

Dasein, monde et mouvement chez Heidegger

Thomas Jesuha

Volume 43, Number 1, Spring 2016

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1036468ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1036468ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (print)

1492-1391 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Jesuha, T. (2016). Dasein, monde et mouvement chez Heidegger. *Philosophiques*, 43(1), 67–91. <https://doi.org/10.7202/1036468ar>

Article abstract

In this paper we seek to show that Heidegger's transcendental thought of the years 1925-30 absolutizes contingent categories. In this way, the point to be understood is that the *Dasein* is constituted by an ontological receptivity which assigns him to every modality of his structure. To the extent that Heidegger assumes the kantian and later husserlian project of an *a priori* analysis of man and of his phenomenological structure, he is led to a philosophy that immobilizes man in a network of permanent modalities of existentiality, and refuses the least transformation that would come from a natural evolution or from a *praxis*. We show that this immobility of the *Dasein*'s constitution can be found in his self-referring and reticular structure, and also in the way that it is a powerlessness (finitude) that determinates the possibility of an understanding of Being.

Dasein, monde et mouvement chez Heidegger

THOMAS JESUHA

Agrégé de philosophie, doctorant en philosophie à l'Université Laval

RÉSUMÉ. — Dans cet article nous cherchons à montrer comment, dans sa pensée des années 1925-30, Heidegger déploie une philosophie transcendantale de l'existence qui absolutise des catégories contingentes. En ce sens, il s'agit de comprendre en quoi le *Dasein* est constitué par une réceptivité ontologique, c'est-à-dire une assignation au sens dans toutes les modalités de sa structure. Ainsi, la reprise du projet kantien puis husserlien d'une analyse *a priori* de l'homme et de sa structure phénoménologique conduit Heidegger à une pensée qui fige l'homme dans un réseau de modalités existentielles définitives, fermées à toute transformation qui proviendrait soit d'une évolution naturelle, soit d'une *praxis*. Cette immobilité de la forme de l'existence du *Dasein* est alors décelable aussi bien dans sa structure auto-renvoyante et réticulaire, que dans la façon dont sa finitude soumet toute puissance ontologique à une impuissance première.

ABSTRACT. — In this paper we seek to show that Heidegger's transcendental thought of the years 1925-30 absolutizes contingent categories. In this way, the point to be understood is that the *Dasein* is constituted by an ontological receptivity which assigns him to every modality of his structure. To the extent that Heidegger assumes the kantian and later husserlian project of an *a priori* analysis of man and of his phenomenological structure, he is led to a philosophy that immobilizes man in a network of permanent modalities of existentiality, and refuses the least transformation that would come from a natural evolution or from a *praxis*. We show that this immobility of the *Dasein's* constitution can be found in his self-referring and reticular structure, and also in the way that it is a powerlessness (finitude) that determinates the possibility of an understanding of Being.

MOTS CLÉS: Heidegger, *Dasein*, mobilité, finitude, monde, transformation

KEYWORDS: Heidegger, *Dasein*, mobility, finitude, world, transformation

Introduction

Dans cet article, nous voulons dégager dans l'analytique existentielle de Heidegger la présence d'une philosophie implicitement tournée contre le mouvement, compris comme possibilité du changement au niveau des formes mêmes de l'existentialité. De manière plus large, le but de notre propos consiste à questionner la phénoménologie heideggerienne sous l'angle de la mobilité, laquelle représente selon nous une perspective fondamentale pour penser notamment les mutations introduites par la technique dans « l'existence ».

Plus précisément, nous examinerons pourquoi la mobilité que Heidegger confère à la structure du *Dasein* n'est qu'apparente. Le primat de l'avenir parmi les ekstases temporelles propres au *Dasein*, déployant tout le vocabu-

laire de la projection, ainsi que le primat de la constitution, déployant le champ sémantique de l'activité, peinent à masquer la tendance inhérente à *Être et temps* qui se résume dans le primat implicite de la finalité. Nous développerons l'idée qu'à travers la domination de la structure du renvoi, la structure du *Dasein* est une totalité auto-finalisée et fermée au devenir.

