « *Shi wo shi toshite yoku suru koto. Haidegā no gijutsu ron wo moto ni* » [« Sur le bien mourir dans la philosophie heideggérienne de la technique »], *Bunmei to tetsugaku. Nichidoku bunka kenkyūjo nenpō*, 5, pp. 146-160
- 5.197. ARAHATA (Yasuhiro), « *Asupekuto no kōjōsei to morosa: nitogensyutain to Haidegā* » [« Constance et fragilité de certains aspects : Wittgenstein et Heidegger »], *Yōroppa bunka kenkū*, 32, pp. 35-97
- 5.198. Hirota (Dennis), « *Shinran to Haidegā ni okeru jiyū to gonon no shisō* » [« Liberté et auto-conservation chez Shinran et Heidegger »], *Shinsyūgaku*, 128, pp. 1-20

- 5.199. HIROTA (Tomoko), « *Haidegā sonzai to jikan ni okeru ryōshin no yobigoe to ketsusei ni tsuite: kōkyōsei wo saikōchiku suru kien toshite* » [« Appel de la conscience et résolution dans *Sein und Zeit* de Heidegger : vers une reconstruction de l'espace public »], *Rinrigaku nenpō*, 62, pp. 165-178
- 5.200. IGARASHI (Sachiko), « *Nigemichi: Haidegā no iki* » [« Un chemin d'évasion : le seuil de Heidegger »], *Tetsugaku shisō ronsyū*, 38, pp. 49-59
- 5.201. IKEDA (Takashi), « *Shi ni itaru sonzai toshite no ningen: Haidegā to kea* » [« L'être-vers-la-mort comme manière d'être de l'homme : Heidegger et la notion de souci »], *Meiji daigaku kyōyō Ronsyū*, 493, pp. 145-167
- 5.202. INADA (Tomomi), « *Sumukoto wo manabu: Haidegā kyōjuron to modanizumu kenchiku* » [« Apprendre à habiter : la philosophie heideggérienne de l'habiter et l'architecture moderne »], *Bunmei to tetsugaku. Nichidoku bunka kenkyūjo nenpō*, 5, pp. 216-235
- 5.203. KAMEI (Daisuke), « *Derida no jiko syokubatsu ron no syatei: Haidegā to anri tonō taibi wo tujite* » [« Enquête sur les possibilités d'une philosophie derridienne de l'auto-affection : une comparaison avec Heidegger et Henry »], *Misheru anri kenkyū*, 3, pp. 105-123
- 5.204. KAMIO (Kazutoshi), « *Haidegā ni okeru meium no mondai: kōen ji to u deno sore wo ataeru wo tegakari toshite* » [« Du concept de destin dans la philosophie heideggérienne »], *Ryūtsū kagaku daigaku ronsyū. Ningen syakai shizen hen*, 25/2, pp. 77-91
- 5.205. KAMIYA (Ken), « *Zenki Haidegā ni okeru zen to ronri hōsoku no kōsokuryoku no monodai* » [« Le problème du bien et la force de la loi logique chez le jeune Heidegger »], *Gensyōgaku nenpō*, 29, pp. 75-83
- 5.206. KOBAYASHI (Masatsugu), « *Haidegā kara arento he: kōteki ryōiki no genkei toshite no minzoku* » [« De Heidegger à Arendt : le "peuple" comme modèle de "l'espace public" »], *Seiji shisō kenkyū*, 13, pp. 183-213
- 5.207. KOJIMA (Yōsuke), « *Daichi to shizen: Shizen no sonzai gaku no tame ni. Fan Gohho to Haidegā* » [« La terre et la nature chez Van Gogh et Heidegger : vers une ontologie de la nature »], *Jinbunken kiyō*, 77, pp. 263-291
- 5.208. KUROOKA (Yoshiyuki), « *Honraisei, sono kyōiku teki seikaku: Haidegā to puraton* » [« L'authenticité et son aspect didactique : Heidegger et Platon »], *Ritsumeikan daigaku jinbunkagaku kenkyūjo kiyō*, 101, pp. 111-143
- 5.209. MARUYAMA (Fumitaka), « *Haidegā no sonzai ippan no imi beno toi no shiage to kanto kaisyaku* » [« De la relation entre l'élaboration faite par Heidegger de la question de la signification de l'être en général et son interprétation de Kant »], *Gensyōgaku nenpō*, 29, pp. 149-156

- 5.210. MIYAHARA (Isamu), « *Genshiryoku jidai no tetsugakuchi: Haidegā wo tegakari ni* » [« Réflexions sur la connaissance philosophique au temps de l'énergie atomique à l'aide de la pensée heideggérienne »], *Arukē. Kansai tetsugakukai nenpō*, 21, pp. 14-25
- 5.211. NAGASAWA (Jun), « *Haidegā ni okeru keijijōgaku no konpon no toi* » [« Des questions fondamentales de la métaphysique chez Heidegger »], *Dōshiyū tetsugaku nenpō*, 36, pp. 56-71
- 5.212. NAKAGAWA (Moyoko), « *Tenkai ni okeru sonzai no kyōbi: Haidegā ni yoru keijijōgaku teki shū kokufuku no kokoromi* » [« Le refus de l'être dans le Tournant : la tentative heideggérienne de dépasser la pensée métaphysique »], *Arukē. Kansai tetsugakukai nenpō*, 21, pp. 122-133
- 5.213. NAKATANI (Hisaichi), « *Tamerai to ketsudan: Eriotto "arufureddo purūfurokku no renka" to Haidegā "sonzai to jikan"* » [« Hésitation et décision : *The Love Song of J. Alfred Prufrock* de T. S. Eliot et *Sein und Zeit* de Heidegger »], *Tōkyō rika daigaku kiyō. Kyōyō hen*, 45, pp. 33-55
- 5.214. SASAKI (Masatoshi), « *Haidegā no kaisyakugaku no tetsugakuteki kanōsei ni tsuite: gadamā ni yoru bihan to hyōka wo tegakari to suru kōsatsu* » [« Des possibilités philosophiques de l'herméneutique heideggérienne : réflexions sur la critique de Gadamer et l'évaluation de Heidegger »], *Kōchi kōgyō kōtō gakkō gakujutsu kiyō*, 58, pp. 1-15
- 5.215. SUDA (Akira), « *Kanto to Haidegā: Ryōshin wo megutte* » [« Kant et Heidegger à propos de la conscience »], *Jinbunken kiyō*, 77, pp. 165-198
- 5.216. SUEHISA (Asuka), « *Haidegā ni okeru kibunron no keisei. Senkyūhyakunijūyonen natsugakki kōgi no arisutoteresu kaisyaku wo tebiki toshite* » [« Développement de la philosophie heideggérienne de l'affection dans l'interprétation d'Aristote du cours du semestre d'été 1924 »], *Gensyōgaku nenpō*, 29, pp. 105-113
- 5.217. TABATA (Taketo), « *Kyōiku no sonzairon wa kanō ka? Haidegā gakumonron kara* » [« Une ontologie de l'éducation est-elle possible ? Réflexions sur la philosophie heideggérienne de l'éducation »], *Manabu to oshieru no gensyōgaku kenkyū*, 15, pp. 1-18
- 5.218. TAKAYASHIKI (Naohiro), « *Zenki Haidegā ni okeru jikansei to shizen no genzensei: tenporaritēto no kaimei to kokufuku ni mukete* » [« Sur le temps et la présence de la nature chez le jeune Heidegger : essai d'explication et de position du problème de la temporalité »], *Hōsei daigaku daigakuin kiyō*, 71, pp. 27-37

- 5.219. TANABE (Yoshiomi), « *Shizen saigai no gensyōgaku: Haidegā wo tegakarini* » [« Essai d'une phénoménologie des catastrophes naturelles à l'aide de Heidegger »], *Gensyōgaku nenpō*, 29, pp. 125-132
- 5.220. TANABE (Yoshiomi), « *Shinwa shizen shisaku: Haidegā no shisaku no michi to berudārin* » [« Mythologie, nature et poésie : le chemin de pensée heideggérien et Hölderlin »], *Syūkyō tetsugaku kenkyū*, 30, pp. 95-109
- 5.221. TAMURA (Miki), « *Zenki Haidegā no hōhō gainen: syoki furaiburuku kōgi ni okeru rekishisei wo rikai suru to yū kadai to hōhōron keisei ni tsuite* » [« Le concept de méthode chez le jeune Heidegger et sa méthodologie dans les premiers cours de Fribourg »], *Gensyōgaku nenpō*, 29, pp. 133-140
- 5.222. TANAKA (Satoshi), « *Kyōmei kyōshin suru sonzai: Haidegā Tiribbi no kairosu* » [« L'être d'un écho affectif : le *kairos* chez Heidegger et Tillich »], *Kenkyūshitsu kiyō*, 39, pp. 1-10
- 5.223. TODOROKI (Takao), « *Haidegā ni okeru aku no monodai: sengo shisō no ichi danmen* » [« Le problème du mal chez Heidegger : un aspect de sa pensée d'après-guerre »], *Bōei daigakkō kiyō*, 106, pp. 31-52
- 5.224. TSUKADA (Sumiyo), « *Maruseru to Haidegā ni okeru jitsuzōn to sonzai ni tsuite no kōsatsu* » [« Réflexions sur les concepts d'existence et d'être de Marcel et Heidegger »], *Kagoshima daigaku shigakubu kiyō*, 33, pp. 29-33
- 5.225. WAKAMI (Rie), « *Haidegā no honraisei saikō* » [« Le concept heideggérien d'authenticité reconsidéré »], *Bunmei to tetsugaku. Nichidoku bunka kenkyūjo nenpō*, 5, pp. 200-215
- 5.226. YAMAMOTO (Eisuke), « *Akehirake to basyo: Haidegā to Nishida tonon hitostu no hikaku nokokoromi* » [« La clairière (*Lichtung*) et le lieu chez Heidegger et Nishida : une étude comparative »], *Tetsugaku ningengaku ronsyū*, 4, pp. 1-15
- 5.227. YOKITANI (Yasuichi), « *Kotoba no Haidegā teki syatei: Kaneko Misuzu, Higashi Naoko, Yahara Shigenaga no mittsu no shūka sakubin ni sokushite* » [« Le langage au sens heideggérien et ses possibilités : perspectives sur trois poèmes de Kaneko Misuzu, Higashi Naoko, Yahara Shigenaga »], *Kōnan daigaku kiyō bungaku hen*, 163, pp. 235-241

En philippin

- 5.228. DE LEON (Emmanuel C.), « Ang Landas ng Pagtatanong ni Heidegger ukol sa Teknolohiya: Pagtatalas sa Tanong sa *Sein* », *Kritike*, 7/2, pp. 84-94

En portugais

- 5.229. AQUINO (Marcia) & FILHO (Willis), « Matrix como a essência da técnica segundo Heidegger », *Cadernos da EMARF*, 5/2, pp. 97-125.

- 5.230. AQUINO (Márcia Regina P. L.) & FILHO (Willis Santiago G.), « Um estudo a respeito da carta de Heidegger "Sobre o Humanismo" », *Cadernos da EMARF*, 6/1, pp. 119-162
- 5.231. CÂMARA (Sérgio), « Revisitando a questão da técnica em Martin Heidegger e Hannah Arendt », *Artefactum. Revista de estudos em Linguagem e Tecnologia*, 6/1, pp. 1-17
- 5.232. CARUZO (Miguel Ângelo), « A facticidade no jovem Heidegger », *Seara filosófica*, 7, pp. 110-121
- 5.233. CESAR (Constança M.), « Heidegger: técnica e poesia », *Pidcc*, 4, pp. 26-37
- 5.234. CRAIA (Eladia), « Heidegger e a técnica: sobre um limite possível », *Revista de filosofia Aurora*, 25/36, pp. 241-264.
- 5.235. FERREIRA JR. (Wanderley J.), « Heidegger leitor de Nietzsche: a metafísica da vontade de potência como consumação da metafísica ocidental », *Trans/Form/Ação*, 36/1, pp. 101-115
- 5.236. FILHO (Willis), « Heidegger e Aristóteles: entre *theoria* e *práxis* », *Kínesis*, 5/9, pp. 70-86.
- 5.237. FRAGOZO (Fernando), « O conceito existencial de ciência: Heidegger e a circularidade do conhecimento », *Ekstasis: revista de fenomenologia e hermenêutica*, 1/2, pp. 73-89
- 5.238. FRANÇA (Fabiano L.), « O legado de Heidegger à contemporaneidade », *Kínesis*, 5/10, pp. 181-192
- 5.239. LEITE (Barbosa), « Heidegger e o fundamento ontológico do espaço », *Diálogos*, 8, pp. 178-195
- 5.240. LOPES (Marcia) & FILHO (Willis), « Um estudo a respeito da carta de Heidegger "Sobre o Humanismo" », *Cadernos da EMARF*, 6/1, pp. 119-162
- 5.241. LORENZ (Angela B.), « Autonomia de Kant e autenticidade em Heidegger: das possibilidades da linguagem », *Kínesis*, 5/10, pp. 101-119
- 5.242. LYRA (Edgar), « Heidegger e a Sustentabilidade », *Ekstasis: revista de fenomenologia e hermenêutica*, 1/2, pp. 148-162
- 5.243. PEREIRA (Viviane M.), « Heidegger e a estética: uma crítica à tradição? », *Revista eletrônica de filosofia*, 10/2, pp. 233-246
- 5.244. PESSOA (Fernando M.), « A educação ontológica. Uma possível relação entre educação e arte, a partir do pensamento de M. Heidegger », *Revista Teias*, 14/32, pp. 1-19
- 5.245. ROBERTO ROSA (Johnny), « Isolamento solipsista e dispersão em meio aos outros: esboço de um argumento para reflexão crítica da alteridade em

Martin Heidegger », *Revista Pesquisa em Foco: Educação e Filosofia*, 6/6, pp. 92-101

- 5.246. ROEHE (Marcelo) & DUTRA (Elza), « *Dasein*, o entendimento de Heidegger sobre o modo de ser humano », *Avances em Psicologia Latinoamericana*, 32/1, pp. 105-113
- 5.247. ROSA (Johnny Roberto), « Isolamento solipsista e dispersão em meio aos outros: esboço de um argumento para reflexão crítica da alteridade em M. Heidegger », *Revista Pesquisa em foco: Educação e filosofia*, 6/6, pp. 1-10
- 5.248. SIQUEIRA (Ana Carla), « A relação entre consciência e linguagem em Nietzsche e Heidegger », *Revista Lampejo*, 1/3, pp. 110-119

En roumain

- 5.249. TUGLEA (Mircea), « Un poem al lui Heidegger. Cuvinte la Todtนาuberg de Paul Celan », *Revista Transilvania*, 1, pp. 37-45

En turc

- 5.250. CAN (İslam), « Felsefeden Siyasete: Heidegger'in Nazizmle İlişkisi », *İnsan & Toplum*, 3/5, pp. x-y
- 5.251. KARAMAN (Yasin), « Mevcudiyet zaman: Heidegger'in ousia yorumu », *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 15, pp. 187-200

6. Suppléments bibliographiques aux livraisons précédentes

– 2012 –

Traductions

- 6.1. HEIDEGGER (Martin), *as-Su'âl 'an ash-shay'*. *Havla nazârîyat al-mabâdî' at-transindintâlîya 'inda Kant [Qu'est-ce qu'une chose ? La doctrine kantienne des principes transcendants]*, trad. d'AL-MUSADDIQ (Ismâ'îl), Beyrouth, al-Munazzima al-'Arabîya li-t-Tardjuma, 304 p.
- 6.2. HEIDEGGER (Martin), *Ser e Tempo*, trad. de CASTILHO (Fausto), Campinas, Unicamp, 1200 p.

Études générales

- 6.3. CORRIERO (Emilio Carlo), *Libertà e Conflitto. Da Heidegger a Schelling, per un'ontologia dinamica*, Turin, Rosenberg e Sellier, 207 p.

- 6.4. MAHNÂNA (Ismâ'îl), *al-Wudjûd wa-l-badâtha. Haydighghir fî munâzarat al-'aql al-badâth* [L'être et la modernité. Heidegger dans le débat sur la raison moderne], Beyrouth/Alger/Rabat, ad-Dâr al-'Arabîya li-l-'Ulûm Nâshirûn, Manshûrât al-Ikhtilâf, Dâr al-Amân, 269 p.
- 6.5. SINGH (R. Ray), *Heidegger, World, and Death*, Lanham, Lexington Books, 164 p.

Études particulières

- 6.6. AINBINDER (Bernardo), « Heidegger y el problema de la vida más allá de una botánica de las plantas », *Praxis filosófica*, 35, pp.
- 6.7. ALMEIDA PRADO (Rafael Auler de), CALDAS (Marcus Tulio) & QUEIROZ (Edilene Freire de), « O corpo em uma perspectiva fenomenológico-existencial: aproximações entre Heidegger e Merleau-Ponty », *Psicologia, ciência e profissão*, 32/4, pp. 776-791
- 6.8. ASH-SHAYKH (Muhammad), « Binâ' al-mafâhîm wa-i'âdat binâ'ihâ. Mafhûm 'al-mîtâfizîqâ' namûdhidjan min Aristû ilâ Hâydidjdjir » [« La construction et la reconstruction de concepts. Le concept "métaphysique" comme modèle d'Aristote à Heidegger »], *'Âlam al-fîkîr*, 41, pp. 7-55
- 6.9. BÛKHRÎS (Fawzî), « al-Huwîya wa-l-ikhtilâf 'inda Hâydidghghir » [« L'identité et la différence chez Heidegger »], *Thaqâfât*, 25, pp. 189-200
- 6.10. CANDILORO (Hernán), « Pobreza, vida y animalidad en el pensamiento de Heidegger », *Areté*, 24/2, pp. 263-287
- 6.11. CAPOBIANCO (Richard), « Heidegger and the "Greek Experience" of Nature-φύσις-Being », *Existencia*, 22/3-4, pp. 177-186
- 6.12. DAVID (Pascal), « Fuera de los caminos trillados: El pensamiento de Heidegger », *Tamoanchan. Revista de Ciencias y Humanidades*, 1/1, pp. x-y
- 6.13. DIEBNER (Hans H.), « Performativität und Heideggers Hermeneutik der Faktizität », *Meta. Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophie*, 4/2, pp. 267-285
- 6.14. DOUD (Robert E.), « Poem, Poetry, and Poetics in Heidegger's Paralell Perspective », *Existencia*, 22/3-4, pp. 187-277
- 6.15. ESCUDERO (Jesús Adrián), « Heidegger y el programa de una formación filosófica del hombre », *La lámpara de Diógenes*, 24-25, pp. 161-175
- 6.16. ESPÉRON (Juan Pablo), « Metafísica y religión. Caminos hacia un replanteamiento de la cuestión de lo divino a partir de las filosofías de Heidegger y Nietzsche », *Horizontes Filosóficos. Revista de Filosofía, Humanidades y Ciencias Sociales*, 2, pp. 99-121

- 6.17. GIACOMELLI (Roberto), « Martin Heidegger traduce Anassimandro: la glottologia e traduttologia di un filosofo alla ricerca della lingua greca delle origini », *Studi e Saggi Linguistici*, 50/2, pp. 7-30
- 6.18. GILARDI (Pilar), « A propósito de la filosofía, la nostalgia y el dolor: una aproximación a Heidegger y Novalis », *La lámpara de Diógenes*, 24-25, pp. 77-97
- 6.19. GÓMEZ-ARZAPALO Y VILLAFANA (Francisco), « De la techne a la técnica moderna », *Tamoanchan. Revista de Ciencias y Humanidades*, 1/1, pp. x-y
- 6.20. GSCHWANDTNER (Christina), « Martin Heidegger and Onto-theo-logy », in *Postmodern Apologetics? Arguments for God in Contemporary Philosophy*, New York, Fordham University Press, pp. 19-38
- 6.21. HERNÁNDEZ ALBARRACÍN (Juan Diego), « Aburrimiento y poesía: revisión de la obra poética de Alejandra Pizarnik desde el concepto de aburrimiento (*Langweile*) en Martin Heidegger », *Filosofía IUS*, 11/1, pp. x-y
- 6.22. LLORENTE (Jaime), « Cabañas en el desierto de lo neutro: crítica de la recusación de Levinas al concepto de "habitar" en Heidegger », *Azafea: revista de filosofía*, 14, pp. 183-205
- 6.23. MALPAS (Jeff), « Heidegger, Place, and Contemporary Philosophy », in FINLAYSON (Trevor R.) (éd.), *Preserving the Humboldt Tradition of Scholarship in Australasia, Proceedings of the 14th Biennial Conference of the AAHF*, Melbourne, AAH, pp. 35-42
- 6.24. MC NAMARA (Rafael), « En torno a la existencia de una Estética nietzscheana; del arte como expresión superior de la "voluntad de poder" en Heidegger », *Observaciones Filosóficas*, 14, en ligne
- 6.25. MENDIETA (Eduardo), « El bestiario de Heidegger: el animal », *Filosofía IUS*, 11/1, pp. x-y
- 6.26. RADINKOVIĆ (Željko), « Phänomenologisch-kritische Destruktion des Aprioriproblems beim frühen Heidegger », *Filozofija i Društvo*, 23/4, pp. 251-268
- 6.27. RADLOFF (Bernhard), « Ontotheology and Universalism: Heideggerian Reflections on Alain Badiou's Political Thinking », *Existencia*, 22/3-4, pp. 301-335
- 6.28. REY (Santiago), « Hermeneutic Migrations: Jose Gaos on Heidegger and Dewey », *Inter-American Journal of Philosophy*, 3/2, pp. 60-67
- 6.29. ROJAS JIMÉNEZ (Alejandro), « La ciudad inhóspita promovida por Heidegger », *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 47, pp. 499-517

- 6.30. SANTOS (Ana Gabriela Rebelo dos) & SÀ (Roberto Novaes de), « Arte e mundo: diálogos entre Heidegger e Castaneda », *Revista da Abordagem Gestáltica*, 18/2, pp. 131-135
- 6.31. SOMMER (Christian), « "Aber in Hütten wohnt der Mensch". Heideggers Todtnauberg als mythologischer Bezirk der Wahrheit », in DREWNIAK (Tomasz) & DITTMANN (Alina) (éds.), *Denkerische und dichterische Heimatsuche*, Görlitz/Neisse, Viadukt-Verlag, pp. 175-197
- 6.32. SOMMER (Christian), « "Nämlich sie wollten stiften / Ein Reich der Kunst". Zum Verhältnis von Kunst, Mythos und Politik in Heideggers *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935/36) und Hölderlins *Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* (1934/35) », *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, 11, pp. 229-260
- 6.33. TOSTA DOS REIS (Luis Carlos), « Ontologia da Produção do Espaço na Geografia: Uma abordagem do Tema Através do Fialogo entre Milton Santos e Heidegger Sobre a Técnica », *Geografares*, 13, pp. 1-39

– 2011 –

Études générales

- 6.34. AL-MASKÎNÎ (Fathî), *at-Tafkîr ba'da Haydighghir aw kayfa l-kburûdj min al-'asr at-ta'wîlî li-l-'aql?* [*Penser après Heidegger ou comment sortir de l'âge hermeneutique de la raison ?*], Beyrouth, Djadâwil li-n-Nashr wa-t-Tardjuma, 208 p.
- 6.35. FAYSAL (Lakhal), *Isbkâlyat ta'sîs ad-dâzayn "Dasein" fî untulûdjijâ Mârtin Hâyidighghir* [*Le problème de la fondation du « Dasein » dans l'ontologie de Martin Heidegger*], Alger, Kunûz al-Hikma, x p.
- 6.36. GUTIÉRREZ (Carlos B.), *Ocaso de la metafísica y resurgimiento del pensar: Nietzsche y Heidegger*, Mexico, Torres Asociados, 2011, 333 p.

Études particulières

- 6.37. AL-MISBÂHÎ (Muhammad), « Haydidjdjir : al-djâmi'a bi-wasfihâ mawdû'an li-ta'ammul al-falsafi » [« Heidegger : l'Université comme objet de la méditation philosophique »], *al-Azmana al-hadîtha*, 3-4, pp. 28-32
- 6.38. BAREIRO (Julieta) & BERTORELLO (Adrián), « Psicoanálisis y filosofía: el problema de la priori de la investigación en Heidegger y Winnicott », *Anuario de investigaciones*, 18, pp. 255-263

- 6.39. BIN 'ADÎ (Yûsuf), « al-Hâydagghirîya fî l-fikr al-falsafî al-maghribî. Fî l-qirâ'a wa-t-ta'wîl : 'Min al-ikhtilâfî ilâ sayyid al-ghumûd' » [« L'heideggérianisme dans la pensée philosophique marocaine. Sur la lecture et l'interprétation. Du différent au seigneur des ténèbres »], *Kitâbât mu'âsira*, 21, pp. 44-48
- 6.40. DANTAS (Viviane Maria), « O papel da linguagem no pensamento de Heidegger », *Revista Ciências Humanas*, 4/2, pp. 16-26
- 6.41. ESPÉRON (Juan Pablo Emmanuel), « Senderos "entre" la identidad y la diferencia. La constitución de la Metafísica moderna y su superación en el pensamiento de Martin Heidegger », *A parte Rei*, 73, pp. 1-9
- 6.42. FRAGOSO (Josué), « Heidegger: Ser y Tiempo », *Plexo*, 2/1, pp. 76-80
- 6.43. GOLIN (Monique Francine), PEREIRA (Claudia Carolina) & PIVETA (Caio Cesar Atallah de Castro), « Autenticidade, angústia e decadência em Martin Heidegger », *Revista Científica Eletrônica de Psicologia*, 16, pp. 1-10
- 6.44. MARÇAL (José Carlos), « Geviert: o sagrado em Heidegger e a serenidade em Mestre Eckhart », *Ágora Filosófica*, 1/2, pp. 159-180
- 6.45. TOLFO (Rogério), « Breves considerações sobre a abordagem de Charles Guignon do método fenomenológico em *Ser e Tempo* », *Promoteus*, 4/8, pp. 97-112

– 2010 –

Étude générale

- 6.46. TAWÂ' (Muhammad), *Shi'rîyat Haydidjdjir. Muqâraba untulûdjîya li-mafhûm ash-shi'r* [La poétique de Heidegger. Approche ontologique du concept de poésie], Casablanca, Manshûrât 'Âlam at-tarbiya, 142 p.

Étude particulière

- 6.47. ANGELOVA (Emilia), « Utopia, Metontology, and the Sociality of the Other: Levinas, Heidegger and Bloch », *Journal of Contemporary Thought*, 31, pp. 171-191

RECENSIONS

📖 Philippe Arjakovsky, François Fédier & Hadrien France-Lanord (éds.), *Dictionnaire Martin Heidegger. Vocabulaire polyphonique de sa pensée*, Paris, Cerf, 2013, 1472 p.

Avec ses 1340 grammes à la pesée, ses 4,8 centimètres d'épaisseur, ses 615 entrées et ses 24 auteurs, et après les « 4 années de travail » (p. 9) qu'il leur a demandées, voire les 6 pour que le vaste projet de ses éditeurs devienne le produit faste dont on se saisit aujourd'hui, ce livre est une somme, colossale au regard de ces pâles devancières dans la langue de Molière – le *Dictionnaire Heidegger* de Jean-Marie Vaysse (Paris, Ellipses, coll. "Dictionnaire", 2007, 189 p.) et l'*Abécédaire Heidegger* dirigé par Alain Beaulieu (Mons, Sils Maria, coll. "Abécédaire", 2008, 218 p.) – et totale, elle, au regard d'autres, partielles, écrites en langues étrangères – celle de Jesús Adrián Escudero, *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927* (Barcelone, Herder, 2009, 287 p.), ou celle de Frank Schalow et Alfred Denker, *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy* (Lanham, Scarecrow Press, coll. "Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements Series", 2010, 429 p.). Devant cet impressionnant volume, qui ne sera pas impressionné ? Du philosophe pourtant, l'impression de rigueur est l'étonnement, on le sait. Or, celui-ci ira ici jusqu'à la stupeur. Car à n'en pas douter, cet ouvrage est un *pavé... dans la mare*. Non que les études heideggériennes francophones, ou plutôt françaises, sinon franco-françaises soient une onde claire, mais parce que la facture sibylline de cette masse, apparente dès ses premières pages, ne peut que brouiller davantage la réception, rien moins que cristalline, du penseur allemand de ce côté-ci du Rhin.

Que lit-on en effet sur la page de faux-titre ? « Dictionnaire Martin Heidegger ». Mais n'est-il pas écrit en première de couverture « Le Dictionnaire Martin Heidegger » ? Est-ce donc là *un* dictionnaire, un parmi d'autres possibles, comme celui, pionnier, de Michael J. Inwood, *A Heidegger Dictionary* (Malden (Mass.)/Oxford, Blackwell Publishers, coll. "Blackwell Philosopher Dictionaries", 1999, 283 p.), ou *le* dictionnaire, *The Heidegger Dictionary*, tel celui que vient de faire paraître Daniel O. Dahlstrom (Londres/New Delhi/New York/Sydney, Bloomsbury, coll. "Bloomsbury Philosophy Dictionaries", 2013, 312 p.), le premier parmi ses pairs et donc le seul qui soit – entendons : digne de ce nom ? En arguant qu'ils ont « d'emblée abandonné [...] toute velléité

d'exhaustivité » (p. 10), ses concepteurs pourront bien tenter de nous persuader de l'ambition de modestie de ce livre. N'en demeure pas moins que, face à ces deux appellations et à la position unique de l'article défini dans l'une d'elles—unique au double sens de première et de singulière, le *Le* de *Le Dictionnaire* n'apparaissant certes qu'une fois, mais quelle fois ! –, l'ambition et la modestie se lient en un nœud gordien qu'il faut bien trancher. Or, Philippe Arjakovsky, François Fédier et Hadrien France-Lanord préfèrent le serrer, cultivant, de manière volontaire, cette ambiguïté liminaire que ne recèle aucun autre opus des « dictionnaires des Éditions du Cerf », ces livres au « format défini sans être formatés » (p. 9) dont ils ont choisi de suivre l'esprit.

Qu'apprend-on, du reste, sur la page de grand titre ? Le sous-titre du livre : « Vocabulaire polyphonique de sa pensée », autant dire pas grand-chose, puisque rien qui ne puisse être remis en cause. Pour nous concentrer sur son dit, ne nous laissons pas déconcerter par le dire de l'exergue, consistant à citer Beaufret plutôt que de céder la parole à Heidegger, lors même que l'essentiel est d'« éconter [s]es textes » et de « faire entendre comment [s]a parole est ainsi parlante » (p. 20 et 19). Si « chez Heidegger, en effet, tout se tient d'un bout à l'autre » (p. 7), comment les mots qu'il emploie parleraient-ils de plusieurs voix à la fois ? Mais à convenir que le lexique heideggérien n'est pas polysémique, faudrait-il dire polyphonique ce dictionnaire lui-même, sur le modèle du bien nommé « Dictionnaire polyphonique » du « Portail Michel Foucault », dont le but est « de constituer, avec les lecteurs et les usagers » des « livres, cours et autres écrits » du philosophe français, « une base de données contradictoire autour des principales notions foucaaldiennes »⁸¹ ? Impossible, puisque impossible d'introduire ici quelques voix discordantes dans l'ensemble : en ne faisant d'ordinaire écho qu'à leurs propres travaux, les auteurs de ce dictionnaire y parlent à l'unisson, passant délibérément sous silence la majeure partie des apports majeurs des meilleurs spécialistes internationaux de Heidegger, en sorte qu'une orthodoxie surgit, définie par des chantres en chœur, plus que par des « "chercheurs" en bibliothèques » (p. 9).

Pour qui se veut gardien du temple, peut-être n'est-il pas si grave de priver « maints "spécialistes" » (*id.*) de Heidegger d'y avoir droit de cité. Inutile de citer dès lors, lorsqu'on se nomme Philippe Arjakovsky, François Fédier ou Hadrien France-Lanord, dans la brève bibliographie qui suit les articles « *Être et temps* », « *Kehre* » ou « *Geviert* », les livres de Jean Greisch – *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF, coll.

⁸¹ Cf. url : <http://michel-foucault-enseignement.org/?-Dictionnaire-polyphonique->.

"Épiméthée", 1994, 522 p. –, Jean Grondin – *Le tournant dans la pensée de Heidegger*, Paris, PUF, coll. "Épiméthée", 1987, 136 p. – ou Jean-François Mattéi – *Heidegger et Hölderlin, le quadriparti*, Paris, PUF, coll. "Épiméthée", 2001, 281 p. – qui en traitent intégralement. Parti pris certes. Mais après tout, comment reprocher à ce dictionnaire, qui n'est pas dirigé par des universitaires, de ne pas être académique ? Comment lui en vouloir de préférer traiter de Beckenbauer (p. 166-167) plutôt que de Derrida ? De Mai 68 (p. 805-806) plutôt que de donation ? De Nerval (p. 893-894) plutôt que de Richardson ? De rossignol (p. 1167) plutôt que de sens ? On fera donc avec, avec le défaut des références élémentaires et l'excès d'illustrations baroques – « Choderlos de Laclos » (p. 337), « Frédéric Godefroy » (p. 721), « Charles Péguy » (p. 750), « Emily Dickinson » (p. 1068)... –, avec l'excès d'anecdotes loufoques – les « quatorze petits-enfants » (p. 588) Heidegger ou Madame « faisant le marché rue des Pyrénées » (p. 948) – et le défaut de notices nécessaires.

Jugeant que les « renvois », non des contributeurs entre eux, mais des contributions entre elles sont autant de « différentes voix qui sont aussi des voies d'accès diverses », les éditeurs de l'ouvrage ne démordront pas de sa possible lecture « symphonique » (p. 13). Le polythématisme n'est pas le polyphonisme, mais ne chicanons pas, et plutôt que d'ergoter sur la consanguinité des auteurs qui devisent dans ce volumineux volume, interrogeons-nous sur l'identité des lecteurs qu'ils visent. La définition la plus complète du mot *dictionnaire*, dans le dictionnaire, n'en fait-elle pas en effet, outre un recueil de mots « réunis selon une nomenclature d'importance variable et présentés généralement par ordre alphabétique », outre un recueil « fournissant sur chaque mot un certain nombre d'informations relatives à son sens et à son emploi », un recueil « destiné à un public défini »⁸² ? Or, puisqu'ils en prennent pour leur grade, il ne peut ici s'agir des *scholars*, ceux qui passent d'ordinaire pour des experts, qu'ils soient des grands pontes, consultés lors de « certains débats », notamment sur « des questions souvent exagérément houleuses à cause, notamment, de l'amplification médiatique » (p. 16), ou de petits techniciens, parfois rompus à ce « sport très érudit » qui conduit à la confection d'« index imprimés » (p. 10) où, du « dépeçage » d'une œuvre, suivrait aussitôt, selon l'Avant-propos, le débitage en tranches d'une pensée. De là à dire que ce *Dictionnaire Heidegger* est un *Dictionnaire pour les nuls*, il y a toutefois un monde.

⁸² Cf. TLFi, url : <http://www.cnrtl.fr/definition/dictionnaire>.

On le croira d'abord, dans la mesure où « l'essentiel » y est que « chaque article donne à penser et permette ainsi au lecteur d'entrer dans l'œuvre de Heidegger, de s'y introduire » (p. 10). Mais, avant même de soupçonner les trésors qu'elle recèle, comment le novice n'y perdrait-il pas d'emblée pied, quand l'amateur éclairé lui-même peine à lire la carte qui leur est donnée pour les trouver ? C'est que, des mots clés du penseur allemand répertoriés dans ce dictionnaire, si treize seulement le sont en allemand avec ou sans leurs équivalents français⁸³, les huit qui le sont en français sans leurs équivalents allemands⁸⁴ et sept⁸⁵ des cinquante⁸⁶ qui le sont en français avec leurs équivalents allemands ressemblent... à du chinois, d'autant que, les traductions ayant « toutes été revues, souvent refaites ou simplement corrigées » sans que « toutes » aient été « unifié[s] » (p. 21), ces termes peuvent être rendus autrement par d'autres auteurs dans d'autres entrées, ces mêmes entrées pouvant parfois être plusieurs à présenter « plusieurs lectures du même

⁸³ « *Dasein* », « *Ereignis* », « *Gelassenheit* », « *Gemüt* », « *Gestell* », « *Geviert* », « *Heimat* », « *Historie* », « *Kebre* », « *Lichtung* », « *Machenschaft* », « *Sprache* » et « *Stimmung* ». Nous ne comptons pas « *SS* » avec eux...

⁸⁴ « Aître », « Aîtrée de l'Estre », « Avenance », « Être en propre/impropiement », « Factivité », « Invérité », « Ouverture » et « Temporellité ».

⁸⁵ « Conjointure/*Die Bewandnis* », « Déloignement/*Die Entfernung* », « Factivité/*Die Faktizität* », « Flagrance/*Die Offenheit* », « Appropriation, appropriation/*Das Ereignis* », « Refus, refusement, refusance/*Die Verweigerung, Weigerung* », « Util/*Das Zeug* ».

⁸⁶ Au sept précédents donc s'ajoutent ces quarante-trois : « Abîme/*Der Abgrund* », « Abritement/*Die Bergung, Verbergung* », « Allemand/*Das Deutsche* », « Autre commencement/*Der andere Anfang* », « Christianisme/*Das Christentum, die Christlichkeit, das Christsein* », « Combat/*Der Kampf, der Streit, die Auseinandersetzung* », « Computation/*Das rechnende Denken* », « Conscience morale/*Das Gewissen* », « Désobstruction/*Die Destruktion* », « Destruction/Dé-struction/*Die Destruktion* », « Dévalement/*Das Verfallen* », « Dévastation/*Die Verwüstung* », « Douleur/*Der Schmerz* », « Étant là-devant (étant ci-devant/étant sous la main)/*Das Vorhandene* », « Existence/*Eksistence* », « Explication de fond/*Die Auseinandersetzung* », « Fondement/*Der Grund* », « Grèce/*Das Griechenland, Die Griechen* », « Historial/*Geschichtlich* », « Insurrection/*Der Aufstand* », « Je, moi/*Ich* », « Jeu de passe/*Das Zuspiel* », « Joie/*Die Freude, der Jubel, die Heiterkeit* », « Justice/*Die Gerechtigkeit, die Fuge* », « Lieu, Site/*Der Ort* », « Méditation/*Die Besinnung* », « Même/*Das Selbe* », « Nostalgie/*Die Heimweh, die Sehnsucht* », « Oubli de l'être/*Die Seinsvergessenheit* », « Pas qui rétrocède/*Der Schritt zurück* », « Pauvreté/*Die Armut* », « Possibilité/*Die Möglichkeit* », « Présence/*Das Anwesen, die Anwesenheit* », « Proximité et lointain/*Nähe und Ferne* », « Rapport/*Das Verhältnis* », « Rencontre/*Die Begegnung* », « Résolution/*Die Entschlossenheit* », « Responsabilité/*Die Verantwortung, die Überantwortung* », « Saut/*Der Sprung* », « Signe ?/*Wink* », « Tenue/*Die Haltung* », « Transition, passage/*Der Übergang* », « Vision du monde/*Die Weltanschauung* ».

phénomène » (p. 13)⁸⁷. Les yeux du public non averti souffriront donc ici autant que leurs oreilles. L'utilisateur de cet usuel que doit être traditionnellement tout bon dictionnaire y cherchera en vain de quoi s'orienter dans la pensée heideggérienne – soit un glossaire allemand-français, comme son complément français-allemand –, mais il y trouvera pour sûr de quoi s'y égarer – soit, derrière une monodie générale, de locales cacophonies.

On ne pourra que s'interroger sur les raisons profondes qui font que ces auteurs, dont plus de la moitié sont des traducteurs patentés de Heidegger, ne parlent pas la même langue lorsqu'ils parlent d'un même penseur, et ceci lors même qu'ils parlent d'une même bouche le même langage – celui, plus que de l'admiration, de l'adoration. S'il s'agissait réellement de « préserver l'esprit de grande liberté qui a présidé à la conception de ce dictionnaire, mais aussi [de] laisser apparaître le travail à l'œuvre en matière de traduction » (p. 21), que n'a-t-on évité dans sa confection de transformer certaines notices en de véritables plaidoyers pour telle ou telle traduction – ainsi l'entrée « Avenance » pour illustrer *Ereignis* ou l'entrée « *Lichtung* » pour défendre "allégie" ? Dommage pour la chose même, éclipsée par le mot ; danger pour la pensée, étranglée par le dogme. Mais l'Avant-propos donnera le change, rappelant le retard accusé par l'édition hexagonale des œuvres de Heidegger – « moins de la moitié » des cours et séminaires parus depuis sa mort « est à ce jour traduite en français », pour ne rien dire des « "traités impubliés" » et de leur « extrême difficulté » –, mais justifiant ce retard, et donc dédouanant cette édition, par le temps voulu par Heidegger dans la succession des tomes de la *Gesamtausgabe* – il « ne souhaitait pas que [leur] publication [...] se fit avant un long délai et il n'y aucune raison de ne pas penser qu'un tel délai doive être également nécessaire pour leur traduction » (p. 17).

Que penser, dans ce cas, de l'« abîme » dont semblent se désoler les éditeurs de l'ouvrage, cet abîme qui « sépare ceux qui ont une connaissance et une entente » des textes « les plus difficiles » de Heidegger en version originale et « ceux qui, faute de pouvoir lire l'allemand, en ignorent parfois même l'existence » (p. 17) ? Un tel abîme n'est-il pas en effet condamné à s'accroître, s'« il est bon » que « la traduction de Heidegger », ce « chantier commencé il y a à peine quatre-vingts ans », soit « constamment remis sur le métier » (p. 21) ? Et que veut dire finalement pareille déclaration sous la plume de ceux, ou plutôt de celui qui, présenté dans la notice qu'il lui est solennellement

⁸⁷ Ainsi « Avenance », « *Ereignis* », « Être en propre », « Événement », « Propriation/appropriement ».

consacrée comme « la cheville ouvrière » et même « l'âme » de la réception heideggérienne en France (p. 479), supervise la série « Œuvres de Martin Heidegger » dans la collection « Bibliothèque de Philosophie » des éditions Gallimard ? Faut-il croire que les traductions faisant choix d'autres options que celles jusque-là retenues ne seront plus, à l'avenir, reportées *sine die*, comme certaines par le passé ? Quoi qu'il en soit, difficile, on le voit, de consulter ce dictionnaire sans un minimum de lumières, notamment sur « "la chose qui s'est passée" », « l'événement, ou le drame, ou l'incident », ce que Philippe Claudel désigne comme l'« *Ereignis* »⁸⁸, mot que nous ferons, nous, signifier ici, plutôt que la Shoah comme l'auteur du *Rapport de Brodeck*, l'attitude même de Heidegger face à ceux qui en ont tout le sang sur les doigts.

C'est que nombreuses sont les entrées⁸⁹ relatives à l'engagement politique du recteur que fut Heidegger en 1933 ou, plutôt, relatives à « l'attitude publique du professeur qu'a été Heidegger sous le Troisième Reich » (p. 16). Précieuses car précises, parce qu'elles n'en sont pas moins toujours soucieuses de rendre manifeste « l'esprit de résistance spirituelle qui fut celui de l'enseignement » qu'il a pu dispenser « entre 1934 et 1944 » (*id.*), ne risquent-elles pas de passer précisément pour un manifeste – un manifeste pour Heidegger et donc contre ceux qui sont contre lui pour avoir été, peu ou prou, un "compagnon de route" du nazisme ? Et ne s'y brûleraient-elles pas les doigts en jetant ce faisant de l'huile non seulement sur le feu, mais sur l'autodafé de ses œuvres déjà réalisé par d'autres en pensée ? Si, au moyen de notices sur la « *phénoménologie historique du nazisme* » à laquelle procède ou, du moins, participe Heidegger, l'« un des buts du présent dictionnaire est d'offrir pour la première fois au lecteur français un réel aperçu de ces perspectives

⁸⁸ Écoutons Brodeck dire de quoi il entend parler dans le roman qui porte son nom : « le... je ne sais pas comment dire, disons l'événement, ou le drame, ou l'incident. À moins que je dise l'*Ereignis*. *Ereignis*, c'est un mot curieux, plein de brumes, fantomatiques, et qui signifie à peu près "la chose qui s'est passée". C'est peut-être mieux de dire cela avec un terme pris dans le dialecte, qui est une langue sans en être une, mais qui épouse si parfaitement les peaux, les souffles et les âmes de ceux qui habitent ici. L'*Ereignis*, pour qualifier l'inqualifiable. Oui, je dirai l'*Ereignis* » – *Le rapport de Brodeck*, Paris, Stock, 2007, p. 7. Sans savoir si Philippe Claudel, en désignant pudiquement par ce mot la Shoah, qu'il ne nomme pas comme telle dans son livre, fait volontairement écho à Heidegger et à son attitude envers elle et ses responsables, nous ne pouvons pas, nous, faire ce rapprochement.

⁸⁹ « "Affaire Heidegger" », « Antisémitisme », « Autodestruction », « Dénazification », « Extermination », « *Führer* », « Hitler, Adolf », « Nationalisme », « Nazisme », « Parti nazi (NSDAP) », « Pensée juive », « Peuple », « Politique et *polis* », « Racisme », « Rapport Jaensch », « Rectorat », « Résistance/Dissidence », « Shoah », « "Silence de Heidegger" », « SS ».

nouvelles » (p. 18), nous ne nous trompions pas : le public visé par ce livre doit être avisé – de même qu'il doit être certainement parisien plus que bruxellois ou montréalais. Mais s'il nous fallait d'abord, quoique paradoxalement, éclairer le sens de ce dictionnaire qui est censé éclairer celui du vocabulaire heideggérien, cessons désormais d'avoir la dent dure contre lui. Même à nous donner, plus qu'à manger, à ruminer, ne nourrit-il pas ?

Bref, taisons les points qui fâchent, ainsi le fait que soit tue, dans l'article « Leibniz », la réécriture heideggérienne de la question leibnizienne « Pourquoi y a-t-il plutôt quelque chose que rien ? » – une question d'ailleurs mal citée par Pascal David (p. 761) à regarder le texte original... français (*Principes de la Nature et de la Grâce*, PS 6, p. 602) – ; le fait que soit tue, dans l'article « Ontothéologie », la différence d'écriture d'un terme généralement affublé de traits d'union qui en modulent la signification sous la plume heideggérienne – un terme dont la variation, unique certes, mais décisive, « onto-théo-égo-logique » (GA 32, 183), n'est pas même mentionnée par Guillaume Badoual – ; le fait que soit tue, dans l'article « Solitude », l'absence de traitement de l'*Einsamkeit* par Heidegger dans le cours dont le titre même l'annonce (*Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*) – pour ne rien dire du défaut d'allusion, par Florence Nicolas, aux trente-huit pages de la seule étude écrite à ce jour sur le sujet... en français (« L'*Einsamkeit* comme *Grundbegriff*. D'une idée fragmentée chez Heidegger »), etc. Non, stoppons net nos critiques avant qu'elles ne deviennent suspectes. Même dans la mare, un pavé n'en reste pas moins ce qu'il est et jamais 6 pages n'en feront oublier 1472. Qu'il nous soit donc permis, ultimement, de saluer le produit, même imparfait, autant que l'entreprise. Car "beau bébé" s'il en est, il serait criminel de le jeter avec l'eau de son bain.

Christophe Perrin

📖 Charles Bambach, *Thinking the Poetic Measure of Justice. Hölderlin–Heidegger–Celan*, New York, SUNY Press, Suny Series in Contemporary Continental Philosophy, 326 p.