Nous voudrions ainsi nouer notre propos, dans sa continuité, à l'aide de trois fils conducteurs qui peuvent se formuler comme des hypothèses :

1. L'analytique du *Dasein* ne parvient pas à éliminer de sa structure la présence d'une forme de passivité : bien plus, elle l'*organise*, lui fait entièrement droit, et prépare ainsi la conception « attentiste » du rapport à l'être qui gouvernera peu à peu l'évolution ultérieure de Heidegger.
2. Les conséquences de cette centralité de la passivité dans l'expérience du *Dasein* s'expriment dans un parti pris anti-cinétique, c'est-à-dire que l'attribution par Heidegger d'un *a priori* à la totalité de l'existence a pour effet de rendre impensables les mutations potentielles qui pourraient affecter ses formes mêmes.
3. Enfin, l'ensemble de ces critiques peut se réunir sous le concept d'hypertélie. L'unité de l'analytique existentielle est permise par une saturation sémantique des modes d'être du *Dasein*, c'est-à-dire qu'en existant toujours *en vue de* lui-même, celui-ci se trouve pris dans un réseau où les structures du renvoi, de la significativité et de la compréhension clôturent le *Dasein* dans sa sphère d'ipséité. Nous parlerons alors d'hypertélie pour désigner à la fois la primauté du rapport de *renvoi*, sa dimension *auto-renvoyante* (ipséité) et le caractère *a priori* qui lui est dévolu, conduisant à saturer de finalité la dynamique de l'existence et à faire de cette finalité une dimension transcendantale qui par définition échappe et se ferme à toute modification issue des processus empirico-mondains (et notamment des évolutions techniques). Ainsi, en tentant une analogie avec la définition simondonienne de l'hypertélie, il s'agit de critiquer *la forme même d'une analytique existentielle* dans son intention. Pour Simondon¹, il y a hypertélie lorsqu'un objet technique n'est adapté qu'aux conditions de milieu qui le *précèdent* et sont *déjà données*, tandis qu'un objet véritablement « concret » (c'est-à-dire souple, inventif, et non saturé dans ses fonctions) est capable d'inventer son propre milieu, c'est-à-dire de *s'auto-conditionner* et *s'individualiser* avec ce nouveau milieu : un objet hypertélique, lui, est condamné à mourir dans la mesure où il est excessivement finalisé vers, dépendant de et adapté à un milieu déjà donné, incapable d'évolution.

Oser l'analogie et formuler une telle critique à l'adresse de Heidegger revient dès lors à plaider pour une conception naturaliste de l'existence, à

1. G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 2012, p. 68-69.

savoir comme d'un champ d'expérience susceptible d'évolution et de transformation sous la poussée de la vie et de sa puissance de « déliaison » à l'égard des formes de vie constituées. Entreprendre de déconstruire toute constitution transcendantale de l'existence implique ainsi de déterminer le sens de la mobilité originaire qui conteste sans cesse les formes familières de notre expérience, au niveau même de leur valeur *a priori*. Une conception naturaliste de l'existence reconduit dès lors l'intériorité des champs transcendants à une extériorité à partir de laquelle ils se constituent. Dans une perspective simondonienne, l'existence se laisse décrire comme un rapport *non phénoménologique* entre un être et son milieu — pour le vivant et les objets techniques, et entre un être et son monde dans le cas de l'homme, c'est-à-dire comme une individuation. Or nous tenons à montrer ici que Heidegger ne réfléchit pas, dans la période d'Être et temps, aux conditions évolutives de la co-appropriation de l'homme et de son monde. En prétendant décrire une structure achevée (dans ses éléments fondamentaux), non évolutive, et représentative des possibilités *essentiels* d'un étant éminent, il élude ce que le rapport à l'être comporte en tensions, potentiels et incompatibilités susceptibles d'appeler une restructuration radicale de ses modalités mêmes.

1. La rectification ontologique de l'attitude naturelle

Il faut tout d'abord examiner en quoi le problème de la réceptivité, dans sa réélaboration transcendantale-existential, loin d'ouvrir la structure elle-même de l'existence à une mobilité capable de la surmonter et de la transformer, se sert au contraire de l'héritage transcendantal pour fixer de façon univoque le rapport au monde. S'il y a un primat de la réceptivité dans l'analytique existentielle, celle-ci n'a d'autre fonction que d'organiser une attitude d'écoute à l'égard de l'être. Mais puisque celui-ci ne se donne qu'à partir de l'ouverture déployée par le *Dasein*, il n'y a plus qu'une réceptivité *ontologique* envers le sens de l'être, qui ne renvoie *in fine* qu'aux structures appartenant au *Dasein*. Si l'être ne se donne que dans les structures de l'existence, celle-ci ne peut s'ouvrir qu'à elle-même, à son niveau transcendantal, pour autant qu'elle est traversée de rapports ontologiques.

Pourtant, s'il importe de soulever une question qui, apparemment, semble réglée d'avance par Heidegger, c'est parce qu'en écartant la question épistémologique de la réceptivité sensible au profit de la réceptivité à l'être, l'analytique existentielle se retrouve devant l'étrange situation où le transcendantal est délivré *dans* l'existence, c'est-à-dire se retrouve lui-même objet d'expérience: de ce fait, les modes de l'existence authentique exercent leur emprise à la fois comme conditions de possibilité de l'inauthentique, *et* comme manières d'être devant être concrétisées et réalisées en acte sur la base de l'affect et du contact. Le transcendantal investit ainsi jusqu'aux modes de la sensibilité qui fait l'objet d'une conversion ontologique (la *tonalité*, que nous aborderons plus loin). Dès lors, c'est bien le sens de la facticité

qui est mis en jeu dans le questionnement de la mobilité — et surtout de l'immobilité — de la vie facticielle, dans la mesure où ce qui pose problème c'est l'affirmation de la présence, dans le vécu concret, d'une charge de signification en un sens déjà accomplie : ce à quoi il faut s'ouvrir c'est à ce qui, en étant *déjà* accompli, doit donc bien être reçu et éprouvé ; mais d'autre part, ce sens déjà accompli n'est pas autre, extérieur, mais essentiellement *mien*. Le sens ontologique de l'existence est à recevoir, parce qu'il est déjà-là : le *Dasein* doit être réceptif à sa propre activité projetante afin de se l'approprier. Voici là ce que nous avons à établir.

Dans le cours du semestre d'été de 1925², Heidegger attribue à Husserl trois découvertes fondamentales pour la « percée phénoménologique » : l'intentionnalité, l'intuition catégoriale, et l'inflexion donnée au sens de l'*a priori*.

L'élaboration phénoménologique de l'intentionnalité permet d'ouvrir la voie à une appréhension non naturaliste des comportements psychiques et de leur relation aux objets, c'est-à-dire qu'elle établit la corrélation d'une visée et d'un *intantum*, objet visé qui n'est pas « extérieur » à la conscience, logé dans un monde physique, mais le vis-à-vis direct de sa visée³, du fait que la conscience opère un « se-diriger-sur... » et obtient son objet dans une coappartenance réciproque. Les processus psychiques doivent ainsi être pensés comme des *actes*, dans lesquels est par définition impliquée une relation intentionnelle avec, selon les niveaux, des choses perçues, voulues, aimées, etc., et également avec d'autres actes (actes « fondés » sur des actes « simples »). Heidegger porte au crédit de cette innovation un élargissement⁴ du *voir* au-delà de la perception purement sensible, élargissement qui permettra de donner un statut ontologique à ce qui est perçu en tant que chose du monde ambiant, caractère du monde pratique, tout ce qui apparaît sous le regard naïf que tente toujours de réduire l'investigation théorique de la nature.

Du côté de l'intuition catégoriale, Heidegger dégage à partir de Husserl la possibilité que le voir, dont les corrélats sont de plein droit dotés d'une présence et d'un « là », puisse également et surtout saisir des catégories, c'est-à-dire des relations logiques et des états de choses. À même les perceptions de choses singulières sont donnés des caractères généraux (pré-

2. M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, in Gesamtausgabe, B.20 (GA20); traduction française d'Alain Boutot, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, Paris, Gallimard, 2006.

3. *Ibid.*, p. 36-46; trad. fr. p. 54-64.