Il y a presque dix ans maintenant, Charles Bambach signait un livre, *Heidegger's Roots. Nietzsche, National Socialism and the Greeks* (Ithaca, Cornell University Press, Cornell paperbacks, 2005, 350 p.), salué à l'époque, à juste titre, comme l'un des rares portant sur Heidegger et le national-socialisme qui ait su éviter l'écueil consistant à traiter du penseur allemand sous un angle

politique en oubliant les nuances conceptuelles et les subtilités langagières dont il use entre 1933 et 1945. L'A. montrait alors, dans cet opus, qu'il fallait chercher les sources de la philosophie politique heideggérienne dans la notion d'appartenance au sol, à la terre, voire au terroir (*Bödenständigkeit*), un concept qu'il pensait à travers Hölderlin aussi bien qu'en lien avec le monde hellénique. En effet, Charles Bambach y avait commencé à opposer l'autochtonie hellénico-allemande à la figure du Juif errant. Or, dans son nouvel ouvrage, *Thinking the Poetic Measure of Justice*, c'est cet antagonisme que l'on trouve développé par le contraste *Hölderlin–Heidegger–Celan*, c'est-à-dire le contraste entre l'axe Hölderlin-Heidegger et la poésie de Paul Celan.

À la différence de ses précédents travaux, le professeur à l'*University of Texas at Dallas* s'avère cette fois moins préoccupé par la contextualisation ou l'historicisation de la question qu'il développe, livrant plutôt des lectures analytiques des textes heideggériens dans le style de celles que l'on trouve dans les ouvrages de la collection « Contemporary Continental Philosophy » chez SUNY Press. De *Thinking the Poetic Measure of Justice*, le premier tiers est consacré à Hölderlin et à l'interprétation des poèmes « Patmos » et « La paix » de l'automne 1799, puis de « L'Ister » et d'« En bleu adorable », ainsi qu'à un commentaire de la tragédie dans *Hypérion* et de la lettre à Böhlendorff de 1801, où Hölderlin met en rapport le propre et l'étranger, le chez soi et l'inconnu. La notion de « mesure » évoquée par Heidegger dans le texte de la conférence du 6 octobre 1951, « ...*dichterisch wohnt der Mensch...* », est au cœur de cette interprétation. On pourrait opposer à cette mesure l'ὑβρις tragique, ainsi dans l'imprudence d'Œdipe et d'Antigone qui, par leur refus de respecter les limites, se font injustes, au sens du grec ἄδικον que Heidegger, lui, rend par l'adjectif "disjoint". Mais aussi riches et détaillées qu'elles soient, ces lectures ne sortent pas du cadre bien établi de l'interprétation heideggérienne et n'offrent pas de nouvelles perspectives au regard des commentaires de Hölderlin établis par Françoise Dastur, Dennis Schmidt, Otto Pöggeler et Peter Trawny.

Le deuxième chapitre de l'ouvrage tourne, lui, autour de l'hypothèse selon laquelle, dans les années 1940, Heidegger accorde un « privilège » à la justice en tant que ἦθος et δίκη jusqu'à rendre cette notion « essentielle » pour l'histoire de l'être (p. 138). La méthodologie de l'A. consiste alors simplement à répertorier les occurrences des termes vaguement éthiques des textes compris entre 1935 et 1946 pour accréditer son idée. Charles Bambach prend *grosso modo* pour point de départ le *Brief über den "Humanismus"* de 1946, où le sens véritable d'ἦθος revient à ses yeux au séjour humain (*Aufenthalt*). De là, l'A. commence par revenir aux mentions du mot chez Heidegger dans l'interprétation donnée

de la rhétorique en 1924 dans le cours sur les *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA 18), avant d'en venir aux écrits sur lesquels il s'appuiera le plus : « *Der Spruch des Anaximander* » de 1946, où δίκη est traduit par "jointure", et *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässer Betrachtung "Vom Nutzen und Nachteilder Historie für das Leben"* de 1938/1939 (GA 46), où le professeur fribourgeois expose le rapport entre justice et vérité. L'A. tente de convaincre son lecteur de ce que les textes heideggériens de 1946 sont marqués par la nécessité éprouvée par le maître de se confronter au problème philosophique de la justice, ceci en vue de sa convocation devant la commission de dénazification de l'*Albert-Ludwigs-Universität*. Charles Bambach suggère en ce sens que, pour trouver moyen de séjourner dans les ruines d'une Allemagne sinistrée par les bombardements, comme de faire face à l'occupation du pays par les armées alliées, la stratégie heideggérienne consistait à souligner toujours davantage la passivité du *Dasein*, dès lors conçue comme « une performance à voix moyenne » (p. 163) – une interprétation qui rejoint celle de Daniel Morat dans son livre sur Heidegger et les frères Jünger, *Von der Tat zur Gelassenheit: konservatives Denken bei Martin Heidegger, Ernst Jünger und Friedrich Georg Jünger, 1920-1960* (Göttingen, Wallstein, Veröffentlichungen des Zeitgeschichtlichen Arbeitskreises Niedersachsen, 2007, 592 p.). On se demandera seulement pourquoi, dans une étude qui insiste tellement sur l'idée selon laquelle Heidegger est un grand penseur de la philosophie pratique, l'A. ne s'interroge ni sur les racines chrétiennes d'une notion de justice comme singulière et incalculable, ni sur le rapport entre l'injustice et le mal. Commentant lui aussi « *Der Spruch des Anaximander* », Didier Frank n'avait-il pas déjà montré en effet le rapport entre l'injustice disjointe et le mal sous la figure du péché ? Où est donc la place de Rome dans cette opposition entre Athènes et Jérusalem, opposition qui s'avère la cheville ouvrière du livre ? Après tout, *justice* est un mot latin.

C'est dans la troisième partie de *Thinking the Poetic Measure of Justice*, partie qui concerne Paul Celan, que l'opposition entre le Grec et le Juif prend le plus d'ampleur. En fait, cet ouvrage est axé sur la distinction établie par Levinas entre le mythe odysseéen du retour au foyer et le mythe d'Abraham quittant sa terre sans espoir de la retrouver. Or, pour l'A., ce dernier correspondrait à la notion derridienne d'une justice qui serait toujours à venir – dans le texte de 1994 « Force de loi » surtout. Dès lors, de même que Heidegger a pu vouloir penser le séjour à partir de la poésie de Hölderlin, de même c'est à partir de la poésie de Celan que l'on pourrait s'élever à l'idée d'une justice messianique, présente dans les philosophies de Derrida, Levinas

et Nancy. Mais c'est précisément sur ce point que le livre nous semble le moins convaincant. En effet, la fragmentation du temps dans la poésie de Celan, ses mémoires, ses ombres et ses fantômes opposent une résistance à la tentative faite par l'A. de les interpréter comme des appels à une telle justice. Pour esquiver la tension, Charles Bambach force donc sa lecture, cherchant dans la bibliographie de Celan les éléments messianiques qui sont absents de ses poèmes, le tout en recourant à des sophismes. Ainsi celui-ci, qu'on reconstituera :

- Celan parle toujours des singularités et du deuil de manière aporétique ;
- or, la justice à venir, justice derridienne, concerne des singularités et elle est aporétique ;
- donc, Celan est un poète de la justice derridienne (*cf.* pp. 179-180 et surtout 267-271).

Malgré l'incohérence globale de cette interprétation, les lectures que fait l'A. des poèmes de Celan sont souvent très riches en détail, notamment au regard du contexte historique. Ainsi, *Thinking the Poetic Measure of Justice* fait état de très fines analyses des poèmes « Tübingen, Jänner » – quoique sans tenir compte des nombreuses études littéraires sur le rapport entre Hölderlin et Celan –, « Todtnauberg » également, comme des poèmes de « Jérusalem », où le désir érotique pour Ilana Shmueli prend une dimension eschatologique.

Christopher Sauder

 Eveline Cioflec, *Der Begriff des "Zwischen" bei Martin Heidegger. Eine Erörterung ausgehend von Sein und Zeit*, Verlag Karl Alber, Fribourg/Munich, 2012, 274 p.

Choisir de concentrer son étude sur un motif à la fois aussi précis que celui de *Zwischen* dans la pensée de Heidegger et aussi circonscrit dans l'économie générale de son œuvre était une option risquée pour Eveline Cioflec. N'était-ce pas courir le risque de s'exposer de plein fouet aux remarques immédiates sur la *Fragwürdigkeit* de cet apparent détail de et dans un *Denkweg* particulièrement riche de figures, thèmes et leitmotivs même ? Sans doute le paragraphe 72 de *Sein und Zeit* en scellait-il le sort comme consubstantiel au souci : « Le *Dasein* factice existe nativement, et c'est nativement encore qu'il meurt au sens de l'être pour la mort. L'une et l'autre "fins", ainsi que leur "entre deux" *sont* aussi longtemps que le *Dasein* existe facticement, et elles *sont* comme il leur est seulement possible d'être sur la base de l'être du *Dasein* comme *souci*. Dans l'unité de l'être-jeté et de l'être pour la

mort fugitif – ou devançant –, naissance et mort "s'enchaînent" à la mesure du *Dasein*. En tant que souci, le *Dasein est l'"entre-deux" »* (*SZ*, § 72, 374). Mais il serait faux de croire que l'entre deux n'y occupe que cette place plus ou moins marginale chez Heidegger.

En se référant à la bibliographie établie par l'A. dans cette étude publiée en 2012 à partir d'une thèse soutenue en 2008 à l'Université de Fribourg-en-Brigau, on apprend que seuls deux textes dans la littérature critique existante traitaient jusqu'ici explicitement de l'entre deux chez Heidegger : une monographie de 1984, travail de doctorat de C. Lutz⁹⁰ ainsi qu'un article plus récent de Ö. Sözer posant cette question à la fois Heidegger et chez Hannah Arendt⁹¹. S'il n'était donc pas dur à Eveline Cioflec de renouveler les commentaires sur le sujet, encore lui fallait-il innover. Pour ce faire, l'A. nous convie à un cheminement en trois temps, dans lequel l'entre deux se trouve d'abord envisagé comme concept opératoire dans la pensée heideggérienne, ainsi que comme phénomène à part entière.

En concevant l'entre deux comme un indice éloquent du rapport de Heidegger à la pensée husserlienne, mais aussi à la philosophie transcendantale, la première partie de l'ouvrage permet de revenir sur l'acception différenciée de la phénoménologie chez le professeur fribourgeois et son successeur. Après un examen détaillé de la question de l'intentionnalité posée à nouveaux frais par le natif de Messkirch, comme après celui de son rapport au phénomène de l'entre deux, le tout sur près d'une trentaine de pages dans lesquelles les *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* de 1925 se trouvent judicieusement mobilisés, Eveline Cioflec rend bien compte de la (re)détermination conceptuelle de l'entre deux à la lumière de l'existence du *Dasein*, à laquelle recourt Heidegger en thématissant la relation(nalité) (*Relationalität*) – relation aux choses et rapport au monde. Par ailleurs, la spécificité de la posture de Heidegger eu égard à la structure sujet/objet se dessine clairement tout au long de l'ouvrage, et pas seulement au moment où l'A. envisage le rapport de Heidegger à la théorie de la subjectivité, soit une position à rebours de la pensée objectivante, bien caractéristique de son attitude vis-à-vis de la théorie de la connaissance en général du reste. Au

⁹⁰ Christian Ludwig Lutz, *Zwischen Sein und Nichts. Der Begriff des "Zwischen" im Werk von Martin Heidegger. Eine Studie zur Hermeneutik des Metaxy*, thèse inaugurale, Bonn, 1984.

⁹¹ Onay Sözer, « *Das Problem des "Zwischen" bei Hannah Arendt und Martin Heidegger* », in Andreas Grossmann et Christoph Jamme (éds.), *Metaphysik der praktischen Welt. Perspektiven im Anschluss an Hegel und Heidegger. Festgabe für Otto Pöggeler*, Amsterdam/Atlanta, Rodopi, coll. "Philosophie & Repräsentation", 2000, pp. 130-142.

terme de ce premier moment, l'entre deux apparaît donc éminemment et avant tout dans sa phénoménalité.

Axant, dans un second temps, plus précisément son propos sur l'entre deux dans *Sein und Zeit*, Eveline Cioflec s'attache à déployer un deuxième aspect de l'entre deux : outre le fait d'être lui-même phénomène, l'entre deux relève également de l'*a priori* ou du fondement, dans la mesure où il est aussi ce qui possibilise (*Ermöglichung*) le(s) phénomène(s). Dans une première sous-partie, l'entre deux est évoqué au regard de l'écosystème de la phénoménalité heideggérienne : être-au-monde, mondanéité (*Weltlichkeit*), spatialité, signifiante... Concernant le traitement du rapport entre deux/mondanéité, on saluera ici l'analyse bienvenue et tout à fait éclairante que l'A. consacre aux modalités d'accès (*Zugang*) au monde au travers du concept de φρόνησις, mobilisant, d'une part, l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote et, de l'autre, le cours de Heidegger sur le *Sophiste* de Platon (*GA* 19). Dans la seconde sous-partie, l'accent est d'abord mis sur les motifs d'ouverture (*Erschlossenheit*) et de vérité, qui apparaîtront comme des éléments pleinement structurants, notamment si l'on prête attention à la façon dont l'entre deux reste lié à la vérité comme ouverture après 1927. Suit une analyse qui contribue elle aussi considérablement à la valeur ajoutée de l'ouvrage de l'A., analyse de l'entre deux eu égard au rapport à soi (*Selbstbezug*) dans la conscience : « l'entre deux caractérise justement le processus de différenciation du soi d'avec le monde, la dynamique dans laquelle le soi et le monde s'engendrent l'un l'autre » (p. 207). Les deux derniers points du développement de la deuxième partie sont plus traditionnels. Y sont abordés l'historialité du *Dasein* ainsi que la différence ontologique dans *Sein und Zeit*.

Dans un troisième et dernier moment bien plus suggestif et succinct, le livre d'Eveline Cioflec s'efforce d'offrir quelques prolongements dans l'étude de l'entre deux en se focalisant sur le "second Heidegger". Il s'agit en effet pour l'A. de créditer l'idée d'un concept d'entre deux unitaire tout au long du *Denkweg*. D'où son engagement sur plusieurs pistes pour expliciter la continuité de l'entre deux, six au total : 1. la constitution du monde (*Weltbildung*), 2. homme et chose, 3. l'être-le-là (*Da-sein*) et l'entre-deux (*Inzwischen*), 4. le quadriparti (*Geviert*), 5. la langue, 6. l'étonnement (*Erstaunen*). Celle sur laquelle Eveline Cioflec insiste le plus, à savoir la troisième, l'être-le-là et l'entre-deux, c'est-à-dire l'entre deux de l'être-le-là et de l'entre-deux (*das Zwischen des Da-seins und das Inzwischen*), constitue l'essentiel de son propos et permet d'aborder le second grand opus de Heidegger, les *Beiträge*. En 1936-1938, Heidegger revient en effet de façon décisive sur l'entre deux. Tout en le maintenant dans la

portée fondationnelle que *Sein und Zeit* avait mise à jour, il l'assimile sans détour à la parole (*Sagen*) de vérité, structurante dans le déploiement essentiel de l'être : « Quelle parole parvient au plus haut point à faire silence d'une manière pensante ? Quelle façon d'avancer produit au mieux la méditation qui porte sur l'estre (*Seyn*) ? La parole de vérité ; car elle est l'entre deux qui s'étend entre l'essentialisation (*Wesung*) de l'estre et l'étantité (*Seiendbeit*) de l'étant. Cet entre deux fonde l'étantité de l'étant au cœur de l'estre » (GA 65, 13).

Pour conclure ce compte rendu, on formulera un constat reposant sur un choix explicite d'interprétation de notre part. À première vue, et en ne regardant que le titre de son étude, on pourrait croire qu'Eveline Cioflec se soit contentée de montrer que Heidegger déploie dans son *opus magnum* une thématization de l'entre deux bientôt modulée, dans les œuvres qui suivront, au travers de motifs tels que le quadriparti (*Geviert*), la parole (*Sagen*) ou l'événement appropriant (*Ereignis*). Il est cependant beaucoup plus vraisemblable que, grâce à ce travail de généalogie de l'entre deux à partir de *Sein und Zeit* – livre qui serait non pas un simple point de départ, mais aussi et surtout un point de retour et d'ancrage ultime pour Heidegger, au grand dam de grand nombre de commentateurs –, l'A. aboutisse à une conclusion autrement plus intéressante et originale : l'entre deux tel que l'exprimera Heidegger dans les *Beiträge zur Philosophie* est éminemment et – toujours – déjà ancré dans le traité de 1927. À ce titre, il serait tout à fait légitime de voir cet entre deux comme une expression des multiples linéaments entre ces « Heidegger I » et « Heidegger II » évoqués par Heidegger lui-même. À nos yeux, c'est précisément ce point qui cristallise la subtilité de la lecture de Heidegger dont fait preuve l'A. dans cette œuvre. Il ne s'agit aucunement de dire que Heidegger II ne déploie pas de nouvelles figures de pensée, telles que l'éclaircie (*Lichtung*) ou la lutte entre le monde et la terre (*Streit zwischen Welt und Erde*), des figures de nature à déterminer sous un nouveau jour l'entre deux en l'enrichissant dans ses possibles et dans ses prolongements. Il s'agit cependant de reconnaître que *Sein und Zeit* condense, pour ce qui est de la relation(nalité), bien plus qu'on ne le dit souvent – ce que cette étude nous rappelle fort à propos, à l'heure où Heidegger I paraît moins attrayant qu'auparavant, du moins dans l'espace germanophone.

Deux regrets pourraient être formulés en dernière instance. D'une part, le caractère trop peu approfondi des considérations sur l'entre deux dans les œuvres de Heidegger après le Tournant, considérations qui auraient pleinement vocation à être poursuivies par des travaux ultérieurs ; d'autre part, le fait que l'A. eût gagné à moins d'élaboration dans ses réflexions préparatoires pour

ancrer plus vite l'entre deux dans une contextualité phénoménologique, ce qui, vraisemblablement, lui eût permis de mieux insister, voire de revendiquer l'originalité de son approche, notamment au cours de ses deuxième et troisième parties, qui vont manifestement dans le sens de l'article de T. Thurnher⁹² examinant les modalités du retour à *Sein und Zeit* dans les *Beiträge zur Philosophie*.

Ariane Kiatibian

📖 Jean-François Courtine, *Archéo-Logique. Husserl, Heidegger, Patočka*, Paris, PUF, Épiméthée, 256 p.

Les études réunies dans cet ouvrage s'inscrivent entre deux termes extrêmes, le *Natorp-Bericht* de 1922 – dont l'A. avait donné une excellente traduction française en 1992⁹³ – et les essais des années 1950 rassemblés dans *Unterwegs zur Sprache* : ce sont autant de coups de sonde qui problématisent l'itinéraire de Heidegger sur trente ans, envisagé selon la possibilité ou l'impossibilité d'une phénoménologie herméneutique. Ces études détaillées s'éclairent d'une thèse forte permettant de reconstruire un axe d'intelligibilité autour duquel se déploie tout le corpus de Heidegger : l'élaboration progressive, avec ses impasses, ses détours et ses retours, de ce que Jean-François Courtine nomme une « archéo-logique ». La mise au jour de cette strate « archaïque » en deçà de la logique et de la grammaire de l'être passe par un double biais, celui d'une « destruction de la logique » et celui de l'ouverture d'un rapport herméneutique au monde : le *hermeneutischer Bezug*, « archi-herméneia » par laquelle l'homme, selon une dimension quasi acroamatique, prête l'oreille – et la voix – aux phénomènes, pour aboutir, chez le tout dernier Heidegger, à la notion « alogique » d'une « phénoméno-phasis »⁹⁴.

D'une part, le fil conducteur d'une archéo-logique permet de rendre compte, dans toute sa complexité, d'une certaine réinterprétation herméneutique de la phénoménologie husserlienne, opérée au début des années 1920, singulièrement dans le cours de 1923 – *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*

⁹² Rainer Thurnher, « Der Blick zurück auf Sein und Zeit in den Beiträgen und in Besinnung », in Damir Barbarić (éd.), *Das Spätwerk Heideggers. Ereignis – Sage – Geviert, Wurtzbourg*, Königshausen & Neumann, 2007, pp. 73-94.

⁹³ Cf. *Interprétations phénoménologiques d'Aristote (Tableau de la situation herméneutique)*, Mauvezin, TER, 1992.

⁹⁴ *Auszüge zur Phänomenologie aus dem Manuskript "Vermächtnis der Seinsfrage" (1973-1975)*, *Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft* 2011/2012, hors commerce, p. 76.

–, et assumé rétrospectivement, en 1953/1954, dans *Aus einem Gespräch der Sprache*, lorsque Heidegger évoque « le sens originel de l'*hermeneuein* » qui lui aurait permis de caractériser la phénoménologie alors qu'il travaillait aux premières esquisses de *Sein und Zeit* – travail dont le chapitre V propose une mise au point généalogique en examinant notamment les deux « centres nucléaires » de cet *Aristoteles-Buch* en puissance, ainsi que le problème de son interruption ou « échec ». L'A. reprend et élargit la question toujours débattue du statut de l'herméneutique dans la phénoménologie dans le syntagme « phénoménologie herméneutique », au-delà d'une « greffe » de l'une sur l'autre (P. Ricœur) mais aussi d'un « tournant herméneutique » de la phénoménologie (J. Grondin).

Le chapitre II développe admirablement cette question de l'*herméneia* ou *das Hermeneutische – interpretatio* si l'on y tient, mais non au sens moderne de l'élucidation d'une chaîne signifiante par d'autres chaînes significantes, mais au sens de l'expression, de l'explicitation, voire de la *traduction* ; autrement dit, au sens très formel, la transmission de quelque chose de signifiant, par le *logos* comme voix signifiante (*phonè semantikè*, cf. *De int.*, 4, 16 b 26), la question étant de savoir si ce processus herméneutique est limité à la proposition déclarative, ou *logos apophantikos*, sans parler de la possibilité d'une *herméneia* non linguistique, comme l'*herméneia* des animaux, selon l'exemple aristotélicien.

Pour Heidegger, on le sait, l'*herméneia* ne se limite pas au *logos apophantikos*, à la proposition déclarative, ou plus largement à la « saisie théorique (*theoretisches Erfassen*) » (*GA* 20, 116), alors même qu'elle est susceptible de donner quelque chose à comprendre (*Verstehen*), comme par exemple une prière, une question ou une exhortation (*De int.*, 4, 17 a 2-5) ; c'est sans doute l'un des résultats discrets mais décisifs de sa lecture, au cours de la première moitié des années 1920, du *Peri Hermeneias*, lecture ou « destruction » critique qui non seulement conteste l'équivalence admise par la majorité des commentateurs du traité aristotélicien depuis Ammonius mais engage la définition, ou la re-définition de la phénoménologie à l'époque de *Sein und Zeit* où le *logos* de la phénoménologie se présente comme un *logos* essentiellement *herméneutique*, « annonce » du phénomène ou « message » (*Kunde/Kundgabe*), s'il est permis de revenir aux analyses platoniciennes de l'*Ion* et du *Théétète*, que Heidegger, comme le rappelle l'A. p. 46, sollicitait dans *Unterwegs zur Sprache*, mais aussi, déjà, dans le cours du semestre d'été 1923.

On lira ainsi comme un point d'aboutissement de cette herméneutisation de la phénoménologie la définition au § 7 C de *Sein und Zeit* : « Le λόγος de la phénoménologie de l'être-là a le caractère de l'ἑρμηνεύειν qui

annonce [qui manifeste, notifie, communique : *kundgeben*, terme également employé, notons-le en passant, par Husserl au § 69 de la *VI^e* des *Logische Untersuchungen* pour décrire les actes communicants non objectivants, *kundgebende Akte* et *kommunikative Aussagen*] à la compréhension de l'être (*Seinsverständnis*) incluse dans l'être-là le sens authentique de l'être et les structures fondamentales de son propre être. La phénoménologie de l'être-là est *herméneutique* au sens originel de ce mot, qui vise tout ce qui a trait à l'explicitation (*Auslegung*) » (*SZ*, § 7, 37).

La « destruction de la logique » au fil archéo-logique de l'*herméneia*, ne va pas sans une portée « éthico-politique », dans la mesure où l'« herméneutique de la facticité », en charge de la question augustinienne *quaestio mihi factus sum* – analysée au chapitre III à partir du retour à Descartes de 1923/1924 –, a pour corrélat principal l'auto-aliénation (*Selbstentfremdung*) qu'il s'agit de « détruire » pour « faire la vérité », *facere veritatem* (p. 49). La destruction de la logique, toujours déjà uniment phénoménologico-herméneutique, s'applique à l'*ipse* aliéné par *das Man*, parlé par la *lingua aliena* du On commandé par un concept traditionnel de la vérité propositionnelle qui réfère, en dernière instance, à un temps nivelé, axé sur l'être interprété – "vécu" – comme *Anwesenheit*. En effet, l'A. y insiste à juste titre (p. 59), la « destruction de la logique » doit aller jusqu'à la mise en évidence de l'*ursprüngliche Zeitlichkeit* originellement herméneutique d'un « se mouvoir compréhensif », d'un comportement ou proto-articulation de la « vie facticielle », d'un *Als* ou en-tant-que primordial orienté sur la *Bedeutsamkeit* réduite et recouverte par la détermination logique de l'*apophansis* comme *legein ti kata tinōs*.

Et il est permis de se demander, en outre, si Heidegger ne trouve pas l'une des ressources pour penser cette proto-articulation de la vie facticielle précédant la distinction *logos* apophantique/non apophantique, dans l'intuition catégoriale de la *VI^e* *Recherche logique* corrigée par l'idée aristotélicienne d'une « sorte de *logos* » inhérent à l'*aisthēsis* – *de an.*, 424 a 27, glosé par Heidegger dans le cours de 1923/1924, *GA* 17, 29 –, *logos tis* qui confère à la perception une dimension appréhensive permettant à l'être vivant de se rapporter au monde, à l'objet perceptible qui se donne dans son aspect, tel qu'il apparaît, cette perception sensible, dit Aristote, étant « toujours vraie » – *De an.*, 427 b 13, passage glosé au § 7 B de *Sein und Zeit* – quand elle saisit un objet perceptible qui lui est propre. Car, par son caractère quasi pré-intentionnel, le *Verstehen* herméneutique apparaît comme ordonné à une intuition qui donne l'étant même ou la chose même – « *Die Sache selbst gibt die Anschauung* », selon la formule en *GA* 21, 105 – « en chair et en os (*in seiner Leibhaftigkeit*) ». Nous

pourrions demander alors dans quelle mesure, plus généralement, cette inflexion herméneutique de la phénoménologie conduit à une certaine réhabilitation, chez Heidegger, de l'expérience pratique ou, comme dit l'A., de « la dimension originellement "pratique" ou "praxique" » (p. 60), face à l'ordre du langage, à une certaine réhabilitation, donc, du « contact » antépédicatif inhérent à la perception compréhensive face à l'ordre prédicatif et apophantique.

Dans cette hypothèse de lecture, la destruction/répétition du *De interpretatione* et du *De anima* mais aussi de la *Rhétorique* d'Aristote apparaît comme solidaire d'une phénoménologie de la perception antépédicative articulée autour du concept d'un « toucher » propre au *noûs poiêtikos*, où Heidegger voit, sorte d'intuition catégoriale sans égologie, un mode éminent et matriciel du dévoilement non apophantique : cet intellect « produit » l'intelligible qu'il reçoit pourtant passivement (*De an.*, 430 a 14-20), et ce toucher noétique est un percevoir, un *Ver-nehmen*, passif (*Ver-*) et actif (*-nehmen*), une saisie réceptive qui articule l'« en tant que herméneutique » immédiatement donné et pris, le *Vermeinen*, la visée intentionnelle, et l'en tant que apophantique et théorique, ne pouvant qu'en dériver. En tout cas, c'est ce que Heidegger semble confirmer dans son cours du semestre d'hiver 1929/1930 où le *noûs poiétique* est lu comme un percevoir, *Vernehmen*, formateur d'unité et comme condition de possibilité du voilement et du dévoilement du *logos apophantique* (*GA* 29/30, 454-455), conduisant au concept original, bien que filtré par le schématisme kantien de l'imagination transcendante, de formation du monde, de *Weltbildung* où il faut sans doute lire aussi, et déjà, le pouvoir poiétique archi-originaire et "mythique", non apophantique, de la *Dichtung*, par excellence de l'*Ur-Sprache* de Hölderlin, un thème configurateur pour l'horizon de pensée du deuxième Heidegger.

D'autre part, en effet, la thèse de l'« archéo-logique » éclaire singulièrement certaines problématiques chez le deuxième Heidegger, la problématique d'un *logos* pré-apophantique et non johannique, puisée aux paroles présocratiques de Parménide, Héraclite et Anaximandre, mais aussi et en même temps – aspect décisif que l'auteur a raison de souligner fortement – à Hölderlin. Le chapitre VI (*Polemos/Logos*) tente ainsi une reconstruction chronologique fine de la lecture heideggérienne du célèbre fragment B 53 d'Héraclite et du concept central de *polemos*, de la *Rektoratsrede* de 1933 et du cours du semestre d'hiver 1933/1934 aux *Vorträge und Aufsätze* en passant par l'*Einführung in die Metaphysik* de 1935, le premier cours sur Hölderlin de 1934/1935 où est affirmée pour la première fois l'identité *polemos/logos*, et la

version de 1935/1936 de *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Le retour à Héraclite s'inscrit dans la volonté heideggérienne de revenir à une strate pré-métaphysique, archéo-logique du *logos* conçu comme *polemos logos* – « *polemos* et *logos* sont le même » –, formule directrice et emblématique du projet de « destruction de la logique » ; mais, aspect à notre sens déterminant, l'accès à l'archéo-logique héraclitéenne ou plus généralement présocratique est déterminé par la lecture de Hölderlin et dans une moindre mesure par celle de Nietzsche, comme le rappelle l'A. (p. 146).

Ce rôle configurateur et matriciel de Hölderlin ne saurait être négligé si l'on entend retracer et rendre intelligible l'itinéraire de Heidegger à partir de 1929 ; ceux qui en douteraient encore pourront dès lors suivre avec profit les nombreuses pistes et indices que l'A., grand connaisseur du poète – nous lui devons par exemple le volume Hölderlin, *Fragments de poésie*, (Paris, Imprimerie nationale, coll. « La Salamandre », 2006) – dégage et développe pour appréhender cette influence holderlinienne sur l'élaboration, disons donc « archéo-logique », de la *Seynsgeschichte*, en rappelant (p. 183), pour commencer, cette indication rétrospective donnée en 1941/1942 (*GA* 71, 89) : « Au moment de rejeter les ultimes contresens inhérents à l'histoire de la métaphysique, c'est-à-dire au moment où l'être lui-même et sa vérité sont devenus au plus haut point dignes de question (Conférence de 1929-30 sur la vérité), la parole de Hölderlin, connue auparavant comme celle d'un poète parmi d'autres, devint un destin. » Et on pouvait déjà lire dans les *Beiträge* de 1936-1938 : « La destination historique de la philosophie culmine dans la reconnaissance de cette *nécessité* : créer une écoute à la parole de Hölderlin » (*GA* 65, 422). « *Wer Ohren hat, der höre...* » Enfin, n'oublions pas cette remarque, là aussi on ne peut plus claire, dans l'entretien quasi testamentaire donné au *Spiegel* en 1966 : « Ma pensée se tient dans un rapport incontournable à la poésie de Hölderlin » (*GA* 16, 678).

L'un des enjeux majeurs, nous semble-t-il, pour comprendre la nature et l'horizon du projet heideggérien est dès lors de saisir la portée, à côté du retour, concomitant, aux présocratiques, de ce que Hans Blumenberg a pu appeler d'une formule bien pesée « l'impact mythique Hölderlin (*der mythische Einschlag Hölderlin*) »⁹⁵. Jean-François Courtine hésiterait peut-être à appeler « remythification » ou « remythologisation » le geste « archéo-logique » qui se met en place à partir de 1929, à partir de la lecture de Hölderlin – préparée

⁹⁵ Hans Blumenberg, Manfred Sommer, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 2006, p. 436.

voire influencée par Otto, Hellingrath, Gundolf, Kommerell... Il ne semble cependant pas récuser totalement la possibilité de cette caractérisation ; lorsqu'il commente l'évolution du concept de *Geschichte/Geschicklichkeit* depuis *Sein und Zeit*, l'A. se demande en effet s'il est possible de voir dans le tournant de la *Geschichte/Geschehen* vers la *Geschichte/Geschick* comme « adresse historique », c'est-à-dire vers la *Seynsgeschichte*, le « signe d'une rechute dans une pensée mythique et étymologisante » (p. 181 ; cf. aussi p. 192 : « s'agit-il d'une nouvelle "mythologie" ... ? » – question que se posait également Gadamer, perplexe, à la sortie de la conférence de Francfort « *Der Ursprung des Kunstwerkes* » en 1936). Toujours est-il que dans ce tournant, le rôle de Hölderlin, instance de la fondation poétique de l'« autre commencement », est décisif, comme l'affirme fort justement l'A. : « le véritable tournant dans la pensée heideggérienne de l'histoire et de l'historicité pourrait bien être la lecture de Hölderlin et de sa "philosophie de l'histoire" que Heidegger articule encore une fois à l'histoire de la vérité, faisant ainsi de Hölderlin une figure destinale et quasi prophétique » (p. 183).

Or, ce dialogue (*Gespräch*) avec Hölderlin, ce dialogue entre philosophie et poésie, n'est-il pas conçu par Heidegger lui-même, par exemple en 1942, comme mythologie, au sens où il entend par *mythologie* « le "processus" historique (*geschichtlicher „Prozess“*) par lequel l'être lui-même vient poétiquement à paraître » (GA 53, 139) ? Mais cela supposerait sans doute de lire cette mythologie – et le rapport archéo-logiquement « déconstruit » entre *mythos* et *logos* – à la lumière de la réappropriation heideggérienne du fragment théorique *Über Religion* (1796/1797) où Hölderlin parle de l'expérience historique comme d'une production *mythisch* et *schicksalhaft*, mais aussi, plus généralement, à la lumière de la *Mythologie der Vernunft* et du *Polytheismus der Einbildungskraft* dans l'*Ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus* dont Heidegger aura pu prendre connaissance dès 1925 chez Ludwig Strauss, « *Hölderlins Anteil an Schellings frühem Systemprogramm* » (*Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 1926, n° 5, pp. 339-426) ou chez Cassirer (*Philosophie der symbolischen Formen II*, p. 6).

Au-delà de la question de l'éventuelle et problématique réactualisation du mythe sous le nom de *Sage*, nous souscrivons sans réserve aux propos de Jean-François Courtine lorsqu'il souligne la dimension « théologico-politique » de la figure de Hölderlin : « Si donc pour Heidegger, Hölderlin représente une figure tout à fait singulière et proprement "destinale", susceptible de jouer un rôle déterminant jusque dans le projet de dépassement de la métaphysique, c'est parce qu'il contribue de manière décisive à établir le ternaire : peuple,

langue (poésie), histoire, et qu'il ouvre aussi directement sur la thématisation de la vérité comme *Wahrheitsgeschehen*, advenir-historial » (p. 185), c'est-à-dire comme : *Ereignis*. Cette dimension théologico-politique de l'*Ereignis*, la « reprise par Heidegger de cette "philosophie de l'histoire" ou "hiéro-histoire" hölderlinienne, devenue théologie-politique » (p. 189), nous paraît toucher au cœur de l'entreprise heideggérienne dans les années 1930 et nous ne pouvons que saluer la remarquable méditation, singulière dans le commentarisme heideggérien, qu'on peut lire dans le chapitre VIII (« *Une a-théologie post-métaphysique* ») assurément destiné à devenir une référence paradigmatique pour la question de la théologie ou de l'a-théologie de Heidegger et la situation du dieu – et des dieux... – à l'époque des *Beiträge* et au-delà⁹⁶.

La question directrice que cette méditation entend esquisser s'énonce ainsi : « ce retour à Hölderlin, cette (sur)évaluation de Hölderlin dans sa portée historique-destinale, n'est-ce pas encore à son tour une illusion métaphysique ? Est-ce que la théologie du dernier dieu contribue positivement à rejeter les ultimes mécompréhensions inhérentes à la métaphysique ? Ou bien s'agit-il d'une nouvelle "mythologie" qui, loin d'accentuer la *Fragwürdigkeit* de l'être, de sa vérité et de son histoire, menace de la faire retomber dans l'ontico-idéologico-politique ? Si dans son entreprise de surmontement du dieu défini comme *causa sui* – figure achevée du principe dans la métaphysique des modernes –, l'autre pensée ou la pensée de l'autre commencement doit bien réinterpréter le divin, cette tâche peut-elle se confondre avec l'invention d'un nouveau dieu ou l'élaboration hölderlinienne d'une nouvelle mythologie ? » (p. 191-192)

D'où vient le motif du dernier dieu et de son passage (*Vorbeigang*) ? Il importe d'emblée de noter que la source de ce thème est moins Ex 33.19 – ou 1R 19.12, comme avait pu l'affirmer Schürmann – mais, comme toujours, Hölderlin (p. 197). Suggérons que le passage ou *Vorbeigang* du dernier dieu doit moins à l'AT, ou à un *Augenblicksgott* à la Usener, qu'à la *Vergänglichkeit des Himmlischen* des vers 50-54 de la *Friedensfeier* de Hölderlin (« *So ist schnell / Vergänglich alles Himmlische ; aber umsonst nicht ; / Denn schonend rührt des Massen allzeit kundig / Nur einen Augenblick die Wohnung der Menschen / Ein Gott an, unversehn, und keiner weiss es, wenn ?* ») Il en va de même, soit dit en passant, du dieu qui seul pourrait encore nous sauver invoqué dans le *Spiegel-Gespräch* : « *Da*

⁹⁶ Dans les limites du présent compte rendu nous ne pouvons évidemment nous engager dans une discussion détaillée de cette importante méditation et de la problématique complexe qu'elle met au jour. Qu'il soit permis de renvoyer à notre ouvrage *Heidegger avec Hölderlin. Théologie politique de l'événement* (à paraître).

ich ein Knabe war, / Rettet' ein Gott mich oft ». Plus généralement, la question est de savoir si le thème du dernier dieu inscrit la pensée de l'*Ereignis* à l'époque des *Beiträge* dans le champ ontothéologique et résolument métaphysique, comme tendait à le penser Schürmann, ou s'il s'y soustrait. Pour approcher cette question, Jean-François Courtine choisit d'emprunter une autre voie, en se demandant comment l'attente du dernier dieu surgit du dedans même de la *Seinsfrage*, voire à partir de l'*Ereignis* : *vom Ereignis*. Tout en se gardant de déceler dans cette « préparation » de la venue du dieu « la version raffinée de quelque néo-paganisme » (p. 205 – un point cependant qui mériterait plus ample discussion, ne serait-ce qu'en raison du polythéisme fondamental, violemment anti-judéo-chrétien, de la théologie des *Beiträge* et du puissant et inquiétant motif de la terre, *Erde*, interprétée comme « sacrée », implicitement dans « *Der Ursprung des Kunstwerkes* » et explicitement ailleurs), l'A. souligne la « nouveauté » de la question heideggerienne : il s'agit de savoir « si et comment une apparition du dieu est possible dans un âge post-métaphysique » (p. 205-206). Cette idée d'une possible épiphanie du dieu dans l'espace de l'être même est d'abord « une idée *philosophique* destinée d'une certaine façon à prendre le relais, dans le cadre de la pensée de l'être comme événement, de la "théologie" spéculative et/ou mystique » (p. 206).

N'hésitons pas à demander dans quelle mesure cette « a-théologie post-métaphysique » et, ajoutons-le, post-ontothéologique dès les *Beiträge*, se déploie en fonction d'une répétition plus ou moins déformante de la théologie hölderlinienne, voire en réponse historiquement surdéterminée à ce que Hölderlin appelle « *unsere heilige Religion* », d'essence *poëtisch*. Certes, le projet des *Beiträge* et des traités *seynsgeschichtlich* rédigés dans leur sillage ne saurait se réduire à cette répétition – qui est d'ailleurs plus une *traduction* –, mais il faut reconnaître que la question de l'être comme pensée de l'*Ereignis* est pour ainsi dire commandée et structurée dans sa possibilité la plus intime par l'attente du dernier dieu hölderlinien et ne paraît tirer sa pleine légitimité que de la « préparation » de cette attente – appel à l'attente eschatologique du dieu réitéré dans le *Spiegel-Gespräch* trente ans plus tard. L'*Ereignis*, dans son éventualité kairologique d'*Augenblick*, n'est-il pas défini à plusieurs reprises comme la coappartenance indéfectible de l'homme et du dieu ? L'*Ereignis* n'est-il pas pensé comme la réserve du *letzter Gott* ? Et ce dernier dieu, ou dieu ultime, comment le penser autrement que le dieu, fût-il transitoire et évanescent, d'un peuple particulier, le prétendu « peuple de l'être » en attente d'une *Rückbindung* (*religare, religere...*), pour employer le terme déconcertant mais significatif du cours de 1934/1935 ?

Voilà autant de questions cruciales et troublantes, éminemment difficiles, que la méditation de l'A. permet d'envisager, notons-le, en les nouant à leur dimension politique, ou nous dirions méta-politique, au-delà même du contexte immédiat idéologiquement saturé des années 1930. L'A. n'oublie pas de relever que le projet heideggérien, à l'époque des *Beiträge*, s'ouvre « sur le pluriel d'un peuple rassemblé en une nouvelle alliance et chargé d'une mission » (p. 212), peuple allemand, exclusivement, censé attester de cette nouvelle alliance avec le dieu. Face à cette « transposition théologico-politique de l'analytique existentielle de *Sein und Zeit* », il est permis de rester « perplexe » (p. 213) ; mais peut-on réellement séparer « la pensée, neuve et féconde, de l'événementialité ou de l'éventualité de l'être », d'une « historicisation radicale » (p. 213) comme « détermination politique-communautaire » sans abandonner le nerf du projet heideggérien à cette époque, projet de ce qu'on peut donc appeler, en première approximation, une théologie politique, ou « méta-politique » donc, assez désastreuse – mais « *Wer gross denkt muss gross irren...* » – du peuple allemand, dans le cadre ontico-national d'une *Augenblicksstätte* pour le dernier dieu, site historial censé investir le pôle du *Staat* à régime despotique tel qu'il s'installe depuis 1933 sous l'égide d'un *Staatschöpfer* que Heidegger inscrit fatalement – effet du *Geschick* ? – dans une collaboration rêvée avec le *Dichter* (Hölderlin) et le *Denker* (lui-même) d'une Allemagne future censée surpasser une Grèce toujours déjà idéalisée ? Autrement demandé : peut-on réellement détacher la teneur herméneutico-phénoménologique du propos heideggérien sur l'*Ereignis* de son corrélat eschatologique, hautement spéculatif, dans la mesure où l'*Ereignis* n'est autre, précisément, que le déploiement historico-historial de la vérité de l'être destinée à un peuple particulier ? La question est ouverte, son enjeu, on en conviendra, n'est pas mince. Quoi qu'il en soit, nous partageons les « perplexités » de l'auteur qui ne manque pas de préciser, à l'issue de son étude magistrale, qu'elles restent « les nôtres aujourd'hui », en prenant ces difficultés « pour un encouragement à poursuivre la recherche » (p. 214).

Christian Sommer

📖 Daniel Dahlstrom, *The Heidegger Dictionary*, Londres/New Delhi/New York/Sydney, Bloomsbury, 240 p.

Précisons d'emblée que la série « Bloomsbury Philosophical Dictionaries », déjà réputée pour ces livres sur Hegel, Husserl, Merleau-Ponty

et Derrida notamment, entend moins fournir des outils de recherche aux experts que des livres d'introduction tout public à tel ou tel grand nom de la tradition philosophique. Ses *Dictionaries* visent ainsi de claires définitions des termes clés, aussi bien que de fidèles résumés des ouvrages principaux d'auteurs fréquentés. Heidegger en étant un, le volume qui lui est consacré suit ce modèle. D'où 162 entrées de diverses longueurs – d'un paragraphe à trois pages – portant sur son vocable et sur les figures de plusieurs penseurs, philosophes et poètes, liés au cheminement de son œuvre. Daniel Dahlstrom offre également au lecteur de très brèves synthèses des tomes 1 à 66 de la *Gesamtausgabe*, fournissant par ailleurs une liste compréhensive des traductions anglaises de Heidegger.

Le choix des 162 entrées de ce dictionnaire ne présente pas de vraie surprise. On notera que la terminologie de *Sein und Zeit* se voit quelque peu minimalisée en faveur d'une attention à de nombreux concepts des *Beiträge zur Philosophie*, tels que « *das Riesige* », « *Gründung* », « *Zuspiel* » ou « *Verhaltenheit* ». Pour ce qui est des personnes, l'A. insiste sur les figures néokantiennes autour de Heidegger, celles d'Oswald Külpe, Emil Lask, Heinrich Rickert, tout comme sur les poètes qui l'ont influencé : Celan, George, Rilke, Trakl. Le format imposé de l'ouvrage oblige l'A. à prendre position quant à la traduction de certains des mots les plus délicats à rendre en une autre langue de Heidegger, et certains de ses choix nous paraissent notables : « *Historical Being* » pour « *Seyn* », « *fit* » au lieu de « *joint* » pour traduire « *Fuge* » ; « *positionality* » au lieu d'« *Enframing* » pour « *Gestell* » ; « *disposedness* » au lieu de « *state of mind* » (Macquarrie et Robinson) ou « *attunement* » (Stambaugh) pour « *Befindlichkeit* » ; « *on-handness* » au lieu de « *presence-at-hand* » ou « *objective presence* » pour « *Zuhandenheit* ».

Si ce *Heidegger Dictionary* est le troisième du genre à paraître en anglais au regard des quinze dernières années, force est d'admettre que l'original, celui de Michael Inwood (Malden (Mass.)/Oxford, Blackwell Publishers, coll. "Blackwell Philosopher Dictionaries", 1999), restera pour les chercheurs le plus utile, ceci grâce à sa précision générale, son approche généalogique et ses citations très détaillées à l'appui des définitions qu'il propose. Certes, il paie le fait d'être le plus vieux en étant, nécessairement, le plus silencieux sur la dernière décennie de publications dans la *Gesamtausgabe*. Le dictionnaire de Frank Schalow et Alfred Denker (Lanham, Scarecrow Press, coll. "Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements Series", 2010) est, lui, le plus volumineux des trois avec ses 429 pages. Son usage est pourtant fortement limité par le fait que, dans la collection à laquelle il appartient, les

termes sont toujours définis sans aucune citation, ni même référence aux textes du philosophe concerné. Le *Heidegger Dictionary* de Daniel Dahlstrom n'est, pour sa part, pas vraiment comparable à ces deux autres, pas plus qu'au nouveau colosse édité par Philippe Arjakovsky, François Fédier et Hadrien France-Lanord dont on lira la recension par Christophe Perrin dans ce Bulletin. En fait, si l'on voulait trouver un équivalent francophone à ce nouveau dictionnaire anglophone, il faudrait plutôt songer au *Dictionnaire Heidegger* de Jean-Marie Vaysse (Paris, Ellipses, coll. "Dictionnaire", 2007). Encore que : lorsque le regretté Jean-Marie Vaysse divise ses articles en paragraphes distincts et séparés, soucieux qu'il est des modifications du sens des termes employés par Heidegger au fil des ans, Daniel Dahlstrom, lui, préfère la limpidité analytique, qui se traduit sous sa plume par des définitions plus statiques que génétiques.

Retenons donc de ce livre son rôle propédeutique à toute lecture de Heidegger en anglais. N'en demeure pas moins l'une des plus grandes ironies de la pléthorique littérature secondaire sur Heidegger en cette langue, celle voulant que, malgré la vague des *short introductions* à Heidegger et des multiples guides du genre *Heidegger For Dummies*, il n'existe en réalité aucun ouvrage qu'un professeur puisse conseiller les yeux fermés à un étudiant au titre d'introduction générale au penseur allemand – exception faite, bien sûr, des livres des années 1960 tels que le *Heidegger. Through Phenomenology to Thought* de William J. Richardson (La Haye, Nijhoff, coll. "Phaenomenologica", 1963) ou le *Heidegger's Philosophy. A Guide to his Basic Thought* de Magda King (New York, Macmillan, 1964). Insistons-y : aucun spécialiste de Heidegger dans le monde anglo-saxon ne fait preuve du même pouvoir de synthèse, de la même attention à l'histoire, de la même érudition philosophique que ceux dont témoignent, dans leurs introductions au philosophe devenues à juste titre classiques, des auteurs européens tels Otto Pöggler, Gianni Vattimo, Jean Greisch ou Françoise Dastur. Sous cet angle se devine le vrai mérite de cette introduction à Heidegger présentée sous la forme d'un dictionnaire. Daniel Dahlstrom est en effet l'un des rares connaisseurs de Heidegger dans le monde anglophone capable de réaliser des études à la fois rigoureusement argumentatives et historiquement fondées et évitant le double écueil des interprétations "analytique" et "continentale". Ce sont précisément ses qualités qui font désormais du *The Heidegger Dictionary* la meilleure propédeutique à Heidegger dans la langue de Shakespeare – et ce qu'elle est devenue.