4. *Ibid.*, p. 51; trad. fr. p. 69 : « Quand nous disons : “nous voyons”, nous ne prenons pas “voir” au sens étroit de sensation optique, mais “voir” ne signifie rien d'autre que : “prendre simplement connaissance de ce qui se trouve là”. » On obtient ainsi le « perçu comme tel », c'est-à-dire ce qui se présente et *tel qu'il se présente*, avant toute analyse objectivante et scientifique.

dicats, relations) : si le voir est légitimant⁵ pour tous ses corrélats, alors nous « voyons » — au sens large et non sensible — des catégories dans des propositions telles que « cette chaise est jaune et rembourrée », à savoir « jaune », « rembourrée », « cette », « est », « et », etc. Les prédicats et les relations de jugement — « l'idéal » — ne sont ainsi pas logés « dans l'esprit » et ajoutés à la chose, mais visibles à même la chose donnée⁶. Les actes de synthèse et d'idéation⁷ sont ceux par lesquels le général est intentionnellement visé à même la chose singulière (dans les premiers, les choses singulières données dans la perception sensibles apparaissent d'emblée constituées comme états de choses, c'est-à-dire investies par des caractères généraux; dans les seconds, la vision va directement viser l'idéalité, elle est une intuition donatrice du général). On sait que Heidegger a puisé ici un certain élan pour conquérir la question de l'être, dans la mesure où la possibilité d'une donation *en personne* des caractéristiques générales des choses ouvre celle de saisir l'être lui-même. Mais on peut aussi apercevoir que ce qui intéresse Heidegger ici, c'est le caractère omniprésent de l'activité constituante, puisqu'à rebours de la tradition kantienne « les formes catégoriales ne sont pas des fabricats des actes, ce sont au contraire des objets, lesquels deviennent visibles dans ces actes ». Ainsi, « “constituer” ne veut pas dire produire au sens de fabriquer et de confectionner, mais de *faire voir l'étant dans son objectivité*⁸ ». Il n'y a pas de matière passive faisant face à l'activité organisatrice du sujet, mais des secteurs et des niveaux d'intuition plus ou moins généraux et plus ou moins remplis, où le remplissement n'équivaut plus à une réception passive mais à une forme de confirmation de la visée intentionnelle (c'est-à-dire la mise en *présence* du visé, son *actualisation*, et non pas une prise de contact avec un extérieur radicalement autre).

Enfin, l'explicitation du sens de l'*a priori* comme « saisissable directement en lui-même⁹ », puisque non subjectif et corrélat à l'intentionnalité, est provisoirement ajourné en raison de son lien avec le temps et l'être, lesquels sont précisément ce qui est recherché et ne peut donc pas encore constituer un objet de discussion.

Or, ces trois acquis, Heidegger ne les remet pas en cause lorsqu'il expose l'inflexion qu'il entend faire subir à la pensée husserlienne. Plus encore, il cherche bien à en élargir la portée en vue de questionner la couche d'existence à partir de laquelle seulement il peut y avoir de l'intentionnalité — ce qui s'appellera *questionner le sens d'être* de celle-ci.

En effet, si Husserl a restreint le champ d'investigation phénoménologique à la conscience théorétique et à ses opérations de connaissance, il faut

5. *Ibid.*, p. 69-71; trad. fr. p. 86-87.

6. *Ibid.*, p. 51-53; trad. fr. p. 93-95.

7. *Ibid.*, p. 85-99; trad. fr. p. 101-115.

8. *Ibid.*, p. 97-98; trad. fr. p. 112-113.

9. *Ibid.*, p. 102; trad. fr. p. 118.

alors conquérir le champ où sont *déjà* actifs « les comportement sur lesquels la structure de l'intentionnalité doit être recueillie¹⁰ ». Or, c'est sur la base d'une révision de ce que Husserl nommait l'*attitude naturelle* que le sens ontologique de l'intentionnalité pourra apparaître. Cela signifie qu'entre rapidement, dans l'intention de Heidegger, le projet de soumettre l'existence concrète de l'étant en lequel l'intentionnalité se rencontre à une investigation phénoménologique. Car si la phénoménologie se veut être un retour « aux choses mêmes », alors le champ des comportements qui actualisent un déploiement de phénomènes est bien plus large que celui des comportements de connaissance. *L'a priori* des structures intentionnelles devra être cherché ailleurs que dans la sphère idéale de la conscience pure, c'est-à-dire à partir de « l'étant lui-même » dans ses comportements singuliers, pratiques, non théoriques, tels qu'ils se présentent dans l'attitude naturelle. Or, du même coup, c'est le projet même de soumettre l'étant intentionnel (déjà nommé, dans le cours, *Dasein*, ou « *Dasein* humain ») à une analyse apriorique qui doit poser question.

Un tel problème s'annonce, comme nous l'avons indiqué, dans l'intention de faire émerger la question de l'être à même les comportements concrets et quotidiens qui composent « l'attitude naturelle ». Plus précisément, en logeant au sein même des comportements quotidiens le lieu de constitution de la question de l'être, Heidegger est conduit à inscrire des formes de vie contingentes et évolutives dans un cadre *authentifiant* qui, par là, se donne pour fonction d'approprier à chaque instant le *Dasein* à des possibilités *a priori* décrites comme « siennes ». Ne faut-il donc pas questionner la levée elle-même du *Dasein* à partir de la réinterprétation de l'attitude naturelle, c'est-à-dire questionner l'existentialité à partir de la contingence des comportements qu'elle érige en transcendants ?

Chez Husserl, la contingence du monde des choses perçues dans l'attitude naturelle est préservée, dans la mesure où l'analyse eidétique des différentes régions de l'être¹¹ conduit à séparer radicalement la donation absolue de la région des vécus et le mode d'être des choses transcendentes. Tandis que celles-ci, données et organisées dans la perception, peuvent par essence être annihilées par la réflexion, le vécu ne peut pas se nier lui-même. Les réductions phénoménologiques révèlent à propos du monde naturel son essentielle contingence, la possibilité qu'il ne soit pas (ou bien, moins radicalement, qu'il soit autre), quand bien même c'est le regard de la conscience qui en constitue l'essence. Chez Husserl, la position absolue de la conscience laisse place à la possibilité que le monde naturel, comme bain primitif d'expérience, puis comme « région », conserve une forme d'altérité dont rend

10. *Ibid.*, p. 131 ; trad.fr. p. 146.

11. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie I*, traduction française de Paul Ricoeur, § 42, 49, Paris, Gallimard, 1950.

compte la conscience à travers l'intentionnalité spécifique qui lui correspond (la transcendance).

Or Heidegger cherche au contraire à étendre au monde naturel la présence d'une activité intentionnelle déjà porteuse d'un sens ontologique. Le questionnement du point de départ de la phénoménologie, du sol où elle se procure son champ d'investigation (la conscience pure, par séparation d'avec le monde naturel), doit pour Heidegger « être porté sur les déterminations d'être de l'étant dans lequel la conscience et la raison se concrétisent, sur la détermination d'être de l'étant concret appelé humain¹² ».

Dans sa discussion avec Husserl, Heidegger retourne explicitement le regard phénoménologique vers le sol de l'expérience « naturelle » pour montrer que celle-ci n'a rien d'une position naïve d'un donné extérieur mais qu'au contraire les comportements ordinaires « de l'étant concret appelé humain » sont animés par une intentionnalité originaire et constitutive. Il faut dès lors que cette couche d'expérience soit soumise à une investigation qui révélera son *a priori*.

Or l'investigation phénoménologique de l'existence concrète peut-elle laisser intacte cette couche d'expérience ? Lui conférer un sens ontologique ne revient-il pas à perdre la possibilité de l'accidentel et du contingent, non pas au niveau ontique, mais précisément sur le plan des formes « existentielles » de l'existence ? Si celle-ci est de part en part investie de structures *a priori*, n'en ressort-il pas une conception immobiliste de l'existence ? Puisque le sens de l'*a priori* implique une « priorité » temporelle, celle de l'être sur l'étant, c'est-à-dire « la structure d'être de l'être »¹³, peut-on loger au sein même de l'expérience concrète de l'homme une constellation apriorique — laquelle manifeste « son indifférence spécifique vis-à-vis de la subjectivité¹⁴ » — sans perdre la possibilité que cette expérience continue d'être une source imprévisible de *formes* d'existence ? Heidegger cherche à déterminer comment « l'être de l'intentionnel est [...] effectivement expérimenté », « dans une expérience qui n'a pas encore été modifiée théoriquement », laquelle est « déjà présent[e] dans la posture qu'abandonnent les réductions¹⁵ » à savoir l'attitude naturelle. Mais comment permettre qu'une détermination originaire de l'intentionnel dans son *a priori* fasse droit, en même temps, à une mobilité concernant ces possibilités *a priori* elles-mêmes ? Ces possibilités peuvent-elles encore *changer, se reconfigurer* ? Franco Volpi a indiqué en quoi la métaphysique du *Dasein* s'avère être une reprise de l'analyse aristotélicienne de la *praxis*, avec pour motif de montrer que le regard théorique de la conscience pure n'est pas la seule attitude découvriante possible ni même la plus fondamentale, et que les attitudes pratiques et poétiques

12. GA20, p. 148 ; trad. fr., p. 161.

13. *Ibid.*, p. 102 ; trad. fr. p. 118.