Christopher Sauder

📖 David Egan, Stephen Reynolds et Aaron James Wendland (éds.), *Wittgenstein and Heidegger*, Routledge, Londres/New-York, 202 p.

S'il a longtemps été impossible d'aborder conjointement l'œuvre de ces deux grands philosophes germanophones contemporains que sont Wittgenstein et Heidegger, force est de constater qu'il existe une nouvelle vague de commentaires qui proposent une comparaison entre ces deux auteurs, aussi bien dans le milieu anglo-saxon que "continental". Nous pensons au livre récent de Lee Braver de 2012 aux MIT Press (*Groundless Grounds: A Study of Wittgenstein and Heidegger*), à celui de Matthias Flatscher de 2011 chez Alber (*Logos und Letzter. Zur phänomenologischen Sprachauffassung im Spätwerk von Heidegger und Wittgenstein*) et de Francesco Camerlingo de 2011 chez Il Nuovo Melangolo (*La questione del senso. Con Heidegger e Wittgenstein sull'enigma dell'esistenza*)⁹⁷.

Le livre *Wittgenstein and Heidegger* édité par David Egan, Stephen Reynolds et Aaron James Wendland chez Routledge s'inscrit clairement dans cette lignée. Il se présente comme un recueil de quinze courts articles d'universitaires exclusivement nord-américains et anglais, plus ou moins reconnus pour avoir déjà proposé une comparaison entre les deux auteurs. Stephen Mulhall et, dans une moindre mesure, Simon Glendinning, Lee Braver, Charles Guignon, Denis McManus et Joseph K. Schear proposent à ce titre les contributions les plus attendues du recueil.

Il est assez difficile de situer le volume dans ce flot de commentaires. Chacun de ses articles présente certes la spécificité de traiter des deux auteurs conjointement. Mais il est à regretter que les éditeurs n'aient pas cherché à conférer une unité plus solide au recueil ou à l'organiser de manière thématique,

⁹⁷ Eux-mêmes s'inscrivent dans la veine de commentaires qui prolifèrent depuis la fin du XX^e siècle, ceux de George F. Seffler (*Language and the World. A Methodological Synthesis within the Writings of Martin Heidegger and Ludwig Wittgenstein*, New York, Humanities Press, 1974), Nicholas F. Gier (*Wittgenstein and Phenomenology. A Comparative Study of the Later Wittgenstein, Husserl, Heidegger, and Merleau-Ponty*, Albany, SUNY, 1981), James C. Edwards (*The Authority of Language. Heidegger, Wittgenstein, and the Threat of Philosophical Nihilism*, Tampa, University of South Florida, 1990), Stephen Mulhall (*On Being in the World. Wittgenstein and Heidegger on Seeing Aspects*, Londres/New York, Routledge, 1990 ; *Inheritance and Originality. Wittgenstein, Heidegger, Kierkegaard: Wittgenstein, Heidegger, Kierkegaard*, Oxford, Oxford University Press, 2001), Paul Standish (*Beyond the Self. Wittgenstein, Heidegger and the Limits of Language*, Aldershot, Avebury, 1992), Simon Glendinning (*On Being with Others. Heidegger, Derrida, Wittgenstein*, Londres/New York, Routledge, 1998), Thomas Rentsch (*Heidegger und Wittgenstein. Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2003), Anthony Rudd (*Expressing the World. Skepticism, Wittgenstein, and Heidegger*, Chicago, Open Court Publishing, 2003), etc.

ce que traduit en un sens l'absence de sous-titre susceptible de spécifier le contenu du volume et de chapitres. On note par ailleurs une hésitation dans l'organisation du collectif : les onze premiers articles traitent de questions générales, parfois redondantes et les quatre derniers sont consacrés trop cursivement aux questions bien plus spécifiques de l'art et de la religion sans que rien ne justifie ce choix, apparemment arbitraire, si ce n'est l'apparent intérêt respectif de deux des éditeurs pour la philosophie de la religion et l'esthétique.

Plus gênant, le recueil souffre cruellement de son absence de réelle introduction susceptible de préciser l'enjeu du volume. En lieu et place, douze des dix-huit pages de la dite « Introduction générale » sont consacrées à un résumé particulièrement peu opportun de « la vie et l'œuvre » des deux auteurs, ainsi qu'à la liste des philosophes qu'ils ont influencés. Cette présentation de survol consiste essentiellement en un assemblage de différents détails biographiques peu utiles ici – en tout cas non exploités – et en une présentation schématique des principales "thèses" des deux philosophes. La présentation en question n'est pas même précise et rigoureuse. À titre d'exemple, les éditeurs nous disent, à tort, que Heidegger ne fait jamais mention du nom de Wittgenstein dans son œuvre – alors qu'on en trouve trois occurrences en *GA* 15. S'ils renvoient par ailleurs, à raison, à l'entretien que Wittgenstein accorde à Schlick le 30 décembre 1929 et dans lequel il mentionne le nom de Heidegger, ils ne font nulle mention de la *Dictée* de Wittgenstein, « Le caractère de l'inquiétude », où Wittgenstein revient sur l'expression tant commentée par Carnap – « ça néantise » – pour en proposer une analyse.

Les quelques pages qui examinent la légitimité de la comparaison à proprement parler sont en conséquence réduites à portion congrue. Les éditeurs proposent cependant un relevé plutôt pertinent des différents recoupements possibles entre les deux philosophes : un certain rapport critique à la tradition – en l'occurrence à Russell et à Husserl – et à la philosophie en général, certaines affinités de méthode – une attention portée à la description, une méthode délibérément non fondationnelle –, une sensibilité à l'usage et à la quotidienneté, etc. Mais ces intuitions ne sont ni nuancées, ni développées.

À ces considérations biographiques et thématiques s'ajoute un résumé, plus utile, des différentes contributions proposées – quatre pages – ainsi qu'une reconstruction bibliographique courte mais assez intéressante de l'histoire de la réception commune des deux auteurs. Selon les éditeurs, en amont des commentaires plus récents que nous venons de citer, il est possible de retracer l'histoire de deux traditions de commentaire. La première aurait entrepris de

lire Heidegger – surtout *Sein und Zeit* – à partir d'intuitions wittgensteiniennes – issues principalement des *Philosophische Untersuchungen*. C'est ainsi que procède par excellence Richard Rorty qui entend souligner la dimension pragmatique de l'œuvre de Heidegger en partant d'intuitions de Wittgenstein, par exemple dans son *Philosophy and the Mirror of Nature* de 1979, ainsi que dans son article de 1993 « *Wittgenstein, Heidegger and the Reification of Language* ». Dans le même mouvement, il faudrait aussi citer les travaux de Charles Taylor et ses nombreux articles consacrés à la comparaison entre les deux auteurs dans les *Philosophical Papers* de 1985 et *Philosophical Arguments* de 1995, et surtout les travaux de Hubert-Louis Dreyfus et son commentaire inaugural de 1991 *Being-in-the-World*, qui a eu une influence décisive sur une large série de commentateurs, à commencer par John Haugeland et Robert Brandom, pour ne citer qu'eux. À cette première tradition – protéiforme – de commentaires, les éditeurs suggèrent d'en opposer une deuxième, dont ils semblent plus familiers, qui entreprend cette fois de lire Wittgenstein à partir d'intuitions heideggériennes. C'est le cas de Stanley Cavell, ne serait-ce que dans ses *Claim of Reason* de 1979 et dans son travail sur Emerson de 1989, *This New Yet Unapproachable America*. C'est dans sa continuité que s'inscrit le travail de Stephen Mulhall et de Simon Glendinning, à savoir deux des contributeurs du volume. Notons que Joseph K. Schear aussi, dans une moindre mesure, s'inspire ici des travaux de Cavell. Pour autant, il serait faux de dire que tous les contributeurs s'inscrivent dans cette tradition – ce qui aurait d'ailleurs pu être un parti pris intéressant. Denis McManus par exemple s'appuie plutôt sur l'interprétation de Heidegger proposée par Daniel Dahlstrom depuis 1994 et Charles Guignon s'inscrit quant à lui dans l'héritage des travaux de Charles Taylor.

Venons-en au détail des textes. L'une des difficultés que pose la comparaison des œuvres de ces deux auteurs que sont Wittgenstein et Heidegger est de trouver un problème commun qu'ils partagent réellement et dont on pourrait comparer le traitement. La première tentation, qui s'apparente à un écueil, est de partir d'un problème qui n'est propre qu'à l'un des philosophes, quitte à le sous-déterminer et à le reformuler considérablement. L'article de David Egan qui porte sur la question de l'authenticité nous semble assez symptomatique. Egan s'appuie sur la dite quête heideggérienne d'« authenticité » – sans d'ailleurs vraiment spécifier ce qu'il a exactement en vue par là –, non seulement pour récuser l'idée qu'elle instituerait un divorce entre les deux philosophes mais aussi pour soutenir que l'on trouve une quête de ce type chez le "second" Wittgenstein, l'ordinaire se trouvant posé dans son

œuvre comme nouveau parangon de l'authentique. Le deuxième écueil que nous relevons consiste à partir cette fois d'un problème extérieur aux deux corpus – un problème majeur de la philosophie traditionnelle ou une controverse récente de la philosophie de l'esprit ou de l'action. Les articles d'Edward Minarqui porte sur la question du nous transcendantal et de l'idéalisme – tout en maîtrisant par ailleurs plutôt bien l'abondante littérature qui, de Cavell à Mulhall en passant par Williams, Moore ou Anscombe, propose une lecture "transcendantale" ou idéaliste, à nos yeux égarante, de Wittgenstein –, de Taylor Carman qui aborde la question du rapport à la science, de Joseph Shear qui part de controverses récentes en philosophie de l'esprit – et notamment de la figure de McDowell – ou de Theodore Schatzi qui part, quant à lui, de problèmes de la philosophie de l'action contemporaine, nous semblent paradigmatiques. En un sens, c'est encore le travers des dernières contributions qui portent respectivement sur la religion, l'art, le romantisme ou l'architecture. Même si nous doutons de l'efficacité de ces stratégies, nous n'en concluons pas pour autant que tous les articles cités sont sans intérêt. La plupart des contributions sont assez bien documentées, ainsi celle de Stephen Reynolds, mais elles sont beaucoup trop courtes pour proposer une argumentation à la hauteur de l'ambition des auteurs.

L'article de Charles Guignon, professeur à l'Université de South-Florida, « *Wittgenstein, Heidegger and the Question of Phenomenology* », présente cependant une tentative plutôt réussie de ce type de comparaison. Il s'intéresse au rapport qu'entretiennent les deux philosophes à la phénoménologie. Mais Guignon a la sagesse de commencer par prévenir un rapprochement hâtif, trop souvent pratiqué, entre l'usage que font Husserl et Heidegger du terme *phénoménologie* et l'usage qu'en fait ponctuellement Wittgenstein, à la toute fin des années 1920 dans ses *Philosophische Bemerkungen* – pour ne plus jamais utiliser le terme après les années 1930. Il est clair que Wittgenstein n'a pas en vue la phénoménologie husserlienne – encore moins heideggérienne – quand il mobilise ce mot, mais bien une certaine méthodologie des sciences physiques qui accorde un primat à la description, celle que défend Ernst Mach dans sa conférence de 1894, « *Über das Prinzip der Vergleichung in der Physik* ». Ce rapprochement écarté, Guignon souligne trois points de parenté possibles entre les méthodes heideggériennes et wittgensteiniennes : une réorientation de leurs préoccupations qui étaient initialement consacrées à la logique, un intérêt pour le caractère toujours situé des pratiques, et enfin une attention au caractère non exclusivement prédicatif mais absolument central du langage. Si l'article de Guignon présente la limite de procéder parfois par des

rapprochements injustifiés et de rester largement tributaire des analyses importantes mais un peu datées de Charles Taylor, il a le mérite de souligner différents lieux possibles de la comparaison.

A contrario, l'article de Simon Glendinning, *reader* en philosophie européenne à la *London School of Economics and Political Science*, « *Wittgenstein and Heidegger and the "Face" of Life in Our Time* » présente un bon exemple des limites de la comparaison. Sa méthode peut sembler rigoureuse, voire plus rigoureuse que celle des autres, dans la mesure où elle consiste à partir d'une remarque formulée par Wittgenstein directement à l'endroit de Heidegger, puis à étendre sa portée à des questions plus générales. Glendinning part en effet de la réponse qu'adresse indirectement Wittgenstein à Carnap dans l'entretien que nous avons cité plus haut. À propos de la violente réaction de Carnap à la conférence « *Was ist Metaphysik?* » de Heidegger, Wittgenstein affirme : « Je peux assurément me faire une notion de ce que Heidegger veut dire par Être et Angoisse. Il y a en l'homme la pulsion de s'élaner contre les frontières du langage. » C'est cette même pulsion, selon Glendinning, qui justifierait que Heidegger s'intéresse à la question de l'être. Le principal tort qu'il aurait cependant, aux yeux de Wittgenstein, serait simplement de ne pas s'être rendu suffisamment attentif aux différents usages possibles du concept d'être – contrairement à Wittgenstein, typiquement dans le paragraphe 561 des *Philosophische Untersuchungen*. Là où l'article nous semble franchement contestable, pour ne pas dire obscur, c'est quand il tente de donner droit à la suite de la réponse de Wittgenstein, à savoir à l'affirmation qu'il convient d'appeler *éthique* ce heurt contre les limites du langage. Pour Heidegger, poser la question de l'être serait alors adopter une nouvelle éthique, celle de son temps, qui consisterait à cultiver un esprit poétique plutôt que technique.

En raison des difficultés annoncées, les textes qui nous semblent les plus convaincants sont ceux qui traitent exclusivement des questions de méthodes communes à la pratique wittgensteinienne et heideggérienne de la philosophie. À cet égard, l'article de Lee Braver qui s'intéresse à l'aspect anti-fondationnel de la démarche des deux auteurs, ainsi que celui de Herman Philipse qui insiste sur le caractère délibérément anti-sceptique des deux auteurs présentent des analyses pertinentes. L'article de Denis McManus, professeur de philosophie à l'Université de Southampton, consacré à la question de l'« indication formelle » chez Heidegger – à la question de la pertinence de la comparaison entre une méthode « indicative » chez Heidegger et une méthode « monstrative » chez Wittgenstein – nous semble particulièrement intéressant. Cet article, « *The Provocation to Look and See* :

Appropriation, Recollection, and Formal Indication», présente un enjeu polémique contre les critiques analytiques traditionnellement adressées à Heidegger – McManus pense avant tout aux travaux de Paul Edwards de 1979 et de Mark Okrent de 1998 – qui reprochent à sa prose son obscurité et sa faiblesse argumentative. Là-contre, McManus entend proposer un commentaire à nouveaux frais du début de *Sein und Zeit*, en partant d’une intuition formulée chez Wittgenstein – dans la proposition 4.112 du *Tractatus logico-philosophicus* et dans le paragraphe 128 des *Philosophische Untersuchungen* –, à savoir que la philosophie n’a pas à formuler de « thèses ». Il entend montrer que Heidegger aussi se méfie des thèses et des réponses assertives et propositionnelles à la « question de l’être ». En s’appuyant sur la lecture heideggérienne de Dahlstrom, McManus va même jusqu’à proposer d’appliquer la fameuse métaphore wittgensteinienne de l’échelle à la démarche de Heidegger : Heidegger aussi nous dirait qu’il faut « jeter l’échelle après y être monté » (*Tractatus*, 6.54), c’est-à-dire jeter les pures thèses ou propositions philosophiques qui ont été momentanément mobilisées pour indiquer la voie, une fois la voie indiquée. Mais McManus ne se contente pas de proposer une lecture wittgensteinienne de Heidegger. L’originalité de son article est de proposer un rapprochement entre un trait de méthode de Heidegger cette fois, à savoir son recours à l’indication formelle de l’intérêt wittgensteinien pour le montrer. Quoique discutable, ce rapprochement pose question aux deux corpus et témoigne de la fécondité locale de la comparaison.

Pour finir, il nous faut dire un mot sur l’article qui se présente vraisemblablement comme l’article-phare du volume : celui du moins qui l’ouvre, à savoir l’article du professeur à *New College* à Oxford, Stephen Mulhall, « *The Meaning of Being and the Possibility of Discourse* ». De tous les contributeurs au volume, Mulhall est en effet l’auteur dont les travaux dans le domaine sont les plus reconnus. L’article proposé aborde une question ambitieuse, à savoir celle de la signification du concept d’être chez les deux auteurs. Sa méthode est symptomatique de ses travaux précédents, dans la mesure où elle s’inscrit encore ici pleinement dans l’héritage de Cavell et où elle entend utiliser une intuition de Heidegger pour proposer une lecture hétérodoxe de Wittgenstein – et critiquer en l’occurrence celle de Rush Rhees. Rhees formule une critique à l’endroit de la conception wittgensteinienne du langage : il redoute que l’attention wittgensteinienne aux différents jeux de langage, définis comme des objets de comparaison, lui fasse manquer l’unité constitutive du langage, celle-là seule que serait susceptible de fournir la philosophie. La stratégie de réponse de Mulhall consiste à formuler une analogie entre la manière dont Heidegger

parvient à penser la coexistence d'une multiplicité d'ontologies régionales, sans menacer l'unité de l'ontologie fondamentale et l'unité du langage chez Wittgenstein. Il faudrait redéfinir en conséquence l'unité du langage comme un accord préalable prédiscursif dans les formes de vie : un horizon d'intelligibilité qu'aucune synthèse n'aurait à ressaisir.

Pour conclure, nous pensons que la plupart de ces articles présentent des intuitions intéressantes et que le recueil donnera au lecteur qui aurait décidé de s'y aventurer un assez bon aperçu de la lecture qu'une certaine littérature anglo-saxonne propose de Heidegger. Mais en raison du format même du recueil – de la taille des articles notamment – et de l'absence de véritables décisions éditoriales, le recueil ne constitue pas un livre autonome à l'argumentation originale. De ce fait, on peut douter qu'il trouve réellement sa place dans la tradition déjà bien nourrie des commentaires qui portent conjointement sur Wittgenstein et Heidegger.

Charlotte Gauvry

📖 John Haugeland, *Dasein Disclosed. John Haugeland's Heidegger*, édité par Joseph Rouse, Cambridge/Londres, Harvard University Press, 291 p.

Ce livre posthume, comprenant des textes écrits sur un quart de siècle par John Haugeland, chercheur prééminent dans les études de la cognition humaine et de l'intelligence artificielle, dévoile l'engagement de toute une vie dédié à l'*opus magnum* de Heidegger : *Sein und Zeit*. Philosophe issu de la tradition analytique anglo-américaine, John Haugeland offre une lecture de Heidegger hors pair qui va au-delà d'une pensée normalement conçue d'un point de vue "continental". Démontrant que les philosophies analytiques et continentales ne sont pas mutuellement incompatibles, l'A. fusionne les deux traditions pour nous faire comprendre comment la portée philosophique de Heidegger peut nous aider à comprendre les sujets fondamentaux de notre époque tels que la computation digitale, l'intelligence artificielle et la robotique – toutefois, à l'exception du dernier essai, « *Authentic Intentionality* », John Haugeland n'aborde pas directement ces concepts, mais s'intéresse à la façon dont la philosophie de l'esprit moderne s'applique à l'égard de telles techniques.

La mort inattendue de Haugeland en 2010 nous laisse une œuvre inachevée. Pourtant, grâce à l'éditeur Joseph Rouse qui a soigneusement recueilli les textes de Haugeland – comprenant sa proposition pour l'obtention de la bourse Guggenheim où se détaille le bilan du déroulement du livre –,

l'intégrité du projet originel s'en trouve selon nous préservée. *Dasein Disclosed* est ainsi un livre divisé en quatre parties : 1. les deux premiers textes publiés par l'A. sur Heidegger, qui nous offrent une initiation aux concepts fondamentaux de *Sein und Zeit* ; 2. le manuscrit même de *Dasein Disclosed*, accompagné de notes de l'éditeur qui nous indiquent les passages que l'A. souhaitait réviser ainsi que des notes rédigées en marge par John Haugeland lui-même ; 3. des documents publiés et inédits ainsi que certaines conférences données par l'A. en même temps qu'il travaillait sur ce livre ; 4. deux articles qui n'interagissent pas directement avec les textes de Heidegger, mais montrent comment certains concepts modelés ou remodelés par lui – ainsi celui d'intentionnalité – importent à la philosophie contemporaine.

John Haugeland insiste à de nombreuses reprises sur le fait que le projet heideggérien cherche à réveiller la question de l'être. Ce n'est qu'à partir de cette ontologie fondamentale que Heidegger rédigera une analytique existentielle de *Dasein*. Traditionnellement, la philosophie analytique dédaigne les questions qui se focalisent sur l'être, portant ainsi un certain mépris à l'égard de la métaphysique. Pourtant, dans les années 1960 eut lieu un tournant en philosophie des sciences, qui vit réapparaître l'intérêt pour la logique modale ayant trait aux questions de la nécessité logique et naturelle ainsi qu'au rôle de la normativité. C'est à partir de ce tournant que nous devons comprendre la lecture de Heidegger faite par John Haugeland quant à la question de l'être, étant donné que l'être des entités est compris en termes de condition de leurs possibilités. Dans sa compréhension de l'être, le *Dasein* s'oriente vers les entités parmi lesquelles il peut montrer les possibles des impossibles. Il est important de noter que l'A. met l'accent sur le constat fait par Heidegger selon lequel les sciences – ainsi que le langage, le monde et *das Man* – « disposent de la façon d'être du *Dasein* (*have Dasein's way of being*) » (p. 9 et 79). Ce constat permet à John Haugeland de forger une conception existentielle de la science. Certes, la chose peut surprendre en ce que la pensée heideggérienne est souvent perçue comme hostile à la raison et à la science. Mais ce livre iconoclaste constitue un projet intellectuel de grande envergure qui, loin de mal s'approprier les textes de Heidegger, prend soin d'en préserver le sens.

Le style du texte est remarquable par sa clarté, livrant au lecteur des analogies et des exemples détaillés qui font comprendre les notions heideggériennes à qui n'a pas de connaissance préalable de Heidegger. Outre la fluidité de son écriture, l'A. a pour mérite d'aborder le langage heideggérien avec prudence, nous offrant ses propres traductions en des termes qui tente de mieux correspondre aux originaux allemands. Ainsi « *owned* » est proposé pour

rendre « *eigentlich* » – d'ordinaire traduit par « *authentic* » – et « *responsibility* » pour « *Schuldigkeit* » ou « *Schuld* » – normalement traduit par « *guilt* ». Ces alternatives nous semblent mieux coller à l'intentionnalité authentique définie par la responsabilité et l'autocritique qui se trouve au cœur du *Dasein*. D'après John Haugeland, « le *Dasein* est une façon de vivre qui incarne une compréhension de l'être (*Dasein is a way of living that embodies an understanding of being*) » (p. 81-82). L'A. nous avertit pourtant à plusieurs reprises de ce que *Dasein* n'est pas synonyme d'individu ou de personne. S'éloignant des traditions cartésienne et kantienne qui se focalisent sur l'intériorité de l'*ego*, Heidegger insiste sur l'extériorité du *Dasein* qui est d'abord et toujours dans un monde. En fait, dans son premier article sur Heidegger, « *Heidegger on Being a Person* » (1982), l'A. avançait que l'essence du *Dasein* est la normativité sociale, référant aux individus qui jouent des rôles perspectifs dans cet encadrement d'institutions comme des « cas de *Dasein* (*cases of Dasein*) » (p. 10). Or, il reviendra sur ce point, affirmant plus tard que ce constat à propos de la normativité sociale est même une grave erreur – quoiqu'il continuera à utiliser la terminologie « *case of Dasein* ». Ce ravissement n'est pas pour nous déplaire, en ce qu'il fait montre selon nous d'un engagement continu aux cotés de la pensée de Heidegger.

Plutôt que de confondre le *Dasein* avec la personne, la terminologie « *case of Dasein* » nous permet de parler de *Jemeinigkeit* sans réduire le *Dasein* à un statut d'individu. Le *Dasein* est *je meinig* pour John Haugeland, en ce que cette façon de vivre n'existe comme vécue que par les personnes qui se trouvent situées dans celle-ci et qui sont appelées à prendre la responsabilité de son intelligibilité. Une telle responsabilité requiert l'héritage d'un passé partagé, sa dissémination dans un futur possible ainsi qu'une certaine ouverture d'esprit qui laisse libre aux potentialités alternatives. Notons que l'A. souligne l'existence de différents domaines d'entités, chacun ayant ses propres lois qui régissent son intelligibilité, de laquelle relèvent ces étants respectifs. Chaque « cas de *Dasein* » participant d'une quelconque région se trouve en face d'une obligation de jouer un rôle qui va préserver la vérité de ce domaine. John Haugeland parle explicitement du *Dasein scientifique* qui, selon lui, est responsable du maintien des vérités ontiques qui se révèlent à travers ses recherches. Ce dévoilement (*disclosedness*) se déploie à travers une structure tripartite : 1. *findingness* (*Befindlichkeit*), 2. *understanding* (*Verstehen*) et 3. *telling* (*Rede*).

1. En tant que scientifique, je me trouve dans une situation où le domaine de la science m'importe. Avec *Befindlichkeit* comme affect, les choses ont une

importance pour le *Dasein* – *Gestimmtheit/attunedness* révèle l'être du *Dasein* comme *Fürsorge/caringness*.

2. *Verstehen* est la capacité de comprendre les lois communes dans la communauté scientifique. La nature est rendue intelligible par subsumption en vertu des lois modales – les lois délimitent ce qui est possible physiquement.

3. *Rede* inclut la responsabilité de dire la vérité. Cela implique l'aptitude à distinguer ce qui est et ce qui n'est pas possible pour les entités en fonction des lois.

Si une expérience scientifique donne des résultats contradictoires aux normes, le chercheur se trouve obligé de répéter les procédures et de vérifier l'existence d'erreurs. Si aucune faute n'a été commise, le système en soi se remettra en question, et c'est à partir d'une telle manière que les révolutions et les changements de paradigme surviennent. Quiconque se trouve dans une telle situation porte une responsabilité authentique en ce que l'intelligibilité du domaine dépend de lui. L'objectivité et l'intentionnalité de la pensée scientifique dépendent de ces obligations et de ces capacités à l'autocritique qui définissent la responsabilité authentique. Dans son dernier essai, John Haugeland soutient qu'une telle responsabilité est la structure élémentaire de l'amour et de la liberté. Il conclut ainsi : « La science cognitive et l'intelligence artificielle ne peuvent atteindre leurs propres buts essentiels, tant qu'elles ne peuvent comprendre et/ou réaliser l'authentique liberté et l'aptitude à l'amour (*Cognitive science and artificial intelligence cannot succeed in their own essential aims unless and until they can understand and/or implement genuine freedom and the capacity to love*) » (p. 274).

Jill Drouillard

📖 Martin Heidegger, *Apports à la philosophie. De l'avenance* [*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*], trad. de FÉDIER (François), Paris, Gallimard, Bibliothèque de Philosophie, 2013, 624 p.

« *Bleibt die Grundstimmung aus, dann ist alles ein erzwungenes Geklapper von Begriffen und Worthülsen.* » (GA 65, 21)

Disons-le d'emblée : la récente traduction française des *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* déçoit et irrite. De ce texte majeur et difficile rédigé entre 1936-1938, publié dans la *Gesamtausgabe* (vol. 65) en 1989, on était en

droit d'attendre une version accessible, susceptible d'éclairer les lecteurs non germanistes sur les premières tentatives heideggériennes, déterminantes pour la suite de son trajet, de penser l'*Ereignis*. Le moins qu'on puisse dire, c'est que cette attente n'est guère satisfaite, la version proposée décourageant par son inintelligibilité toute lecture et, *a fortiori*, toute étude.

Le titre donne un avant-goût de l'audace systématique qui préside à l'ensemble de la traduction : pourquoi choisir de rendre « *Beiträge* » par « apports » alors que « contributions » s'est largement imposé dans l'interprétation francophone ? Rien à redire, en revanche, à la traduction de « *Philosophie* » par « philosophie ». Mais c'est évidemment « *avenance* », censé rendre « *Ereignis* », qui prête à controverse, au-delà du fait que « *Vom Ereignis* » a perdu ses parenthèses initialement présentes dans l'intitulé allemand. Bien sûr, *Ereignis* peut se dire de multiple façon, et aucune traduction n'est entièrement apte à rendre ce terme cardinal de la pensée du deuxième Heidegger, aussi « intraduisible », dira-t-il lui-même en 1957, que le *logos* grec ou le *tao* chinois. Mais est-ce une raison pour choisir la plus réductrice, la moins riche, la moins... appropriée ?

L'archaïsme d'*avenance*, inusité depuis plusieurs siècles⁹⁸ alors qu'*Ereignis* demeure un terme courant en allemand, a l'inconvénient principal d'effacer tout le champ du *proprium* indiqué par l'*eigen* de l'*Ereignis*. Il faut, pour obtenir quelques éléments d'explication pour ce choix déroutant, consulter l'article « *Avenance* » dans *Le Dictionnaire Martin Heidegger* (Paris, Le Cerf, 2013, pp. 142-146), coordonné par l'auteur de cette traduction. Après quelques réflexions hésitantes, on peut lire cette glose alambiquée : « Proposer *avenance* pour traduire *das Ereignis*, c'est à notre tour, dans notre langue, saluer de manière seyante ce que (même à notre insu) ne cesse de faire l'être : venir jusqu'à nous comme ce qui nous regarde comme rien d'autre ne nous regarde » (p. 145-146).

Il n'est pas faux qu'après les *Beiträge*, Heidegger tend à souligner dans l'*Ereignis* la dimension du regard, mais il ne faudrait pas en déduire que ce privilège effacerait le sens de l'appropriation, pourtant bien présent dans

⁹⁸ Le terme est absent de tous les dictionnaires modernes à l'exception du dictionnaire de Frédéric Godefroy – *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX^e au XV^e siècle*, Paris, Librairie des sciences et des arts, 1880-1902, 10 volumes –, que l'auteur de la traduction qualifie d'« ouvrage impérissable » (p. 78). Le Godefroy donne une seule occurrence d'« *advenance* » au sens de « ce qui arrive » dans le *Traité des passions de l'âme qui sont contraires à la santé* de Nicole de la Chesnaye, médecin de Louis XII – traité en rime paru comme quatrième partie de *La nef de la santé*, Paris, Vêrard, 1507.

l'*Ereignis* des *Beiträge*, ne serait-ce que par l'intégration de la dialectique hölderlinienne du « national (*das Nationelle*) » et du « libre usage du propre (*der freie Gebrauch des Eigenen*) » (*Lettre à Böhlendorff* du 4 décembre 1801). Dans son traité de 1941, *Das Ereignis* (GA 71, 145 sq.), Heidegger glosait le vocabulaire de l'*Ereignis* du *Deutsches Wörterbuch* des frères Grimm (t. III, 1862) : *Eräugnen*, *Ereugnen*, *Ereignen*, *Eräugnis*, *Eräugnung*, *Eräugung*, *Ereigen*, *Ereignung*, pour reconduire *Ereignis* à sa racine verbale *ereignen* – *ereigen* – *eräugen* – porter à la vue, faire voir, donner à voir, montrer : *ostendere*, *monstrare* –, qu'il semble privilégier, en suivant l'hypothèse des frères Grimm, par rapport à la racine du propre (*proprium*, *eigen*), greffée plus tardivement sur l'étymon et finissant par former (*sich*)*ereignen*, *Ereignis*, qui signifient couramment "arriver", "se produire", "survenir" (*contingere*, *accidere*), "événement". Or, l'*Er-eignen* de l'*Ereignis* signifie bien une appropriation, une "venue à soi", si l'on veut, mais précédée et fondée dans sa possibilité par une monstration originaire ; l'*Er-eignen*, note Heidegger, est « ce qui, venant à paraître (*das in die Erscheinung kommend*) tout en se dissimulant par là même, devient lui-même (*sich zu eigen werden*) » (GA 71, 185). Leçon reprise et résumée dans sa conférence « *Der Satz der Identität* » de 1957 : « Le mot *Ereignis* est emprunté à la langue naturelle. *Er-eignen* signifie à l'origine : *er-äugen*, c'est-à-dire *er-blicken*, appeler à soi dans le *Blicken*, *an-eignen* » (GA 11, 45).

Même en considérant ce privilège optique de la monstration, *avenance* ne se justifie aucunement ; le terme ne comporte aucune référence étymologique, même lointaine, au *monstrare/ostendere* primitif mis en avant dans le vol. 71. Choisir de ressusciter l'archaïsme d'*avenance* pour restituer la notion cardinale des *Beiträge* et, partant, le mot directeur (*Leitwort*) de la pensée de Heidegger, plutôt que de reprendre « événement », ou « événement appropriant », ou « événement d'appropriation », en usage dans l'interprétation, réduit donc assez brutalement cette polysémie d'*Ereignis* à un seul de ses sens : la venue, pour laquelle, au demeurant, Heidegger a un autre mot : *das Kommen*, que le mot français *événement*, du coup, par son heureuse étymologie latine (*e/venire*), aurait fort bien englobé. Cette seule référence pertinente d'*avenance* au *ad/venire*, le traducteur pense sans doute pouvoir l'appuyer en dernière instance sur tel passage du *Brief über den "Humanismus"* (GA 9, 363) où Heidegger, qui lisait mais ne pratiquait pas le français, suggère de traduire par « l'avenant » *das Ankommende* et non – *nota bene!* – *das Ereignis* ou *das sich Ereigende*...

Au-delà du terme crucial d'*Ereignis*, singulièrement opacifié par cette transposition archaïsante, d'autres perplexités ne manquent pas de surgir à la lecture de la version française des *Beiträge*. Il serait trop long et fastidieux

d'examiner cette traduction dans son intégralité ; nous nous contenterons de prendre comme échantillon représentatif la « Partie I », sorte d'introduction rassemblant tous les concepts essentiels qui reviendront dans le reste de l'ouvrage.

À parcourir cette centaine de pages, on ne peut qu'être frappé, en premier lieu, par la quantité de néologismes et d'archaïsmes mobilisés pour venir à bout du texte des *Beiträge*, suivant le principe, semble-t-il, d'aller le plus souvent possible à contre-courant du bon sens, mais aussi de l'usage qui s'est établi dans l'exégèse francophone depuis des décennies. Pour ne citer que quelques exemples, nous avons ainsi « avenance » (*Ereignis* : événement), « allégir », « allégie » (*Lichten, Lichtung* : éclaircir, éclaircie), « nullition », « nuller » (*Nichtung, nichten* : néantisation, néantiser), « retraison » (*Entzug* : retrait), « ouverteté » (*Offenheit* : ouverture), « déifiement » (*Götterung* : déploiement divin), « fondamentation » (*Gründung* : fondation), « abîmement » (*Untergang* : déclin), « abandonnement » (*Verlassenheit* : abandon), « util » (*Zeug* : outil), « dignefier » (*würdigen* : apprécier), etc.

Cet abus des ressources du français par le recours massif aux néologismes et/ou aux archaïsmes, n'est pas sans rappeler un mauvais souvenir, celui de la traduction "officielle" du maître-ouvrage de Heidegger, *Sein und Zeit*, traduction aberrante d'ailleurs largement et uniment contestée par la communauté universitaire à sa parution en 1987. On pouvait y relever toute une série de termes abscons : « factivité », « immondation », « mondéité », « temporellité », « discernation », « conjointure », « entourance », « ouvertude », « dévalement », « util », « distancialité », « disponibilité », « temporation », etc.⁹⁹

Ces termes probablement inventés sous prétexte de brusquer les habitudes mentales du lecteur, alors qu'ils paraissent bien plutôt révélateurs de l'impuissance à restituer correctement l'original de 1927, témoignent d'un oubli aux conséquences fatales pour le texte d'arrivée : loin de forger sans cesse des néologismes, Heidegger très souvent fait bien plutôt retour au sens étymologique ou populaire d'un mot en l'élevant au rang de concept technique ; sous un terme heideggérien, il faut ainsi, dans la majorité des cas, repérer le terme technique grec, décapé de son terme technique latin et transformé en terme allemand de la langue courante, d'où d'ailleurs la nécessité de connaître un minimum la langue vernaculaire et ses expressions idiomatiques.

⁹⁹ Sur la réception de la traduction de *Sein und Zeit*, voir Dominique Janicaud, *Heidegger en France*, Paris, Albin Michel, t. 1, pp. 324-325.

Avec la traduction des *Beiträge*, c'est donc un autre ouvrage fondamental de Heidegger qui est victime d'un traitement déconcertant¹⁰⁰. L'une des opérations les plus fréquentes et aussi les plus discutables, accompagnant ou complétant la foule de néologismes, consiste à traduire par paraphrase alors que le terme original ne l'exige pas, en ajoutant des mots absents du texte original. Ainsi, trois titres des six *Fügungen* – *Fügung* étant rendu par « ordonnancement », ce qui en escamote le sens destinal – ne sont-ils que des paraphrases explicatives – et restrictives – des substantifs originaux : « ce qui vient se faire entendre » (*Anklang*), « ce qui se met en jeu » (*Zuspiel*), « ceux qui sont tournées vers l'avenir » (*die Zukünftigen*) ; les trois autres *Fügungen* sont transposées par « fondamentation » (*die Gründung*, au lieu du terme non néologique de « fondation »), « le Dieu à l'extrême » (*der letzte Gott*, au lieu du plus simple « le dernier dieu ») et par « saut » (*Sprung*).

Dans ce même registre, d'autres solutions paraissent franchement étranges et gratuites : « déferlement de la pleine essence » (*Wesung*) ; « défense qui oppose son refus » (*Verweigerung*) ; « aventure occidentale » (*abendländisches Denken*) ; « pays du couchant » (*Abendland*) ; « l'instant (le moment qui ne dure que le temps d'un éclair) » (*Augenblick*) ; « arriver à être saisi (l'étonnement) » (*Erstaunen*) ; « la rapidité d'un emportement » (*Entrückung*) ; « hors-fond » (*Abgrund*) ; « volte-face » (*Kehre*) ; « apanagement » (*übereignende Zueignung*) ; « effervescence » (*das Wesende*)...

¹⁰⁰ Notons la surprenante affinité de cette traduction avec la première traduction anglo-américaine des *Beiträge* (1999) procurée par des représentants du courant "ultra-orthodoxe", pour employer l'expression pertinente de Thomas Sheehan dans « *A Paradigmatic Shift in Heidegger Research* », in *Continental Philosophy Review*, 2001, n° 34, p. 184. Ce que Richard Polt dit de cette première traduction (suivie en 2012, chez le même éditeur, par une deuxième traduction plus sobre) pourrait en substance s'appliquer à la traduction française : « *The translation too often plays fast and loose with the grammar of Heidegger's German, obscures its meaning, is inconsistent, or is painfully awkward. Its style is a strange idiom where definite articles are often missing and the prose is riddled with archaic, legalistic, and contrived jargon [...]. Heidegger's idiolect is often experimental and sometimes takes the form of incomplete sentences, but it does not feel as precious and stilted as Emad and Maly's version* » – *Notre Dame Philosophical Reviews*, 2012, n° 7, url : <http://ndpr.nd.edu/news/32043/>. Voir aussi le résumé de la réception chez Theodore Kisiel, « *Recent Heidegger Translations and Their German Originals: A Grassroots Archival Perspective* », in *Continental Philosophy Review*, 2006, n° 38, p. 263 : « *Reviewers of Contributions to Philosophy (From Enowning) from both continental and analytic camps were quick to object to the proliferation of neologisms which literally deluge many an English sentence, thereby rendering it almost laughably opaque. The reviews fault the translators, Parvis Emad and Kenneth Maly, for their apparent contempt of readable English prose* ».

À côté de ces rallonges et autres bizarreries terminologiques dont la nécessité ne se fait que rarement sentir au regard du modèle, le texte regorge de phrases amphigouriques. Comment comprendre ceci : « En philosophie, il faut que l'essentiel, une fois que – presque à couvert – la secousse a eu lieu, rétrocède dans l'inaccessible (pour ceux qui sont en nombre, vu que cet essentiel est indépassable et, *pour cette raison*, doit se retirer au sein de ce qui rend possible de commencer) » (p. 32) ?, et ceci : « Ce lointain où ne se laisse plus décider à propos de ce qui est ultime et premier, ce lointain est l'allégi qui, comme son propre, revient au se-mettre-à couvert ; il est le déferlement de la pleine essence de la vérité elle-même, si elle est bien la vérité de l'estre » (p. 40) ?, ceci encore : « ce qui du dehors vient – dans l'ouvert du là – faire envoi de signes et ce qui – dans l'ouvert du là – se tient tendu vers l'autre côté, le côté ouvert du là qui précisément se trouve être – en une allégie où du même coup il se met à couvert – un nœud de virages dans cette volte-face » (p. 46) ?, ou ceci : « Le fondement ayant connu sa fondation est du même coup hors-fond pour l'écartèlement du clivage de l'estre, et infond pour l'abandonnement de l'étant par l'être » (p. 49) ?

Ce galimatias, simple ou peut-être double, entrave, voire empêche résolument la lecture de certains passages, transformant la *lingua heideggeriana* en un dialecte grotesque. Mais dans un autre registre, et sans même évoquer tous les contresens, petits ou grands, c'est la mécompréhension volontaire ou non du texte qui nous paraît gravement induire en erreur le lecteur. Disons clairement que la traduction, dans l'échantillon que nous examinons, va parfois jusqu'à prendre des libertés inadmissibles avec le texte, liberté que le traducteur appelle « raccourci » mais qu'il faut plus exactement qualifier de falsification. Ainsi, lorsque *völkische Ideen* est rendu par « idées nationales-socialistes » (p. 41 de la traduction), avec une note, de surcroît, qui tente de justifier cette substitution : « Le texte dit "*völkische Ideen*" – "*völkisch*" étant ici à titre d'*identifiant* de la phraséologie nazie, laquelle se veut "populaire", mais en sous-entendant que le "peuple" est fondé sur la "race". D'où le raccourci de la traduction ». Outre le fait qu'elle témoigne d'un manque d'information historique, le mouvement *völkisch* étant antérieur au national-socialisme, lequel ne s'y réduit pas, cette violence interprétative nous paraît franchement inacceptable¹⁰¹.

¹⁰¹ Le même traducteur avait déjà cru nécessaire de traduire le titre du discours de rectorat de Heidegger, « *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* », que Gérard Granel traduisait simplement par *L'auto-affirmation de l'Université allemande* (Mauvezin,

Cette démarche capricieuse, qui influe directement sur le choix des termes, se retrouve à un autre niveau, lorsque certains mots sont rendus presque au hasard, alors qu'ils renvoient à des sources précises. Or, c'est précisément dans le cas des *Beiträge* qu'il s'avère utile, voire indispensable, de s'intéresser à celles travaillées par Heidegger et travaillant son texte en retour. Un exemple parmi d'autres tiré de notre échantillon : traduire le syntagme « *Adel des Seyns* » par « patriciat de l'estre », c'est non seulement ignorer que le terme *Adel*, dans le contexte des *Beiträge*, fait signe vers la « nouvelle aristocratie (*neuer Adel*) » rêvée par Nietzsche dans *Also sprach Zarathustra*, ainsi qu'à des références politiques plus contemporaines, mais c'est aussi opter pour un vocabulaire d'origine romaine qui disconvient à la conception explicitement anti-romaine et nettement germanocentrique qui est alors celle de Heidegger. Dans ce même contexte, surtraduire maladroitement « *die Einzigigen* » par « les rares êtres libres », c'est trahir la même ignorance de la source nietzschéenne. Il en va ainsi de la plupart des termes nietzschéens, mais aussi hölderliniens – *Anfang, Innigkeit, Seyn, Steg, Wink...* – dont aucun ne semble identifié comme tel, ce qui ouvre la voie à des choix de traduction dès lors plus ou moins arbitraires, opérés au gré de l'inspiration.

Si le texte des *Beiträge* est sans conteste d'une difficulté redoutable, il n'en est pas moins compréhensible, à condition de prendre connaissance de certains réquisits opératoires de sa conceptualité, qu'il n'est pas le lieu, ici, d'expliciter. Pour n'évoquer que la question du style, qui dans la traduction paraît inciter à bon nombre d'expérimentations hasardeuses, il n'est pas inutile de voir que bien souvent, Heidegger semble faire sien un style "lapidaire", par transfert analogique, qui reste à problématiser, du *rauber Stil* ou *harmonia austera* que Hölderlin prêtait à Pindare en se référant au traité *De compositione verborum* de Denys d'Halicarnasse. Ce *rauber Stil* que Norbert von Hellingrath en 1910 avait mis en avant pour caractériser les derniers hymnes de Hölderlin sous le syntagme de *harte Fügung* : combinatoire âpre et brutale, produisant une langue étonnante, mais néanmoins maîtrisée, laquelle n'autorise guère les devinettes traductologiques et autres approximations lyriques pour restituer les circonvolutions subtiles des *Beiträge*.

Concluons. L'une des raisons principales de l'échec manifeste de cette traduction à proposer un texte lisible et utilisable dans les Universités françaises et ailleurs nous semble moins résider dans l'incompétence du traducteur que

TER, 1982), par la formule torturée « L'Université allemande envers et contre tout elle-même ».

dans la lecture réductrice et appauvrissante de Heidegger que cette traduction présuppose. Cette lecture neutralise systématiquement le champ polysémique des termes heideggériens pour privilégier des équivalents obscurs ou archaïsants, l'exemple le plus frappant étant, nous l'avons vu, le terme d'*Ereignis*, allégé en *avenance*. On a ainsi l'impression désagréable que la traduction cherche à imposer par son lexique extravagant une seule et unique interprétation possible, alors que le texte supporte évidemment une multiplicité de lectures et, donc, de traductions. Si l'on considère les importants traités et textes encore inédits en français que Heidegger a rédigés dans le sillage des *Beiträge* au cours des années 1930-1940¹⁰², on ne peut que frémir à l'idée que c'est l'idiote dialecte inintelligible mis en place dans les *Apports à la philosophie. De l'avenance* qui pourrait déterminer les traductions futures de ces textes et, par ce biais, en verrouiller durablement la réception en France. Formulons le souhait qu'il n'en sera rien.

Christian Sommer

📖 Martin Heidegger, *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*, GA 35, édité par Peter Trawny, 2012, 272 p.

Au cours de l'année 2012 a paru le tome 35 de la *Gesamtausgabe*, texte qui clôt la publication de la seconde section des *Œuvres complètes* consacrée aux manuscrits des leçons données entre 1919 et 1944. Les leçons de Fribourg (1919-1923) étaient disponibles dans leur totalité depuis 2005 et celles de Marbourg (1923-1928) depuis 2006 ; la publication de la dernière tranche (1928-1944) est maintenant achevée grâce à la parution de ce cours donné à l'été 1932 et qui porte sur deux philosophes présocratiques, Anaximandre et Parménide.