14. *Ibid.*, p. 101 ; trad. fr. p. 117.

15. *Ibid.*, p. 152 ; trad. fr. 166.

relèvent elles aussi d'un dévoilement de l'étant, c'est-à-dire d'un rapport à l'être¹⁶. Or l'effet d'une telle interprétation ontologique de la vie pratique est celui d'une absolutisation, qui la conduit à perdre le caractère potentiellement *évolutif* que sa dimension ontique conservait¹⁷.

Qu'au sein de la constellation existentielle la mobilité soit une possibilité inauthentique de l'être-au-monde, cela apparaît finalement dans l'analyse de l'échéance/déchéance (*Verfallen*) au § 38. Si Heidegger indique que « l'échéance est un concept ontologique du mouvement¹⁸ » (*ontologischer Bewegungsbegriff*), c'est pour dire que le mouvement dont il s'agit relève de l'affairement qui repose sur « la précipitation dans l'absence de sol », pris dans « le tourbillon » où le *Dasein* se rassure et s'oublie. La mobilité est une possibilité ontologique du *Dasein* qui, explicitée comme *frénésie*, *précipitation*, *affairement* et *tourbillon*, manifeste clairement que l'accès à l'authenticité réside dans une mise à l'écart du mouvement de la vie quotidienne prise dans le « On ».

Mais qu'en est-il alors de la description des possibilités du *Dasein* en termes de projection active de ses possibilités d'être ? N'y aurait-il pas une mobilité authentique qui serait plus propre au *Dasein* que celle dans laquelle il s'aliène au quotidien, et que l'*a priori* de l'analytique existentielle parviendrait malgré tout à manifester ?

16. F. Volpi, « *Dasein* comme *praxis*: L'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote » in F. Volpi (dir.), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Springer Verlag, 1988, p. 14. Volpi souligne l'absolutisation qu'opère l'interprétation ontologique des genres d'activités aristotéliens, et parmi eux le caractère central de la *praxis*. La question que nous adressons ici à Heidegger concerne moins la généalogie de ses concepts que la possibilité ou l'impossibilité, en leur sein, d'une pensée du changement au niveau existentiel. Néanmoins, la thèse de la « sédimentation » ontologique des analyses aristotéliennes converge avec celle d'une *fixation* concomitante des expériences de la vie humaine : en traduisant l'auto-référence pratique de la *phronèsis* dans le cadre ontologique du souci (l'à dessein de soi), Heidegger obère l'arrière-plan de contingence qui pourrait laisser envisager une transformation de la structure de l'expérience humaine.

17. Dans la mesure où au niveau ontique l'activité humaine possède son auto-normativité, à savoir une capacité à renouveler en elle-même les critères et les catégories de son expérience du monde. L'absolutisation des expériences et des catégories de la vie quotidienne conduit Heidegger à lui retirer ce pouvoir auto-normatif et auto-transformateur. D'autre part, l'analyse du *Dasein* quotidien n'est pas exempte d'ambiguïté quant à la distinction du factuel (ce qui est dans le temps) et du factif. Par exemple, à propos du « *Dasein* primitif » (*primitives Dasein*), celui qui serait donné *dans le temps* au regard historique, Heidegger ne peut pas éviter de faire implicitement référence à l'homme et à sa préhistoire (GA20, p. 208-209 ; trad. fr. p. 227-228). Si le *Dasein* « a » bien des « stades primitifs », on ne peut manquer de poser la question de l'historicité — et donc de l'évolutivité de ces stades au regard de ceux auxquels nous avons accès *dans* le présent. D'autre part, et comme une conséquence, si nous n'avons accès qu'au *Dasein* « que nous sommes », il y a dans ce « nous » le réquisit d'un sol commun d'intelligibilité historiquement situé, donc lui-même dans le temps (car, dit Heidegger, l'accès au *Dasein* primitif ne nous est *plus* possible!).

18. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (*SuZ*), Tübingen, Niemeyer, 1957, p. 175 *et seq.* ; trad. par E. Martineau, *Être et temps*, p. 151. Voir aussi GA20, p. 388-389 ; trad. fr., p. 406.