Pour sa situation chronologique, le cours a ceci d'intéressant qu'il constitue le dernier cours que Heidegger donnera avant l'épisode du rectorat. Après ce semestre de l'été 1932, Heidegger prend en effet congé le temps d'un semestre. À son retour, il est nommé recteur à Fribourg. Mais c'est évidemment au niveau philosophique que ce cours présente le plus grand intérêt puisqu'il achève un "second cycle" de cours consacré à la philosophie

¹⁰² Voir *Besinnung* (GA 66 [1938/1939]), *Über den Anfang* (GA 70 [1941]), *Das Ereignis* (GA 71 [1941/1942]), *Die Stege des Anfangs* (GA 72 [1944]), *Zum Ereignis-Denken* (GA 73.1 et 73.2) ; on peut ajouter à cette série GA 67 [1938-1948], GA 68 [1938/1939], GA 69 [1938-1940].

grecque et initié à l'été 1931, le "premier cycle" s'échelonnant de 1921 à 1925. Après la *Métaphysique* d'Aristote à l'été 1931, la *République* et le *Théétète* de Platon à l'hiver 1931/32, ce sont ici Anaximandre et Parménide que Heidegger présente à ses étudiants¹⁰³.

Comme l'indique l'éditeur, Heidegger a soutenu vers 1937 ou 1938 que c'était au début de l'année 1932 que le projet « *Vom Ereignis* » avait pris sa première forme (GA 66, 424). Certes, il n'est pas question comme tel de l'*Ereignis* dans ce cours, ni encore de l'estre (*Seyn*)¹⁰⁴, mais il est beaucoup question du premier commencement de la philosophie occidentale, commencement avec lequel la philosophie actuelle doit établir une discussion (*Anseinandersetzung*) en le commençant à nouveau. On retrouve néanmoins des termes nouveaux qui deviendront importants dans les *Beiträge* comme celui du *Fug* (ordre) ou de la *Zerklüftung* (fissuration).

L'ouvrage est accompagné – comme c'est la coutume dans l'édition des cours – de près de soixante-dix pages de notes que Heidegger a prises en vue de l'élaboration des cours consacrés à Anaximandre et à Parménide. En substance, ces notes sont des schémas qui annoncent ou reprennent les développements du cours, mais certaines remarques ne trouvent pas leur équivalent dans le manuscrit et permettent, malgré le style toujours télégraphié de ces annexes, d'entrevoir de nouvelles problématiques – ainsi, les références au *Prométhée enchaîné* d'Eschyle (p. 210-211). Pour la première fois dans ce tome, la pagination des manuscrits originaux de Heidegger est reprise en marge. Cela peut certes être utile pour ceux qui souhaitent consulter les textes originaux à Marbach, mais on peut douter que l'utilité vaille les confusions qu'elle introduit quant aux références à l'intérieur de l'ouvrage et celles qu'elle risque d'introduire si cette pagination est utilisée dans les études.

Le cours est composé de trois parties : 1. une interprétation de la toute première sentence philosophique qui nous soit parvenue – la parole d'Anaximandre –, 2. une « considération intermédiaire » dans laquelle il revient sur le concept-clé de l'ontologie fondamentale qu'est la compréhension de

¹⁰³ On peut mentionner aussi des séminaires inédits sur le *Parménide* de Platon à l'hiver 1930/1931 et sur le *Phèdre* à l'été 1932.

¹⁰⁴ Si ce n'est dans des notes marginales certainement postérieures (p. 1 et 74), comme c'était le cas dans le cours de l'hiver 1931/32 (GA 34, 99). L'emploi de cette graphie n'apparaît réellement qu'avec la "fréquentation" assidue des hymnes de Hölderlin à partir de l'hiver 1934/1935 (GA 39), fréquentation qui "déteindra" sur l'*Einführung in die Metaphysik* de l'été 1935 (GA 40).

l'être, 3. un commentaire détaillé – qui occupe la moitié du cours – du poème de Parménide.

*

Le cours commence par un commentaire de la parole d'Anaximandre, du premier de tous les textes philosophiques, un fragment qui énonce quelque chose à propos de l'étant. Jusqu'à ce cours de l'été 1932, Anaximandre est un auteur quelque peu marginal dans le chemin de Heidegger. On l'a certes croisé dans le cours sur les *Grundbegriffe der antiken Philosophie* de l'été 1926 – où une courte section lui était consacrée – et il est mentionné dans les *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* de l'été 1922. Mais c'est réellement ici que Heidegger tentera la toute première interprétation de la sentence d'Anaximandre, texte qui l'occupera à maintes reprises, principalement dans la première partie du texte *Der Ereignis* (1941/1942, GA 71), dans le manuscrit d'un cours jamais donné intitulé *Der Spruch des Anaximander* (1942, GA 78) et, finalement, dans un texte daté de 1946 et qui porte le même titre (*Holzwege*, GA 5)¹⁰⁵.

Le texte d'Anaximandre parle des « choses qui sont », τὰ ὄντα, que Heidegger explicite immédiatement à partir du sens du neutre pluriel dans le grec ancien comme « l'étant », qui n'est ni « tout l'étant », ni « l'étant au complet », mais bien « l'étant dans son ensemble » (*das Seiende im Ganzen*) (p. 5). L'étant dans son ensemble n'est pas obtenu grâce à l'accumulation de connaissances scientifiques, c'est plutôt ce qu'il y a de plus immédiat et de familier mais qui demeure inconnu et invisible pour la pensée. Ici comme dans l'analyse du poème de Parménide, Heidegger ne s'applique pas seulement à l'interprétation des fragments, mais aussi et d'abord à leur traduction. Diels et Nietzsche ont traduit la sentence en faisant dire à Anaximandre que « de là où les choses ont leur génération (*Entstehung/Entstehen*), là aussi elles ont, suivant la nécessité, leur corruption (*Vergehen/zu Grunde geben*) ». C'est la traduction de γένεσις et de φθορά par génération et corruption qui pose tout d'abord problème. Car, selon Heidegger, ce n'est pas de la création et de l'élimination de l'étant dont il est question, mais bien de son apparition (*Erscheinen*) et de sa disparition (*Verschwinden*). Ce que cherche à mettre en évidence Anaximandre, ce n'est donc pas tant la « matière » dont provient tout étant, mais surtout la *limite* de l'étant dans son ensemble, cette limite d'où il apparaît et où il disparaît et qui doit se situer à la bordure de ce qui n'est pas, du néant (p. 9).

¹⁰⁵ Au sujet du lien entre ces deux derniers textes, on se référera à la postface de l'éditeur du tome 78 (GA 78, 341 sq.).

L'interprétation de la seconde partie de la sentence d'Anaximandre – « car elles se rendent mutuellement justice et réparent leurs injustice selon l'ordre du temps »¹⁰⁶ – est l'occasion pour Heidegger d'employer un vocabulaire qui est voué à un grand avenir dans son œuvre et qui n'est pas encore habituel au début des années 1930, soit celui du *Fug*, c'est-à-dire de l'ordre ou de l'ajointement, qui traduit le concept grec de δίκη¹⁰⁷.

Dans l'*Einführung in die Metaphysik* de 1935, Heidegger utilisera aussi le terme *Fug* pour traduire la δίκη grecque de telle sorte qu'on évite toute interprétation en un sens juridico-moral et que l'on conserve son « contenu métaphysique fondamental » (GA 40, 169). Pour justifier son refus de l'interprétation juridico-éthique de la sentence d'Anaximandre – qui soulignerait son caractère "primitif" –, Heidegger fait remarquer que la δίκη a chez les Grecs un sens beaucoup plus ample que notre mot *justice*. Il donne comme exemple un passage de Homère où il est question d'un cheval ἄδικος, c'est-à-dire non pas d'un cheval « injuste », mais bien d'un cheval qui n'a pas encore été dressé, qui est « sans ordre » (p. 13). L'ordre (*Fug*) se réfère donc à la structure, à l'appartenance à un ensemble, à ce qui est ordonné, dressé, rodé.

Enfin, la dernière partie de la sentence évoque le temps. L'apparaître de l'étant, qui advient selon l'ordre (δίκη) et la congruence (τίσις), serait donc aussi gouverné par le temps. Ici, le temps ne doit pas être compris comme le temps nécessaire à tout processus de génération et de corruption, mais bien à partir de la compréhension présocratique du temps. Pour ce faire, Heidegger s'éloigne de Platon et d'Aristote et se réfère à l'*Ajax* de Sophocle, dans lequel il est dit que « le temps fait voir ce qui restait dans l'ombre, tout comme il cache ce qui brillait au jour » (vv. 646-647)¹⁰⁸. Tout comme chez Anaximandre, l'apparaître est ici lié à l'être de l'étant et au temps qui lui permet d'advenir, au temps qui assigne l'être à l'étant (p. 20).

Heidegger insiste ensuite sur l'importance de l'alternance du jour et de la nuit pour cette compréhension de l'être de l'étant : c'est la lumière qui laisse

¹⁰⁶ *Les écoles présocratiques*, éd. établie par Jean-Paul Dumont, Paris, Gallimard, coll. "Folio essais", 1991, p. 47.

¹⁰⁷ Les traducteurs ont tour à tour choisi de traduire le couple *Fug/Unfug* – c'est-à-dire δίκη/ἄδικία – par « ordre/désordre » (G. Kahn), « ajointement/dis-jonction » (J.-F. Courtine), « accord/discord » (W. Brokmeier), « ajointement/disjointement » (P. David) ou « raison/déraison » (P. Klossowski).

¹⁰⁸ Heidegger commente aussi ce passage d'*Ajax* dans le cours sur Parménide de l'hiver 1942/43 (GA 54, 209) ainsi que dans le cours datant de la même époque *Der Spruch des Anaximander* (GA 78, 183). Il en offre une traduction dans *Gedachtes* (GA 81, 209).

apparaître l'étant et, en ce sens, c'est elle qui est le temps. En apparaissant, l'étant vient au jour et il lui est assigné une « silhouette » ou un « contour (*Umriss*) ». L'apparaître de l'étant peut donc être compris comme l'entrée dans la définition, dans l'être-défini (*Umrissenheit*). Ainsi, ce qui subsiste dans l'apparence le fait *contre* l'indéfinition (*Umrisslosigkeit*), là où il retourne à la tombée de la nuit, au moment de disparaître. Mais ce retour dans l'indéfinition est aussi retour au point de départ de l'étant, l'ἀρχή, dont Anaximandre dit qu'il est l'in-défini, τὸ ἄπειρον. C'est donc l'in-défini qui gouverne l'étant et qui lui permet d'entrer dans l'apparaître et d'obtenir sa définition.

*

La seconde partie du cours consiste en une « considération intermédiaire » qui prépare l'interprétation de Parménide mais qui souhaite aussi expliciter celle d'Anaximandre. Heidegger commence par évoquer notre rapport à l'histoire – tant à la *Geschichte* qu'à la *Historie* – afin de lutter contre le préjugé selon lequel l'origine de la philosophie est tellement éloignée qu'elle nous serait inaccessible. Heidegger illustre cette situation en nous comparant à des randonneurs dont la seule source à laquelle ils peuvent s'abreuver est située au commencement du chemin. Ainsi, bien que l'on puisse s'aventurer très loin de la source, la distance qui nous sépare d'elle ne nous dispense jamais de boire. Plus le randonneur s'éloigne, plus il a soif et plus il est harcelé par la source (p. 39).

Selon Heidegger, étudier la source de la philosophie n'impliquerait aucunement de sauter par-dessus deux millénaires et demi d'histoire, mais bien de nous rendre compte que le commencement de la philosophie nous poursuit, nous harcèle constamment et se tient dans la plus immédiate proximité. Or, l'histoire dans laquelle nous avons été déposés nous est le plus souvent voilée et cela sera tel jusqu'à ce qu'advienne une « métamorphose essentielle de l'essence du temps », qui puisse, à partir de la force du passé et du futur, faire disparaître le présent (p. 46).

Ainsi, la phrase d'Anaximandre ne constitue pas pour Heidegger le premier *moment* de la philosophie, mais bien plutôt la première *réponse* à la question qui, elle, institue la philosophie, c'est-à-dire la question de l'être. À partir d'ici, Heidegger explicite de quelle façon l'être peut être interrogé en reprenant la structure ternaire déjà exposée dans *Sein und Zeit : das Gefragte, das Befragte, das Erfragte* (p. 49-50). Heidegger identifie la forme de la question de l'être à ce qu'il appelle une « question d'essence (*Wesensfrage*) », une question qui interroge donc l'essence de l'être, mais qui a ceci de particulier que sa réponse ne peut être donnée grâce à l'exposition du fondement du *quid* de la question,

puisqu'au-delà de l'être, il n'y aurait plus de fondement possible. La question de l'être n'est pas *une* question d'essence, mais bien *la* question d'essence, celle qui assure la possibilité de toutes les questions d'essence. La question de l'être est la question la plus originaire, une question liée au destin de l'homme dont l'histoire commence justement au moment où la question de l'être est posée¹⁰⁹. Pourtant, la question de l'être demeure d'ordinaire contrefaite ou dissimulée sous de fausses questions dans ce qui s'appelle à l'époque l'« ontologie » (p. 54).

Heidegger souhaite donc poser pour de bon la question de l'être, c'est-à-dire la rendre problématique ou discutable (*fraglich*). Il ne s'agit pas d'une question qui vise l'étant puisque celui-ci se présente tout d'abord comme connu, hors de toute question (*fraglos*), mais plutôt d'une question qui porte sur l'être en lui. Ici, Heidegger expose à nouveau l'idée propre à l'ontologie fondamentale selon laquelle c'est dans la compréhension vague et préontologique de l'être que doit être cherchée la réponse à notre question. Le *est* qu'on emploie plusieurs fois par jour s'entend selon quatre sens concrets – le-fait-d'être (*Daß-sein*), l'être-quoi (*Was-sein*), l'être-ainsi (*So-sein*) et l'être-vrai (*Wahr-sein*) – sans que l'on ait besoin à chaque fois de préciser en quel sens nous l'employons. Malgré cette compréhension, cette familiarité avec l'être, nous ne possédons toujours pas le concept (*Begriff*) de l'être. Cela fait partie de notre familiarité avec l'être « que nous le comprenons sans pour autant le concevoir » (p. 62). Avant de pouvoir rendre l'être *fraglich*, il faut tout d'abord s'assurer qu'il mérite bel et bien d'être mis en question, c'est-à-dire certifier qu'il est suspect (*fragwürdig*).

Si l'on jette un coup d'œil sur la tradition, l'être a toujours été compris à partir d'une série d'opposés que l'on peut énumérer ainsi : devenir, devoir, penser et apparence¹¹⁰. Comme le souligne Heidegger, l'être est compris dans les quatre cas selon une direction bien déterminée, soit à partir de la présence (*An-wesenheit*). Mais cette façon d'interroger l'être, qui est propre à la tradition ontologique, n'est qu'une reprise dogmatique des questions antiques. Ce n'est pas l'usage linguistique mais bien « les choses mêmes » qui doivent décider de ce qu'il en est de l'être. Heidegger préfère donc à cette limitation de l'être à

¹⁰⁹ Heidegger a soutenu ailleurs cette concomitance de l'histoire de l'homme et du questionnement sur l'être, comme par exemple dans la conférence « *Philosophieren und Glauben. Das Wesen der Wahrheit* » de 1930. Voir, à ce sujet, notre *Heidegger inédit 1929-1930. L'inachevable Être et temps*, Paris, Vrin, coll. "Bibliothèque d'histoire de la philosophie", 2012, pp. 137-138.

¹¹⁰ C'est encore ce que Heidegger développera dans son *Einführung in die Metaphysik* de l'année 1935 dans la section consacrée à la « restriction de l'être (*Beschränkung des Seins*) ».

partir des quatre concepts traditionnels une autre limitation, celle du néant, pour laquelle tout ce qui n'est pas rien « a d'une façon ou d'une autre l'être » (p. 72).

Afin de rendre l'être réellement suspect (*fragwürdig*) – lui qui n'est pour l'instant que tout au plus étrange (*merkwürdig*) –, Heidegger soutient qu'il nous faut saisir l'être dans son essence. Car la compréhension de l'être est de façon générale loin d'être suspecte et se présente plutôt comme ce qu'il y a de plus incontestable (*das Fragloseste*). C'est – toujours selon le procédé de l'ontologie fondamentale – en transformant notre compréhension préconceptuelle de l'être en une conception (*Begreifen*) de l'être que celle-ci peut acquérir sa dignité de question (*Fragwürdigkeit*). L'oubli de la compréhension de l'être nous vient de ce que tout comportement est constamment dirigé sur l'étant, c'est-à-dire que tout homme insiste constamment sur l'étant. Mais le rapport tendu en direction de l'étant – et propre de ce que Heidegger appelle ici l'*Insistenz*¹¹¹ – peut cependant être assoupli, de telle sorte que la compréhension de l'être soit reconnue et que puisse être mise au jour notre *Existenz*.

Heidegger cherche alors à montrer ce qu'il faut entendre par ce « mot à la mode » qu'est l'*existence* et qui, ici, ne doit pas être compris au sens large d'effectivité (*Wirklichkeit*), ni au sens strict de Kierkegaard ou Jaspers. Le terme est ici utilisé pour caractériser une existence possible et doit être entendu à partir de sa racine latine : *ex-sistere*, c'est-à-dire « se révéler face à quelque chose » (*Sich-heraus-stellen zu*) (p. 84). Mais dans « *Sein und Zeit I* » (*ibid.*), reconnaît Heidegger, le terme n'est pas employé avec suffisamment de précision et ce n'est qu'à partir des cours et exercices qui ont suivi la publication du traité que le concept a été pensé de façon adéquate au problème directeur (p. 85). Pour Heidegger, l'existence n'est pas un comportement concret – un rapport à soi-même et à la transcendance comme chez Jaspers –, mais bien un comportement présent dans tout rapport à l'étant et dont l'essence est la compréhension de l'être (p. 87). Contre Jaspers, Heidegger soutient que le rapport à soi-même ne constitue pas l'existence mais la présuppose plutôt. Ainsi, la compréhension de l'être n'est pas « déduite » de notre rapport à l'étant, mais rend possible ce même rapport (p. 89).

Ce rapport à l'étant qui est toujours un saut par-dessus lui et en direction de l'être, Heidegger le caractérise en récupérant cette idée d'une

¹¹¹ Expression rare chez Heidegger, il l'emploie aussi pour décrire le raidissement du *Dasein* propre à l'existence inauthentique dans le cours sur l'idéalisme allemand de 1941 (*GA* 49, 66), là où comme ici, il expose la différence entre son concept d'existence et celui de Jaspers et Kierkegaard. Voir aussi *GA* 14, 89.

transcendance propre au *Dasein*, idée qu'il avait mise en veilleuse à partir du cours sur les *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (GA 29/30). Heidegger évoque la transition (*Übergang*) qui métamorphose l'homme lorsque celui-ci parvient à l'*Existenz* – depuis l'*Insistenz* – et interprète la compréhension de l'être comme un laisser-être (*Seinlassen*) qui doit être saisi, comme cela a été élaboré dans les cours antérieurs et dans la conférence sur la vérité de 1930, à partir d'un concept non éthique de *liberté*. Ce n'est qu'alors que peut avoir lieu « la manifestation de l'étant dans son ensemble » (p. 93), un événement (*Geschehen*) qui peut devenir histoire (*Geschichte*) si la transition (*Übergang*) de l'homme en direction de l'existence a eu lieu. C'est en posant la question au sujet de l'étant que l'homme devient un existant et ouvre la possibilité d'un questionnement à propos de l'être, questionnement qui constitue l'acte fondateur de l'existence, mais aussi de l'histoire humaine. C'est ainsi et seulement ainsi que la reconnaissance (*Würdigung*) de l'être a lieu et que celui-ci devient enfin digne de question (*fragwürdig*).

La question de l'être coïncide avec le commencement de la philosophie, mais elle est aussi la question qui se tient tout auprès de notre *Dasein*. Tout comme le randonneur, le *Dasein* a beau s'éloigner de la source, il n'est pas pour autant exempté d'en boire l'eau. En posant à nouveau frais la question de l'être jamais posée, l'homme recommence la philosophie, c'est-à-dire qu'il « commence à nouveau le commencement non commencé » (p. 97). Le retour au commencement est donc historique et historial, mais pas au sens courant, puisque l'origine du questionnement sur l'être advient simultanément avec notre existence. Le commencement a été (*gewesen*) mais n'est pas pour autant passé (*vergangen*). En tant qu'étants au sein de l'étant, nous n'avons pas, selon Heidegger, le choix de comprendre ou non l'être, de souhaiter le concevoir ou non. Mais nous avons cependant le choix de le concevoir bien ou mal.

*

C'est à partir de cette longue digression sur la compréhension de l'être que Heidegger aborde la dernière partie du cours, soit l'interprétation du Poème de Parménide, un texte qui ne se laisse pas facilement aborder, un texte dont il faut implorer l'auteur de nous en donner le sens. Heidegger remarque ici qu'il va se prêter à ce que ses détracteurs appellent sa vaine « modernisation » des textes philosophiques (p. 104), critiques auxquelles il ne répond pas publiquement, dans la mesure où – c'est ce qu'il soutient – il ne se sent pas encore sérieusement attaqué, ni réellement défendu par ses « partisans » (p. 105).

À partir d'ici, Heidegger consacrera une centaine de pages à une interprétation qui est en même temps une traduction du poème de Parménide. Il se base pour cela sur l'édition de Diels, mais la corrige en quelques endroits¹¹². Plutôt que de se laisser aller à une interprétation "symbolique" du poème – comme le ferait Sextus Empiricus –, Heidegger préfère une analyse de la méthode (μέθοδος), c'est-à-dire de la poursuite – il fait ressortir le *nach*, i.e. μετά, du *nachgehen* – du cheminement (ὁδός) qui mène à l'ἀλήθεια, au non-retrait (*Unverborgen*) comme tel. Ce chemin, Parménide l'indique, doit parcourir autant la vérité que les opinions des hommes dont la vérité doit elle aussi être éprouvée.

Le premier chemin qui s'offre à Parménide est « comme il est et comme il ne peut pas ne pas être (*wie es ist und wie unmöglich Nicht-sein*) ». Heidegger modifie la traduction classique – celle de Diels – en traduisant ὅπως non pas par *daß* mais bien par *wie*. Ce chemin est le seul dont on puisse parler puisque l'autre – « comme il n'est pas et aussi comme il n'est nécessairement pas » – ne peut être exprimé, étant donné que « le même est l'appréhension (*Vernehmen*) et l'être (*Sein*) »¹¹³ et donc que là où il n'y a rien, rien ne peut être appréhendé.

Rapidement, Heidegger interprète cette appréhension comme la compréhension de l'être. Il ne peut y avoir d'être là où il n'y a pas de compréhension et pas de compréhension là où il n'y a pas d'être. Cet énoncé portant sur la coappartenance essentielle entre l'être et l'appréhender – fragment 3 –, Heidegger l'appelle l'« énoncé fondamental (*Grundaussage*) » – puis « principe originaire (*Ursatz*) » – au sujet de l'être qui, plutôt que de manifester une certaine tendance idéaliste chez Parménide – qu'on lui attribue depuis longtemps –, souligne davantage le lien essentiel entre l'accès à quelque chose et ce quelque chose lui-même (p. 117). Si ce lien est essentiel et originaire, c'est parce que l'être n'est pas à même de s'essencier (*wesen*) sans l'intervention

¹¹² Tout comme Karl Reinhard, Heidegger n'accepte pas l'ajout que Diels fait en situant les vv. 33-38 du premier fragment là où ils sont. Heidegger replace aussi le fragment 2 au sein du fragment 8 – immédiatement après le v. 33. Enfin, Heidegger lit οὔτε et non οὐδέ au début du v. 12 du fragment 8. Voir pp. 113, 137-139 et 153-154.

¹¹³ C'est en effet par *Vernehmen* – "entendre", "saisir", "percevoir", "appréhender" – que Heidegger traduit le νοεῖν de Parménide, comme il le fait depuis le début des années 1920. La traduction de νοεῖν par "penser" est certainement limitée, dans la mesure où ce verbe a le sens d'un percevoir non seulement intellectuel mais aussi sensible, c'est un "envisager" (*ins Auge fassen*). Boutot traduit par « appréhender » et « appréhension », mais on peut aussi traduire ce *Vernehmen* parménidéen par « entente », « réception » (Courtine) ou « accueil » (Martineau).

de l'appréhension. Avant d'être appréhendé, l'être ne s'essencifie pas du tout (*west gar nicht*) comme l'être. C'est le *voeĩv* qui permet à l'être d'être l'être. Ainsi, l'énoncé fondamental parménidéen ne dit rien d'autre que la thèse centrale de l'ontologie fondamentale selon laquelle « il n'y a d'être que dans la compréhension de l'être (*Sein gibt es nur im Seinsverständnis*) » (p. 119)¹¹⁴.

Mais le poème de Parménide parle aussi d'un troisième chemin, le chemin « des hommes ». Ce chemin n'est pas le chemin de l'absence complète de connaissance, mais c'est néanmoins un chemin sur lequel manque le critère de la connaissance essentielle et authentique, de telle sorte que l'appréhension (*voeĩv*) finit par être mal dirigée, désorientée. Mais si les hommes ont de la difficulté à s'orienter sur ce chemin, c'est parce qu'il leur manque les indications provenant de l'appréhension de l'être. Leur compréhension de l'être est erronée : l'étant (*τὸ ἔόν*) est toujours pour eux ou bien *vorhanden* ou bien *οὐκ vorhanden*. L'étant en effet apparaît, devient, puis s'éloigne et disparaît. Néanmoins, même absent, l'étant ne cesse pas pour autant d'être et la confusion s'installe au sein de la compréhension de l'être qui n'est plus qu'une « incompréhension de l'être (*Seinsunverständnis*) » – *hapax* !

Chez Parménide, tout comme ce fut le cas chez Anaximandre, la *δίκη*, c'est-à-dire l'ordre (*Fug*), joue aussi un rôle important en empêchant l'être de naître ou de périr (p. 136). À partir d'ici, Heidegger commente les nombreux « repères » (*σηματα*) qui permettent d'appréhender l'être tel qu'il est et qui rendent possible une compréhension conceptuelle de celui-ci, puisque le but de l'ontologie demeure celui de métamorphoser notre compréhension indéterminée de l'être en une conception de l'être. Heidegger analyse dans le détail et avec beaucoup d'intelligence l'ensemble des caractères que Parménide associe dans le fragment 8 à l'être, en séparant les expressions négatives – il est sans génération ni destruction, exempt de tremblements, dépourvu de fin (*ἀγένητον, ἀνώλεθρον, ἀτρεμές, ἀτέλστον*) – des expressions affirmatives – entier, formé tout d'une pièce, un, continu (*οὔλον, μουνογενής, ἓν, συνεχές*). Mais Parménide affirme aussi de l'être que « jamais il ne fut et jamais il ne sera », ce qui invite Heidegger à interroger le rapport de l'être au temps et à récupérer un terme auquel il ne recourt plus depuis longtemps, soit celui de la *Temporalität*, la temporalité propre à l'être et qui ne peut être mesurée à l'aune

¹¹⁴ On ne retrouve pas comme telle cette formulation dans *Sein und Zeit*. Une formulation similaire se trouve cependant dans le cours de l'été 1927 : « *Sein gibt es nur, wenn Seinsverständnis, d. h. Dasein existiert* » (GA 24, 26).

de l'avant et de l'après – ou du passé et du futur –, mais qui ne doit pas pour autant être interprétée à partir du *nunc stans* de la tradition chrétienne (p. 146).

Mais c'est l'unité de l'être qui intéresse le plus Heidegger qui expose alors les « multiples acceptions de l'unité (*Einheit*) » – *Erstheit, Selbigkeit, Einfachheit, Ganzheit* – et souligne que Platon – dans le *Parménide* – et Aristote (*Métaphysique*, I) ont, à la suite de Parménide, reconnu ce lien qui unit l'être à l'un. Or, contre qui Parménide soutient-il ces thèses sur l'être ? Pour Heidegger, c'est l'opinion courante des hommes qui est ici visée, celle qui affirme que l'être est changement (p. 149), opinion dont il faut se détourner (*abkehren*) afin de retourner (*hinkehren*) à ce qui nous échappe (p. 140), c'est-à-dire à l'être et à sa compréhension par opposition à l'apparence d'être qu'est le devenir. Mais le concept (*Begriff*) d'être, dans la mesure où c'est un concept qui inclut tout (*alles eingreift*), doit ici être pensé comme un *Inbegriff*, comme un « concept inclusif » et l'interrogation philosophique à son sujet, comme une « interrogation inclusive (*inbegriffliches Fragen*) » (p. 150)¹¹⁵.

Mais cette énumération des caractères de l'être paraît insuffisante à Parménide et celui-ci chercherait alors, selon Heidegger, à démontrer l'essence de l'être, c'est-à-dire à justifier le fait qu'il n'apparaisse ni ne disparaisse jamais. C'est en effet ce qu'opine la compréhension de l'être commune : que l'être change constamment, qu'il est passager, qu'il provient et retourne vers le néant. Mais puisque le néant ne peut être appréhendé, le principe originaire nous oblige aussi à affirmer qu'il ne saurait aucunement être et ne peut donc être l'origine de l'être. C'est plutôt l'ordre (*δίκτη*) qui, le tenant dans ses liens, empêche l'être d'émerger et de sombrer. L'ordre, compris ici comme « le lieu de l'être (*Stätte des Seins*) » (p. 160), promulgue la loi de l'être qui décide de ce qui est. L'être lui-même n'est donc ce qu'il est qu'en tant que décret (*Verfügung*) établi par l'ordre (*Fug*).

Or, le rejet par Parménide de tout émerger et de tout sombrer se fonde sur l'éloignement absolu de l'être et du néant, que l'on ne découvre qu'en rejetant la compréhension vulgaire de l'être qui l'identifie à l'apparence qui est mélange d'être et de néant. Pour Parménide, l'être est complètement ou il n'est pas du tout. Cette décision de ne faire aucun compromis mène à ce que Heidegger appelle le « principe d'essence (*Wesenssatz*) » au sujet de l'être : « l'être est absolument non nul (*Sein ist schlechthin un-nichtig*) » (p. 162). Ce refus

¹¹⁵ Comme Heidegger le note, cette thématique rappelle le début de « *Was ist Metaphysik?* » (*GA* 9, 103-104), mais c'est surtout dans la considération préliminaire des *Grundbegriffe der Metaphysik* que cette question est déployée (*GA* 29/30).

de tout compromis force Parménide à concevoir l'être à partir du présent seul et à refuser l'être au passé et au futur. Si l'être est, il est sans rapport au passé et à l'avenir, concentré dans une relation stricte et unique avec le présent. C'est ce que Heidegger appelle le « principe temporel (*Zeitsatz*) » au sujet de l'être, principe qui aurait préséance sur celui d'essence.

Comme Heidegger le souligne, c'est le présent et la présence qui régissent l'énumération des signes propres à l'être. Le rapport de l'être au temps exclut la possibilité de l'absence. Néanmoins, c'est l'absence qui délimite le cercle de présence propre à l'être ouvert par l'appréhension du *νοῦς* et qui s'essencifie autour (*umwest*) de nous de façon constante. Les réflexions de Heidegger sur ce qui est présent et ce qui est absent, tout comme la distinction qu'il établit entre le présent et la présence, le poussent à reformuler le principe originnaire de Parménide – qui, selon la traduction traditionnelle, affirme que l'être et le penser sont la même chose – de la façon suivante : « L'être s'essencifie comme présence dans le présent de l'appréhension (*Sein west als Anwesenheit in der Gegenwart des Vernehmens*) » (p. 179).

Or, l'être dépend d'une configuration propre à l'homme qui constitue l'événement de la manifesteté de l'être ou de ce que les Grecs appelaient le non-retrait, *ἀλήθεια*. Ce chemin, c'est précisément celui que Parménide décrit comme le chemin de l'être. Au-delà de ce chemin, il ne peut y avoir que *δόξα*, chemin que Parménide décrit à la fin de son poème et que Heidegger commente brièvement. Le chemin de l'opinion décrit ici est celui de l'appréhension mêlée à la corporalité, à la chair, à la naissance et à la mort. Ici, la possibilité de la pure appréhension est exclue, car la chair implique toujours un mélange d'erreur et d'ambiguïté. Mais l'appréhension ne disparaît pas pour autant. Heidegger cherche même à montrer que l'appréhension est le propre de tout ce qui a trait à l'être. S'appuyant sur une interprétation de Théophraste, Heidegger souligne que même le mort appréhende encore et que toute matière pourrait comme telle appréhender.

*

Certes, le cours ne contient pas de grandes révélations sur la pensée heideggérienne, mais il permettra de faire la lumière sur la première interprétation d'Anaximandre que l'on gagnera à comparer à celles de 1942 ou de 1946. Celle, exhaustive, du poème de Parménide pourra aussi être confrontée à celle de 1942/43 (*GA* 54). Le génie exégétique de Heidegger – que lui-même se plaît à présenter ironiquement comme une vulgaire modernisation – consiste surtout à offrir une perspective historique sur l'ontologie fondamentale dont Heidegger ne s'est pas encore éloigné. À partir

de Parménide, le concept de compréhension de l'être gagne en consistance, tout comme ce fut le cas avec l'interprétation de la *Kritik der reinen Vernunft* de Kant dans la deuxième moitié des années 1920.

François Jaran

 François Jaran, *Phénoménologies de l'histoire. Husserl, Heidegger et l'histoire de la philosophie*, Louvain/Paris, Peeters, Bibliothèque philosophique de Louvain, 154 p.

François Jaran, comme cela semble devenir son habitude – ainsi dans *La métaphysique du Dasein* (2010) et *Heidegger inédit 1929-30. L'inachevable Être et temps* (2012) –, présente avec *Phénoménologies de l'histoire* un ouvrage qui allie la richesse exégétique à l'élégance pédagogique. Comme c'est rarement le cas dans les ouvrages "scientifiques", les notes de bas de pages sont aussi utiles, intéressantes et agréables à lire que le corps du texte. L'A. complète ses analyses principales par des renvois instructifs à des textes peu commentés par la littérature secondaire, par des considérations peu connues tirées de la correspondance des philosophes étudiés et par des révélations utiles à propos des contextes historiques impliquant d'autres penseurs qui ont influencé ou provoqué la formulation des positions philosophiques examinées. Il s'agit d'un travail de recherche de haut niveau, sans que cela n'ait mené à la production d'un ouvrage rébarbatif accumulant une somme d'informations factuelles de peu d'intérêt. Les explications présentées sont claires, l'écriture simple et efficace et l'esprit de synthèse assez remarquable. Le sujet abordé est par ailleurs du plus grand intérêt. Chacun sait l'influence que la phénoménologie a exercée sur la philosophie du XX^e siècle, comme chacun peut remarquer l'importance qu'a pris pour la philosophie, dans les derniers siècles, le dialogue avec son histoire, importance qui est devenue un impératif que certains en viendraient même à juger paralysant. Une étude sur les liens entre la phénoménologie et l'histoire touche de la sorte au cœur de la philosophie contemporaine.

Phénoménologies de l'histoire, outre l'introduction et la conclusion, se divise en trois parties. La première, qui possède également un caractère introductif, après avoir présenté une courte histoire du terme même de phénoménologie, clarifie le double enjeu auquel s'intéressera l'ouvrage. Il s'agira d'abord de comprendre le rapport que la phénoménologie entretient avec l'histoire, surtout avec l'histoire de la philosophie, principalement par l'étude de cette

question chez le fondateur de la phénoménologie, Edmund Husserl, ainsi que chez celui qui fut son élève – ou du moins son assistant – Martin Heidegger. L'autre enjeu, néanmoins inextricablement lié au premier, est soulevé par la question que pose la possibilité d'un accès à l'histoire. Comment la phénoménologie, si elle souhaite entretenir un rapport à son histoire, peut-elle s'assurer d'un accès à celle-ci qui lui garantirait une certaine lucidité ? Ainsi se dégagent deux questions : celle de savoir si la phénoménologie peut et doit être historiste et celle de savoir s'il est possible d'élaborer une phénoménologie de l'histoire.

Dans cette section, l'A. propose d'emblée d'employer le néologisme *historiste* pour désigner la position qui envisage, pour la philosophie, un rapport constructif à son histoire, et de réserver le terme *historicisme* pour souligner le relativisme inhérent à une position qui attache une pensée aux faits contingents qui composent le contexte dans lequel elle a surgi. Il s'autorise en cela de l'emploi en allemand ainsi que, dans une certaine mesure, en anglais de deux termes s'apparentant à ceux-ci et pointant vers une signification similaire, l'un péjoratif, l'autre mélioratif – *Historismus-Historizismus*, *Historism-Historicism*. Il est vrai que l'usage français actuel prête à confusion, puisqu'il se limite au seul "historicisme" et que les positions décrites par ce terme générique peuvent, quant à l'essentiel, être fort différentes : ce n'est en effet pas la même chose, d'une part, de prétendre que toute pensée est historique en soutenant par là que la pensée d'un temps est irréductible à un autre et qu'ainsi chaque époque se referme sur elle-même et, d'autre part, de soutenir, suivant Hegel par exemple, que la vérité est sujet, qu'elle se déploie historiquement et qu'ainsi, pour la saisir, il faut en suivre le devenir complet et non seulement l'aboutissement. Il est à souhaiter que la proposition de François Jaran soit adoptée par des successeurs et qu'elle passe dans la langue. On peut regretter toutefois que l'A. ait choisi dans son texte de désigner le caractère historique d'un objet par le terme d'historicité, même lorsque ce caractère historique est envisagé de manière "constructive". Cela crée inévitablement de la confusion puisque l'on est tenté de lier historicité à historicisme. On comprend néanmoins qu'il ait hésité à proposer *historité*.

Les deuxième et troisième sections de l'ouvrage réalisent le plan tracé par la première. Dans la seconde, l'A. examine comment Husserl et Heidegger répondirent à la question de savoir si la phénoménologie devait, d'une façon ou d'une autre, entrer en dialogue avec l'histoire de la philosophie. Ce second est le plus long chapitre du livre et construit un savant dialogue entre Husserl et Heidegger, d'une part, mais aussi entre eux, Dilthey et la pensée néo-kantienne

– à laquelle Heidegger devait sa formation académique et à laquelle Husserl s'est souvent opposé. L'étude de la position de Husserl est centrée sur la critique de l'historicisme présentée dans *Philosophie als Strenge Wissenschaft*. Toutefois, si cette position est bien connue, François Jaran l'étaye, la nuance et la contextualise en étudiant plusieurs ouvrages, cours et lettres de Husserl qui rendent compte d'un dialogue beaucoup plus riche avec la pensée de Dilthey, alors conçu par Husserl comme l'inspirateur de l'historicisme, qu'il n'y paraît d'abord. Il n'en demeure pas moins qu'à ce stade de son évolution – entre 1911 et 1924 –, si Husserl témoigne d'un intérêt sérieux à l'égard de l'histoire, qu'il reconnaît que son étude comporte des avantages pédagogiques et qu'il lui accorde une dignité dans la mesure où il découvre en elle une aspiration constante à la phénoménologie, il considère que la philosophie vise l'identification de vérités universelles, que la phénoménologie les manifeste et qu'une fixation sur la dimension historique de la philosophie ne pourrait qu'en nier la validité universelle et mener à une forme de relativisme.

La pensée heideggérienne est ensuite abordée. L'A. se concentre sur la période "phénoménologique" de Heidegger, celle qui s'étend du cours de 1919 jusqu'aux premières formulations d'un projet de métaphysique du *Dasein* en 1927. Heidegger critique Husserl dès ses cours de sa première période à Fribourg, en insistant sur le fait que la phénoménologie husserlienne, adoptant d'emblée un point de vue théorique, manquerait le phénomène de la vie et du *je* historique. Cette critique, d'inspiration diltheyenne, le mènera à l'élaboration, dans *Sein und Zeit*, de sa conception de la destruction de l'histoire. Heidegger en viendra à penser qu'il est illusoire de s'attaquer à des problèmes philosophiques sans procéder d'abord à un examen des sources historiques d'où sont tirés ces problèmes : le plus original des penseurs étant contraint d'au moins s'exprimer dans des mots qu'il reprend à la tradition, il est forcé de porter, malgré lui, un héritage qui détermine la façon dont il pose les problèmes. Un retour sur l'histoire, si l'on souhaite parvenir à une quelconque lucidité, paraît incontournable. Ici encore, si les positions de Heidegger à l'égard de l'histoire sont bien connues, l'A. a le mérite de les éclairer en suivant leur filiation jusqu'à Luther, en passant par le néokantisme et à travers une discussion avec les positions divergentes de Husserl.

La dernière partie se concentre sur la réponse à la deuxième question formulée dans la première : est-il possible d'accéder phénoménologiquement à l'histoire ? Des réponses avaient déjà été données, pour ce qui concerne Heidegger, dans la seconde partie. À cet égard, le texte de François Jaran est conçu de manière subtile sans perdre en clarté : même si les parties deux et

trois ont chacune un sujet principal, les deux sujets se croisent dans l'une et l'autre. Heidegger, croyant nécessaire un retour constant à l'histoire, y trouvait également un mode d'accès. Cet accès est garanti par le caractère historique du *Dasein* humain qui, étant d'emblée temporel, peut *reprendre* (*wiederholen*) le passé et il y accède précisément, comme on accède au temps en général, en lui ouvrant un avenir. C'est ainsi en saisissant quel avenir on peut donner à une pensée passée qu'on lui confère un sens et qu'on permet sa compréhension. Ce type de phénoménologie de l'histoire, l'A. a en outre l'excellente idée de l'étudier à l'aide d'un exemple concret, celui de l'étude phénoménologico-historique de la thèse de Kant sur l'être, réalisée par Heidegger dans son cours de 1927, *Grundprobleme der Phänomenologie*. Cette phénoménologie se distingue fondamentalement de la science historique, car elle ne se contente pas de rapporter des faits, en soulignant ce qu'un penseur a factuellement exprimé, mais tente d'interpréter ce qu'il a voulu dire et de rouvrir l'expérience fondamentale qui a donné l'impulsion – qui a ouvert un avenir – à ses pensées. L'A. pose ensuite, dans un chapitre stimulant, une question que Heidegger ne s'est jamais posée par ailleurs, celle de savoir si la méthode qu'il met alors en pratique pourrait être applicable de façon plus générale en science historique.

L'étude revient ensuite à Husserl. Alors, du point de vue thématique, la situation est renversée : l'A. indique comment Husserl dégage une voix d'accès à l'histoire, mais cela implique une révision de sa réponse à la première question, celle de savoir s'il était nécessaire pour la phénoménologie d'entrer en dialogue avec l'histoire. C'est que Husserl, dans la dernière période de son œuvre – 1929-1938 –, période pendant laquelle est rédigée la *Krisis*, en est venu à réviser sa position sur l'histoire. L'A. montre d'abord, à partir du rôle qu'a joué pour Husserl les *Méditations métaphysiques* de Descartes, qui ont donné l'impulsion à la rédaction des *Méditations cartésiennes*, comment Husserl a reconnu lui-même avoir tiré bénéfice d'un rapport à l'histoire de la philosophie. S'il reconnaissait déjà dans les années 1910 une vertu pédagogique à l'histoire de la pensée, il y voit à présent une source riche en nouveaux problèmes capables de stimuler l'avenir. Il reconnaît également le fait que les concepts ont tendance à subir une sédimentation historique, qui risque de fausser la manière dont se posent les problèmes actuels – s'accordant avec Heidegger sur ce point. Le retour à l'histoire n'est donc plus jugé comme facultatif, mais nécessaire. Comment accéder à l'histoire cependant si l'on souhaite la connaître avec lucidité ? Par une réactivation (*Reaktivierung*) phénoménologique. Il s'agit de réactiver les expériences fondamentales qui ont mené à des découvertes déterminantes. Cette réactivation, illustrée par Husserl dans son texte sur

l'*Ursprung der Geometrie* n'implique pas une contextualisation historique, comme on pourrait le croire, nécessaire chez Heidegger, mais l'idée d'une histoire transcendante *a priori*, c'est-à-dire une évolution dont les étapes seraient indispensables et qu'un esprit pourrait redécouvrir par lui-même et réactiver. Cette réactivation permettrait de se dégager des sédimentations obstruant la compréhension et s'étant durcies au fil du temps et de percer vers de nouveaux aperçus. François Jaran déploie de louables efforts afin de convaincre le lecteur que cette idée d'une histoire transcendante n'est pas un contre-sens, toutefois, s'il était permis de lui faire une objection heideggérienne, on pourrait souligner qu'une telle histoire n'est plus vraiment temporelle, car si toutes ses étapes sont déballées *a priori* et que l'*a priori* est une forme de présence constante, il n'y a pas là d'authentique avenir, condition de la temporalité.

L'A. a voulu, en plus de présenter une recherche fort détaillée sur une question importante, montrer comment se rejoignent, à l'égard de la question du rapport entre histoire et phénoménologie, deux pensées que la tradition a eu tendance à opposer sur ce point. Il ne s'est pas attaché à différencier méticuleusement la *Reaktivierung* husserlienne de la *Wiederholung* heideggérienne, ni à confronter radicalement l'histoire transcendante à la destruction. Il a tort, néanmoins, de s'en excuser dans la conclusion, car il a développé tout au long de l'ouvrage les précisions et les nuances nécessaires à une juste compréhension des différences entre ces positions respectives. On pourrait regretter que n'ait pas été tentée une confrontation entre l'histoire transcendante et ce qui deviendra, chez Heidegger, l'histoire de l'être – thème qui est frôlé à la fin de l'ouvrage –, et qui eût pu occasionner un nouveau rapprochement, mais il eût fallu pour cela s'engager dans les développements d'un Heidegger qui n'est peut-être plus phénoménologue.

Franz-Emmanuel Schürch

📖 Sidonie Kellerer, *Zerrissene Moderne. Descartes bei den Neukantianern, Husserl und Heidegger*, Paderborn, Konstanz University Press, 2012, 294 p.

Non potest esse iudex et pars. Valant pour le domaine juridique, la formule ne s'applique pas au monde scientifique. Qui juge le crime d'un criminel ne doit pas en être un lui-même – ce serait un comble. Qui juge les recherches d'un chercheur, en revanche, se doit de l'être lui aussi – c'est la moindre des choses. Il en va donc ainsi en philosophie. Il y faut en effet être un tantinet expert de l'affaire en question pour y avoir, du point de vue même de ses pères,

soi-même contribuée, pour être à même d'évaluer l'apport qu'y fait un tiers afin d'être lui-même reconnu par ses pairs comme expérimenté. Alors oui, toujours le conflit d'intérêt guette. Mais non, jamais il n'est plus menaçant que le silence désarmant du désintérêt. Or, parmi tous les sentiments qu'il est possible d'éprouver, l'indifférence est bien celui que nous ne pouvions ressentir face au premier ouvrage de Sidonie Kellerer, fruit d'une thèse de doctorat en cotutelle entre la *Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn* et l'Université de Toulouse II-Le Mirail, supervisée par les Professeurs Eva Geulen et Jean-Marie Vaysse (†) et soutenue dans la ville rose en février 2010. Reste que si l'on aime d'ordinaire les auteurs qui commencent par écrire les livres que l'on a rêvé de signer, on ne leur pardonne guère de le faire autrement que ce que l'on a fini par faire.

Sans doute devons-nous à Sidonie Kellerer la priorité, et par courtoisie, et parce que ses travaux précèdent et excèdent les nôtres. Ils les précèdent : l'A. a entamé ses études doctorales en 2006, partageant son temps entre un monitorat en France et une allocation de recherche outre-Rhin. Ils les excèdent : l'A. s'est donnée pour tâche d'étudier non seulement la réception de Descartes chez Heidegger, mais encore chez Husserl et, d'abord, chez les néokantiens que sont Cohen, Natorp et Cassirer. Généreux et judicieux programme, tant ce sujet qu'est « Descartes et l'Allemagne » – on se souvient du colloque éponyme des 13 au 17 mai 2008 à Mayence, Luxembourg et Dijon, dont les actes sont parus chez Olms (Hildesheim, coll. "Europaea Memoria", 2009) – nécessitait un éclairage spécifique pour cette période allant de « la fin du XIX^e » aux « premières décennies du XX^e siècle » (p. 9). Car à l'époque, y travailler à Marbourg, à Fribourg, ou dans ces deux villes tour à tour, revenait toujours à travailler Descartes. Héros français de la pensée universelle depuis, avant même Hegel ou la Révolution comme l'affirme l'A., l'*Historia critica philosophiae* de Brucker (Leipzig, Breitkopf, 1743, t. 4, p. 552), Descartes devient alors une « figure centrale » (*id.*) pour la philosophie allemande, parce qu'un aimant pour ses représentants, attractif pour tous, répulsif pour un.

Heidegger apparaît en ce sens, dès les premières pages de l'ouvrage, comme un penseur exceptionnel, puisque le seul pour lequel Descartes constitue un « *Gegenpol* » (*id.*), un « *Antagonist* » (p. 11), un « *Anti-Modell* » (p. 167). Mais à moins de croire la rumeur de sa prétendue opposition de principe à lui, colportée par D. Janicaud, E. Faye, R. Rorty, J. Hodge *et alii*, on cherchera vainement, dans son œuvre comme, *a fortiori*, dans celle de l'A., les preuves de ces allégations, d'où est pourtant inféré aussitôt un « anti-cartésianisme » jugé dans l'air du temps, c'est-à-dire dans la veine de celui, « latent », qui flotterait « au début du XX^e siècle » (p. 17). Ne lui étant associé que le nom de Franz

Böhm (*id.*), dont l'*Anti-Cartesianismus* date de 1938, c'est Heidegger qui semble bientôt au lecteur l'unique promoteur de ce courant germanique. L'A. s'en félicitera, désireuse qu'elle est de montrer que, là où Cohen, Natorp, Cassirer et Husserl s'efforcent, avec *Descartes* et alors que fait rage la crise des sciences européennes, de maintenir à flot l'idéal de rationalité des Lumières en offrant à la raison de se fonder elle-même, Heidegger s'acharne, contre *Descartes* et alors que fait mal le traité de Versailles à la République de Weimar, à développer une pensée nationale, terreau d'une « nouvelle philosophie allemande » (*id.*) qui servira le nazisme.

Le ton du livre est donc donné à la fin de son introduction et son titre justifié. Il y s'agira d'étudier « la modernité déchirée », déchirée non par les néokantiens de Marbourg, ni par le phénoménologue de Fribourg, mais déchirée par celui qui suit le néokantisme à Fribourg et poursuit la phénoménologie à Marbourg : Heidegger, en tant que *sa* pensée – comprenons : la pensée de Heidegger comme pensée de la modernité – précipite l'avènement du totalitarisme national-socialiste. Aussi a-t-on affaire avec cette *monographie* – rappelons que le mot désigne l'étude ou d'un sujet précis et limité, ou d'un seul et même personnage – plus qu'à une *étude sur Descartes*, à une *étude sur Heidegger*. Mais il faut à Sidonie Kellerer, pour permettre aux auteurs dont elle veut traiter de rester contemporains les uns des autres, borner ses analyses à 1938, année où disparaît Husserl. Cohen et Natorp étant déjà enterrés, rien ne sera plus dit de Cassirer et de Heidegger, plus vivants nonobstant que jamais. Aussi aura-t-on droit avec cette "monographie" – rappelons que si le mot désigne une étude, celle-ci se doit d'être exhaustive –, plus qu'à *étude partielle* du Descartes de Heidegger, à une *étude partielle* de Heidegger sur Descartes. Ce dont le passionné d'études heideggériennes aura commencé par se réjouir finira ainsi par l'attrister.

Que Sidonie Kellerer ait, plus que Descartes en vue, Heidegger dans son collimateur se remarque au seul plan de son ouvrage. D'abord, là où son sous-titre fait croire à une analyse comparée de « Descartes chez les néokantiens, Husserl et Heidegger », il n'en est rien. Certes, ses deuxième, troisième et quatrième parties offrent chacune l'un des trois volets de ce triptyque si digne d'intérêt. Mais l'on sait combien, dans toute œuvre peinte ou sculptée en trois panneaux, les deux pans extérieurs peuvent se refermer sur celui du milieu, en sorte que les charnières qui articulent la composition importent plus que ne comptent ses composants. Or, ici, les « bilans » (p. 105 et 163) glissés entre ces parties échouent à les coordonner, puisque rien n'est dit des raisons pour lesquelles, quasi simultanément car en l'espace d'un demi-

siècle, un même penseur fait l'objet de trois traitements si différents par des penseurs pourtant si proches – à tout le moins géographiquement. C'est que la seule valorisation historique de Descartes, sa légende dorée dont, dans sa première partie, l'A. éclaire moins l'écriture qu'elle n'énumère ses écrivains – Perrault, Fontenelle, Voltaire, Dupont-Bertris, Thomas, de Grainville, Chaudon, Diderot, Hegel (pp. 33-43) –, ne saurait expliquer l'omniprésence de l'homme dans les débats philosophiques du temps.

Ensuite, là où les deuxième, troisième et quatrième parties du livre semblaient à première vue former un ensemble, la cinquième et dernière partie en fausse la saisie, elle qui, dévolue à trancher la question de savoir si Descartes est finalement « tout le contraire » du totalitarisme ou son « patron », est très vite dédiée, dans sa majorité, à Heidegger et à la réécriture qu'il fait, pour sa publication en 1950 dans les *Holzwege*, de sa conférence de 1938, « *Die Zeit des Weltbildes* », l'A. défendant l'idée que le penseur aurait expurgé son texte des éléments attestant de son engagement nazi à des fins bien évidemment politiques. Dans un ouvrage où le traitement de Heidegger, dès son commencement, ne porte que sur des questions politiques parce qu'y est d'emblée postulé que son traitement de Descartes, « dès le commencement », ne porte que sur des « questions politiques » (p. 168), cela ne saurait étonner. Mais comment, à moins de vouloir coûte que coûte accuser Heidegger d'avoir inspiré les plus grands crimes du XX^e siècle, l'A. a-t-elle pu ne pas elle-même s'étonner de son postulat... qui n'en est pas même un, puisque le postulat a pour lui, contrairement à l'axiome normalement, son évidence, et qu'il va de soi que, plutôt que sur la *politique*, Heidegger et Descartes se rejoignent mille fois sur la *métaphysique* ?!

On aura donc déjà à moitié compris pourquoi Sidonie Kellerer réalise, plus qu'une étude partielle du Descartes de Heidegger, une étude partielle de Heidegger sur Descartes. Que Jean-Luc Marion dise, et l'A. par deux fois avec lui, que Descartes occupe bien Heidegger du début à la fin de sa carrière (p. 11 et 167) – de 1912 à 1974 en toute rigueur des textes –, interdisait de ne pas suivre leur confrontation jusqu'au bout. Et quand bien même s'arrêter à 1938 eût été impératif, l'impératif de reprendre en détail celle-ci du début eût valu. Or, on en est loin. Le rapport à Descartes de 1919 à 1927 est survolé en quatre pages (pp. 180-183), avant l'entrée dans *Sein und Zeit* présenté comme un « concentré des années de travail qui l'ont précédé » (p. 183). Motus, donc, sur le GA 17, pourtant le plus long texte heideggérien sur Descartes. Que ce dernier représente le point suprême de l'oubli de l'être est affirmé mais non démontré (pp. 183-186), que le contre-exemple extrême qu'il est fonctionne

encore comme un exemple pour Heidegger suggéré mais non affirmé (pp. 186-191). L'essentiel, pour l'A., est de parvenir à relire l'*opus magnum* à partir de la *Rektoratsrede* (p. 195) et d'autres documents de 1933 pour y voir, déjà, émerger un *Dasein* historial soucieux de son « sol » et non d'un « fondement » (p. 192).

Ne disons rien de la légitimité de ces interprétations rétrospectives, tant il nous semble plus grave que, dans une partie intitulée « Descartes chez Heidegger », la moitié (pp. 196-216) n'y mentionne pas une seule fois le nom du Français. C'est que l'A. y tient pour synonyme *Descartes* et *Neuzeit*. Certes, Heidegger n'est pas sans présenter Descartes comme le fondateur des Temps modernes. Mais au-delà du fait qu'il lui est arrivé de désigner Eckhart (*GA* 39, 133-134), puis Luther (*GA* 50, 83) comme inaugurateurs de cette époque et initiateurs de leur métaphysique, il eût été bon d'expliquer cette équivalence. De la partialité du propos cependant, les dés étaient jetés d'emblée. Évoquant, dans son introduction, les soi-disant « commentaires polémiques » (p. 11) contre Descartes de Heidegger en 1933, l'A. n'y tentait-elle pas de raviver une polémique éteinte ? H.-F. Lanord y avait coupé court dès 2007, faisant voir comment E. Faye, en 2005, escamotait volontairement la mention « *dieser so gesehene* » devant le nom de Descartes dans le fameux passage de la *Grundfrage der Philosophie*, pour présenter Heidegger tel un procureur, blâmant Descartes pour la « corruption spirituelle » des étudiants allemands, lors même qu'il s'en faisait le défenseur contre tous ses collègues qui en parlaient indignement aux jeunes générations (*GA* 36/37, 38-39).

Mais peut-être nos critiques envers le travail de la désormais assistante de recherche à l'Université de Cologne deviendront-elles suspectes, notamment au regard du prix de thèse de l'Université franco-allemande que celle-ci s'est vue attribuée pour lui en 2012. *Zerrissene Moderne* comporte évidemment du bon : le sujet dont son sous-titre, *Descartes bei den Neukantianern, Husserl und Heidegger*, promet le traitement. Avant Sidonie Kellerer, nul n'avait osé le prendre comme thème d'un seul et même livre. On comprendra aisément pourquoi. Vu le corpus dont une telle étude requiert l'analyse, saluons donc chapeau bas le simple fait d'avoir songé à en entreprendre le projet. Qu'il nous soit seulement permis de rappeler que, même lorsqu'il s'agit de Heidegger, en philosophie et non en histoire des idées, les textes ne comptent pas moins que le contexte. Sans doute serait-ce prétentieux de notre part de croire que, sur le sujet ou, à tout le moins, sur son sous-sujet, l'on a pu faire mieux – ne fût-ce que Riccardo de Biase avec son *Interpretazione heideggeriana di Descartes* de 2005, oubliée par l'A. dans sa bibliographie lors même que l'ouvrage était jusqu'à peu

l'unique sur la question. Il n'en sera pas moins juste de penser que Heidegger comme Descartes méritaient mieux.

Christophe Perrin

📖 Ralf Lüfter, *Heidegger und die Frage nach der Geschichte*, Wurtzbourg, Königshausen & Neumann, Epistemata, 2012, 221 p.

La « question de l'histoire », au fil de la publication des textes de Heidegger, s'est peu à peu dépouillée de son caractère marginal, ou même seulement régional, pour devenir un problème central et un fil conducteur essentiel de l'ensemble de l'œuvre. La publication des travaux de jeunesse du philosophe, notamment, a fait apparaître l'enracinement de la pensée de l'« histoire de l'être » dans une interrogation ancienne et répétée de l'histoire, et plus exactement de l'historicité de la vie. Divers travaux ont pu montrer ce qu'une telle interrogation devait à son époque – cf. en particulier Charles Bambach, *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 1995, ainsi que Jeffrey Barash, *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, New York, Fordham University Press, 2003 –, mais également, de façon plus décisive, comment elle devait s'en séparer et, ce faisant, ouvrir la voie à la pensée proprement heideggérienne de l'existence – cf. Servanne Jollivet, *Heidegger. Sens et histoire (1912-1927)*, Paris, PUF, 2009. Il est vrai que ces travaux laissent le champ libre à une recherche qui entendrait se saisir de la question de l'histoire d'un seul tenant, sans s'embarrasser des lourdeurs de l'enquête généalogique et des raffinements chronologiques qu'une œuvre se déployant sur soixante ans paraît exiger : il s'agirait en somme de laisser s'exprimer toute la *Fragwürdigkeit* de l'histoire pour se situer d'emblée au cœur de cette *Frage nach der Geschichte* : tel est du moins, semble-t-il, l'esprit de l'ouvrage de Ralf Lüfter ainsi intitulé.

On ne saurait désapprouver par principe le projet de s'affranchir de canons académiques et de formats universitaires convenus, tant on sait combien les montagnes de fiches historiques peuvent accoucher de souris philosophiques. Néanmoins, la tentative, à l'évidence, est risquée. Si l'A. entoure son essai d'un grand luxe de précautions, c'est plutôt afin de respecter le caractère tout à fait propre du concept heideggérien d'histoire. Aussi aborde-t-il son objet de manière largement négative, en rappelant toujours que la pensée heideggérienne de l'histoire n'est « pas une théorie de l'histoire ni une philosophie de l'histoire » (p. 38). De longs développements

enjoignent de bien prendre garde à cette spécificité, parfois en passant par des détours en tant que tels bienvenus – ainsi le § 5 à propos de la langue, pp. 41-59, le § 9 sur la vérité, pp. 104-120 –, mais qui peuvent également être reçus comme autant de préliminaires retardant l'entrée dans le vif du sujet. La distinction qui structure tout le propos du livre est celle de l'histoire-*Historie* d'une part, de l'histoire-*Geschichte* d'autre part – cf. en particulier la troisième section, pp. 88-157. La convocation de cette distinction "classique" est légitime, dans la mesure où l'essentiel de la démarche de Heidegger, en particulier dans les années qui précèdent *Sein und Zeit*, consiste précisément à arracher la notion d'histoire à sa détermination épistémologique pour la comprendre, sous le nom d'historicité, comme une dimension essentielle de l'existence humaine – démarche récapitulée, comme on le sait, dans le chapitre V de la deuxième section de *Sein und Zeit*.

En ce sens, il est vrai que l'on peut rapprocher, comme le fait Ralf Lüfter, la perspective heideggérienne sur l'histoire de celle de Nietzsche, dont *Sein und Zeit* dit explicitement du reste qu'« il a vu l'essentiel » relativement à l'articulation de l'historiographie et de l'« historicité propre » de l'existence (*SZ*, § 76, 396). Toutefois, bien que les deux perspectives partagent un point de vue pour ainsi dire "polémique" à l'égard de la science historique, il y a lieu de se demander si la "cause" de l'histoire défendue de part et d'autre est identique. Or, il est indubitable que pour le Heidegger de *Sein und Zeit*, et *a fortiori* au-delà du « tournant » de sa pensée, en aucun cas la *vie* au sens de Nietzsche ne peut constituer le principe d'un rejet de la science historique. Aussi pourra-t-on s'étonner que l'A. se penche sur le cours du semestre d'hiver 1938/1939 (*GA* 46) pour étayer le rapprochement avec la seconde *Unzeitgemässe Betrachtung* de Nietzsche, alors même qu'à cette époque, Heidegger a reconnu dans la vie nietzschéenne – thème principal, en réalité, du cours en question – non seulement une instance intrinsèquement anhistorique, mais en outre une figure métaphysique de l'être comme puissance – dont l'histoire comme science est justement elle aussi une émanation.

Ainsi, le recours massif à cette opposition de l'histoire-*Historie* et de l'histoire-*Geschichte* présente des inconvénients majeurs, dont le moindre n'est pas l'écrasement de distinctions bel et bien présentes dans le texte heideggérien, cela également au fil du déploiement de l'œuvre du penseur, de sorte que l'effacement de toute chronologie s'avère dommageable. Tenter d'accompagner la pensée de Heidegger, comme le fait l'A., est parfaitement légitime, mais pourquoi ne pas le faire en suivant le mouvement de cette pensée dans son développement propre ? Ainsi, c'est d'abord la question de l'histoire chez le

jeune Heidegger qui n'est évoquée que de façon fort générale, et cette période de l'œuvre semble pouvoir se réduire à ce qu'en dit Heidegger dans les considérations rétrospectives qui concluent le tome 66 – cf. *Mein bisheriger Weg, in Besinnung*, GA 66, pp. 411-417. Lorsque, notamment, Ralf Lüfter cite les premiers moments de l'essai de 1924 *Der Begriff der Zeit*, c'est pour établir qu'avec Heidegger, « la question de l'histoire connaît un tournant qui la distingue de toute la tradition antérieure » (cf. p. 131-132), parce qu'elle est désormais posée dans le « domaine » de la question de l'être. Ne conviendrait-il pas néanmoins d'enquêter, à partir de ces pages de l'essai de 1924, sur l'émergence de la question de l'être dans le contexte même de l'interrogation sur l'histoire ? N'y aurait-il pas lieu d'analyser soigneusement les bases de l'« ontologie de l'historique » jetées dans ce texte crucial et à cette fin, tout particulièrement, de se pencher sur l'originalité de la question du temps qui y est formulée ? Sur ce point précis, un regret : celui de ne trouver nulle part dans l'ouvrage une analyse approfondie de l'« enracinement dans la temporalité » (SZ, § 72, 375) de la « question de l'histoire ». Fait défaut notamment une véritable élucidation du primat de l'avenir qui constitue sans doute le noyau le plus intime du concept heideggérien d'histoire.

Mais pose également problème l'indistinction du concept d'histoire tel qu'il se présente dans la phase métaphysique ou transcendantale de la pensée heideggérienne d'une part, et tel qu'il intervient dans le contexte des *Beiträge zur Philosophie* d'autre part – cf. par exemple l'équivalence posée, p. 160, entre la *uneigentliche Geschichtlichkeit* de *Sein und Zeit* et la *Ungeschichte* de *Die Geschichte des Seyns* (GA 69). À l'époque de *Sein und Zeit* et des cours immédiatement postérieurs, Heidegger procède à une refonte du concept d'histoire sur la base de la transcendance du *Dasein*. Or, c'est là une pièce essentielle de la conceptualité transcendantale que Heidegger interprète, après le tournant de sa pensée, comme marquant une rechute dans la métaphysique. Assurément, il est toujours opportun d'insister sur l'unité du parcours de Heidegger, et il va de soi que la pensée du *Dasein* n'est nullement invalidée par le tournant. Néanmoins, il paraît impossible de laisser dans l'ombre de l'opposition polémique à la science historique une distinction aussi cruciale que celle de l'histoire entendue comme configuration d'un monde assumée par la transcendance du *Dasein* d'une part, et comme adresse et destination de l'être même au *Dasein* d'autre part. Les identifier purement et simplement, c'est passer par pertes et profits toutes les questions que soulève le fait que la pensée de l'histoire de l'être prend son essor dans la reconnaissance, par Heidegger lui-même, des difficultés fondamentales inhérentes au concept transcendantal d'histoire.

Plus généralement, le sillon opiniâtement creusé de *la* question de l'histoire semble avoir pour contrepartie l'impossibilité de mettre cette question au pluriel. Pourtant, chez Heidegger lui-même, la question de l'histoire se déploie et se détermine de façon précise et diversifiée, et ce sont bien *les* questions de l'histoire posées dans son œuvre qu'il conviendrait d'examiner. Il est vrai que, en particulier au § 273 des *Beiträge zur Philosophie*, autour duquel paraît graviter l'ouvrage de Ralf Lüfter, Heidegger oppose de la manière la plus tranchée l'histoire (*Geschichte*) dont le cœur est l'être comme *Ereignis*, et l'histoire (*Historie*) comme « conséquence de la métaphysique » – et à ce titre du reste « conséquence de l'histoire de l'estre, et de l'estre comme histoire » (GA 65, 494) –, celle-ci en outre se donnant à voir comme verrouillant l'accès à l'histoire véritable. Toutefois, la pensée de l'histoire de l'être ne récuse pas l'*Historie* au sens d'une suppression pure et simple, pas davantage qu'il ne s'agit de laisser simplement derrière soi la métaphysique. Une fois prise en compte l'opposition établie par Heidegger, il conviendrait de s'interroger sur la formulation *positive* du rapport de l'« histoire essentielle » à l'historiographie également recherchée par Heidegger ; mais en outre de jeter une lumière nuancée sur l'articulation de l'histoire de l'être à l'histoire effective : éprouver ainsi la consistance de l'histoire de l'être, ce serait accompagner réellement cette pensée de l'histoire, et mener sa question jusqu'à son terme.

Guillaume Fagniez

📖 George Pattison, *Heidegger on Death. A Critical Theological Essay*, Burlington/Farnham, Ashgate, *Intensities: Contemporary Continental Philosophy of Religion*, 170 p.

Dans l'espace de langue anglaise, les monographies consacrées au problème de la mort chez Heidegger ne sont guère nombreuses. Après l'ouvrage panoramique de James Damske, *Being, Man & Death. A Key to Heidegger* (Lexington, University Press of Kentucky, 1970), publié initialement en allemand (*Sein, Mensch und Tod. Das Todesproblem bei Martin Heidegger*, Fribourg, Alber, 1963) et l'interprétation agressive et assez obtuse de Paul Edwards dans son *Heidegger and Death. A Critical Evaluation* (La Salle, Hegeler Institute, 1979), c'est seulement en 2005 qu'un autre ouvrage sur cette même problématique est publié en anglais par Carol J. White (*Time and Death. Heidegger's Analysis of Finitude*, Aldershot/Burlington, Ashgate). Certes, on trouve de très nombreux articles publiés dans des revues spécialisées comme plusieurs études dans des

collectifs qui approfondissent les enjeux de la phénoménologie heideggérienne de la mort. Mais les monographies proprement dites se comptent sur les doigts d'une main. C'est d'abord en ce sens qu'il faut saluer ce nouveau livre de George Pattison, ancien professeur à l'Université d'Oxford, actuellement en poste à l'Université de Glasgow. Le but de cet ouvrage n'étant pas nécessairement exégétique, le lecteur qui y cherchera une explication intégrale de la phénoménologie heideggérienne de la mort et de ses articulations conceptuelles risque de rester sur sa faim cependant. L'A. l'avoue sans fard dès le départ : ici « Heidegger est pris comme un compagnon sur une voie de recherche et non pas comme un objet d'étude » (p. 7).

Ainsi, avec Heidegger, George Pattison essaie de se frayer un chemin vers une autre compréhension du phénomène de la mort. Ce cheminement se réalise par la mobilisation de sources diverses, assez hétérogènes pourrait-on dire, aussi bien philosophiques que littéraires et théologiques. Dans ce débat avec Heidegger, un rôle de premier rang est joué par Kierkegaard et Dostoïevski, auteurs auxquels Pattison a déjà consacré plusieurs ouvrages¹¹⁶. Ce livre rappelle aussi certaines prises de position de Jean-Paul Sartre et Theodor Adorno, de Gabriel Marcel, Nicolas Berdiaev et Jean-Louis Chrétien, convoquant également des penseurs qui ne sont pas souvent cités par l'exégèse heideggérienne, tels Sophrony Sakharov, Knud Ejler Løgstrup, Edwin Muir ou Keiji Nishitani.

La manière avec laquelle l'A. entend développer son débat avec Heidegger se reflète clairement dans le sous-titre de l'ouvrage : *A Critical Theological Essay*. D'où deux côtés, interconnectés, qui constituent la spécificité de son approche : l'enjeu théologique et la visée critique. La lecture "théologique" de la phénoménologie heideggérienne de la mort se constitue donc, nécessairement, par une sorte de délimitation critique. D'abord, la perspective théologique – qui concorde avec la formation de théologien de George Pattison et aussi avec sa vocation de prêtre anglican – veut « explorer comment la manière de penser de Heidegger peut aider la foi chrétienne dans la préparation de son propre réponse réflexive à la mortalité humaine » (p. 6-7). Par conséquent, l'orientation critique consisterait à « marquer toutes sortes d'objections qu'une réponse chrétienne à Heidegger doit faire afin de rester

¹¹⁶ Cf. George Pattison, *Kierkegaard and the Quest for the Unambiguous Life. Between Romanticism and Modernism – Selected Essays*, Oxford, Oxford University Press, 2013 ; *Kierkegaard and the Theology of the Nineteenth Century. The Paradox and the "Point of Contact"*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012 ; *Dostoevsky and the Christian Tradition* (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

fidèle à ses sources et à son espoir » (p. 4). Dès lors, selon l'aveu de l'auteur, l'ouvrage « rompt avec Heidegger, afin d'offrir une lecture alternative de la condition humaine, une lecture qui est également chrétienne et existentielle » (p. 15). Cette critique n'est toutefois pas destructrice, dans la mesure où « la réponse critique à Heidegger n'essayera point de "réfuter" Heidegger, mais de penser avec Heidegger » afin de montrer jusqu'où « l'existentialisme heideggérien et la foi chrétienne peuvent s'accorder » (p. 6).

L'épicentre du débat est évidemment lié à la prétention de neutralité que l'analytique existentielle assume, dans le § 49 de *Sein und Zeit*, par rapport à toute prise de position existentielle concernant la possibilité d'un au-delà de la mort et de l'immortalité. Cette neutralité ontique de l'approche ontologique est bien sûr la conséquence de l'« athéisme méthodologique » assumé par Heidegger dès ses écrits de jeunesse. Elle conduit, comme on le sait, à l'affirmation que l'analytique existentielle de la mort est méthodologiquement pré-ordonnée (*methodisch vorgeordnet*) aux interprétations spécifiques de la théodicée ou de la théologie de la mort (*SZ*, § 49, 248). Quant à la question de l'immortalité, point central de la dogmatique chrétienne, Heidegger affirme que l'analytique existentielle de la mort « n'implique aucune décision sur la question de savoir si, "après la mort", un autre être [...] est encore possible » (*id.*). Cependant, il n'est pas sans importance de souligner que Heidegger exprime ses réserves même par rapport à la possibilité de l'envisager en tant que question *théorique* – « une telle question constitue-t-elle sinon en général une question *théorique* possible, nous pouvons nous abstenir d'en décider » (*id.*). Cela signifierait automatiquement que, en tant que telle, la question de l'immortalité ne pourrait pas être posée en philosophie, qu'elle est au dehors des limites du discours philosophique proprement dit. En tout cas, pour Heidegger, les considérations théologiques concernant ce qui arrive après la mort présupposent essentiellement qu'un concept de la mort soit élaboré en préalable dans ses structures existentielles-ontologiques.

L'A. suggère toutefois que cette neutralité affichée par l'analytique existentielle de la mort est plutôt prétendue que véritable, qu'elle est en effet plutôt rhétorique qu'authentique. Il souligne que, dans la lumière de l'analyse existentielle de l'être pour la mort à laquelle Heidegger arrive finalement, « il est difficile d'imaginer comment on pourrait affirmer une sorte d'existence *post-mortem* qui n'ébranlerait pas toute la structure impliquée dans un tel être pour la mort » (p. 22). Ainsi, nous sommes tacitement invités à prendre avec prudence l'affirmation heideggérienne selon laquelle « l'analyse ontologique de l'être pour la fin n'anticipe aucune prise de position existentielle à l'égard de la

mort » (*SZ*, § 49, 247). Car il n'est pas exclu que cette affirmation ait une valeur plutôt déclarative que phénoménologique. Il est possible que l'ontologie fondamentale anticipe une *certaine* prise de position, tout en en excluant une autre. Comme nous l'avons indiqué ailleurs¹¹⁷, nous pouvons nous demander si la manière même dans laquelle l'ontologie fondamentale se déploie à partir de ses prémisses fondamentales ne dirige pas déjà, implicitement et initialement, la voie qui nous mène vers l'impossibilité de concevoir, dans le cadre de l'analytique existentielle, un l'au-delà quelconque, dans sa possibilité. C'est que la mort ne peut être conçue comme « la possibilité de la pure et simple impossibilité du *Dasein* » (*ibid.*, 250), comme « la pure et simple impossibilité de l'existence » (*ibid.*, 255), comme « possibilité de l'impossibilité de l'existence en général, [...] de l'impossibilité de tout comportement par rapport à... » (*ibid.*, 262), que si, de prime abord, on a décidé que, pour l'homme – ou pour le *Dasein* –, être *ne peut* signifier *qu'exister* au monde, plus précisément exister en ce monde que nous connaissons déjà et que, essentiellement, l'exister *s'épuise effectivement* dans le fait d'être au monde. Ainsi, tout autre horizon, même inconnu, même inconnaissable, est exclu *par principe*. C'est donc cette exclusivité – qui, par définition, exclut – qui marque fatalement, et d'emblée, les limites de l'analytique existentielle.

Le chapitre premier de l'ouvrage, intitulé « Devancement dans la mort », entame ces questions et présente rapidement les grandes articulations de la phénoménologie heideggérienne de la mort. Dans le deuxième chapitre, « La mort et le moi », la perspective change, et George Pattison explore le "background philosophique" de la pensée heideggérienne, ici notamment son rapport à l'idéalisme allemand. L'A. veut montrer, plus précisément que, par rapport au phénomène de la mort, la filiation Kierkegaard/Heidegger doit être toujours mise en perspective par rapport à l'idéalisme allemand, dont les deux philosophes se distinguent de manière critique (p. 40). L'accent est mis d'abord sur Fichte et sur sa manière de comprendre le moi comme « fondement » et « créateur souverain de son monde », caractérisé donc par son « activité créatrice infinie », ce qui empêche évidemment une appropriation de la finitude existentielle (p. 45). L'A. souligne aussi que Heidegger reprend des aspects de la critique que Kierkegaard adresse à l'idéalisme allemand (p. 49) et illustre cet hypothèse en se focalisant sur le *Concept d'ironie* et *Sur une tombe/Trois discours sur des circonstances supposées*.

¹¹⁷ Cristian Ciocan, *Heidegger et le problème de la mort. Existentialité, authenticité, temporalité*, Dordrecht, Springer, coll. "Phaenomenologica", 2014, p. 117-118.

Le troisième chapitre, intitulé « À l'échafaud », part de la note en bas de page du § 51 de *Sein und Zeit*, où Heidegger fait référence à la nouvelle de Tolstoï, *La mort d'Ivan Ilitch*, en disant qu'elle met en lumière le « phénomène de l'ébranlement et de l'effondrement du "on meurt" » (*SZ*, § 51, 254). L'une des objections constantes de George Pattison contre Heidegger consiste à dire que l'être pour la mort ne doit pas avoir un rôle *exclusif* pour la détermination de l'authenticité de l'existence humaine. Ne peut-on penser des configurations de l'authenticité qui ne soient pas intimement liées à la mort ou, à tout le moins, pas uniquement à la mort propre ? Une autre objection constante regarde l'articulation de l'être pour la mort, la voix de la conscience et la dette, dans le besoin de trouver une attestation existentielle pour la projection de la structure existentielle de l'être pour la mort authentique. Mais ici, par rapport à la nouvelle de Tolstoï, ce qui est soumis à la critique, c'est le caractère volontariste de l'être pour la mort authentique, le choix-de-soi, d'un soi qui ne peut devenir authentique que par être *seul* devant sa mort. Par rapport à cette perspective, Pattison oppose une autre grande figure de la littérature russe, celle de Dostoïevski, pour lequel il n'y a « aucun acte triomphant de la résolution à la Tolstoï » (p. 75). En articulant une opposition entre les manières de comprendre la mort chez Tolstoï et Dostoïevski, l'A. formule les prémisses d'une « critique dostoïevskienne de Heidegger » (p. 73). Contre la solitude de la mort, de la résolution volontaire, contre le choix de soi dans sa mortalité propre, George Pattison souligne que « la relation à la mort est, finalement, inséparable de la constitution sociale et éthique de l'être humain » (p. 79).

Dans le chapitre suivant, « Dette, mort et éthique », l'A. invoque encore une fois Kierkegaard, cette fois-ci dans son rapport à Luther, mais aussi l'interprétation que le philosophe et théologien danois Knud Ejler Løgstrup fait au rapport de Heidegger à Kierkegaard, afin de souligner « les conséquences éthiques de la focalisation de Heidegger sur la résolution devançante en tant que forme éminente de l'authenticité humaine » (p. 101). George Pattison se focalise en effet sur le rapport entre la mort et la conscience, en affirmant que le détour vers le phénomène de la conscience et de la dette constitue bien une manière d'élaborer la question de la mort (p. 81). Or, à notre avis, le rapport entre les deux premiers atomes problématiques de la seconde partie de *Sein und Zeit* est un peu plus complexe et l'analyse de George Pattison risque parfois d'en offrir une image un peu trop sommaire et simplifiée. C'est que le lien entre la mort et la conscience n'est pas direct et immédiat. Il se constitue en fait à partir des *deux exigences distinctes* formulées dans le § 45 de *l'opus magnum*, qui indique *deux incomplétudes distinctes* de

l'analytique préparatoire : d'une part, l'analytique manque d'inclure dans son approche la totalité du *Dasein*, en sorte que cette insuffisance reste à être résolue par une approche ontologique du phénomène de la mort (§§ 46-53) ; d'autre part, l'authenticité du *Dasein* n'est pas élaborée non plus puisque, à travers la première section, le *Dasein* n'est mis en lumière que dans la quotidienneté, que dans l'inauthenticité, alors que l'autre mode possible d'existence du *Dasein*, l'authenticité, est encore à venir, projeté qu'il sera à travers le thème de la conscience (§§ 54-60). Selon George Pattison, il semble y avoir une trajectoire *linéaire et directe* allant de la mort vers la conscience. À nos yeux, le parcours est bien plus compliqué, en ce que nous avons affaire à l'ouverture de *deux voies*, censées résoudre les *deux incomplétudes*. Si nous gardons ce schéma présent à l'esprit – notamment l'idée selon laquelle nous sommes face à une sorte de bifurcation fixée dès le § 45 – alors, contrairement à ce que suggère l'A., il n'y a rien de surprenant dans le fait que « la mort elle-même n'ait jamais été thématifiée explicitement dans le chapitre sur la conscience » (p. 82). L'articulation de ces deux lignes distinctes dans le phénomène unitaire de la résolution devançante ouvre une discussion encore plus complexe, discussion que l'on ne peut pas résumer ici, car elle engage des questions méthodologiques assez laborieuses¹¹⁸. Si l'inauthenticité se fonde sur une authenticité possible (*SZ*, § 52, 259), alors la description de l'être pour la mort quotidien et inauthentique qui s'exprime dans le « on meurt » renvoie à la possibilité ontologique d'un être pour la mort-authentique (*id.*, § 53, 266). Mais toute possibilité ontologique a besoin d'une légitimation *phénoménologique* ; d'où la nécessité de mettre au jour un pouvoir d'être ontique-existential qui corresponde à cette possibilité existentielle-ontologique.

Comme nous l'avons déjà mentionné, l'enjeu principal de l'analyse de George Pattison n'est pas d'ordre méthodologique et phénoménologique, mais plutôt existentiel, éthique et d'abord théologique, ce qui devient de plus en plus manifeste dans les deux derniers chapitres, « Les morts des autres » et « Langage, mort et l'éternel ». L'A. reprend ici le reproche qu'on a souvent fait à Heidegger, celui voulant qu'il minimalise la signification existentielle de la mort de l'autre et son impact sur la compréhension de l'existence propre. Guidé par Kierkegaard derechef, mais aussi par Gabriel Marcel, George Pattison propose d'analyser la relation avec les morts à partir de l'idée de l'amour et de la remémoration, et cela contre Sartre, pour lesquels « il n'y a pas d'amour au-delà du tombeau » (p. 116). L'A. suggère que nos relations aux

¹¹⁸ Voir Heidegger et le problème de la mort, *op. cit.*, pp. 141-149.

morts sont constitutives de notre « expérience de soi et compréhension de soi authentiques » (p. 117). Si l'authenticité est essentiellement liée à l'appel de la conscience, George Pattison veut poser plus frontalement la question relative au qui qui appelle dans l'appel de la conscience (p. 135-136), par où s'ouvre finalement une voie pour thématiser le rapport entre la mort et le langage. L'A. le fait en invoquant le dire poétique, suivant les écrits tardifs de Heidegger, mais aussi le dire théologique, dans lequel celui qui appelle est « un être personnel et, en tant que tel et seulement de cette façon, il peut nous appeler par notre nom » (p. 140).

L'ouvrage de George Pattison est stimulant par la richesse des sources qu'il engage dans son débat avec Heidegger, maîtrisées par l'A. avec beaucoup de souplesse. Si les heideggériens orthodoxes pourront être désorientés par la diversité des perspectives mises en jeu et, sans doute, par l'angle d'attaque théologique, nous nous risquons à affirmer que cet angle n'est finalement pas assez prononcé et que, s'il y a un regret à avoir face à ce livre, c'est celui-ci. Car, puisqu'on envisage la théologie comme *theologia crucis*, ne faut-il pas, de prime abord, confronter l'analytique heideggérienne de l'être pour la mort – aussi bien dans sa modalisation inauthentique qu'authentique – avec le paradigme exemplaire que la mort revêt dans les Évangiles, la mort sur la croix ? Théologiquement, la mort sur la croix n'est-elle pas l'événement qui confère la signification originale à toutes les autres manières dans lesquelles la mort nous apparaît ? Alors, comment peut-on comprendre, phénoménologiquement, la mort propre et la mort de l'autre à partir de cet événement original ?

Cristian Ciocan

📖 Christophe Perrin, *Entendre la métaphysique. Les significations de la pensée de Descartes dans l'œuvre de Heidegger*, Louvain/Paris, Peeters, Bibliothèque philosophique de Louvain, 561 p.

Descartes dit fameusement, dans la troisième *Meditatio* : « *Et certe cum nullam occasionem habeam existimandi aliquem Deum esse deceptorem, nec quidem adhuc satis sciam utrum sit aliquis Deus, valde tenuis & ut ita loquar, metaphysica dubitandi ratio est, quae tantum ex ea opinione dependet* » (AT VII, 36, 21-26). Cet usage, seul dans les *Mediationes*, pour le moins dépréciatif, semble rendre délicate l'introduction forcée de Descartes dans l'histoire de ladite métaphysique, du

moins si l'on s'en tient au mot¹¹⁹. Or, là-contre, Heidegger qui dans les *Beiträge zur Philosophie* souligne, avec le goût pour les grands traits qu'on reconnaît bien être de ce Heidegger-là : « *Die durch Plato schon vorbereitete Beziehung zwischen ψυχή und ἀλήθεια (ὄν) als ζυγόν wird seit Descartes in wachsender Schärfe zur Subjekt-Objekt-Beziehung. Das Denken wird zum Ich-denke ; das Ich-denke wird zum: Ich einige ursprünglich, Ich denke Einheit (vor-weg)* » (GA 65, 198). Cela est plus en détail discuté dans les §§ 210-212 du même traité – on lit par exemple, au § 210 : « *So die Stufen : Von ἀλήθεια (als φῶς) zum ζυγόν. Vom ζυγόν zur ὁμοίωσις. Von der ὁμοίωσις zur veritas als rectitudo* » (*ibid.*, 333-334)¹²⁰. Déjà chez Platon, la métaphysique autorise la direction qu'elle prend chez Descartes dont le symptôme le plus écrasant est la définition de la vérité comme *rectitudo*. Notons d'emblée d'où provient Descartes : du fond déjà actif de la métaphysique. Et vers quoi fait-il signe ? le premier passage cité l'indiquait implicitement. Une rapide notation du § 103 dit la chose avec violence : « *vgl Augustinus zu einer Zeit, da der "Idealismus" noch nicht entwickelt wurde, dieser erst seit Descartes* » (*ibid.*, 202) ; autre formule frappante, au § 119 : « *Von Descartes bis zu Hegel eine erneute Umformung, aber kein wesentlicher Wandel* » (*ibid.*, 232) ! De la polémique, encore, au § 192 : « *Und weil die Frage nach dem Sienden erstanfänglich geradezu gestellt werden mußte und als Leitfrage künftig trotz Descartes, Kant u.s.f.* » (*ibid.*, 313) – et il faut entendre ici toute une désinvolture dans le « *u.s.f.* »... – enfin, *last but not least*, le § 271 reconduit Nietzsche dans le giron du cartésianisme, en une formule aussi lapidaire que celles que nous citons à l'instant. Ces phrases, qui à l'évidence ne sauraient jamais faire autorité, disent deux choses : 1. avec Descartes commence l'ère métaphysique de la subjectivité ; 2. avec Descartes se joue le moment central de la métaphysique, au sens où Platon et Nietzsche, l'un y allant et l'autre y provenant – mais chez Heidegger, cela peut se confondre –, vont à Descartes. Étudier « les significations de la pensée de Descartes dans l'œuvre de Heidegger » était donc une tâche à accomplir non seulement pour la recherche heideggérienne, mais surtout pour qui s'efforce de penser la trame de la métaphysique.

¹¹⁹ Cf. sur ce point Vincent Carraud, « Descartes appartient-il à l'histoire de la métaphysique ? », in Olivier Depré et Danielle Lories (éds.), *Lire Descartes aujourd'hui*, Louvain/Paris, Peeters, coll. "Bibliothèque philosophique de Louvain", 1997, p. 153-171 ; du même, *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, coll. "Épiméthée", 1992, p. 376-377.

¹²⁰ Heidegger a ici en vue *Rép.* VI, 508 a : Οὐ μικρὰ ἄρα ἰδέα ἢ τοῦ ὄραν αἰσθησις καὶ ἢ τοῦ ὀρᾶσθαι δύναμις τῶν ἄλλων συζεύξεων τιμιωτέρῳ ζυγῷ ἐζύγησαν, εἴπερ μὴ ἄτιμον τὸ φῶς. Sur ce passage et la question du « lien » – du « joug » –, voir Monique Dixsaut, *Platon et la question de la pensée. Questions platoniciennes I*, Paris, Vrin, coll. "Bibliothèque d'histoire de la philosophie", 2000, p. 133.

Cet ouvrage est issu d'une thèse soutenue à l'Université Paris-Sorbonne sous la direction de Jean-Luc Marion – qui signe d'ailleurs la Préface –, qui a engagé très tôt, dès 1975, la recherche dans la voie de l'élucidation des liens entre Descartes et Heidegger à partir du problème de l'onto-théologie. En 2005, un ouvrage important, qui constituait un dossier de grande ampleur, proposait le dernier état de la question (Riccardo De Biase, *L'interpretazione heideggeriana di Descartes. Origini e problemi*, Naples, Guida, 2005). Le nouveau dossier que nous recensons ici, présenté par Christophe Perrin, propose de réactualiser ce débat en l'inscrivant dans la question, proprement heideggérienne pour le coup, de la métaphysique. Mais c'est au prix d'une remise en cause d'un « dur préjugé » (p. 14), celui de l'anti-cartésianisme de Heidegger, lorsque la position *contra* constitue pour Heidegger l'essence même de toute *Auseinandersetzung*. L'A., il est vrai, a pour lui une parole de Jean Beaufret qu'il cite justement : il est « aussi sot [de soutenir que Heidegger déteste Descartes] que de soutenir qu'il prêche le retour à la terre ou qu'il prétend nous faire redevenir Grec » (*Dialogue avec Heidegger. Philosophie moderne*, Paris, Minuit, 1973, p. 52). Dans une introduction enlevée et brillante, où se déploie une profonde méditation sur ce que l'interprétation d'un grand penseur par un autre veut dire, l'A. bat en brèche le procès en désintérêt fait à Heidegger, tout en reconnaissant évidemment la position profondément et continûment critique de ses lectures successives (p. 19). Evacuant peut-être un peu trop vite la question de savoir où Heidegger a lu Descartes – question qu'on reposera plus loin –, l'A. radicalise la position onto-théologique en onto-théo-égo-logie, rappelant *GA* 32, 183 : « *Die Fragerichtung wird seit Descartes zugleich ego-logisch, wobei das ego nicht nur zentral ist für den Logos, sondern ebenso mitbestimmend für die Entfaltung des Begriffes θεός, was sich wiederum schon in der christlichen Theologie vorbereitet hat. Die Seinsfrage im Ganzen ist onto-theo-ego-logisch.* » Or, grâce à Jean-Luc Marion, l'A. dégage l'« ontothéologie dédoublée » (Marion) que désignerait le terme d'onto-théo-égo-logie, dans l'hésitation fondatrice des *Meditationes* entre l'*ego* et Dieu, et que Heidegger, sans le dire, mais le suggérant dans les lectures successives et diverses du problème, aurait déjà pressentie. C'est là un problème tout à fait fondamental à partir duquel le « Descartes de Heidegger » apparaît « essentiellement pluriel » (p. 37). L'A. distingue alors *trois interprétations* : 1. 1919-1927 : « la première repose sur une compréhension de l'être comme *esse creatum* et, par suite, sur une lecture des *Méditations* selon l'ordre de la causalité, celui qui va de Dieu à l'*ego* et qui fait triompher la *causa* sur la *cogitatio* » (*id.*) ; 2. 1927-1936 : « la deuxième tente de comprendre la métaphysique cartésienne à la fois dans ce qu'elle a de scolastique – et donc d'ancien – et dans ce qu'elle a de mathématique – et donc

de moderne –, [...] tenant ensemble la *cogitatio* et la *causa* » (p. 38) ; 3. 1936-1960/70 : « la troisième envisage cette même métaphysique selon l'*esse repraesentatum* désormais et, ainsi, procède à rebours de la première, lisant les *Meditations* selon l'ordre de la connaissance, celui qui va de l'*ego* à Dieu et qui permet à la *cogitatio* de dominer la *causa* » (*id.*). Ainsi reconnaît-on, dans cette chronologie, trois solutions pour rendre compte du problème de la hiérarchie entre *ego* et Dieu : la prééminence de l'*ego* sur Dieu, celle de Dieu sur l'*ego*, et la cohabitation ontologiquement égale des deux. À ces trois moments, correspondent l'itinéraire même de Heidegger et son rapport à la métaphysique. Ainsi, le projet de l'ouvrage est bien de poser le problème de la métaphysique, non à partir de Descartes, ce qui aurait été possible au sein d'un tel projet, mais à partir de Heidegger, en faisant de Descartes un interlocuteur qui révèle son rapport à la tradition. On s'attachera, dans cette recension, surtout à décrire le cheminement de la première partie de l'ouvrage, paradigmatique à plus d'un titre de la qualité de l'ensemble.

Cette première partie révèle d'emblée une piste extrêmement prometteuse : celle de l'influence néo-kantienne de l'interprétation par le jeune Heidegger de Descartes. Ainsi, la thèse de Natorp, *Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kritizismus* (1882), la dissertation de Cassirer sur la *Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis bei Descartes* (1902), les méditations essentielles d'Hermann Cohen dans l'introduction du *Kants Theorie der Erfahrung* (1871), etc. Les indications de l'A. sont ici précieuses, et appellent de larges développements qui rendraient compte du fait que Heidegger fût allé « à contre-courant de cette valorisation généralisée de Descartes qui, dans l'Allemagne du début du XX^e siècle, repose essentiellement sur le sens que son œuvre semble conférer à la crise de légitimité essuyée par la philosophie face aux progrès des sciences » (p. 50-51), au profit de la fameuse herméneutique de la facticité. L'A., un peu plus loin, rappelle le propos de Heidegger à Löwith le 13 septembre 1920 : « l'important est que vous sachiez quelque chose des autres traités métaphysiques et des *Regulae*, pour que puisse être étudié le contresens de son relais par la théorie de la connaissance ». Il y a là une brèche ouverte par l'A., dans laquelle on espère que la littérature s'engouffrera.

L'A. montre d'abord comment, en *GA 9*, *GA 60*, *GA 61*, Heidegger interprète l'« *ego sum, ego existo* » à l'aune du problème de la prédication, en transposant la problématique du sens de l'être « dans le langage de l'avoir. S'il est important que *je m'aie*, autrement dit que je m'appartienne et que je me possède, que je dispose entièrement de moi en étant parfaitement celui-ci que

j'ai à être en tant que je suis, c'est d'abord que, en vertu de la mobilité (*Bewegtheit*) de ma vie, je puis tout aussi bien ne pas le faire et, surtout, l'ignorer » (p. 57). Cette présence de l'avoir est tout à fait passionnante, et on se demande ici s'il ne faudrait pas aussi la reconduire au problème de la prédication telle qu'elle fut envisagée par Brentano, chez lequel elle est prépondérante. Quoi qu'il en soit, « si Descartes insistait sur l'*ego* au nominatif dans la *Meditatio secunda*, pour sa part Heidegger ne le fait que lorsque, conjugué avec *habere*, il est à l'accusatif, manière de déjà souligner la transitivité d'*esse* » (p. 58). Ce rôle de l'avoir trouve plus tard des expressions en *GA* 21 dans la lecture d'Aristote. Quelques pages plus loin, l'A. rappelle le rôle d'Augustin, puis de Luther pour la lecture de Descartes par Heidegger, celui des mathématiques cartésiennes pour la science moderne. Sur le premier point, l'A. cite (p. 64-65) un passage de *GA* 58, où Heidegger souligne qu'« Augustin *sah die Selbstwelt viel tiefer als Descartes, weil dieser schon von der modernen Naturwissenschaft beeinflusst ist. Sein Wort "crede ut intelligas" soll heißen: das Selbst soll sich erst im vollen Leben verwickeln, ehe es erkennen kann. In den Worten « inquietum cor nostrum » ist ein ganz neuer Aspekt des Lebens gegeben » (*GA* 58, 205). Ce texte, que l'A. traduit – on notera la somme magnifique de passages traduits par l'A. dans l'ouvrage –, donne deux indications : 1. Descartes voit moins loin qu'Augustin, car ce dernier n'avait pas en vue, dans sa description du phénomène de l'existence, la fondation de la science ; 2. du coup, la traduction étonnante du « *crede ut intelligas* » par : « le soi doit d'abord se réaliser dans la plénitude de la vie, avant qu'il puisse se connaître », qui rend compte de la primauté de la vie et du déploiement de l'existence en elle¹²¹. On voit bien ici l'opposition d'une herméneutique de la facticité à l'*Erkenntnistheorie*, quand Heidegger joue Augustin contre Descartes – on notera tout de même l'unilatéralité problématique du commentaire du penseur, puisqu'en faisant à ce point droit à l'expression « *crede ut intelligas* », il passe sous silence l'autre terme, « *intellige, ut credas* »¹²². On voit alors Heidegger refusant, et à juste titre, la description d'un Augustin précurseur du *cogito*, thèse qui avait ses beaux jours derrière elle : « Ainsi, si Augustin est bien un précurseur, il n'est, pour*

¹²¹ Cf. *Serm.* 43 – *de verbis Apost.* 27, 7, n. 9 : « *Quod loquor, ad hoc loquor, ut credant qui nondum credunt : et tamen nisi quod loquor intelligent, credere non possunt. Ergo ex aliqua parte verum est quod ille dicit. Intelligam ut credam ; et ego qui dico, sicut dicit Propheta [Isaïe, VII, 9] : Imo crede, ut intelligas : verum dicimus, concordemus. Ergo intellige ut credas : crede ut intelligas. Breviter dico quomodo utrumque sine controversia accipiamus. Intellige, ut credas, verbum meum ; crede, ut intelligas, verbum Dei.* » Voir aussi *Epist.* 120, cap. I, n. 3.

¹²² Sur ce problème, voir les pages célèbres d'Étienne Gilson, dans *Introduction à l'étude de Saint-Augustin*, Paris, Vrin, coll. "Études de philosophie médiévale", 1949, p. 31 sq.

Heidegger, pas celui de Descartes » (p. 67), et l'A. cite et traduit alors GA 60, 298 : « Les pensées d'Augustin ont été émoussées par Descartes. La certitude de soi (*Selbstgenüßheit*) et la possession de soi-même (*Sich-selbst-Haben*) au sens d'Augustin sont tout autre chose que l'évidence cartésienne du *cogito*. ». Par où l'heideggérianisme en herméneutique, et son agressivité, rejoignent la rigoureuse histoire de la philosophie¹²³ ! Ces pages sont de haute tenue, et on apprécie la référence à Dilthey et son *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883) comme source implicite de ces lectures – Heidegger aurait « recopié de longs extraits de l'ouvrage ».

On notera aussi, dans ces pages, combien s'impose l'importance du « *selbst* » très souvent, sous la plume du jeune Heidegger, accolé à « *Ich* », qui souligne la primauté de la facticité par rapport à l'entreprise de fondation de la science. Comme si le *cogito* avait été, comme l'écrit l'A. en paraphrasant Heidegger, « le fondement d'une modeste théorie de la connaissance » (p. 71). Ce qui appert en GA 61, lorsque Heidegger souligne que « *das "sum" ist das erste zwar auch für Descartes, aber gerade da liegt schon die Verfehlung: Er bleibt nicht dabei und hat schon den Vorgriff des Seinssinnes in der Weise bloßer Feststellung, und zwar des Unbezweifelbaren. Daß Descartes in eine erkenntnistheoretische Fragestellung abbiegen bzw. Geistesgeschichtlich sie inauguriert konnte, ist nur der Ausdruck dafür, daß ihm das "sum", sein Sein und seine kategoriale Struktur, in keiner Weise problematisch wurde, sondern die Bedeutung des Wortes "sum" in einem indifferenten, auf das ego gar nicht genuin bezogenen, formal gegenständlichen, unkritischen und ungeklärten Sinn gemeint wurde* » (GA 61, 173). C'est là, et dans les lignes qui suivent, la fameuse description de la primauté de l'« *ego* » sur le « *sum* », alors même que c'est le second qui fonde le premier. C'est alors, au cœur de l'« *ego cogito, ergo sum* », la promesse de l'authentique question de l'être, que la formule promet mais ne réalise pas¹²⁴. (L'A. montre, dans les pages qui suivent, comment c'est dans ce texte que s'enracine l'interrogation renouvelée du Heidegger plus tardif à propos de la

¹²³ Sur les rapports du *cogito* cartésien à Augustin, voir d'Étienne Gilson, l'extraordinairement important *René Descartes, Discours de la méthode, texte et commentaire*, Paris, Vrin, 1925, p. 290 sq. Du même, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, coll. "Études de philosophie médiévale", 1930 (notamment le ch. I de l'Appendice), et *Introduction à l'étude de Saint-Augustin, op. cit.*, p. 15-16, 49-52. On se référera au dossier constitué par Emmanuel Bermon, *Le Cogito dans la pensée de Saint-Augustin*, Paris, Vrin, coll. "Histoire des doctrines de l'Antiquité classique", 2001.

¹²⁴ Sur les différentes formules du *cogito*, voir André Robinet, *Descartes, la lumière naturelle. Intuition, disposition, complexion*, Paris, Vrin, coll. "De Pétrarque à Descartes", 1999, p. 118 sq.

fausse primauté de l'*ego*.) L'A., alors, fait jouer Pascal contre Descartes, à partir d'une note de Heidegger pour lui-même, en *GA* 61, 93, note passionnante, certes indépendante du commentaire cartésien, où le penseur soulève l'hypothèse de l'« *Unruhe* » : « *Die Bewegtheit des faktischen Lebens ist vorgängig auslegbar, beschreibbar als die Unruhe* » – à relier à la question du mouvement chez Aristote –, et où il fait signe vers les *Pensées*, sections I à VII – l'A. note incidemment que c'est l'édition Brunschvicg que possédait et citait Heidegger. Les développements de l'A. (p. 78-82) permettent d'inscrire le problème du mouvement au cœur de la phénoménologie de la vie et de sa mobilité inquiète, et font plus que suggérer le rôle de Pascal, qui fût néanmoins trop cartésien pour avoir été tout à fait heideggérien – l'A. cite ici notamment, à l'appui, *GA* 21, 77, morceau décisif. – On trouve, dans les pages qui suivent, l'explicitation du duel Heidegger/Husserl sur Descartes, notamment autour du concept de *mathesis*. Ces pages sont du plus haut intérêt pour le dossier examinant le rapport de la tradition phénoménologique à Descartes, l'A. montrant que son interprétation révèle les grandes lignes de fracture au sein d'une telle tradition.

La lecture herméneutique de Descartes, c'est-à-dire celle qui inscrit la critique de Descartes dans l'horizon de la fondation d'une phénoménologie herméneutique de la vie, trouve en *GA* 17 sa plus ample expression, puisque toute la seconde partie du cours lui est consacrée. L'explicitation de l'A. est alors très précieuse, car précise. Il souligne d'abord la curieuse formule de Heidegger : « *Descartes hat etwas gefunden, was wahr ist, und dieses etwas, was mit der Einsichtigkeit des Wahrseins auftritt, ist das cogito sum, oder besser: die res cogitans qua ens* » (*GA* 17, 132) ; aussitôt après, Heidegger fait le lien entre le « *Begriff des intentionalen Erlebnisses* » et la fameuse *conscientia* des *Principia* I, 9, que Heidegger cite : « *Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est* » (*AT* VIII, 7, 20-22). En effet, Heidegger, rappelant la nécessaire *clara et distincte perceptio* de la *cogitatio*, souligne que : « *Descartes meint mit cogitatio nicht die Erlebnisse, sofern sie lediglich auf etwas gerichtet sind, sondern die Erlebnisse, sofern sie zugleich in sich ein Bewußtsein ihrer selbst haben* » (*GA* 17, 133). *Res cogitans qua ens* : c'est l'évidence, en tant que la *regula generalis* est, dit Heidegger, son propre critère – et c'est là le propre de l'évidence cartésienne. Mais alors, comment la fausseté est-elle possible ? Heidegger fait aussitôt porter son attention sur la possibilité du *falsum*, dont le rôle est déterminant, et sur lequel nous voudrions nous arrêter ici à titre d'exemple. En effet : « *wir geben vom falsum aus und untersuchen näher, wie es bestimmt ist, welche Bestimmungsmittel als Seinkategorien dabei zur Verwendung kommen. Von da aus ist zugleich der Boden für das verum beigebracht. Von da aus wird der Charakter der*

res cogitans sichtbar» (*ibid.*, 135). Là encore, *res cogitans qua ens* : Heidegger inscrit ce questionnement dans un horizon nettement ontologique, puisqu'il défend rapidement l'étonnante thèse, à partir du problème de la *regula generalis*, que ce n'est pas le jugement qui est vrai mais le « *clare et distincte perceptum* », niveau de vérité antérieur, donc, au jugement¹²⁵. Étonnante thèse ; mais que faire dès lors de la fausseté, quand on sait que les idées, *sans le jugement*, ne peuvent être fausses : « *Jam quod ad ideas attinet, si solae in se spectentur, nec ad aliud quid illas referam, falsae proprie esse non possunt...* » (*AT VII*, 37, 13-15) ? une exception, fameuse, est néanmoins prononcée plus loin, lorsque Descartes renonce certes à la possibilité pour une idée d'être formellement fausse – mais non pas matériellement¹²⁶. La fausseté semble bien, ici, toucher l'idée indépendamment du jugement, et on sait les objections décisives d'Arnauld – « *Denique, illa frigoris idea, quam dicis materialiter falsam esse, quid menti tuae exhibet ? Privationem ? Ergo vera est. Ens positivum ? Ergo non est frigoris idea* » (*AT VII*, 207, 17-19) –, objections devant lesquelles Descartes eut peut-être à reculer (*cf. AT VII*, 232), et sur lesquelles la littérature est aujourd'hui encore partagée¹²⁷. Or, l'interprétation de Heidegger, qu'on attendait audacieuse, surtout considérant la forte teneur ontologisante de son premier propos, est en fait fort décevante : « *Die falsitas*

¹²⁵ Heidegger parlait plus haut (p. 131) de l'« ontologie dans laquelle se meut toute la recherche cartésienne ». La traduction française du Duc de Luynes a pu engager à un tel questionnement lorsqu'elle évoque des « degrés d'être » au sein du morceau décisif sur la possibilité de hiérarchie au niveau de la réalité objective des idées, difficulté exposée en *Meditatio III*, *AT VII*, 40, 7-15 : « *nempe, quatenus ideae istae cogitandi quidam modi tantum sunt, non agnosco ullam inter ipsas inaequalitatem, et omnes a me eodem modo procedere videntur ; sed, quatenus una unam rem, alia aliam repraesentat, patet easdem esse ab invicem valde diversas. Nam proculdubio illae quae substantias mihi exhibent, majus aliquid sunt, arque, ut ita loquar, plus realitatis objectivae in se continent, [c'est-à-dire participent par représentation à plus de degrés d'être ou de perfection (ajoute la traduction du Duc de Luynes)], quam illae quae tantum modos, sive accidentia, repraesentant.* » Sur le difficile passage de la traduction française qui semble glisser de l'être dans les idées pourtant cantonnées, évidemment, à la représentation, voir André Robinet, *op. cit.*, p. 226.

¹²⁶ Le passage dit alors : « *Quamvis enim falsitatem proprie dictam, sive formalem, non nisi in judiciis posset reperiri paulo ante notaverim, est tamen profecto quaedam alia falsitas materialis in ideis, cum non rem tanquam rem repraesentant : ita, exempli causa, ideae quas habeo caloris et frigoris, tam parum clarae et distinctae sunt, ut ab iis discere non possim, an frigus sit tantum privatio caloris, vel calor privatio frigoris, vel utrumque sit realis qualitas, vel neutrum. Et quia nullae ideae nisi tanquam rerum esse possunt, siquidem verum sit frigus nihil aliud esse quam privationem caloris, idea quae mihi illud tanquam reale quid et positivum representat, non immerito falsa dicitur, et sic de caeteris* » – *AT VII*, 43, 26-44.

¹²⁷ Pour une présentation très complète du dossier et une solution originale à cette difficulté, voir Emanuela Scribano, « Descartes et les fausses idées », dans *Archives de philosophie*, 2001, t. 64, cah. 2, pp. 259-278.

formalis eignet nur den Urteilen, die das mögliche Sein des non esse verum haben. Diese Falschheit kommt der Idee in keiner Weise zu. Ihr esse ist, es nur zu praesentieren », etc. (GA 17, 139). Décevante interprétation, où l'on perd l'ontologisation première du propos, interprétation qui pourtant, avec l'analyse que Heidegger faisait du concept de perception claire et distincte chez Descartes, tendait vers une telle audace – celle de rétrocéder en deçà du jugement pour distinguer un lieu plus originaire du vrai et du faux (il faudrait, pour ce point précis, relier ce que Heidegger dit de la *falsitas* à ce qu'il dit du $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$ dans son commentaire d'Aristote dans la première partie du cours). Or, ce n'était qu'une direction rapidement abandonnée, et Christophe Perrin souligne à juste titre qu'« idées comme volontés ne pouvant être ni vraies ni fausses, c'est par conséquent dans les jugements que réside la vérité – et non dans les choses elles-mêmes qui sont jugées » (p. 107) ; serait alors en jeu « la transformation de ce qui *est* en ce qui est *vrai*, et de ce qui est vrai en ce qui est *certain* » (p. 110). L'A. a manifestement raison ici, quoiqu'il ne souligne pas que Heidegger, certes rapidement, semblait voir dans Descartes tout à fait autre chose. On devrait ici lire tout le cours, en suivant les remarques de l'A., et en éprouvant le commentaire heideggérien au risque même du texte cartésien dans son ensemble.

On ne résumera pas en détail la suite de l'ouvrage, de la même facture, qui déploie des qualités rares, puisqu'il met les outils actuels de la recherche au service d'une question profondément philosophique, celle du rôle de Descartes, selon Heidegger, dans l'histoire de la métaphysique – ces outils ont donné naissance à la désormais indispensable *Concordance Heidegger*, que l'A. a conçue en collaboration avec François Jaran. Rôle paradigmatique, dans la mesure où Descartes semble ébranler, souvent, la force herméneutique de Heidegger, lorsque dans la critique souvent violente de ce dernier, il y a le questionnement même qui eût été impossible sans celui qu'il critique. On entend d'ici la remarque : Descartes ne joue pas un si grand rôle chez Heidegger. A l'examen des textes, il apparaît que ce rôle est très grand. Qu'il soit interprété au moyen d'une micrologie étonnante (comme en GA 17), ou encore au sein de jugements à l'emporte-pièce dans les textes plus tardifs de la *Seynsgeschichte*, à chaque fois Descartes fait, en effet, résonner l'herméneutique de Heidegger. Le dossier présenté par Christophe Perrin, plus complet que celui, précurseur, de Riccardo De Biase, et dans un style d'une grande originalité qui insuffle à l'ensemble une étonnante vie, donne une assise indispensable à toute entreprise herméneutique qui voudrait, à partir de la phénoménologie, questionner Descartes. C'est peut-être là, aussi, une des grandes vertus de cet ouvrage désormais de référence : montrer que manquer la force pleine et entière du

questionnement cartésien comme le fit parfois Heidegger, c'est laisser à d'autres le soin de la reconnaître. Une méditation récente est ici exemplaire, lorsque Vincent Carraud, précisément à partir du questionnement heideggérien qui refusait de voir, chez Descartes, la *Werfrage*, a identifié pourtant la présence du « qui » allant avec une substantivation du « moi » dans un passage de la *Meditatio II* : « *Nondum vero satis intelligo, quisnam sim ego ille, qui jam necessario sum* » (*AT VII*, 25, 14-15) ; et, deux pages plus loin : « *Novi me existere ; quaero quis sim ego ille quem novi* » (*AT VII*, 27, 28-29)¹²⁸. Cette découverte très importante, pour l'histoire de la philosophie et pour la phénoménologie tout à la fois, n'était précisément possible que sur l'assise du questionnement de Heidegger. C'est là toute la tâche qui doit s'élever à partir du brillant – et premier – livre de Christophe Perrin, comme le souligne d'ailleurs Jean-Luc Marion dans sa préface : questionner Descartes en s'appuyant sur celui qui a peut-être fait mine de le mal comprendre.

Paul Slama

📖 Dominique Pradelle, *Généalogie de la raison. Essai sur l'historicité du sujet transcendantal de Kant à Heidegger*, Paris, PUF, Épipiméthée, 458 p.

Ce livre n'est pas entièrement consacré à Heidegger, puisqu'il évoque principalement Husserl, mais aussi Cavailles et Foucault. Heidegger y joue cependant un rôle à la fois déterminant et extrême dans l'horizon de la *Seynsgeschichte*, et c'est à ces pages que nous nous attacherons ici, non sans présenter d'abord le problème général qui sous-tend le livre. En effet, ce nouvel ouvrage de Dominique Pradelle suit un premier livre qui constituait la première partie de la thèse d'habilitation de l'A., *Par-delà la révolution copernicienne. Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl* (Paris, PUF, coll. "Épipiméthée", 2012). C'est la seconde qu'on recense ici.

Le début du chapitre I de l'ouvrage ouvre le questionnement à partir du problème de la fixité des catégories de l'entendement chez Kant : « Étant relative à des fonctions logiques constitutives de la nature de l'entendement, la table kantienne des catégories de l'entendement pur est *définitivement arrêtée* : c'est le système des concepts-souches qui, se situant à l'orée de tout travail scientifique de l'entendement et en conditionnant la possibilité, ne sont pas affectés en retour par son historicité » (p. 43). L'A. concède le rôle à maint

¹²⁸ Cf. Vincent Carraud, *L'invention du moi*, Paris, PUF, coll. "Métaphysique – Chaire Étienne Gilson", 2010, pp. 54-63.

égard historique que jouent le statut régulateur des Idées de la raison et la téléologie qui est en jeu dans l'Appendice à la dialectique transcendantale (A 657 / B 685) ; « cependant, cette historicité n'affecte ni la structure arrêtée de l'entendement pur, ni celle de la raison : car tout progrès de la connaissance s'effectue sans remettre en question les principes de mathématisabilité de la nature, de substantialité, de causalité et d'action réciproque ; et les Idées régulatrices qui vectorisent l'histoire sont elles-mêmes fixées dans un système qui possède une structure définitive » (p. 44). Quant à l'« Histoire de la raison pure », elle demeure méthodologique, c'est-à-dire qu'elle retrace les lignes de fracture pré-critiques – la *Critique* s'efforçant, pour emprunter à la deuxième préface le vocabulaire des chimistes, de purifier les concepts de la métaphysique. « Or la menace la plus décisive qui pèse sur l'universalité des catégories scientifiques provient de leur historicité » (p. 45).

En effet, on trouve le point de départ de ce travail, comme le rappellent les premières lignes de l'avant-propos, dans les principes de l'esthétique et de la logique transcendantale de Kant, et leur dépassement chez Husserl, en deçà de la fondation de la possibilité de la connaissance physico-mathématique, à un niveau plus originaire, où les formes ressortissent à un niveau pré-scientifique, qui fonde le niveau scientifique. L'A. montre, dans cet avant-propos indispensable qui rappelle les résultats de l'ouvrage précédent, comment la question du dépassement kantien vise au fond, chez Husserl, mais aussi plus largement – et différemment – chez Hermann Cohen ou chez Martin Heidegger, la question du lieu en deçà de toute synthèse, et son insatisfaisante fondation – exposition, déduction... Or, le renversement du renversement, chez Husserl, vise d'abord la conception de l'*a priori*. La « désobjectivation de l'*a priori* » voit ce dernier terme viser non plus « l'origine de la connaissance », mais « ce qui possède une validité inconditionnée, pour tout sujet en général, et pour tout temps » (p. 24). En deuxième lieu, le sujet transcendantal n'est pas toujours déjà, d'emblée, « pré-constituant », dans la mesure où désormais, « c'est l'essence de l'objet qui prescrit son mode de donnée, c'est-à-dire les structures régulatrices qui définissent l'*eidōs* de sujet transcendantal » – l'A. cite ici le § 22 des *Méditations cartésiennes* (Hua I, p. 90) : « Tout objet, tout objet en général [...] définit une structure régulatrice du sujet transcendantal » (p. 25). C'était là en effet la thèse majeure du précédent livre de Dominique Pradelle : reconnaître chez Husserl une « doctrine non subjectiviste de la subjectivité pure » (*Par-delà la révolution...*, p. 25). Enfin, troisième moment de ce renversement du renversement, mais qui est un prolongement du point précédent, la « désanthropologisation de la raison et de ses structures », dans la

mesure où le concept de raison englobe l'ensemble des structures intentionnelles.

L'A. résume l'entreprise du précédent livre en ces termes : « Si toute la problématique husserlienne de la corrélation *a priori* vise précisément une *corrélation*, c'est-à-dire une relation à double sens qui semble n'autoriser aucun privilège d'une dimension sur l'autre, il semble pourtant qu'au sein de cet *a priori* de corrélation règne une polarité, ou encore un ordre de fondation qui est l'inverse exact de celui qui prévalait chez Kant : à savoir que les essences d'objets fournissent des fils conducteurs transcendants qui permettent d'élucider les structures constituantes du sujet – c'est-à-dire l'*eidōs* du sujet transcendantal » (p. 29). Cette thèse extrêmement forte, qui faisait du livre précédent un ouvrage novateur et profondément questionnant, ne restait pas, à l'évidence, sans interrogations. C'est ici que s'enracine ce nouvel *opus*. En effet, il repart des considérations sur la critique husserlienne de Kant, qui montraient le problème de la fondation de l'inconditionné : avec Husserl, le sens ne va pas « en soi », il n'est que le « corrélat d'une donation de sens, à savoir d'une noèse intentionnelle, qui instaure le sens de l'objet visé » (p. 31) ; de même, la réduction phénoménologique déserte l'être en soi des étants pour éprouver la validité de l'effectivité à partir d'une validation seulement subjective. La thèse de l'A. se trouve donc engagée dans ce que lui-même appelle un « cercle ontologique » : « d'un côté, l'*eidōs* de l'objet prescrit au sujet ses structures ; mais de l'autre, le sujet institue le sens et l'être de tout objet ! » (p. 31). Or, ce n'est là rien moins qu'une « relativisation » du sujet transcendantal : il constitue le sens de l'étant, mais à partir de lois qui ne lui appartiennent pas, et qui le constituent à leur tour. Par où émerge le problème du livre : que faire alors de la constitution de « nouveaux types d'objets » ? que faire de l'« historicité du sens et de l'être » (p. 32) ? Cela nous fait-il retomber dans le subjectivisme kantien que combattait pourtant Husserl ? Comment penser l'indubitable « plasticité historique du sujet transcendantal » ? En somme, une transcendentalisation de l'historicité est-elle possible ou l'histoire est-elle définitivement exclue du questionnement transcendantal, pour ne ressortir qu'à la seule problématique empirique ?

Le cheminement du questionnement de l'ouvrage est d'une grande limpidité : il part de l'« histoire intra-subjective », la constitution des diverses facultés « dans l'histoire de chaque *ego* », pour conduire à l'« histoire inter-subjective et intergénérationnelle », et c'est là le problème de la généalogie de la raison, singulièrement de la raison mathématique et de la raison géométrique. Dès lors, le sujet transcendantal, qui reconnaît ces évolutions historiques, fait

question : s'il y a continuité des étapes historiques des étapes de la raison, on peut maintenir un sujet constituant qui « semble envelopper la thèse d'une construction historique continue des couches d'idéalités de connaissance » ; s'il y a discontinuité de ces étapes, il faudrait « tâcher d'atteindre une autre dimension, a-subjective, qui rendrait compte des ruptures et mutations qui strient le devenir, de la connexité ou non-connexité des époques du savoir, et du mode d'engendrement qui conduit d'une époque à l'autre » (p. 36).

Cet ouvrage, surtout consacré au problème de l'historicité du transcendantal chez Husserl, écrit sur Heidegger des pages décisives qu'on souhaiterait présenter ici, dans la mesure où elles engagent à une lecture profondément philosophique du "second" Heidegger. L'A. aborde la question à partir du cours *Die Frage nach dem Ding* (GA 41), où le problème de l'évolution de la rationalité scientifique doit pouvoir se rapporter aux structures fondamentales du *Dasein*, comme l'indique le cours, à propos des deux caractérisations fondamentales de la science, travail de l'étant et projet du savoir fondamental de l'être : « *Arbeitserfabrung und Seinsentwurf sind dabei wechselweise aufeinander bezogen und treffen sich immer in einem Grundzug der Haltung und des Daseins* » (GA 41, 66). Or, au début du même § 18, Heidegger note, à propos de l'événement (*Ereignis*) de la science moderne (*id.*, p. 65) : « *Der diesem Ereignis zugrunde liegende Wandel des Daseins veränderte den Charakter des neuzeitlichen Denkens und damit der Metaphysik und bereitete die Notwendigkeit einer Kritik der reinen Vernunft vor.* » Ce qui est dit ici du point de départ de la *Critique* compte moins que la notation étonnante sur la « mutation du *Dasein* » à l'œuvre dans l'*Ereignis* de la science moderne. Autrement dit, plus profondément que les méthodes scientifiques elles-mêmes, avant elles, il y a la structure de transcendance du *Dasein*, elle-même en mutation, profondément historique, comme Dominique Pradelle le souligne : « L'historicité des sciences reconduit donc à celle des traits fondamentaux de l'attitude cognitive (*Grundzüge der Wissenshaltung*), et celle-ci, à l'historicité *sui generis* de l'explicitation par l'homme de l'être de l'étant » (p. 331). Comment cela se manifeste-t-il ?

On aimerait, plutôt que continuer de résumer à grands traits l'ouvrage, entrer dans un exemple particulier qui révèle la richesse de l'analyse ici à l'œuvre. Dans un beau morceau d'herméneutique, l'A. propose une lecture de l'interprétation heideggérienne des expériences de Galilée sur la chute des corps du haut de la tour de Pise. Il cite donc un passage du cours qui soutient que « Galilée et ses adversaires avaient vu le même fait » (GA 41, 91) : « *Galilei und seine Gegner haben beide diesselbe "Tatsache" gesehen ; aber beide haben dieselbe Tatsache, dasselbe Geschehen sich verschieden sichtbar gemacht, verschieden ausgelegt. [...]*

Beide haben sich bei derselben Erscheinung etwas gedacht, aber sie haben des Körpers und der Natur seiner Bewegung. » Le vocabulaire perceptif est ici remarquable. Dominique Pradelle l'analyse en ces termes (non sans avoir, juste avant, donné de précieuses indications bibliographiques sur les sources possibles de l'interprétation heideggerienne de l'expérience légendaire de Galilée, M. L. Olschki, ou encore E. Namer) : « La visibilité d'un processus empirique repose donc sur un *rendre-visible* préalable, sur l'interprétation préalable du sens du phénomène ; *l'intuition empirique d'un fait* n'est possible que sur fond de *l'intuition herméneutique du sens d'être de la nature en général* » (p. 332). Très ingénieusement, l'A. cite aussitôt Heidegger citant Aristote, *De Caelo*, III, 7, 306 a 6 : λέγειν ὁμολογούμενα τοῖς φαινομένοις – « dire ce qui correspond aux phénomènes » –, puis 306 a 16-17 : τέλος δὲ τῆς μὲν ποιητικῆς ἐπιστήμης τὸ φυσικῆς τὸ φαινόμενον ἀεὶ κυρίως κατὰ τὴν αἴσθησιν – « or la fin d'une science productrice c'est l'œuvre, et pour la science physique c'est le phénomène sensible qui est toujours souverain ». Or, ce principe fondamental de la science aristotélicienne jaillit dans la définition qu'il aurait donné, selon Heidegger, du « *Wesen des Naturdinges* » (*GA* 41, 83), en *De Caelo*, I, 2, 268 b 14-16 (trad. Dalimier/Pellegrin) : Πάντα γὰρ τὰ φυσικά σώματα καὶ μεγέθη καθ'αὐτὰ κινητὰ λέγομεν εἶναι κατὰ τόπον – « en effet, nous soutenons que tous les corps naturels sont aussi des grandeurs muables <qui peuvent se mouvoir> en elle-même selon le lieu ». Aristote prend pour principe de la chose naturelle sa capacité à se mouvoir (ce que l'adjectif verbal κινητός marque ici), mais en soulignant étrangement que cette capacité est καθ'αὐτὰ, ce qui est difficile à interpréter. On a pu reconnaître ici l'affirmation selon laquelle il est dans la définition – et en ce sens, dans l'essence – d'un corps naturel de se mouvoir. Mais Heidegger interprète plus radicalement – plus ontologiquement – l'expression : le mouvement d'un corps, la manière dont il se meut, « trouve son principe (*Grund*) dans le corps lui-même », de telle sorte que « le corps est ἀρχὴ κινήσεως », c'est-à-dire φύσις (*GA* 41, 84). Heidegger n'a pas tort de radicaliser ainsi l'analyse, dans la mesure où c'est bien selon la nature du corps que ce dernier monte – lorsqu'il est léger –, qu'il tombe – lorsqu'il est lourd –, ou qu'il est en rotation – lorsqu'il est un astre. L'A. décrit l'interprétation de Heidegger en ces termes : « L'essence des corps sublunaires est ainsi dégagée de façon descriptive : l'observation empirique donnant à voir que certains corps s'élèvent vers le haut tandis que d'autres tombent, la raison physicienne essentialise ces données empiriques pour les transformer en prédicats ontologiques intrinsèques des corps (la puissance de se mouvoir vers le bas ou

vers le haut)... » (p. 334). À ce fondement de la science du phénomène dans « ce qui se montre dans ce qui apparaît » (τὸ φαινόμενον), répond dans la science moderne la « pro-jection de la choséité des choses sautant au-dessus de ces dernières » (GA 41, 91-92) : l'expérimentation va au-delà des phénomènes de l'expérience pour déterminer « par avance leur mode d'accessibilité », « anticipation de la choséité matérielle par la pure pensée [qui] se radicalise si, de Galilée, on passe à la formulation newtonienne du principe d'inertie » (p. 335). Certes, Heidegger rappelle que les *Principia* III, regula IV de Newton parlent de « *propositiones ex phaenomenis per inductionem collectae* », ce qui reconduit à la même « *Grundhaltung* » dans la recherche (GA 41, 83) ; cependant, on ne saurait pour autant nier la mutation fondamentale que cette même recherche, qui n'est précisément plus la même, a subie. L'A. montre comment, pour Heidegger, la mutation à l'œuvre dans la transformation de la connaissance scientifique doit être entendue à partir du *Dasein*, car c'est encore celui-là qui, dans la science moderne, anticipe l'essence des choses et leur mode d'accessibilité – lorsqu'il est, alors, un *subjectum*. Mais c'est aussi le même qui sous-tend la compréhension grecque du monde en tant que cette compréhension est « pré-compréhension de l'essence des corps et de leur mode de donation » : par exemple, la distinction entre lieu sublunaire et lieu supra-lunaire n'obéit pas aux données de l'expérience, mais constitue bel et bien « une thèse *a priori* portant sur l'essence de l'étant en général » ; en somme, quelle que fût l'époque, « toute science des faits est en général précédée par une ontologie, et toute physique est guidée par une intuition herméneutique préalable de la φύσις » (p. 343). Heidegger rejoue la seconde *Préface* à la première *Critique*, mais pour montrer tout autre chose !

L'A. rappelle alors que Heidegger reconduit toutes les manifestations de la connaissance scientifique à une précompréhension de l'être – celle-là même qui guidait l'interprétation par Heidegger du transcendantal kantien dans le *Kantbuch* – qui fonde toute connaissance de l'étant. Or, cette précompréhension est-elle invariable ? non ! elle est désormais historique : « *Das Natürliche ist immer geschichtlich* » (GA 41, 38) ; dès lors, « toute époque ontologique se caractérise par une thèse fondamentale (*Grundstellung*) du *Dasein* à l'égard de l'étant en totalité, et en chacune d'elles le *Dasein se décide* pour une telle position ; toute thèse ontologique époquale renverrait donc à une décision (*Entscheidung*) dont il s'agirait d'évaluer le degré de liberté » (p. 344). Les pages de l'A., qui suivent de près le texte de *Die Frage nach dem Ding*, et qui sont consacrées à l'historicité au fondement de toute connaissance de l'étant, sont à

maint égard décisives pour introduire au problème d'un transcendantal historialisé.

À partir d'un large corpus (*GA* 5, *GA* 6/2, *GA* 7, *GA* 9, *GA* 10, *GA* 11, *GA* 14, *GA* 41, *GA* 76, *GA* 77, *GA* 79 – on notera cependant l'absence des traités impubliés, dont le premier d'entre eux, les *Beiträge zur Philosophie*), l'A. résume dans un deuxième temps la présentation heideggérienne des « époques conjointes de l'être et de la rationalité » en trois moments, trois concepts qui manifestent « autant de manière qu'à l'Être (*Sein*) d'aborder le *Dasein*, à savoir : *Herstand*, *Gegenstand*, *Bestand* » (p. 354), et donc qui proviennent des façons dont l'être se dispense tout au long de son histoire. C'est cela qui réunit les trois grands moments de la *Seinsgeschichte* : 1. « une chose de la τέχνη, par exemple un lit, n'est pas seulement une chose fabriquée, mais fait advenir à présence l'εἶδος de lit ; et une chose de la φύσις, par exemple un tilleul, ne provient pas seulement de la germination, mais fait advenir à la présence l'εἶδος d'une espèce végétale » ; dès lors : « les traits épistémologiques de la physique grecque ne proviennent donc pas de la raison entendue comme une faculté subjective invariante, mais de la manière époquale qu'à l'être d'aborder le *Dasein* et de se désocculter à son regard » (p. 356) ; 2. l'ère du *subjectum* qui commence avec Descartes : « l'exemple du mouvement rectiligne uniforme indéfini nous a montré comment l'être du mouvement était conçu par le *mente concipere*, par une expérience idéalisée relevant de la seule pensée » (p. 358). Alors, c'est l'étant qui a toujours déjà pris les devants, car il est anticipé, de telle sorte que l'A. peut écrire qu'« une fois encore, le titre de *raison* ne désigne pas une faculté constitutive du sujet, mais une modalité historique de destination de l'être au *Dasein* » (*id.*) ; 3. l'époque de la technique moderne, où l'étant se donne et est appréhendé comme *Bestand*. Les pages de l'A. échappent aux banalités trop souvent lues sur la technique moderne "façon" Heidegger, notamment grâce à la présentation de l'esquisse de dialogue de pensée entre Heidegger et Niels Bohr.

La conséquence sur le questionnement transcendantal est la suivante : « il n'y a pas de faculté subjective qui puisse être dégagée comme constituant un invariant anthropologique ou transcendantal, parce que l'instance connaissante n'est réductible ni à l'espèce humaine ni à l'absolu d'une conscience qui demeurerait identique à titre de substrat ontologique posant les objets » (p. 362). C'est l'être, qui donne l'étant – ou ne le donne pas, le plus souvent –, qui a l'initiative. « Par conséquent, penser l'origine métaphysique de la science, c'est penser l'histoire de l'être au sein de laquelle peuvent se déployer les modalités d'essence antique, médiévale, moderne et

contemporaine de la science » (p. 363). Deux questions surgissent alors : 1. celle de l'action de l'être humain, du savant, inscrit dans son temps, et lucide sur la relativité de sa pensée à l'égard de ce temps-là. Ici, deux voies : celle de l'appréhension ontique de l'étant et celle de l'attention à l'appel de l'être ; 2. celle de l'articulation des différentes époques de l'être : c'est là qu'intervient, pour l'A., la notion d'*Ereignis*, pensée à partir d'*Identität und Differenz*, dont est citée en note la phrase décisive : « *Das Er-eynis ist der in sich schwingende Bereich, durch den Mensch und Sein einander in ihrem Wesen erreichen* » (GA 11, 46). Dès lors, le lieu – transcendantal ? – fondant le rapport entre être et homme, entre homme et être, leur co-appartenance (*Zusammengehören*), c'est l'*Ereignis*. C'est à partir de lui, de sa "vibration", que peut être pensée l'articulation des différentes époques de l'être. L'A. fait ici une très intéressante suggestion, notamment à partir de GA 79, 63-65, celle de penser l'unité possible de ces époques dans diverses modalités du *Stellen* (ce que la triade *Herstand, Gegenstand, Bestand* impliquait déjà) : « cependant, le sens du *Stellen* ne demeure pas identique à toutes les époques, mais doit être respectivement pensé de manière grecque, moderne, contemporaine... » (p. 371) ; l'A. peut alors soutenir que la « technique moderne contemporaine se tient dans une connexion de déploiement d'essence avec la $\theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$ grecque, ainsi qu'avec l'ensemble des concepts fondamentaux qui lui co-appartiennent ($\tau\acute{\epsilon}\chi\eta\eta$, $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$, $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$, $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$) – de sorte que tout en étant foncièrement différente de la $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta\eta$ grecque, elle relève pourtant du même déploiement d'essence » (p. 373), ce qui constitue une paraphrase de GA 76, 310 (une analyse, ou du moins un convocation de la deuxième partie et première jointure des *Beiträge zur Philosophie*, « *Das Anklang* », ouvrirait à une description plus concrète encore de la manifestation des grands concepts de la philosophie grecque dans le phénomène de la *Seinsverlassenheit* aux temps modernes – machination, gigantisme, *Erlebnis*). L'A. fait ici une considération d'une très grande profondeur : il ne s'agit plus, pour le penseur de la *Seynsgeschichte*, de décrire des moments dans une succession, mais bien différemment de laisser advenir ce qui est en train de déployer son essence et qui n'a pas fini de le faire – le moment grec. Nouveau renversement ! ce qui est premier n'est pas encore tout à fait advenu. Dès lors, au sein de la physique la plus contemporaine, la quantique par exemple, il y a les Grecs – ce qui a « de quoi surprendre » (p. 375) ! Les pages qui suivent, parmi les plus profondes et les plus originales de l'ouvrage, visent à donner quelques indications permettant de comprendre cette présence – notamment, là encore, en convoquant Niels Bohr.

Dès lors : « La pensée du second Heidegger nous a ainsi arrachés au sujet pour nous reconduire à l'histoire [...]. Rien ne reste à présent d'un sujet transcendantal pré-constitué, conçu comme porteur de facultés invariantes ou interprété au fil conducteur de la détermination de l'homme comme *animal rationale* » (p. 391), histoire qui voit le moment grec encore s'accomplir dans "notre" histoire – cela que Heidegger appelle : *Ereignis*, insaisissable, qui dévoile ou ne dévoile pas le destin où cela se joue au gré de ce qui est libre. C'est là une sorte de minimalisme ontologique, comme l'écrit avec beaucoup de bonheur l'A. : « une telle dimension doit être pensée de manière ontologiquement minimale : non comme *un* être, non comme une instance subsistante, mais comme la dimension qui ouvre l'intelligibilité possible des mutations qui sont consignées dans le devenir de la langue, de la pensée, de la mathématique, de la science de la nature » (p. 394). Que l'ouvrage se concentre, pour Heidegger, sur la seule manifestation scientifique de l'histoire n'est en rien un défaut ; au contraire, cette restriction semble obéir à un principe de lecture micrologique qui introduit le lecteur dans des considérations peu communes sur le rapport d'une telle histoire à ce qui la constitue, et qui permet de conclure qu'avant le sujet transcendantal, « on est renvoyé à une dimension plus vieille que lui : non plus l'eidétique d'un monde pré-scientifique qui le précéderait, mais une historicité dont il ne maîtrise pas les fractures » (p. 437).

Si l'on résume : il y avait déjà, à partir de 1925, l'affirmation d'un point transcendantal plus originaire que le sujet transcendantal dans le rapport précompréhensif – *i.e.* compréhensif ! – du *Dasein* à l'être ; ce point transcendantal, avec l'avènement de la *Seynsgeschichte* dans la pensée de Heidegger, se détourne du *Dasein* pour laisser à l'être la prérogative, l'initiative et l'insondable liberté de donner telle ou telle modalité d'étant, liberté dont l'être humain doit répondre en écoutant l'appel. La question se fait insistante, dès lors, de savoir si cette liberté est véritablement, pleinement liberté ; s'il n'est pas autorisé, tout de même, de lire cette historialisation heideggérienne de la raison comme un relativisme et de poser alors le problème de la possibilité de la notion de progrès, nettement mise en déséquilibre par la méditation de Heidegger puisque, comme l'A. le démontre magistralement, avec Heidegger, la succession n'est plus le mode de compréhension de l'histoire des sciences, succession supplantée par un renversement qui voit le moment grec devenir le *τέλος* de la *Seynsgeschichte*.

C'est parce que l'A. inscrit et circonscrit le problème de la « généalogie de la raison » dans l'horizon de l'histoire des sciences que son interprétation soulève des questions d'une rare profondeur. Il parvient, à partir d'une

discussion avec Husserl que nous ne pouvions exposer ici, à inscrire le propos du second Heidegger dans un questionnement profondément philosophique, et notamment transcendantal, non sans montrer comment Heidegger révolutionna un tel questionnement, dans une posture continûment critique. C'est, selon nous, la double tâche essentielle de la recherche sur Heidegger aujourd'hui : 1. montrer comment il s'inscrit dans une certaine tradition philosophique, et notamment celle de la philosophie transcendantale constamment en toile de fond de l'ouvrage de Dominique Pradelle ; 2. faire du second Heidegger un philosophe, et non pas – et au mieux... – un mage, un chamane ou un divinateur. La critique de la raison s'inscrit dans la rationalité, et l'*Auseinandersetzung* ne sort jamais indemne de cela avec quoi elle s'explique.

Paul Slama

📖 Claude Romano, *L'inachèvement d'Être et temps et autres études d'histoire de la phénoménologie*, Argenteuil, Le Cercle Herméneutique, 246 p.

Le recueil réunit six études, dont trois légèrement remaniées, publiées auparavant dans des revues ou des volumes collectifs – dont « Heidegger et Uexküll » (pp. 153-196) et « Une autre tradition sémantique ? Heidegger, Bühler et l'ombre de Wittgenstein » (pp. 69-118) – et trois inédites. Nous nous concentrerons dans ce qui suit sur les deux études inédites qui portent sur Heidegger : « *Von sich her Mitsein*. Situation de l'être-avec heideggérien » (pp. 119-152) et « L'inachèvement de *Sein und Zeit* et le problème de la présence » (pp. 197-244).

L'analyse consacrée au *Mitsein* heideggérien prend son point de départ dans le « redoublement de la solitude » (p. 119) opéré au § 40 de *Sein und Zeit*, lorsqu'est affirmé que « l'angoisse ouvre le *Dasein* comme *être-possible* [...] seul, dans l'isolement (*als vereinzelt in der Vereinzelung*) ». Le « "solipsisme" existentiel » de l'angoisse n'est certes pas à comprendre comme un acosmisme – car loin de forclure le monde, il l'ouvre –, mais il semble tout de même faire de l'isolement de l'être-soi la condition même de l'être-avec : *von sich her Mitsein*, tel est le paradoxe qui sera médité et analysé. En effet, au § 26 de l'*Hauptwerk*, la description de l'être-avec prend appui sur la nouvelle conception de l'ipséité dégagée au § 25, conception supposant en amont un débat conséquent avec Descartes et Husserl, que l'auteur restitue dans ses lignes de force et dans ses enjeux. Ainsi, c'est la tension entre le rejet de l'*ego cogito* et l'entreprise de fondation revenant à lui attribuer encore une certaine légitimité – comme

« indication formelle » du *Dasein* existant (p. 137) – qui introduirait une ambiguïté dans la manière de poser le problème d'autrui et de l'être-avec. Le paradoxe constitutif du *Mitsein* se reflète aussi dans la coexistence de la thèse de la *Jemeinigkeit* avec l'affirmation selon laquelle le *Dasein* est l'étant que « nous sommes à chaque fois nous-mêmes (*sind wir je selbst*) » (*SZ*, § 9, 41). En insistant sur « l'importance de ce pluriel », l'auteur va jusqu'à avancer, de façon mi-sérieuse, mi-ludique, qu'il « aurait mieux valu parler de *Jeunserichkeit* que de *Jemeinigkeit* » (p. 141), pour marquer le fait qu'« en personne » ne veut pas dire « en première personne » (p. 143). Le solipsisme existentiel de l'angoisse et de la résolution apparaît ainsi comme le revers d'une certaine « indistinction existentielle » (p. 146), que l'être-avec (*SZ*, § 26) suppose certes, mais qui rend également compte de l'aliénation originelle du *Dasein*, du fait de ne pas être de prime abord soi-même (*SZ*, § 25), ou encore de la perte dans le *On* (*SZ*, § 27). Tout en reconnaissant la force de cette conception de l'ipséité qui n'exclut pas la possibilité de l'aliénation et reconnaît à l'existence en communauté – au sens le plus large d'existence hors de soi-même – son caractère de fait premier, l'auteur considère néanmoins que le divorce avec la métaphysique égologique n'est conclu par là qu'à moitié et que, finalement, « la thèse heideggérienne selon laquelle le *Dasein* "est en son essence *Mitsein*" peut apparaître comme une reformulation de la thèse husserlienne qui veut que la subjectivité transcendante est par elle-même intersubjectivité transcendante » (p. 147). Or, l'argument invoqué à l'appui de cette affirmation revient à déplacer le problème de l'être-avec vers le problème du statut du monde, qu'il convient malgré tout de distinguer : l'idéalisme résiduel de *Sein und Zeit* demeure en effet intact même lorsque le *Dasein* est compris comme l'étant que nous sommes à chaque fois nous-mêmes, voire comme *Mitsein*. Il conviendrait également de creuser davantage le rapport entre les deux thèses voisines qui posent que le *Dasein* est être-avec « en son essence » ou « en lui-même » (*id.*) : la deuxième est-elle vraiment autre chose qu'une reformulation de la première ? Le fait d'avoir pensé l'être-avec à la manière d'un *a priori*, indépendamment de l'existence facticielle et de la présence effective d'autrui, pourrait bien constituer, malgré tout, la force de la conception heideggérienne du *Mitsein*, et non pas sa faiblesse. S'il y a bien exacerbation du solipsisme ce faisant, il ne s'agit pas moins de retourner le solipsisme contre lui-même pour le dépasser et d'accuser, non pas « l'impossibilité d'[en] sortir » (p. 150), mais les conditions de son impossibilité.

La dernière étude de l'ouvrage est aussi celle à laquelle l'ensemble doit son titre : « L'inachèvement de *Sein und Zeit* et le problème de la présence ».

Comme son intitulé l'indique, cette étude s'attaque à un lieu classique, pour ainsi dire, de l'histoire de la phénoménologie, traité par de nombreux illustres exégètes. Partant à son tour de l'auto-interprétation de Heidegger qui invite à reconnaître et à élucider cet échec à l'aune de sa nécessité interne – mesurée notamment aux exigences d'un « autre commencement » de la pensée –, l'auteur affirme à juste titre la légitimité d'une lecture non-continuiste de l'inachèvement de l'*opus magnum* heideggérien, et plus précisément d'une lecture qu'il qualifie de « structurale » (p. 201). Il s'agit ce faisant d'interroger les « grandes modifications structurelles qui se produiront à la suite de *Sein und Zeit* » (*id.*), et en particulier celle en vertu de laquelle « la présence (*Anwesenheit*) en laquelle consiste le sens de l'être en tant que tel, ne sera plus comprise elle-même à partir du primat ou du privilège d'une de extases de la temporalité, le présent (*Gegenwart*) [...] ; à l'inverse, ce seront les différentes extases ou dimensions du temps qui seront elles-mêmes comprises comme des modes différenciés du déploiement en présence » (p. 202). Cette confrontation avec la question de la présence, sous-tendue par l'hypothèse selon laquelle « c'est un échec à penser la présence en tant que telle [...] qui est responsable de l'interruption du chemin qui avait pour titre "Zeit und Sein" » (*id.*), exige notamment de se rapporter à ce vestige de la troisième section de *Sein und Zeit* qu'est la deuxième partie du cours du semestre d'été 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* : ce dernier arrive-t-il à amorcer ce que l'ouvrage publié a laissé en suspens, à savoir le « passage de l'être du *Dasein* [...] à l'être *überhaupt* » (p. 208) ? L'hypothèse de l'auteur, appuyée par certains textes représentatifs d'après la *Kebre* – dont, bien sûr, la conférence « *Zeit und Sein* » (1962) – où il est également question d'*Anwesenheit*, est celle d'une destitution du temps de son rôle d'horizon transcendantal, comme conséquence du geste qui renverse le rapport de fondation entre la présence et le présent. Le crédit accordé aux développements du cours de 1927 est par ailleurs très grand, dans la mesure où ils sont censés reprendre « la question de l'être au point où le § 83 de *Sein und Zeit* l'avait laissée » (p. 225). L'importance de la thématization de la différence ontologique dans ce contexte ne fait effectivement aucun doute. L'auteur montre cependant que cela ne suffit pas à accomplir le saut en direction de l'être *überhaupt*, pour autant que la différence ontologique, en tant qu'elle est abordée à partir de la diversité des modes d'être (*Existenz/Vorhandensein*), se situe encore, d'une certaine manière, « dans l'orbite du *Dasein* » (p. 227). Si l'on s'accorde, plus loin encore, sur le fait que « la *Temporalität* n'est que la *Zeitlichkeit* envisagée dans sa fonction transcendantale » (p. 229), la question transcendantale prend ici la forme des *schémas horizontaux*, qui doivent donc être

interrogés. Mais l'enquête du cours de 1927 se concentre exclusivement sur l'un d'entre eux, à savoir la *Praesenz* qui explicite le sens temporel de la *Vorhandenheit* et de la *Zubandenheit*. Le *Dasein* aurait-il dès lors perdu son rang d'étant insigne et exemplaire, et un autre chemin se serait-il ouvert vers l'être en tant que tel ?

Pour répondre à cette question, il faut au préalable s'employer à compléter l'analyse du cours de 1927 – demeuré à son tour inachevée – et à préciser le « sens temporel de l'*Existenz* », c'est-à-dire le « schème horizontal de l'extase de l'avenir » (p. 232) : quel sera alors l'analogon et le correspondant de la *Praesenz* ? Par opposition à la « présentété », il conviendrait sans doute de parler de « futurité » (p. 235). Si Heidegger ne le fait pas lui-même et ne dépeint donc pas cette symétrie par ses propres soins, on peut considérer qu'il ne s'agit en rien d'une décision arbitraire ou anodine, ni non plus d'une simple omission. L'auteur y voit l'aveu implicite « d'une radicale *équivocité de l'être* » (p. 236), d'un éclatement qui rend difficile de poursuivre telle quelle la tâche d'un éclaircissement du sens de l'être en tant que tel. Il s'agit à notre sens d'un diagnostic susceptible d'être corroboré par certaines avancées fondamentales qui se feront jour dans les années 1930, dont notamment la thèse – présente dans les *Beiträge* mais attestée dans les cours dès 1932 – d'une *fissuration de l'être* (*Zerklüftung des Seins*). Du point de vue de la temporalité qui est celui qui intéresse l'auteur, cet éclatement se traduirait alors par une oscillation entre le « *primat du présent* » et le « *primat de l'avenir* » (p. 238), et le caractère indécidable de cette alternative serait à compter parmi les raisons qui gouvernent la destitution du temps de sa fonction d'horizon transcendantal. Si ce diagnostic est assurément convaincant, plus problématique nous semble en revanche le fait d'attribuer sans réserve au Heidegger d'après la *Kebr* la thèse selon laquelle « la "futurité" n'est pas un sens possible de l'être » (p. 240). Il faudrait à nos yeux prêter davantage attention aux figures sous lesquelles ressurgit le primat existentiel de l'avenir dans la pensée de l'autre commencement et qui sont sans doute à même de contrebalancer et de nuancer le primat de l'*Anwesenheit* – ce qui permettrait de compléter, plutôt que d'infirmer, l'analyse proposée par l'auteur.

Claudia Serban

📖 Anna Pia Ruoppo, *L'Attimo della decisione. Su possibilità e limiti di un'etica in Essere e Tempo*, Gênes, Il Melangolo, 2011, 246 p.

Avant de s'attarder sur son détail, le lecteur aimant les livres dans leur intégralité et affrontant pour cela, par exhaustivité, habitude ou passivité, leurs pages dans leur succession, de la première à la dernière, de gauche à droite, comme s'il s'agissait des lignes d'un seul et unique long paragraphe, verrait avec celui-ci s'offrir devant lui un panorama aussi vaste que déroutant, cela dès la *Presentazione* de Giuseppe Antonio Di Marco qui l'inaugure. Professeur à l'*Università degli studi di Napoli Federico II*, directeur des recherches de l'A. et spécialiste du marxisme, Di Marco s'acquiesce des premières lignes de cet ouvrage en novembre 2011. L'Italie tout entière est alors traversée par d'importantes manifestations populaires, portant sur la scène publique les exigences de « l'économie réelle » (p. 7). Et le diagnostic est clair : le capitalisme contiendrait intrinsèquement des limitations extrêmes au développement de la société. Dans un pays hanté par des spectres de révolution qui paraiss(ai)ent souvent s'incarner aux quatre coins de son territoire, nous rappelle Di Marco, la question de la transformation matérielle du monde reste plus que jamais actuelle – thèse évidemment métaphysique, explicitement exclue par Heidegger dans l'*Humanismusbrief*. Dans cette perspective, le travail accompli par Anna Pia Ruoppo sur l'éthique de *Sein und Zeit* consisterait à déterminer à partir de « quel type de praxis » (p. 8) une philosophie heideggérienne apparait dans l'histoire – philosophie qui demeure toujours une partie de l'histoire matérielle.

Dans le cadre plutôt inattendu d'une historicité nimbant jusqu'à l'émergence matérielle de l'œuvre et de l'auteur et où l'historialité du *Dasein* aurait à se démarquer d'une rechute dans l'historicité, l'essai débute par une « note introductive », rédigée sur la base du vivant témoignage de l'A. lors de sa vie d'étudiante : « je me suis aussitôt interrogée sur les rechutes ontiques de ce discours [*sic.* celui de *Sein und Zeit*] et me suis demandée s'il était possible de déduire, du plan ontologique de l'analyse de Heidegger, des indications pratiques, des critères utiles pour l'orientation dans la vie quotidienne » (p. 9). En plus de marquer le choix, critique, fait par l'A. de prendre le contrepied de Heidegger eu égard à ses propres revendications et éclaircissements – songeons, là encore, à l'*Humanismusbrief* –, poser le problème des possibilités – ou de la

possibilité¹²⁹ – d'une éthique à partir de l'*opus magnum* apparaît audacieux quand on postule une opérationnalité de l'analytique existentielle qui puisse en constituer son pendant théorique. Avec fermeté et non sans raison, Anna Pia Ruoppo précise avoir été poussée dans cette direction par son attention portée à la terminologie heideggérienne, riche en concepts qui se prêtent classiquement à un traitement de type moral – ainsi ceux de « conscience », de « décision », etc.

Si l'*existential* – en tant que ce qui, dans la structure ontologique de cet étant qui se distingue des autres étants en ce qu'il comprend son être, a affaire à l'existence – diffère de l'*existentiel* – l'affaire mondaine qui rapporte ontiquement aux autres étants –, alors le *Dasein* a comme possibilité la plus propre de décider de son être, et non pas seulement de le subir ou de l'éprouver. C'est là ce que l'A. appelle, dans l'une des expressions les plus originales du livre, la « dimension d'évaluation » (p. 16) de l'existence, dimension radicalement non-normative dont il est bientôt question de rechercher, sur la base de l'émergence et des évolutions philosophiques de l'homme Heidegger, les racines théologiques. Ainsi, si la fin qui guide cet ouvrage est éminemment *éthique*, les moyens pour les découvrir sont spécifiquement *théologiques*, et ce en raison de la considération à la fois des textes du jeune Heidegger, préparatoires au chef-d'œuvre de 1927 – ces textes qui vont des *Zur Bestimmungen der Philosophie* de 1919/1920 au *Sophiste* de 1924/1925 –, et de l'alliance originale des concepts, hérités du christianisme et de la grécité (Aristote), d'*Eigentlichkeit* et d'*Uneigentlichkeit*, pierre angulaire de l'analytique existentielle.

Le livre se partage dès lors en deux parties : la première, « *In cammino verso l'analitica esistenziale* », rappelle clairement la progression heideggérienne jusqu'à *Sein und Zeit*, la seconde, « *Radici teologiche dell'analitica esistenziale* », relit fidèlement l'œuvre de 1927 en relevant les passages qui, en elle, s'avèrent tributaires du parcours précédent et en expliquant en quoi et pourquoi ils le sont.

Quoiqu'elle possède une dimension rétrospective, la première partie du livre se présente moins comme une introduction à *Sein und Zeit* qu'elle ne présente la véritable recherche effectuée par l'auteur sur l'unité profonde des deux parmi les sources fondamentales de ses réflexions liminaires, à savoir

¹²⁹ Sans article partitif comme l'italien le permet, *possibilità*, dans le sous-titre du livre, s'avère d'une alléchante ambiguïté pour le lecteur : s'agit-il de la possibilité d'une éthique ou des possibilités offertes par *Sein und Zeit* en un sens éthique ?

Luther et Aristote. On devine que les apports de Christian Sommer dans son *Heidegger, Aristote, Luther* de 2005 (Paris, PUF, coll. "Épiméthée") ont été décisifs pour l'A. – Anna Pia Ruoppo en avait fait la recension en 2007 pour *Filosofia e Teologia* (1, pp. 2008-2012) –, qui les réinterprète ici sur le plan de l'éthique. Si une problématique d'une telle nature est réellement présente chez le premier Heidegger, c'est qu'elle dépend massivement d'une interprétation luthérienne des catégories aristotéliennes – d'où la « coappartenance d'Aristote et Luther » selon le témoignage de Gadamer (p. 24). Découlant déjà de la *Turmerlebnis* de l'*Épître aux Romains* (3.23-28), la théologie luthérienne de la croix pense l'homme justifié par Dieu, moyennant la foi et « sans les œuvres de la loi » – autrement dit sans la ritualité des sacrements, la théologie de la gloire, sans l'obéissance à des règles régissant son être au monde. C'est l'homme juste qui fait des œuvres justes, non l'inverse. Le péché originel plongeant l'homme en état de chute – où l'on entend déjà le *Verfallen* –, la proximité analogique entre créature et Créateur propre à l'aristotélisme d'un Thomas ne tient plus pour le croyant. L'interprétation luthérienne d'Aristote faite par Heidegger à travers Paul – l'attente de la Parousie y est amplifiée par l'angoisse authentique, qui ne doit donc pas être empêchée par l'entremise d'un affairement mondain (*GA* 60 et 63) – fait que « la vie du chrétien est une lutte constante entre le rituel de la loi et l'ouverture à l'avenir rendue possible par la foi, entre la tendance à se comprendre à partir de l'horizon mondain et la tendance à se comprendre en dialogue avec Dieu [...] Un tel passage n'est pas entièrement entre les mains de l'homme, mais découle de la grâce, dont la condition nécessaire et néanmoins non-suffisante, est l'expérience de l'annulation et de la mort » (p. 56). Avant Aristote, sa confrontation à Augustin de 1921 porte Heidegger à envisager, d'un point de vue plus philosophique, le rapport de l'homme à la vérité, ceci en introduisant une dimension d'*unterwegs* de l'homme dans le monde, en vertu de l'horizon d'ouverture à partir duquel la recherche de la vérité peut advenir à l'homme qui, la plupart du temps, la rejette comme son propre choix. Plus encore que le livre XI pour le traitement du temps, le livre X des *Confessions* apporte au jeune Heidegger l'idée de la possibilité ontologique pour l'homme d'être toujours déjà dans le salut, bien qu'il vive la plupart du temps dans la fermeture, ainsi que le fera valoir le § 44b de *Sein und Zeit*. N'est-ce pas en effet en tant qu'ouvert que le *Dasein* est aussi fermé (cf. p. 166) ?

Le dernier long chapitre de la première partie approfondit les résultats obtenus par l'A. à l'aune de l'interprétation heideggérienne de la philosophie aristotélienne, essentiellement dans les *GA* 61 et 18, donc dans la période qui

suit le cours sur Augustin et va jusqu'au début de la rédaction de *Sein und Zeit*. La pierre de touche permettant d'éprouver de Heidegger le « guide » et le « modèle », pour reprendre la célèbre formule de 1923 (GA 63, 5), est fournie par « l'objectif [...] de porter à l'expression l'historicité de la vie dans sa motilité fondamentale » (p. 81). Le rapport entre la vie et l'éthique dépend de la déclinaison des catégories aristotéliennes dans la vie elle-même, découlant d'une analyse préliminaire du souci comme démarche d'atteinte du « moment » – « l'attimo » du titre – de la μεσότης dans l'*Éthique à Nicomaque*. Heidegger cherche un « contre-mouvement » capable de renverser la vie déchuée, vouée à la fuite de son authenticité, semblable à la torsion vers la vie au moment de sa perte chez Luther. L'attimo du titre n'est alors pas saisissable par une forme de τέχνη – qui, malgré tout, traverse la pensée d'Aristote –, mais dépend de la vertu, guidée par la φρόνησις, « la lutte contre la tendance au cèlement » (GA 19, 52, cité p. 130) plutôt que par un savoir qui serait comme « une manière d'être orientée dans le monde » (p. 133).

Une fois dégagées les racines théologiques du *frühen Denken* et les avoir interrogées selon un questionnement propre à la philosophie pratique du Stagirite – on rappellera l'importance, pour les études heideggériennes italiennes, de l'ouvrage signé par Franco Volpi en 1984, *Heidegger e Aristotele* (Padoue, Daphne, coll. "Phronesis") –, la deuxième et dernière partie de l'ouvrage consiste donc en une relecture de *Sein und Zeit* à la lumière de ces acquis. Or, malgré l'effort de cohérence méthodologique et l'indéniable clarté de l'exposition de l'A., la plupart de ses lignes ne sont qu'un rappel de l'œuvre majeure, donnant souvent l'impression d'être même dissocié de la problématique éthique, dans le style d'un commentaire pédagogique. L'intérêt de l'amateur et même celui du spécialiste pourraient cependant demeurer, *in fine*, en portant sur l'enchevêtrement pensant de l'authenticité et l'inauthenticité qui, en tant qu'intrinsèquement problématique dans l'histoire de la critique heideggérienne, pourra désormais être regardé sous le nouveau jour de la problématique éthique des sources théologiques. Dans la décision authentique « le soi-même (*se-stesso*) gère le On-même (*Si-stesso*) » (p. 192), au sens où la vérité s'approprie la non-vérité, *l'inautentico autentico* (*id.*), en se décidant à se décider. Parce que la décision anticipatrice ne peut être déterminée ontiquement, ni normativement, Heidegger présente une philosophie de l'absolutisation de l'individu, du « *singolo* » (p.224). Et l'essai s'achève sur des considérations à propos du nazisme de Heidegger, qu'il sera intéressant de citer au vu du retour de flamme du débat sur le sujet : « Dans le danger certes, l'homme Heidegger se décide pour le national-socialisme et en assume le

langage. Mais sa décision n'est pas universalisable [...]. De la prise et du pouvoir de décision (*decisionismo*) de Heidegger ne découle ni l'adhésion au nazisme, ni sa critique » (p. 229-230).

Francesco Paolo de Sanctis

📖 Reiner Schürmann, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Bienne/Paris, Diaphanes, 447 p.

Plus de trente ans après sa première parution (Paris, Seuil, coll. "L'Ordre philosophique", 1982), les éditions Diaphanes ont eu l'heureuse initiative de rééditer la thèse d'État de Reiner Schürmann, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*. Cette entreprise éditoriale nous offre l'occasion de jeter un regard sur cette pièce maîtresse de l'exégèse heideggérienne, sur un ouvrage qui, pour reprendre les mots de Françoise Dastur, a constitué un « véritable événement »¹³⁰. Qu'on n'ait pas affaire ici à un simple travail d'érudition, cela apparaît d'autant plus clairement aujourd'hui, quand on connaît, pour ainsi dire, "la suite de l'histoire". En effet, l'*opus* posthume *Des hégémonies brisées*¹³¹ offre un éclairage nouveau sur cette traversée magistrale de l'œuvre heideggérienne qu'est le *Principe d'anarchie*, sur une entreprise qui consiste, certes, à épouser le mouvement du questionnement heideggérien jusqu'à ses moindres replis et à faire ressortir ses scansionnements majeurs, mais qui, simultanément, à travers une certaine stratégie du questionnement, par la priorité accordée à certaines thématiques, par le privilège octroyé à certains textes, ménage un champ pour une démarche qui n'est plus *strictement* heideggérienne.

Ce qui frappe au premier abord, c'est que le livre ne semble aucunement "vieilli", qu'il n'apparaît nullement comme tributaire du corpus heideggérien disponible au moment de sa rédaction. Bien sûr, les publications des différents volumes de la *Gesamtausgabe* ont considérablement enrichi et affiné les voies d'accès à l'œuvre de Heidegger, en permettant non seulement de dater avec plus de rigueur l'émergence de certains thèmes ou de préciser davantage le rapport à l'un ou l'autre des penseurs de la tradition, mais également de faire apparaître certaines orientations auparavant insoupçonnées.

¹³⁰ Françoise Dastur, *Préface*, in Reiner Schürmann, *Les Origines. Récit* (1976), Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2003, p. VIII.

¹³¹ Reiner Schürmann, *Des hégémonies brisées*, Mauvezin, T.E.R., 1996.

En dépit du nombre restreint d'écrits heideggériens accessibles – surtout si on le compare avec ceux qui sont disponibles aujourd'hui, puisque l'A. ne cite que six tomes de la *GA* outre d'autres ouvrages heideggériens édités ailleurs que chez Klostermann –, et notamment de l'absence de toute référence au *Beiträge*, et aux traités impubliés de la fin des années 1930 et début des années 1940¹³², la lecture proposée par Reiner Schürmann ne semble ignorer aucune grande articulation de la pensée heideggérienne, elle ne laisse de côté aucune interrogation majeure.

S'il s'agit bien d'une *lecture*, au sens où la lettre des écrits de Heidegger est convoquée sans cesse, la démarche proposée par l'A. n'est nullement réductible à une simple exposition des thèses et thèmes avancés par Heidegger. En effet, le corpus heideggérien est envisagé à partir d'une question dont on peut dire à la fois qu'elle n'est audible qu'à la suite de Heidegger et qu'elle n'a pas été pleinement thématisée par le philosophe de Fribourg. Ainsi, la question qui détermine tout ce parcours est celle de l'agir, ou plus précisément celle du statut que possède l'agir une fois qu'on ratifie la thèse heideggérienne de la « clôture de époque de la métaphysique » (p. 13), de même que sa thématisation du Tournant. Que devient l'agir dans cette configuration époquale précise que représente l'âge technique, pour autant que le double joug qui l'enserrait auparavant – la soumission du pratique au théorique et celle du champ de la présence à un Premier – a été écarté ? Autrement dit, que devient l'agir lorsqu'il s'éprouve comme libre, « affranchi des "principes" » (p. 126), c'est-à-dire anarchique ?

Pour instruire cette question, Schürmann engage une reconstruction de la trajectoire qui a conduit à « la découverte progressive de l'essence anarchique de l'origine par Heidegger » (p. 219). Deux traits majeurs caractérisent cette stratégie de lecture. Au premier abord, elle assume résolument un style d'enquête rétro-projectif : « L'intelligence correcte des premiers écrits ne s'obtient qu'à condition de lire Heidegger à rebours. » (p. 24) Ce parti-pris méthodique s'appuie sur une thèse philosophique forte, à savoir que les thèses majeures avancées par l'ontologie fondamentale excèdent le cadre au sein duquel elles ont été formulées, et, partant, qu'elle ne peuvent recevoir un éclaircissement suffisant qu'une fois envisagées à partir de l'*Ereignis* : « La raison pour laquelle la présence ne peut pas encore être pensée "comme

¹³² Dans le chapitre de son *opus magnum*, *Des hégémonies brisées*, consacré à Heidegger, Reiner Schürmann supplée à ce manque en proposant une lecture approfondie – une des premières à être tentée en français – des *Beiträge zur Philosophie*. Cf. Reiner Schürmann, *Des hégémonies brisées, op. cit.*, pp. 639-772.

temps" à partir de la *temporalité extatique*, n'apparaît qu'avec la *temporalité destinale* de l'histoire de la présence ; et cette temporalité destinale apparaît en sa différence d'avec le temps époqual seulement avec la *temporalité événementielle* de la topologie. » (p. 33) Le second geste directeur de cette lecture réside dans l'insistance sur la double rétrocession que Heidegger accomplit en deçà du site de l'ontologie fondamentale. Contre un usage reçu – et cautionné dans une certaine mesure par Heidegger lui-même – qui oppose l'approche existentielle de *Sein und Zeit* à celle déployée après la *Kehre*, Reiner Schürmann est soucieux à différencier trois paliers de sens à l'intérieur de la démarche heideggérienne, ce qui lui permet de distinguer « l'approche existentielle (l'affaire de la phénoménologie est le "sens" de l'être) [de l'approche] historique (cette affaire est la "vérité" de l'être) [et de l'approche] événementielle (elle est la "topologie" de l'être) » (p. 85). Ou, pour restituer ce parcours à partir de son versant complémentaire : « L'axe qui conduit Heidegger du *Dasein* au dernier rejeton de celui-ci, "la pensée", se dessine en deux moments : du *Dasein* à la *Menschentum* – la collectivité située par une époque de la vérité – et de là à la pensée en tant qu'acte de pure obéissance à la présence entendue comme événement. » (p. 97)

Cette double stratégie de lecture est mise au service d'une enquête que l'A. saisit sous le titre de « phénoménologie des revers de l'histoire » (p. 158) et dont la tâche majeure consiste à nous instruire sur les latences dont notre présent est lourd. À cet égard, faire de Heidegger l'interlocuteur privilégié n'est qu'une manière de reconnaître en lui un excellent séismographe : « "Heidegger" tiendra donc lieu ici d'une certaine régularité discursive. Ce ne sera pas le nom propre qui renvoie à un homme de Messkirch, décédé en 1976. Il nous arrivera de dire "chez Heidegger", mais en toute rigueur il faut dire "dans Heidegger". » (p. 12) Le sol sur lequel une telle enquête historique s'installe – le seul, d'ailleurs, qui permet son déploiement – est celui déterminé par le Tournant qui se joue au sein de l'âge technique. En effet, si pour Heidegger la pensée ne parvient à un dire véritable que lorsqu'elle renonce à "attaquer" son thème – muni d'un ensemble de réquisits préalables –, afin de devenir *Entsprechen* – réponse ou correspondance –, il ne serait peut-être pas hasardeux d'envisager les écrits de Heidegger lui-même dans cette optique responsorielle : ses gestes les plus forts apparaîtront alors comme une manière de porter à la parole les lignes de force et les brisures de notre constellation époquale.

Ce n'est donc qu'à partir du Tournant qu'une « phénoménologie des revers de l'histoire » devient praticable. Ceci revient à reconnaître que « le tournant contemporain a une fonction heuristique : à partir de lui, les époques historiques apparaissent rétrospectivement comme constituées chacune par un

principe prépondérant, c'est-à-dire "pesant plus lourd" sur la vie et l'intelligence des hommes » (p. 50-51). Ce n'est donc que pour autant que le Tournant travaille déjà la constellation époquale qui est la nôtre, que la métaphysique peut apparaître comme un "champ clos" et que ses différentes époques peuvent être nommées, c'est-à-dire désignées à partir du principe qui a été à chaque fois dominant. Ce n'est que lorsqu'une époque est clôturée, que son principe peut accéder à la parole : l'enquête historique heideggerienne est donc elle-même située historiquement. Ou, avec les mots de Reiner Schürmann : « Les interprétations des auteurs présocratiques comme celle des métaphysiciens, chez Heidegger, ont pour but d'éclairer ce *topos* qu'est le nôtre. Ces interprétations n'ont nullement pour dessein de nous ramener à quelque âge d'or grec par-delà un prétendu interlude métaphysique. Ainsi la phénoménologie des revers de l'histoire procède-t-elle rétrospectivement : les modalités de la présence sont dépliées, par Heidegger, à partir du pli où nous sommes logés, nous, hommes du vingtième siècle. » (p. 408)

Pourtant, une telle démarche ne nous instruit pas seulement sur la configuration interne d'une « économie de la présence » – terme synonyme dans le lexique de l'A. de « constellation aléthéologique » ou d'« époque » – et sur la présence en elle – inapparente mais inquestionnable – d'un *princeps*. Elle permet également de reconnaître la place qui est à chaque fois octroyée à la pensée et à l'agir : la pensée s'avère impuissante non seulement pour façonner – constituer – le mode d'être de ce qui se montre, mais elle apparaît comme également incapable de déterminer l'agir : « Les modulations aléthéologiques au cours de l'histoire marquent le théorique et le pratique de leur sceau époqual, et ce n'est plus le théorique qui marque le pratique. » (p. 50) Ou encore : « Heidegger déconstruit la différence entre les deux questions "Que devons-nous faire ?" et "Comment nous faut-il penser ?", en réduisant la pensée et l'action à leur commune essence sponsorielle. » (p. 105) Que la théorie et la pratique s'avèrent des réponses à des constellations époquales ne rendent que plus urgente la question de savoir quelle serait leur place au sein d'une économie anarchique de la présence, au sein d'une configuration qui met en scène le dépérissement de toute référence à un Premier.

Ici encore le recours à Heidegger s'avère décisif. On peut ainsi relever – et le point est incontestable même pour une lecture "doxographique" – qu'il y a une priorité de la praxis chez Heidegger, qui apparaît dès *Être et temps* et qui se maintient à travers toute son œuvre. C'est que, pour la pensée de l'être, une certaine façon de vivre est requise. Pour comprendre la temporalité authentique, il faut exister authentiquement. Pour penser l'être comme laissant

être les étants, il faut soi-même laisser être toute chose » (p. 411). Or, ce qui semble une "trouvaille" heideggérienne, le fruit de l'effort phénoménologique d'un certain penseur né à Messkirch, ne manquera pas d'éclairer en retour les configurations antérieures du rapport théorie/pratique. Certes, « selon les anciens, l'agir suit l'être ; pour Heidegger, au contraire, un certain agir est la condition pour penser l'être » (p. 412). Pourtant, le regard déconstructeur que notre inscription époquale nous permet de jeter en arrière découvre que même au sein des constellations aléthéologiques précédentes l'agir marquait le voir de son sceau. Ainsi, la thématization grecque de l'ἀρχε s'avère inextricablement solidaire de la fabrication : « l'expérience clef d'où naît la métaphysique est la fabrication. » (p. 368) Ou encore, « ce qui frappe l'esprit à l'âge classique de la Grèce, ce qu'il y ait du devenir, et d'abord un devenir dont l'homme soit l'auteur et le maître. La métaphysique comme la logique dérivent de cet étonnement devant ce que nos mains peuvent faire d'un matériau » (p. 136). La clôture de la métaphysique permet ainsi non seulement d'indiquer ce qui *déterminait* une configuration époquale – à savoir, quel étant ou région d'étant était investie d'une fonction principielle –, mais également ce qui *sous-déterminait* une telle constellation – le lieu d'émergence d'une telle polarisation.

Que la métaphysique soit parvenue à son terme n'implique pourtant nullement que l'histoire soit finie. La possibilité qui pointe avec et à même cet achèvement est celle d'une histoire non-époquale, c'est-à-dire d'une économie de la présence qui ne soit plus soumise à la règle d'un Premier. Le Tournant permet ainsi d'envisager « la transition vers une économie dont le *nomos* soit le seul *phyein* » (p. 426). En tant qu'elles relèvent d'une « pensée anticipante » – que Reiner Schürmann prend bien soin de distinguer de la « pensée anticipée » (« autre » par excellence) – les descriptions du statut de l'agir « libre », « anarchique » seront nécessairement négatives. Pour autant qu'il se contentera de suivre, sans finalité aucune, le déploiement de la présence, il faudra soutenir qu'« au seuil des temps, la pensée n'est donc pas seule, selon Heidegger, à rester sans but, "sans bruit ni suite", sans propos conçu d'avance et exécuté selon un parcours délibéré, sans discours. L'agir, lui aussi, doit se soustraire à l'emprise de la finalité qui n'est qu'une catégorie s'appliquant à la fabrication » (p. 369).

Malgré la volonté, maintes fois affichée, de faire valoir le caractère incontournable de la percée heideggérienne, les développements de l'A. sont parfois teintés d'une nuance polémique. En effet, si Heidegger permet de proposer une cartographie précise des constellations époquales – notamment à partir du Tournant et de l'hypothèse de la clôture du champ métaphysique –, il

est important de bien saisir la surface sur laquelle les traits décisifs des différentes économies de la présence sont gravés. Or, selon Reiner Schürmann, il ne va nullement de soi, comme cela l'était pour Heidegger, que « les traces les plus révélatrices des champs historiques passés sont préservées dans les œuvres philosophiques » (p. 51). Il faudra plutôt se tourner vers le politique, car celui-ci représente « le site indicateur d'un ordre époqual [...]. Nulle part ailleurs ne se montre pour lui-même ce qui compte en premier pour une communauté donnée » (p. 59). Ou encore : « le politique rend public, littéralement expose, le principe époqual auquel la vie obéit par ailleurs aveuglement » (p. 59). Ceci implique alors que le bouleversement que le dépérissement des Principes a produit sera lisible également dans les nervures de l'espace politique. La pensée à venir sera donc indissociable d'une politique à venir.

Ovidiu Stanciu

📖 Marlène Zarader, *Lire Être et Temps de Heidegger*, Paris, Vrin, 2012, 430 p.

« *Ce livre était nécessaire* » – peut-être la toute première remarque à faire au sujet du livre de Marlène Zarader est-elle aussi simple que cela.

En langue française, le seul commentaire qui fût vraiment autorisé était jusqu'alors le monumental *Ontologie et temporalité* de Jean Greisch (*Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF, coll. "Épiméthée", 1994). Assurément, les vertus de cet ouvrage étaient aussi nombreuses qu'incontestables. Marlène Zarader ne manque d'ailleurs pas, dans son introduction, d'en saluer le caractère « indispensable » et l'« érudition éblouissante » (p. 10). Le commentaire de Jean Greisch comportait néanmoins un défaut que Marlène Zarader ne signale pas, mais que son livre, de bout en bout, accuse par contraste avec son illustre antécédent : sa position d'entre-deux. On pourrait dire qu'en de nombreux passages, *Ontologie et temporalité* était à la fois trop savant pour le novice et trop généraliste pour le spécialiste. Là où celui qui faisait ses premiers pas dans le singulier massif d'*Être et Temps* avait besoin que la lettre même du texte lui fût expliquée, les nombreuses discussions critiques dont Jean Greisch assortissait son commentaire condamnaient souvent celui-ci à adopter les dimensions trop étroites d'un résumé de l'argumentation heideggérienne. Mais en s'imposant des résumés de ce type pour chacun des quatre-vingt trois paragraphes que compte le traité de Heidegger, *Ontologie et temporalité* devait en même temps limiter ses discussions critiques à de grandes lignes, dont l'exposé souvent très dense ne pouvait

pleinement satisfaire les attentes excessivement exigeantes des spécialistes rompus à la lecture du texte de Heidegger.

À cette hésitation de principe, Marlène Zarader oppose une décision claire : « serrer d'aussi près que possible ce que dit Heidegger » (p. 7), privilégier l'attention portée à « la lettre même du texte » et, lorsque les discussions critiques s'imposent, les limiter à « une critique résolument *interne* » (p. 11). Le livre ne s'adresserait-il donc qu'au débutant ? C'est ici qu'une surprise attend le lecteur. Car ce que recèle la lettre du texte de Heidegger lorsqu'elle est scrutée de près par un lecteur de la dimension de l'A. est bien autre chose que les poncifs heideggériens qu'on croit souvent pouvoir y lire lorsqu'on se tient à hauteur de survol. Le livre de Marlène Zarader est certes issu d'un cours destiné aux étudiants de Master de l'Université Paul Valéry de Montpellier. Mais son origine pédagogique lui impose un type d'exigence dont la simplicité même aurait tendance à la mettre hors de portée du pur chercheur. C'est ce que Marlène Zarader appelle la « naïveté » de sa lecture (p. 11). Cette naïveté assumée pourrait se résumer au fond à la question, récurrente au long de l'ouvrage, *pourquoi ?* – autrement dit : pourquoi dire ceci ? pourquoi le dire ici et non ailleurs ? pourquoi devoir le dire ? etc. Et dans ce cas, la réponse ne saurait être : « parce que Heidegger en 1921... », ou encore : « parce que l'influence paulinienne... ». En bonne méthode, l'A. s'efforce de tirer le pourquoi d'abord de la lettre même du texte, le corpus d'études génétiques d'*Être et Temps* pouvant, pour le lecteur spécialiste, prendre le relais de ce que Marlène Zarader aura fondé textuellement, mais sans jamais – et c'est là le point capital – se substituer à l'interprétation. Et si celle-ci s'expose, ce qui est inévitable pour un commentaire linéaire, à manquer tel ou tel aspect du texte de Heidegger, l'A. ose, précisément, s'y exposer, et s'exposer à en recevoir le reproche critique que, dès lors, aucun à-côté génétique, historique ou méta-critique ne saurait diluer ou adoucir.

Sans doute tient-on là l'une des grandes forces du livre de Marlène Zarader : s'exposer sans détour à la critique, de sorte que celui qui analyse tel ou tel passage du traité de 1927 puisse situer systématiquement son analyse par rapport à ce que Marlène Zarader aura dit de ce passage. Peut-être sera-ce pour formuler un désaccord : mais cette formulation même permettra à l'interprète de préciser ou d'affiner sa pensée. Et il trouvera peu de passages du traité qui ne puissent donner lieu à ce type de confrontation, tant l'ouvrage Marlène Zarader suit le texte de Heidegger pas à pas, c'est-à-dire non seulement paragraphe par paragraphe, mais même alinéa par alinéa. L'A. instaure ainsi d'avance un dialogue soutenu et continu avec les commentaires encore à naître,

lesquels ne pourront pas ne pas mettre leurs interprétations à l'épreuve de ce que "le *Zarader*" – ainsi s'exprimera-t-on peut-être dans quelques années – aura dit de ce qu'ils prendront à leur tour en vue.

Peut-on donner une idée plus précise de ce qui est susceptible d'ouvrir ainsi à un débat interprétatif ? On comprendra que le contenu d'un commentaire suivi se laisse difficilement résumer. Nous pouvons néanmoins dire un mot de l'une des importantes questions que le livre de Marlène Zarader pose au traité de Heidegger. Cette question est liée au concept de monde. Si elles ne s'y laissent pas entièrement reconduire, c'est à ce concept que les « pauses critiques » dont l'auteur ponctue sa lecture d'*Être et Temps* sont le plus souvent consacrées. Le contenu de ces quelque quatorze pauses critiques se trouve ressaisi dans la conclusion de l'ouvrage qui, si elle ne tient pas compte de la totalité des problèmes soulevés dans les pauses, en reprend l'essentiel sur un mode systématique. La question porte initialement sur le statut modal du « monde ambiant ». La structure de l'ustensile, structure par laquelle tout étant renvoie quotidiennement à une totalité dont l'usage qui le définit le rend inséparable – une telle structure, demande Marlène Zarader, relève-t-elle seulement du mode d'être impropre et inauthentique du *Dasein*, ou bien doit-elle au contraire être comprise, si l'on peut dire, comme trans-modale, donc comme appartenant tout aussi bien au mode d'être propre et authentique ? Le phénomène de l'angoisse plaide, selon l'A., en faveur de la première hypothèse. Ce n'est en effet qu'en se trouvant arraché à l'ordre quotidien de l'usage que le *Dasein* peut accéder à son être propre. Mais si le *Dasein* n'atteint ce qu'il est en propre qu'en s'exceptant de tout ce qui, dans *Être et Temps*, définit le monde, un tel *Dasein* a-t-il encore un monde ? Et si monde il n'y a plus, comment expliquer que Heidegger affirme que le *Dasein* angoissé fait l'épreuve du « monde comme tel » (*SZ*, § 40, p. 187) ? Enfin, puisque la compréhension, entendue comme articulation des renvois de l'ustensilité, et le monde, entendu comme ces renvois eux-mêmes, sont inséparables, le *Dasein* propre ne se trouve-t-il pas tout aussi bien privé de la possibilité de comprendre quoi que ce soit ? Ce qui conduit l'A. à conclure que le « monde comme tel » dont le *Dasein* angoissé fait l'épreuve va « à l'encontre de ce que Heidegger lui-même nous invite à penser sous le nom de monde » (p. 407) et, corrélativement, que « l'existential pourtant incontournable de la compréhension s'y trouve compromis » (p. 408).

Au risque de trahir un manque de finesse dans notre lecture, nous souhaiterions, pour conclure, tenter de répondre à l'important problème soulevé ainsi.

Et tout d'abord, il convient de demander pourquoi le monde dont le *Dasein* angoissé fait l'épreuve se trouve nommé « monde comme tel ». Qu'est-ce qui, du monde, échappe au *Dasein* immergé dans la quotidienneté ? Quelque chose dont Heidegger, au § 18, donne un indice sous le titre de *Worum-willen*, « à-dessein-de-quoi », par quoi il faut entendre le *Dasein* lui-même qui, ainsi, se trouve déterminé comme le terme auquel tous les renvois, ultimement, renvoient. Autrement dit, ce à quoi renvoie le marteau que je tiens en main n'est pas seulement la planche et les clous, mais cet outillage renvoie à son tour à la chose que je fabrique, celle-ci à l'usage que j'en ferai, et ainsi de suite, jusqu'à parvenir au renvoi ultime : mon existence – plus précisément la compréhension que j'en ai à mon insu et par rapport à laquelle j'oriente l'activité apparemment anodine de planter un clou. La compréhension ne consiste donc pas avant tout dans l'articulation des rapports de renvois qui structurent l'étant, mais plutôt dans l'entente que j'ai toujours déjà de ma propre existence, entente qui, à mon insu, donne sa tonalité à mon activité, dont la réalisation ne repose pas, en toute rigueur, sur l'existential de la compréhension (§ 31), mais sur celui de l'explication (§ 32) qui, nous dit Heidegger, a seule vocation à articuler la compréhension, dont elle est un mode dérivé. La compréhension tacite ou implicite que j'ai de ma propre existence, et qui m'inspire, fût-ce lointainement et très médiatement, le projet de planter un clou, est ainsi le sens qui traverse et anime l'ensemble du réseau de renvois dont l'articulation ne fait que procéder sur un mode explicitant.

Cependant, dans la mesure où la quotidienneté, comme « déchéante », est vouée à déchoir de ce sens, la compréhension se perd dans l'explicitation, et par suite le sens dans ce à quoi il donne sens. Dans la quotidienneté, le *Dasein*, s'oubliant dans la tâche qu'il a à accomplir, oublie ce qui, pourtant, donnait son sens à cette tâche. L'angoisse n'est que la redécouverte et la reprise de ce sens oublié. Puisque le sens se trouve occulté par son articulation explicitante, c'est par la neutralisation de toute articulation qu'il se fera à nouveau jour. Et puisque c'est dans ce sens que résidait ultimement, comme à-dessein-de-quoi, la mondanéité du monde, le *Dasein* angoissé fera l'épreuve du monde comme tel. Comme tel, c'est-à-dire hors de ce qui l'occultait : l'articulation. À notre sens, la compréhension, loin d'être compromise dans l'angoisse, se fait enfin jour. Et le monde inarticulé n'est pas un non-monde, mais un monde reconduit à la pureté du sens qui anime tacitement toute articulation. Le sens serait-il donc "subjectif" ? C'est l'épineuse question que Heidegger tente de traiter sous le titre de *Stimmung* (§ 29) : car « comprendre est toujours intonné (*gestimmtes*) »

(SZ, § 31, p. 142), et c'est en étant d'avance intonné – et non délibérément énoncé – que sens il y a.

Au travers de cette tentative, à peine esquissée, d'apporter une réponse au problème fondamental soulevé par Marlène Zarader dans ses pauses critiques, nous espérons avoir donné un avant-goût des débats soutenus et, à notre sens – car ils l'ont été pour nous –, passionnants, qui attendent le lecteur non pas seulement, comme nous y oblige le format d'un compte rendu critique, à l'occasion des pauses, mais page après page et dans tous les méandres d'une interprétation patiente, méticuleuse et aussi – surtout – généreuse. Car il faut saluer la générosité d'une lectrice que rien n'obligeait à exposer, sans détours et sans faux-fuyant, ce que, tout simplement, elle comprend en lisant *Être et Temps*. Peu d'auteurs, eussent-ils la notoriété de Marlène Zarader, ont eu le courage de s'exposer si entièrement à la critique et, ainsi, à la possibilité d'écrire des livres d'une telle fécondité.

On ne peut donc conclure ce compte rendu qu'en formulant un profond regret : celui que le commentaire s'en tienne à la première section d'*Être et Temps*. Certes, dans l'introduction de l'ouvrage, l'auteur n'écarte pas l'éventualité d'écrire un « second volume », qui prendrait en charge les §§ 45 à 83 (p. 11). Hélas, l'A. a, depuis lors, exprimé le souhait de s'en tenir finalement à ce premier volume. Au vu de ce que celui-ci nous donne à comprendre et à penser, nous devons exprimer ici notre vif désir, que l'on sait partagé par tant d'autres, que Marlène Zarader revienne à son intention première.

Laurent Villevieille

INSTRUMENTUM

« CONCORDANCE HEIDEGGER »*

par François JARAN & Christophe PERRIN

*Index nominum*** – *Temps Modernes II (De Kant à Kierkegaard, 1750 – 1850)****

- BACHOFEN, Johann Jakob
61 6 29/30 105 43 10
86 43, 725, 751 89 165, 191, 284
- VON BAER, Karl Ernest
2 78 SZ 58 21 215 29/30 378 46 354
BURCKHARDT, Jacob
61 5, 9, 89, 104 62 339 15 392, 428, 429 16 438 22 17 23 9 28 261 34 62 36/37 163 43 10, 14, 105, 122 45 43 46 8, 232, 259, 350 48 215, 216 50 120, 122 51 16 54 26, 80, 82, 95, 130, 134, 135 58 205 67 238 75 251 76 23 77 232 90 116
- BÖCKH, August
20 23 54 134 56/57 163 63 13
CLAUDIUS, Matthias
8 166 13 97 40 107 86 427 87 109
- BÖHLENDORFF, Casimir Ulrich
4 157, 167, 168, 175 61 104 14 47 16 717 39 31, 136, 211, 242, 290 43 122 75 346, 357 90 321
COMTE, Auguste
15 353 20 16 28 133 56/57 132, 164
- BOLZANO, Bernard
1 20, 46, 278, 279 2 289 SZ 218 21 86, 87, 118, 130 22 75, 239 56/57 192, 193
COUSIN, Victor
88 137
- BRAIG, Carl
1 57 14 93, 94 16 13, 19, 41
DARWIN, Charles [Darwinismus, darwinistisch]
61 57, 439, 510, 523 16 4 29/30 366, 377, 378, 382, 384 36/37 210 39 294 40 105 43 70 46 234 47 22, 77, 90, 91, 154, 175 48 32 49 37 50 120, 122 69 223 87 6, 52, 201, 202
- BRENTANO, Franz
1 34, 47, 56, 65, 93, 115–24, 163, 187 2 285 SZ 215 3 305 11 145, 147 12 88 14 93, 95, 99, 147 15 345, 385, 386 17 6, 54, 136, 137, 176, 260, 261 19 3, 4, 451 20 23, 24, 26–30, 34–6, 41–4, 61, 62, 159, 160 21 27, 84, 87, 93–5 22 146, 157, 285 23 125, 227 24 81 26 45, 166–8 33 45 56/57 125, 140, 148–50, 176, 186 58 13, 52, 215 60 292 61 8, 9, 47 62 9, 98, 99 63 46, 69, 70
DILTHEY, Wilhelm
1 56, 203, 353 2 62, 63, 272, 277, 278, 331, 499, 508, 525–7, 533

- SZ** 46, 47, 205, 209, 210, 249, 377, 385, 397–9, 404 **3** 239, 305, 308 **5** 99, 321 **61** 89, 110 **9** 14, 40 **12** 92, 122 **14** 54, 101 **15** 346 **16** 39, 42, 44, 49–51, 407 **17** 88, 91, 92, 95, 112, 113, 121, 279, 300, 301, 320, 321 **18** 178 **19** 4, 9, 310–13, 369, 370 **20** 18–20, 23, 28, 30, 126, 161, 163–5, 173, 174, 294, 295, 302–4 **21** 17, 27, 85, 86, 91 **22** 16, 17 **23** 9, 168 **24** 71, 74, 247, 253, 389 **25** 7, 132 **26** 64, 178, 214, 262 **27** 235–9, 346–53, 355 **28** 22, 108, 132–4, 136, 137, 265, 308, 310, 311, 333 **42** 13, 117 **43** 106, 129 **55** 90 **56/57** 123, 125, 140, 148, 163–6, 182 **58** 9, 10, 12, 58, 160, 215, 253 **59** 14–16, 67, 96, 148, 149, 152–9, 161–70, 174, 189, 197, 198 **60** 19, 21, 26, 27, 33, 37, 39–41, 50, 134, 163, 164, 167, 169, 170, 172, 180, 307, 328 **61** 7, 9, 80 **62** 175, 176, 329, 330 **63** 14, 37, 42, 52, 68, 69, 73, 106, 107 **64** 3–10, 14, 48, 85, 88 **65** 218, 337 **66** 412 **70** 152 **76** 76 **78** 3 **86** 714, 800 **90** 225, 253, 318, 358
- DOSTOJEWSKI, Fjodor
Michailowitsch
1 56 **62** 23 **48** 1 **58** 85
- DROYSEN, Gustav
1 428
- ENGELS, Friedrich
86 296
- EBERHARD, Johann August
3 201 **25** 3, 95 **41** 80, 133
- ERDMANN, Johann Eduard
10 65, 146 **23** 1, 5, 170, 176, 179, 185, 186, 188, 231, 232 **26** 46, 87, 96, 142 **86** 39, 42
- FEUERBACH, Ludwig
61 242 **9** 447 **15** 352, 393 **16** 703 **27** 146, 147 **44** 21
- FISCHER, Kuno
1 127, 188, 254, 318 **42** 12 **48** 37 **56/57** 135, 141, 150, 155, 160, 162, 169 **76** 188 **87** 142
- VON GOETHE, Johann Wolfgang
2 262, 530 **SZ** 197, 401 **3** 286 **4** 33 **61** 32, 128, 146, 147, 262, 298 **62** 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** 165–7, 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, 115–17 **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
- GRIMM, Jakob und Wilhelm
2 73 **SZ** 54 **11** 69 **13** 95, 99 **15**
 351, 392 **18** 381 **20** 213 **22** 29
53 199 **54** 57, 69 **56/57** 163 **64**
 31 **71** 208, 211 **85** 54, 101, 103,
 104, 106, 205–13 **89** 83, 84
- HAMANN, Johann Georg
10 13 **12** 10, 11 **42** 70 **56/57**
 133 **71** 294 **74** 169, 179 **79** 172
85 38, 51, 101, 154
- HEBEL, Johann Peter
7 31, 193 **12** 252 **13** 117, 118,
 123–5, 133–8, 140–3, 145, 147,
 148, 150, 158–60, 163, 164, 166,
 168, 169, 172, 174–8 **15** 340 **16**
 473, 491–7, 501, 504, 509, 511,
 514, 515, 521, 529, 530, 532,
 534–43, 545–8, 566, 567, 645,
 646, 649, 691, 780 **81** 306 **89**
 336
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich
1 3, 17, 56, 57, 193, 217, 218,
 380, 381, 411 **2** 3, 5, 30, 313,
 361, 424, 536, 564–74 **SZ** 2, 3,
 22, 171, 235, 272, 320, 405, 406,
 427–35 **3** 6, 226, 244, 304 **4** 90,
 163, 167 **5** 1, 68, 71, 101, 115,
 128–32, 134, 136, 138, 139, 141,
 143, 144, 147–9, 151–5, 157,
 158, 161, 162, 165, 166, 169–72,
 175, 180–4, 186, 187, 189, 190,
 193–5, 199, 200, 202, 214, 230,
 253, 323–5 **61** 19, 32, 54, 58, 60,
 83, 89, 90, 107, 128, 137, 146,
 151, 209, 289, 312, 320, 390, 404,
 409, 421, 433, 434, 476, 526, 539,
 591 **62** 1, 11, 95–7, 100, 116,
 130, 141, 175–9, 210, 213, 267,
 269, 271, 289, 308, 396, 417, 422,
 429 **7** 18, 74, 75, 80, 97, 113,
 186, 240–2, 268 **8** 23, 27, 94, 95,
 104, 216, 242, 243, 247 **9** 79,
 103, 120, 253, 303, 325, 335, 336,
 339, 340, 360, 364, 395, 404, 414,
 427–41, 443, 444, 464 **10** 28, 54,
 65, 112, 127, 128, 131, 133, 144,
 146 **11** 12, 16, 24, 29, 34, 40, 47,
 49, 53–62, 64, 65, 67, 72, 73, 79,
 81, 94, 105–7, 128, 131–3, 137,
 139, 140 **12** 133 **13** 20, 95–103,
 137, 212, 233 **14** 10, 13, 34, 39,
 42, 57–61, 65, 66, 70, 76, 77, 79,
 80, 86, 94, 125 **15** 85, 93, 100,
 105, 118, 126–30, 146, 153, 175,
 182–7, 197–201, 253, 259, 260,
 262, 271, 278, 286–8, 290–5,
 297, 298, 300–2, 304, 305, 307–
 9, 313–19, 322–5, 329, 335, 338,
 347–9, 353, 360, 370–2, 378,
 387, 393, 427, 431, 438 **16** 39,
 50, 291, 317, 336, 356, 370, 536,
 572, 624, 632, 672, 673, 679, 723
17 6, 22, 63 **18** 5, 10, 196, 334,
 336 **19** 198, 223, 313, 449, 561,
 585 **20** 21, 23, 239 **21** 14, 32,
 123, 171, 173, 181, 201–3, 249,
 251–70, 304, 311, 387, 403, 412

22 22, 23, 59, 60, 82, 88, 108, 146, 170, 226, 234, 245, 248, 261, 264, 285, 295, 330 **23** 1, 2, 6, 9, 16, 32, 61, 64, 69, 103, 166, 191, 196, 207 **24** 3, 4, 6, 15, 18, 19, 30, 38, 105, 112, 113, 117, 118, 128, 141, 142, 157, 158, 167, 176, 179, 210, 216–18, 226, 252, 254, 282, 328, 400, 404, 443 **25** 167, 209, 294, 371, 397 **26** 7, 19, 27, 54, 92, 139, 140, 163, 176, 243, 256 **27** 1, 14, 16, 49, 153, 171, 190, 231, 293, 317, 318, 388 **28** 2, 9, 32, 33, 46, 51, 102, 115, 116, 122, 126, 131, 154, 186, 194–205, 207–17, 219–21, 224, 226, 227, 229–31, 238, 239, 254, 259–67, 273, 279, 280, 283, 292, 294, 299, 303, 304, 307, 312, 313, 330, 332–44 **29/30** 24, 34, 82, 305, 306, 420, 453, 508 **31** 37, 51, 65, 75, 81, 109–11, 115, 120, 201, 203 **32** 1–9, 11–13, 15–24, 26, 27, 29–35, 37–45, 48, 51–61, 64–6, 68, 70, 72–6, 78–80, 84, 85, 87, 90–3, 95, 96, 101, 102, 105–11, 113, 115–18, 121, 129, 141–5, 147–63, 165, 166, 168–71, 173–7, 180, 181, 183, 186, 187, 189–98, 203–13 **33** 24, 31, 110, 136 **34** 72, 130, 285, 325 **35** 34, 99, 101, 105, 148, 165 **36/37** 13–15, 17–19, 22, 27, 29, 35, 36, 40, 43, 49, 50, 52, 56, 69–73, 75, 76, 147, 151, 172, 275, 277–9, 281 **38** 4, 6, 7, 105, 148 **39** 6, 55, 84, 129–33, 246, 250 **40** 20, 129, 130, 135, 189, 196, 197, 225, 226 **41** 27, 57, 58, 114, 135, 136, 153, 195 **42** 2–4, 8–10, 13, 19–22, 27, 31, 36, 42, 43, 49, 68, 69, 73, 79, 82, 101, 113, 117, 137, 138, 140, 142, 156, 162, 164, 168, 222, 251, 260 **43** 25, 41, 42, 67, 71–3, 99, 100, 106, 107, 125, 149, 165, 176, 182, 256, 289 **44** 72, 97, 104, 182, 183, 207, 208, 213, 230 **45** 10, 34, 91, 196, 221 **46** 10, 16, 92, 107, 112, 126, 150, 213, 362 **47** 13, 95, 101, 102, 179, 200, 270, 275, 285, 316, 325 **48** 34, 36, 37, 71, 83, 116, 118, 121, 146, 150, 151, 164, 187, 199, 222–4, 262, 263, 265–8, 271, 272, 274, 312, 314 **49** 7, 8, 20–5, 48, 87, 91, 97, 99, 102, 110–13, 135, 137, 148–50, 171, 173–81, 183–6, 193, 194, 198 **50** 6, 45, 47, 49, 69, 122, 130 **51** 72, 73, 105 **52** 78, 96, 98, 99, 119 **53** 19, 20, 75, 95, 157, 170 **54** 11, 25, 27, 28, 79, 84, 86, 135, 139, 144, 147, 148, 205 **55** 18, 20, 21, 27–31, 34, 40, 41, 50, 51, 112, 114, 117, 126, 150, 151, 230, 231, 236, 273, 275, 354, 355, 384 **56/57** 40, 97, 108, 134–6 **58** 2, 5, 8, 9, 11, 12, 148, 184, 225, 238, 240, 246 **59** 5, 17, 27, 95, 96, 160 **60** 20, 22, 23, 25, 26, 60, 81, 171, 328 **61** 7, 11, 150, 193, 198 **62** 6, 52, 100, 175, 229, 335, 336, 369, 384 **63** 41–3, 45, 46, 59, 64 **64** 46, 77, 102 **65** 37, 76, 138, 176, 191, 199, 200, 206, 212–15, 221, 232, 233, 264, 266, 289, 314,

- 315, 426, 461, 483 **66** 27, 36, 58, 68, 71, 79, 91, 120, 128, 177, 212, 218, 263, 267, 279, 281–4, 286, 291, 293, 294, 299, 312, 313, 341, 344, 374, 376, 384, 392, 396, 412, 419, 422, 423 **67** 13, 14, 24, 35, 36, 51, 95, 98, 100, 107, 127, 135, 146, 161, 165, 169, 171, 197, 210 **68** 1, 3–8, 10–15, 17, 19–35, 37, 38, 42, 47, 50–6, 61, 63, 65, 67–9, 71–82, 84, 86–91, 93–6, 98, 99, 101, 103, 106, 108, 109, 111, 112, 114–20, 123–7, 130–2, 134, 135, 139, 141, 145, 146 **69** 35, 132, 157, 220 **70** 44, 50, 71, 98, 161, 164, 174, 191–3 **71** 45, 105, 109, 113, 123, 148, 149, 216, 260, 271, 288, 295, 307 **74** 31, 137, 198 **75** 8, 201, 343, 353 **76** 25, 26, 28, 33, 48, 49, 64, 76, 102, 103, 149, 206, 241, 247, 253, 274, 275, 287, 329, 376, 377, 379 **77** 7 **78** 6, 15, 19, 20, 33, 34, 39, 107, 108, 217 **79** 82, 86–8, 92, 94, 95, 112, 114, 116, 136, 140, 141, 150, 168 **81** 320 **85** 38, 81, 97, 103, 143, 154, 157, 159, 183, 208, 213 **86** 3, 4, 6, 10–14, 16, 17, 19–32, 34–8, 40, 41, 43, 46, 55, 57, 60–3, 65–8, 71, 73, 80, 81, 83–5, 92, 93, 95–7, 99, 100, 102, 103, 105–7, 111–13, 115–20, 122, 139, 141, 143–7, 149, 150, 152, 155–7, 161, 163–6, 170, 173, 175, 182, 183, 190, 192, 195, 210–14, 219, 223, 227, 230, 245, 260, 263, 267, 269–72, 274–9, 286, 289–92, 294, 295, 301–3, 305, 307, 309, 311, 312, 317, 320, 325, 326, 334, 345, 348, 351–3, 356, 362, 363, 367, 369–72, 383, 387, 389–91, 393, 394, 396–8, 401–3, 405–7, 409, 411, 412, 414, 415, 417–20, 422–4, 433, 435, 437, 439–44, 450, 452, 454, 456, 457, 461, 463, 465, 467, 468, 471, 473, 475–84, 489, 493, 494, 496, 498–503, 506, 507, 509–12, 517–20, 537, 540, 543, 549–52, 554–9, 562–5, 567–71, 574–80, 584–602, 604–7, 609–11, 613–27, 633–45, 647–52, 655, 657, 658, 660–79, 682–97, 699–701, 704–10, 714–17, 719, 723, 724, 726–9, 731, 732, 734–8, 740, 741, 743, 747, 749, 750, 753, 754, 756–60, 762, 765–84, 786–8, 790–5, 797–803, 805, 808–12, 817–30, 832–53, 855–60, 862, 864–72, 874–8, 880–5, 889, 892, 893 **87** 6, 9, 10, 65, 72, 101, 149, 178, 188, 223, 263, 285, 300, 302–4 **88** 13, 28–30, 48, 49, 82, 85, 110, 123–6, 128–33, 138, 141, 169, 209, 220, 236, 244, 252, 260, 261 **89** 74, 154, 243, 263, 354 **90** 76, 96, 110, 118, 165, 168, 175, 182, 253, 278, 288, 298, 307, 320, 323, 332, 339, 345, 347, 398, 443
- HERBART, Johann Friedrich
1 19, 63 **21** 68 **58** 213
- VON HERDER, Johann Gottfried
2 262, 263, 331 **SZ** 197, 198, 249 **5** 317 **61** 88, 128 **62** 213
10 13 **12** 10 **16** 15, 29, 291, 531

- 20** 419 **23** 147 **36/37** 268 **39**
 47, 220 **42** 60, 115, 116 **43** 105,
 149 **45** 127 **46** 28 **48** 314 **52** 8
54 195, 204 **56/57** 133, 134,
 163 **58** 210 **62** 171 **64** 95 **71**
 294 **74** 67, 169, 174, 179–81 **75**
 280, 329, 346 **76** 300 **85** 1, 3, 4,
 6, 8, 10, 11, 25, 27, 35, 38, 41,
 43–6, 48, 51, 54, 65, 77, 79–82,
 92, 93, 101, 103, 104, 106, 113,
 117, 126–9, 131–3, 146, 148,
 154–75, 177–205, 207–11, 213,
 214 **86** 43, 296 **87** 65 **88** 171
89 268
- HERZ, Marcus
- 3** 41, 230, 302 **21** 115 **23** 218
25 52, 69 **26** 163 **27** 250 **28** 42,
 146 **90** 138
- HÖLDERLIN, Friedrich
- 1** 56 **4** 7, 13, 14, 20–2, 26–8, 31,
 33–40, 42–7, 51–3, 55–9, 61–3,
 67, 71–7, 79, 82, 84–8, 90, 97,
 102, 103, 107–9, 113, 114, 120–
 4, 126, 128, 134–6, 139, 143, 145,
 149, 152–4, 156–65, 167, 169–
 74, 176, 179–95 **5** 3, 22, 66, 96,
 269–73, 276, 296, 320 **61** xii,
 104, 105, 128, 146, 293, 347, 456,
 594 **7** 17, 29, 135–7, 191, 193,
 194, 196–203, 205–8 **8** 11–14,
 20–2, 74, 193, 196–8 **9** 46, 240,
 320, 335, 337–9, 358, 423, 476
10 65, 122, 123, 154 **11** 118, 128,
 133, 138 **12** 88, 89, 109, 161,
 171, 172, 194–6, 207, 255 **13** 20,
 85, 99, 100, 106, 147, 213–17,
 219, 231, 232 **14** 47, 51, 64, 100,
 110 **15** 58, 164, 165, 171, 182,
 183, 187, 197, 283, 284, 287, 331,
 336, 351, 385, 425, 426, 430–3
16 50, 319, 331, 333–5, 355, 360,
 370, 391, 402, 404, 407, 420, 489,
 561, 572, 594, 610, 612, 678, 679,
 688, 689, 715–17, 728, 749 **28**
 196 **32** 11, 177 **35** 103 **36/37**
 18 **39** 1, 3–9, 17, 20, 22–5, 30–7,
 40, 42, 48, 49, 53–6, 60, 61, 65–
 9, 74, 77, 83, 84, 91, 103, 105,
 114, 115, 117, 118, 120, 121, 123,
 128–30, 133, 134, 137, 146, 148,
 163, 168, 173, 176, 183, 184, 188,
 191, 209–11, 213–25, 229, 233,
 240, 242, 245, 249, 250, 252, 254,
 255, 258, 260, 263, 269, 270, 277,
 287, 288, 290, 293, 294 **40** 82,
 114, 135, 215 **41** 57 **42** 3, 6, 8, 9,
 13, 117, 284, 285 **43** 116, 122,
 149, 176, 192 **44** 30, 77, 137 **45**
 90, 125–7, 133–6, 154, 175–7,
 216 **46** 113, 116 **47** 43, 89, 273,
 319 **50** 90, 94–6, 103, 104, 144,
 150, 151 **51** 9, 74 **52** 1, 2, 4–13,
 16, 17, 22–8, 32, 33, 35–8, 40–7,
 51, 52, 56, 57, 59, 61, 63, 67–70,
 72, 73, 76, 78–82, 84, 86, 87,
 89–92, 96, 98, 99, 101–3, 105,
 110–13, 116, 118–21, 126, 127,
 130–5, 140–3, 146–9, 151–4,
 156–9, 161, 163, 165, 168, 173,
 176–8, 180, 184, 187–90, 192,
 193, 197 **53** 1, 2, 6–17, 20, 21,
 23–6, 29–33, 35–41, 45, 46, 51,
 57, 58, 60–3, 66, 67, 69, 70, 73,
 75, 79, 84, 85, 87, 88, 90, 96, 122,
 125, 144, 147, 152–8, 160–2,
 164–6, 168–74, 176, 177, 179–

- 81, 184, 185, 187–9, 191, 192, 196, 197, 199, 202–5 **54** 112, 114, 208, 210 **55** 15, 30, 31, 189, 207, 211, 212, 219, 221, 230, 273 **56/57** 74 **59** 160 **65** 12, 33, 129, 204, 353, 396, 401, 421–3, 432, 463, 464, 485 **66** 24, 231, 420, 426 **67** 109, 118 **69** 49, 93, 173 **70** 28, 147, 149, 153, 155–60, 164–8, 187 **71** 9, 12, 22, 88, 89, 98, 183, 271, 280, 286, 305, 307, 322, 324, 331, 335–7, 340 **74** 60–2, 100, 129, 141, 143, 150, 164, 165 **75** 5–14, 16–18, 20, 22–6, 28, 29, 32, 37, 38, 40–2, 45, 47, 59, 63, 75, 76, 80, 81, 83–6, 92–6, 101, 106, 109–13, 115–23, 129, 133, 135, 140–2, 144, 149–52, 157, 159–62, 167, 171–3, 181, 187, 189, 196, 199–201, 205, 207, 209, 215, 224–6, 228, 230, 242, 243, 245, 249, 250, 256, 259, 261, 263–5, 267, 270–3, 277, 280, 285, 287, 289, 292, 293, 309–14, 319, 325, 327, 328, 331–9, 341–6, 349–52, 355–7, 360–4, 369, 371, 373, 374, 376, 380, 385, 388–92 **76** 43, 291 **77** 222 **78** 105 **79** 29, 72, 82, 87, 93, 97, 114, 135, 136, 141, 172 **81** 37, 38, 41, 310, 318 **85** 5, 61, 72, 103 **86** 191, 394, 890, 891 **87** 197, 206 **88** 38, 220, 256 **89** 183, 303, 313, 314, 331–3 **90** 156, 225, 243, 276, 309, 321, 366, 444, 455, 465, 467
- VON HUMBOLDT, Alexander **24** 6 **27** 230 **55** 21 **59** 161 **86** 639
- VON HUMBOLDT, Wilhelm **2** 159, 220 **SZ** 119, 166 **7** 63 **12** 9, 28, 234–8, 245, 256 **15** 349 **16** 198, 199, 291, 292, 294, 765 **20** 343, 344 **42** 2 **52** 78 **56/57** 163 **74** 179, 180 **85** 36, 38, 51, 54–6, 79, 103, 154, 157, 211 **86** 818 **90** 116
- ISRAELI, Isaak **2** 284 **SZ** 214
- JACOBI, Friedrich Heinrich **3** 137 **62** 23 **23** 147, 148 **27** 272 **28** 50, 165, 196 **42** 4, 8, 60, 114–17, 155 **60** 152 **86** 254, 269, 325, 706
- KÄHLER, Martin **2** 361 **SZ** 272
- KANT, Immanuel [kantisch] **1** 1–4, 9–11, 19, 22, 24, 30, 33, 36, 45, 46, 49–51, 53, 54, 63, 64, 70, 90, 129, 141, 153, 197, 202, 223, 274, 403 **2** 6, 14, 31, 32, 35, 36, 41, 42, 51, 53, 69, 88, 114, 126, 135, 145, 146, 192, 267, 269–71, 275, 278, 284, 285, 297, 307, 360, 361, 388, 421–5, 474, 486, 554, 564, 570, 571 **SZ** 4, 10, 23, 24, 26, 30, 31, 40, 51, 94, 101, 109, 110, 145, 203, 204, 208, 210, 215, 224, 271, 272, 293, 318–21, 358, 367, 419, 427, 432, 433 **3** xiii–xv, xviii, 1, 5–7, 9, 12–23, 26–9, 31–7, 40–6, 48–53, 55–62, 64, 66–77, 79–82, 85–9, 91, 93, 97, 99, 101–3, 105–11, 113–18, 121–30, 132–8, 140–9,

151–3, 155–61, 163–88, 190–5,
 197–202, 204–8, 213–15, 217–
 22, 225, 230, 231, 237, 243–5,
 249, 250, 252, 253, 265, 271,
 273–81, 288, 291, 293–5, 298,
 299, 301, 302, 304–6, 310 **4** 152
5 5, 71, 101, 129, 154, 200, 217,
 245 **61** 32, 53–5, 106–13, 123,
 132, 151, 157, 208, 209, 237, 245,
 289, 409, 433, 434, 446, 454, 462,
 463, 504, 508, 518, 526, 527, 551
62 62, 65, 86, 95–7, 124, 126,
 149, 206–8, 210, 213, 215, 218,
 219, 232, 245, 268, 308, 315, 364,
 394, 420, 422–5, 427, 428 **7** 44,
 51, 73, 75, 77, 84, 87, 113, 136,
 141, 178, 187, 241 **8** 12, 23, 29,
 44, 83, 95, 104, 184, 188, 204,
 205, 214, 215, 231, 237, 238, 242,
 246, 247 **9** 27, 73, 76, 125, 128,
 133, 134, 136, 139, 147–54, 180,
 199, 200, 253, 274, 289, 322, 325,
 331, 357, 368, 395–7, 402, 403,
 428, 430, 445–77, 479, 480 **10**
 13, 96, 97, 104–9, 112–18, 120,
 121, 127, 129, 131, 135, 145, 146,
 150 **11** 12, 34, 53, 57, 62, 128,
 135, 148 **12** 110, 123–5, 132,
 138 **13** 38, 199 **14** 13, 15, 20, 42,
 53, 56, 57, 70 **15** 40, 84, 97, 140,
 165, 166, 178, 185–7, 203, 204,
 281, 293, 298–300, 302, 305, 306,
 308, 309, 311, 313, 315, 318, 323,
 326, 328, 329, 338, 342, 343, 346,
 348, 356, 360, 371, 372, 375, 376,
 378, 380, 381, 385 **16** 15, 19, 29,
 38, 150, 203, 247, 291, 403, 672,
 673, 723, 728, 733, 734 **17** 5, 9,
 59, 62, 78, 271 **18** 5, 9–12, 95,
 96, 334–6 **19** 1, 2, 4, 61, 312,
 313, 322, 494, 495 **20** 11, 13, 17,
 18, 21, 30, 78, 79, 96, 100, 101,
 126, 128, 145, 175, 182, 232, 236,
 237, 239, 246, 248, 277, 294, 307,
 320–2, 353, 391, 393 **21** 4, 5, 13,
 14, 32, 37, 41, 51, 56, 57, 83, 86,
 109, 114–18, 121, 173, 194, 197,
 200–4, 220, 221, 227, 248, 251,
 253, 261, 269–84, 286–99, 301–
 13, 315–21, 323–49, 352–61,
 363, 366, 367, 369–80, 383–97,
 399–401, 404–9 **22** 10, 69, 120,
 123, 146, 148, 156, 161, 184, 200,
 226, 233, 244, 245, 255, 269, 272,
 286, 295, 312, 313 **23** 1, 2, 6–8,
 11, 14, 31–3, 39, 51, 56, 61, 69,
 73, 84, 90, 94, 96, 103, 106, 112,
 136, 144, 153, 157, 168, 177, 191,
 192, 195, 198–204, 207–9, 211,
 213, 216, 218, 219, 222, 230–7,
 239 **24** 5, 6, 9–12, 16, 20, 23, 32,
 35–69, 73, 75–8, 80, 93, 94, 96,
 100–13, 119, 121–5, 128, 130,
 132, 134, 136, 139–44, 146, 150,
 154, 155, 157–9, 165–7, 172–4,
 176–89, 191–214, 216–18, 220,
 221, 223, 225, 242, 252, 255, 258,
 259, 268, 273, 277, 280, 283–5,
 289, 317, 328, 336, 353, 356, 423,
 430, 431, 445, 447–52, 460, 461,
 463, 467–9 **25** 1–10, 12–17, 20,
 24, 29, 39–46, 48–58, 61–75,
 77–98, 100–15, 118–20, 122–6,
 130–2, 134, 136–8, 140–5, 147–
 63, 165–70, 172–6, 178–83,
 185–94, 196–201, 203–10, 212–

21, 224, 226–37, 243–2, 247, 249–51, 254, 255, 257–63, 266–74, 276–81, 283, 284, 286–310, 312–25, 327–32, 334–51, 353–6, 358–60, 362–74, 376, 377, 379–88, 390–9, 401–16, 418–31 **26** 1, 4–7, 10, 17, 19, 27, 37, 38, 46, 54, 55, 62, 72, 75, 81, 82, 85, 88, 89, 98, 99, 163, 179, 182, 188–91, 198, 208–10, 218, 224–31, 236, 240, 255–7, 272 **27** 1, 14, 16, 19, 20, 43, 47, 48, 54, 55, 71, 74, 91, 94, 135, 144, 171, 188, 195, 207–9, 224, 230, 231, 239, 244, 245, 247–52, 254–83, 285, 286, 288, 289, 291–4, 296–301, 308, 309, 316, 318, 319, 324, 344, 351, 352, 362, 377, 388, 389 **28** 11, 20, 23, 29–33, 35–9, 41, 42, 44, 46, 47, 49, 50, 53, 54, 57, 58, 64, 68, 74, 77–9, 91, 92, 95, 97–101, 111, 115, 117, 119, 120, 122, 123, 125, 128, 132, 136, 144, 146, 150, 151, 158, 159, 165, 166, 169, 170, 183–6, 189, 191, 196, 199–202, 204, 209, 210, 216, 219–21, 229, 237–9, 241, 245, 250, 251, 254, 255, 257, 258, 260–4, 266, 273, 279–83, 285, 287–9, 292, 295–9, 308, 314, 316, 322, 323, 325, 326, 328, 329, 333–7 **29/30** 69, 71, 76, 77, 81, 305, 306, 421–3, 429–31, 441, 471–3, 475, 480, 485, 514, 522 **31** 17, 20–31, 35, 67, 68, 70–5, 109, 115, 120, 121, 126, 132, 134, 136, 137, 139, 140, 144, 145, 147–53, 156–64, 166–9, 171, 172, 175, 176, 178–80, 182–209, 211, 213–16, 218–23, 225–7, 232, 235, 236, 238–40, 242–56, 258–75, 277–82, 284–92, 294, 297, 299, 301–3 **32** 4, 15, 22, 26, 41, 57, 76, 109, 110, 114, 118, 147–52, 154–6, 158, 159, 161, 169, 171, 175, 183, 191, 194, 195, 198, 200, 205, 212 **33** 7, 9, 32, 33, 54, 67, 79, 83, 125, 200 **34** 1, 52, 60, 85, 86, 120, 130, 164, 182, 220, 222, 225, 229, 245, 279, 324 **35** 7, 16, 18, 34, 68, 71, 82, 105, 110, 203, 213, 216, 217 **36/37** 10, 18, 22–7, 29, 36, 46, 50, 52, 65, 69, 70, 72, 74, 76, 98, 121, 171, 276, 277, 279, 286 **38** 6, 7, 37, 147 **39** 84, 145, 278 **40** 44, 129, 145, 197, 206, 207, 210, 225, 226 **41** 5, 33, 55–62, 66, 68, 77, 78, 80, 109, 111, 112, 114, 115, 117, 120–38, 140, 142–9, 151–65, 167, 170, 172–80, 182–4, 186–91, 193–8, 200–3, 207, 214–17, 219, 220, 222–8, 230–6, 238–42, 244–6, 249 **42** 2, 8, 14, 29, 30, 32, 33, 36, 61–82, 88, 89, 97, 103, 105, 108, 130, 140, 144–6, 156, 159–61, 163, 171, 181, 281 **43** 42, 66, 67, 124–31, 143, 161, 182, 189, 243, 255, 256 **44** 16, 25, 72, 213 **45** 10, 17, 18, 64, 106, 196 **46** 10, 16, 31, 52, 58, 126, 128, 129, 132, 152, 160, 172, 173, 189, 190, 197, 213, 277, 282, 310–13, 320, 322, 325, 326, 333, 338, 349, 356, 366–9, 371, 372 **47** 13, 32, 33, 40, 53, 101, 109, 110, 141, 151,

157, 166, 179, 180, 189, 218 **48**
 36, 64, 68, 83, 106, 116, 118, 151,
 180, 182, 215, 225, 230, 298,
 307–10, 312, 314, 317, 320, 321
49 7, 12, 13, 17, 19, 28, 33, 38,
 48, 52, 68, 82, 87, 100, 106, 114,
 118–20, 141, 146, 148–51, 158,
 176, 188, 193, 194, 196, 198 **50**
 4, 21, 46, 83, 103, 130, 152 **51** 9,
 47, 56, 76 **53** 27, 44, 49, 57, 75,
 112 **54** 11, 72, 76, 96, 100, 144,
 195, 204, 206 **55** 4, 38, 63, 65,
 110, 111, 113, 115, 126, 149,
 229–31, 234–8, 251, 252, 257,
 271, 275, 346, 347, 360, 382, 384
56/57 9, 13, 17, 19, 30, 37, 78,
 79, 104, 106, 122, 128, 129, 133,
 134, 140–4, 146–8, 152, 155,
 159, 162, 170, 176, 182 **58** 2, 8,
 23, 44, 45, 131, 197, 212, 213,
 225, 226, 230, 248, 249 **59** 4, 5,
 14, 25, 67, 95, 102, 103, 114,
 116–18, 155, 165, 176, 188, 196
60 17, 19, 21, 22, 24, 49, 57, 91,
 164, 172, 328 **61** 4–7, 11, 21, 47,
 97, 173 **62** 172, 208, 283, 306,
 309, 316, 369 **63** 1, 22, 24, 26,
 27, 68 **64** 65, 80, 96, 97, 117 **65**
 53, 65, 68, 70, 81, 89, 93, 176,
 181, 202, 208, 212, 213, 215, 223,
 250, 253, 279, 281, 289, 313, 315,
 337, 372, 373, 425, 426, 448, 461,
 468 **66** 71, 76, 78, 87–9, 299,
 301, 344, 374, 377, 386, 396, 398,
 399, 419, 423, 424 **67** 12, 25, 26,
 29, 63, 68, 92, 97, 101, 126, 135,
 137, 153, 161, 173, 189, 210, 216
68 23, 25, 33, 38, 40, 49, 50, 71,
 77, 79, 81, 90–3, 97, 101, 102,
 106, 108, 111–15, 120, 124, 125,
 138, 141, 145, 149 **69** 138 **70**
 81, 102, 110, 161, 192 **71** 12, 32,
 45, 46, 112–14, 127, 141, 182,
 270, 284, 322 **74** 180, 193 **75**
 92 **76** 33, 43, 49, 67, 76, 154,
 157, 167, 169, 170, 176, 183, 187,
 196, 211, 232, 241, 247, 254, 279,
 326, 379 **77** 3, 5, 97–101, 106
78 129, 199, 213 **79** 16, 41, 66,
 82, 90, 116, 140, 151, 166 **81** 10,
 304 **85** 81, 92, 97, 103, 163, 170,
 173, 179, 180, 189, 208 **86** 3, 4,
 7–10, 20, 28–31, 43, 60, 90, 100,
 105, 117, 189, 190, 192, 193, 195,
 196, 199–202, 204–7, 209, 220,
 228, 231, 238, 242, 244, 246, 250,
 251, 267–70, 275, 277, 278, 280,
 301, 303, 313, 314, 325, 326, 340,
 346, 347, 356, 369, 389, 391, 393,
 395, 397, 398, 400, 404, 405, 407,
 409–12, 415–18, 420–22, 491,
 493, 502, 503, 529, 541, 544, 548,
 549, 551, 568, 573, 580, 599, 620,
 621, 624, 660, 664, 666–9, 672–
 74, 678, 679, 682, 685, 686, 689,
 693, 694, 697–702, 705, 708, 711,
 712, 715–17, 719, 721, 723, 724,
 728, 735, 736, 738, 740, 741, 744,
 747–50, 756, 758, 766, 768, 769,
 786, 788, 790, 799, 818, 820, 828,
 831–3, 846, 850, 852, 867, 870,
 871, 873, 874, 877, 880, 889, 890,
 892 **87** 9, 11, 17, 18, 31, 32, 35,
 43, 71, 72, 77, 82, 101, 104, 106,
 108, 110, 114, 128, 130, 131, 135,
 141, 142, 144–9, 162, 217, 223,

- 230, 238, 242, 249, 263, 271, 274, 276, 287, 297, 300, 302, 304, 312, 313 **88** 6, 12, 13, 30, 46, 50, 60, 73, 81, 82, 92, 97, 99, 106, 113, 114, 117, 119, 124, 126, 127, 129, 138, 144, 152, 153, 170, 180, 181, 189, 191, 196, 213, 214, 219, 221, 236, 237, 239–41, 249, 260, 277, 296, 308, 309, 330 **89** 5, 8, 11, 20–2, 31, 32, 36, 38, 39, 113, 114, 140, 148–50, 152, 155, 159, 168, 170, 176, 190, 234, 238–42, 248, 260, 261, 284, 334 **90** 89, 138, 156, 307, 342, 383, 396
- KANTIANISMUS, der
19 495 **20** 20 **21** 358 **22** 146, 147, 285 **26** 139, 190 **28** 34, 259 **41** 60 **46** 31 **56/57** 19 **58** 178, 232 **59** 141 **61** 5 **65** 94, 205, 218, 253 **68** 4 **86** 506 **87** 82, 238
- KERNER, Justinus
13 142 **16** 541
- KIERKERGAARD, Søren
1 56 **2** 253, 313, 447, 448 **SZ** 190, 235, 338 **5** 249 **62** 430, 433–5, 437, 438 **8** 216 **9** 11, 27, 40, 41, 432 **14** 104 **16** 317, 416, 425 **17** 126 **20** 404, 405 **24** 408 **26** 178, 245, 246 **27** 374 **28** 205, 263, 311, 313 **29/30** 225, 226 **31** 201 **32** 19, 197 **34** 135, 325 **35** 82–5 **36/37** 10, 13, 15, 147, 268, 278–80 **42** 38, 42, 43 **45** 216 **49** 19–26, 29, 30, 36, 38, 39, 45, 47, 48, 55, 67, 73, 75, 102, 110, 151–4 **54** 44, 53 **55** 126 **58** 205 **60** 178, 192, 248, 257, 265, 268 **61** 24, 182 **63** 5, 17, 30, 41, 108, 111 **65** 204, 233 **70** 194 **79** 141 **86** 550, 602, 747, 762, 781, 783, 801 **90** 288
- VON KLEIST, Heinrich
2 331 **SZ** 249 **12** 89, 109 **15** 430 **16** 710 **39** 220 **42** 2 **45** 127 **46** 20 **47** 88 **52** 8 **55** 230 **64** 95
- LAMBERT, Johann Heinrich
17 5 **23** 192 **27** 248 **42** 65 **87** 132
- LESSING, Gotthold Ephraim
5 339 **7** 152 **10** 120, 130, 179 **11** 119 **16** 50 **20** 14 **23** 148, 188 **42** 13, 60, 115, 116 **52** 8, 78 **78** 165 **79** 72
- LOTZE, Hermann
1 23, 34, 36, 46, 66, 170, 200, 309, 314, 323–5, 335, 337 **2** 133, 207 **SZ** 99, 155 **3** 310 **5** 102 **16** 41, 44 **20** 17 **21** 27, 28, 62–78, 80–6, 90, 99, 111, 112, 246, 247 **22** 284 **24** 253, 254, 282–4, 286–28, 290, 304, 312, 331 **25** 261 **26** 27, 37 **27** 153 **29/30** 482 **56/57** 36, 42, 91, 136–8, 140–3, 155, 156, 158, 162, 163, 167 **59** 175 **60** 19, 23 **61** 196 **65** 38, 73, 181 **66** 411 **87** 91 **88** 155, 243, 290, 292, 306 **90** 58
- MARX, Karl [Marxismus, marxistisch]
62 116 **8** 27 **9** 319, 321, 336, 339, 340, 432, 447 **11** 24, 139, 140 **13** 211, 212 **14** 71 **15** 278,

- 323, 352, 353, 387–9, 393, 394
16 72, 249, 297, 303, 411, 672,
 673, 703, 707 **27** 371 **33** 137
34 325 **36/37** 147, 151, 211 **38**
 61, 64 **40** 50 **48** 164 **60** 26 **65**
 54 **68** 8 **76** 275 **79** 94, 95, 140
85 105, 213 **86** 80, 191, 296,
 307, 330, 550, 565, 607, 609–11,
 732, 776, 842 **87** 188 **89** 243,
 280, 354, 360 **90** 119, 168, 230,
 258, 288, 312, 313, 394
- MENDELSSOHN, Moses
3 194 **23** 147, 222, 247 **42** 8, 60,
 115–17 **86** 706
- MEYER, Conrad Ferdinand
5 22 **61** 233 **44** 11 **76** 390 **88**
 259, 320, 325 **90** 436
- MILL, John Stuart
1 37 **19** 589 **20** 16, 17, 19 **21** 27,
 38–40, 45 **24** 253, 273, 274,
 276–82, 286–90, 293 **56/57** 164
58 214
- MÖRIKE, Eduard
8 153 **10** 85 **12** 199 **13** 93–5,
 97–102, 107, 109 **16** 31, 691,
 693 **39** 220 **74** 171, 176 **76** 245
- MOZART, Wolfgang Amadeus
10 99, 100 **15** 246 **16** 688, 778
43 152 **56/57** 68
- NOVALIS
1 399 **2** 331 **SZ** 249 **10** 19, 20
11 128, 133 **12** 229, 253, 254 **16**
 50, 615 **28** 186 **29/30** 5, 7, 10–
 12, 33 **39** 220 **42** 13 **59** 160 **64**
 95 **66** 403 **79** 82, 87, 88, 141,
 174
- OVERBECK, Franz
61 5, 9, 11 **9** 46 **16** 41 **43** 10,
 14–16
- PAUL, Jean
62 23 **12** 242 **48** 1 **55** 65 **74**
 109
- VON RANKE, Leopold
1 431 **2** 528 **SZ** 400 **24** 6 **27**
 231 **45** 34 **46** 359 **56/57** 135,
 163 **64** 11 **76** 23 **81** 5, 239, 242
88 173
- RIMBAUD, Arthur
13 225–7 **14** 48, 49, 65
- RITSCHL, Albert
2 361 **SZ** 272 **16** 19 **58** 61 **60**
 19, 24, 170
- VON SCHELLING, Friedrich
 Wilhelm Joseph
1 56, 57 **3** 137, 255, 270 **4** 56,
 90, 163 **5** 101, 200, 253 **61** 32,
 54, 55, 59, 60, 107, 158, 209, 289,
 433, 446, 526 **62** 1, 96, 213, 308,
 412, 429, 430, 433–7 **7** 75, 80,
 112, 113, 115 **8** 94, 95, 102, 104,
 105, 112 **9** 125, 126, 360, 382,
 420, 464, 469, 470 **10** 32, 131
11 16, 24, 34, 94, 95, 128 **13** 20
14 94 **15** 169, 182, 287, 295, 298,
 314, 315, 317, 349, 435, 436, 438
16 291, 370, 614, 708, 724, 739
19 313 **23** 9, 64, 148 **24** 6, 176,
 216, 218 **26** 139, 140 **27** 71,
 171, 230, 231, 361, 362 **28** 2, 9,
 33, 34, 51, 126, 166, 183, 185–98,
 201, 202, 206, 210, 251–5, 265,
 330–4 **29/30** 529 **32** 6, 15, 23,
 34, 44, 54, 57, 109, 149, 175
36/37 18, 35, 75, 281 **38** 29 **39**
 6, 84, 129, 293 **40** 226 **41** 58,

114, 136, 153 **42** 1, 3–12, 14–28, 30, 32, 33, 35–8, 43, 44, 49, 51, 60, 61, 68, 73, 74, 77–9, 81, 82, 84–6, 88–94, 96–102, 104, 107–9, 112–20, 123–6, 128–36, 139, 141–4, 146–9, 151, 153–8, 160–5, 167–9, 171–3, 179–82, 185–95, 198, 199, 202–5, 208, 209, 211, 213–16, 218, 220, 227, 228, 231–3, 237, 241, 248, 250–2, 256, 260, 261, 270, 272, 275, 276, 278–82, 284 **43** 41, 42, 67, 72, 73, 84, 125, 190, 256 **44** 72 **46** 28, 174 **47** 13, 32, 179, 189, 275 **48** 37, 118, 222, 314 **49** 1–8, 10, 12, 14, 15, 25, 26, 34, 73, 75, 82–8, 90, 91, 93, 94, 96, 97, 99, 101, 102, 104, 112–15, 120, 132, 137–9, 141, 142, 144, 146–50, 161, 163, 169–72, 174, 177, 179–85, 187, 190, 191, 194–6 **52** 119 **53** 95, 157 **54** 25, 27, 28 **55** 20, 30, 34, 40, 114, 117, 150, 151, 230, 231, 384 **56/57** 134, 135 **58** 10 **61** 7 **62** 369 **65** 81, 176, 199, 201, 204, 509 **66** 101, 159, 263, 299, 374, 403, 419, 423 **67** 7, 12, 43, 94, 102, 123, 135, 146, 158, 160, 161, 169, 210 **68** 4, 13, 53, 119, 143, 145, 146 **69** 62, 142 **70** 117, 164, 192 **71** 9, 22, 113, 191 **74** 204 **75** 8, 201, 318, 343 **76** 9, 10, 33, 43, 234, 241, 247 **77** 244 **78** 6 **79** 82, 116, 140, 141 **85** 103, 161, 208 **86** 5, 8, 47, 49, 53, 144, 185, 190, 192, 195, 196, 198, 200, 202, 210, 212–14, 217, 219, 222, 224–30,

232, 233, 235, 237, 241–6, 248, 249, 252, 254, 256, 257, 259, 261, 268, 270, 275, 277, 290, 309, 325, 396, 432, 456, 502, 507, 509, 517–24, 529–48, 568, 573, 574, 621, 625, 689, 699, 700, 707, 716, 717, 721, 724, 727, 762, 767, 780, 805, 824, 851, 867, 870, 890, 893 **87** 72, 128, 178, 302 **88** 46, 72, 73, 110, 111, 123, 125, 128, 132, 133, 135, 137–44, 170, 241, 261, 265, 295 **90** 81, 118, 299, 307

SCHILLER, Friedrich

61 89, 107, 113 **9** 320 **12** 132 **13** 124 **16** 31, 291, 496 **20** 167 **22** 62 **25** 14 **27** 31, 147 **29/30** 55, 534 **34** 59 **36/37** 160 **39** 47, 220 **40** 36 **41** 58, 73, 74, 114, 155 **42** 2, 116 **43** 106, 125, 131, 138, 243 **45** 127, 216 **49** 74, 75, 161 **52** 8, 78, 120 **53** 24, 94 **55** 230 **58** 213, 242 **61** 8 **65** 366 **66** 419, 423 **71** 182, 208 **75** 350, 351, 355 **85** 103 **86** 210, 893 **87** 109, 110, 121, 123, 124, 127, 128, 130, 140, 232, 238, 300 **88** 187

SCHLEGEL, Friedrich

1 406 **19** 311 **28** 182, 186 **34** 152 **42** 152 **56/57** 134

SCHLEIERMACHER, Friedrich

3 305 **61** 194, 209 **12** 92 **16** 19, 50, 291 **19** 4, 310–13, 454 **20** 23 **22** 14, 95, 146, 285 **24** 6 **28** 136 **34** 30, 130, 152, 163, 180, 186, 189, 193, 203, 204, 225, 242, 255, 277, 283, 304 **36/37** 135, 246 **42** 2, 13 **43** 236, 256

- 56/57** 134, 140, 163 **58** 9, 58,
210 **59** 21, 154, 160 **60** 19, 23,
164, 170, 172, 319, 330 **61** 8 **63**
13, 14 **86** 285
- SCHMIDT, Julian
61 89 **43** 106
- SCHOPENHAUER, Arthur
1 13, 19, 51, 63 **2** 361 **SZ** 272
5 224 **61** 5, 6, 26, 31, 32, 36, 37,
39, 54, 59, 60, 69–71, 74, 86, 103,
106–8, 110, 112, 131, 157, 158,
209, 285, 311, 394, 395, 475, 527,
586 **62** 79, 213 **7** 77, 80, 81,
113, 116 **8** 41, 42, 95, 97 **9** 125
15 334 **16** 230 **26** 138–41 **27**
14, 327 **29/30** 109 **39** 294 **40**
67, 186, 225–7 **43** 10, 35, 41, 42,
46, 47, 49, 67, 68, 72, 73, 84, 86,
88, 102, 124–6, 129, 131, 153,
189, 190, 256 **44** 68, 179, 190,
197, 198 **46** 9, 55, 61, 62, 91,
113, 129, 138, 160, 168, 172, 176,
189, 191, 213, 220, 234, 238, 281,
282, 284, 312, 323, 333, 335, 350,
357, 358 **47** 94, 265, 310 **48** 29,
32, 34, 35, 37, 75, 99, 146, 314,
315 **54** 139, 225, 235 **55** 20,
151, 384 **58** 10, 30 **61** 66 **65**
181 **66** 147, 190 **67** 121, 196–9
68 3, 54 **76** 220 **86** 206, 252,
277, 398, 502 **87** 6, 17, 23, 25,
39, 62, 64, 67, 71, 72, 82, 118,
123, 142, 238, 242, 244, 282, 285
88 33, 253
- SCHUPPE, Wilhelm
1 5 **21** 28, 51 **24** 253 **26** 37
56/57 182
- VON SECKENDORF, Leo
4 79 **7** 206 **52** 19 **75** 121
- SIEBECK, Hermann
1 283 **19** 483, 485 **62** 232, 237,
330
- VON SIGWART, Christoph
1 20, 23, 37, 66, 75, 100, 106,
111, 183, 187, 202 **16** 30 **21** 27,
40, 41, 88 **24** 253 **26** 27, 37,
148 **56/57** 149, 150, 155, 156,
159, 161, 162 **59** 155 **62** 330
63 14
- SPENCER, Herbert
58 214 **87** 193
- STEINTHAL, Heymann
1 177, 303 **16** 33 **19** 648 **74** 179,
180 **85** 36, 157
- STRAUB, Franz Joseph
10 178
- VON STRAUB, Victor
11 138 **79** 93
- TAINE, Hippolyte
61 89 **9** 105 **43** 105 **58** 214
- DE TOCQUEVILLE, Alexis
90 413
- TOLSTOI, Lew Nikolajewitsch
2 337 **SZ** 254 **19** 155
- TRENDELENBURG, Friedrich Adolf
1 197 **3** 310 **17** 8 **20** 23 **22** 146,
285 **56/57** 135 **61** 8 **63** 42
- VISCHER, Friedrich Theodor
61 89 **13** 97, 98, 101, 102
43 106
- WAGNER, Richard [wagnerisch]
5 102, 225 **61** 5, 6, 59, 69, 84–8,
90, 113, 120, 125, 127, 129–31,
133, 135, 176, 214, 394, 395, 422,

434 **62** 81, 252, 279 **15** 283 **16**
99 **29/30** 108 **39** 294 **43** 10, 11,
72, 84, 100–5, 107, 108, 132, 139,
145, 148, 150, 152, 154, 157, 160,
162, 164, 214, 263, 291 **44** 197,
198 **46** 60, 73, 123, 176, 281,
335, 350, 357, 365 **47** 14, 45 **48**
100 **50** 28, 58 **65** 174 **74** 203
87 86, 221, 315 **89** 174, 177,
343

WUNDT, Wilhelm

1 8, 23, 65–7, 70, 71, 73–85, 87–
90, 125, 126, 131, 162, 163, 178,

187 **16** 19, 22, 24, 33–5 **20** 15,
47 **21** 47 **58** 211, 213, 215 **85**
53

YORCK VON WARTENBURG, Paul

2 499, 525–7, 530, 531, 533 **SZ**
377, 397–9, 401–4 **16** 51 **64** 3–
7, 9–15

ZELLER, Eduard

3 304 **17** 305 **19** 441, 446 **21** 84
22 16, 17, 22, 63 **23** 148 **26** 45
33 208 **56/57** 135, 149, 156,
157 **59** 155 **62** 9, 98

* L'appellation « Concordance Heidegger », que nous utilisons déjà dans le premier numéro du *Bulletin heideggérien*, est désormais le titre de l'ouvrage paru en 2013 aux Éditions Bloomsbury Academics (Londres/New Delhi/New York/Sydney) : *The Heidegger Concordance* Il se compose 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 titres – qui ne sont généralement pas de la main de Heidegger –, ainsi que les postfaces ou les notes des éditeurs. Les termes allemands auxquels l'index fait référence sont indiqués entre crochets. Dans l'attente de la publication du tome 89 de la *Gesamtausgabe*, nous utilisons ce chiffre pour renvoyer aux *Zollikoner Seminare*, mais indiquons ici la pagination de l'édition de Medard Boss, *Zollikoner Seminare Protokolle, Zwiegespräche, Briefe*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 2006³. Les références au tome 2 de la *Gesamtausgabe* sont aussi indiquées entre parenthèses suivant la pagination de l'édition originale de *Sein und Zeit* (Tübingen, Niemeyer, 2006¹⁹).

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