2. Un primat de l'activité ?

Il apparaît pourtant que la structure même de l'herméneutique du *Dasein* empêche fondamentalement de penser un changement capable d'affecter à *sa racine même* l'être-au-monde. Plus précisément, la voie herméneutique met le *Dasein* devant une « significabilité » originaire de son rapport au monde et à lui-même qui est à découvrir sur le mode de l'accomplissement, mais où accomplir revient donc à assumer une charge de sens *déjà-là*. Au cœur du vocabulaire de la possibilité, de l'activité et de l'accomplissement, au centre du souci et de l'être-concerné par et pour le monde, n'y a-t-il pas une charge à *recevoir* ? Érigée en transcendantal, la constellation des rapports de l'être-au-monde n'introduit-elle pas une certaine *inertie* dans le rapport que le *Dasein* entretient avec le monde et sa propre existence, délégitimant toute pensée voulant faire droit à une *reconfiguration* des conditions de l'existence au sein du devenir ? Avant d'envisager le sens d'une telle « reconfiguration », il faut déterminer si et en quoi l'analytique existentielle relève vraiment d'une pensée de la mobilité.

À première vue, il semble que l'herméneutique heideggerienne soit gouvernée par un rejet de la passivité et promeuve plutôt une conception active du rapport à l'être¹⁹. Cette sorte d'activité possède trois caractéristiques : d'une part, elle mobilise le champ conceptuel de la possibilité au sens du *pouvoir-être* ; d'autre part, elle interprète ce pouvoir-être comme étant *le mien* ; enfin, elle s'exprime dans le primat temporel de l'avenir.

Le premier moment de cette analyse s'affirme dans le rejet du monde comme structure naturelle d'inclusion (être *dans* le monde, c'est en réalité le mode d'être des étants sous-la-main dans leur présence de choses) pour au contraire placer dans l'être-à et l'être-*auprès* la source d'un rapport originaire et actif entre le *Dasein* et son monde²⁰. En tant que structure fondamentale de l'ouverture, l'être-à désigne l'inhérence ontologique essentielle du *Dasein* sur le mode du séjour et d'une familiarité *a priori* avec le phénomène correspondant du monde.

Il est donc tout naturel que le contact le plus fondamental du *Dasein* avec le monde s'effectue avec son monde « ambiant », et qu'en celui-ci la mondanéité du monde soit liée à l'usage préoccupé des étants à-portée-de-

19. Claude Vishnu Spaak, dans « Le problème phénoménologique de l'expérience passive. (Husserl, Heidegger, Lévinas) », rappelle que la phénoménologie heideggerienne prend précisément position contre Husserl en refusant au *Dasein* un contact purement passif avec un donné pur de toute structure de sens, puisque les modes d'affectivité par lesquels de l'étant est *toujours-déjà* là — chargé d'une présence signifiante — pour le *Dasein* sont d'emblée tendus vers l'avenir par la projection compréhensive. Or notre propos consiste justement à montrer que l'interprétation ontologique de l'affectivité *déplace* la passivité : non plus une réceptivité à l'égard d'une matière organisée par la structure du sujet, mais une réceptivité *à soi, à son propre pouvoir-être*, à l'accomplissement desquels nous sommes assignés. *Le Dasein est assigné au sens*.

20. M. Heidegger, *SuZ*, § 12, p. 52-55 ; trad. fr., p. 62-63.

la-main (les outils), contre le primat classique du regard théorique sur la chose, qui objective le monde comme ensemble des faits. Les étants qui contiennent la structure du renvoi, dans laquelle seule peut s'ouvrir un rapport de compréhension avec le monde, sont ceux que le *Dasein* découvre dans le contexte quotidien de ce avec quoi il a affaire. S'il peut y avoir un monde, c'est parce que des rapports de sens sont d'abord établis, et il n'y aurait aucun rapport de sens si l'existence concrète n'était pas déjà engagée, de proche en proche, *pour* ce monde sans vraiment le « savoir ». Comme structure ontologique le monde est déjà co-impliqué dans l'usage préoccupé, en même temps qu'il le rend possible, mais c'est seulement à partir de lui qu'il se donne concrètement et qu'un accès à l'être est ménagé.

Ainsi, l'étant avec lequel le *Dasein* est affairé et engagé n'est pas un ensemble de choses extérieures qui feraient ensuite l'objet d'une appropriation (par le travail, l'interprétation, la connaissance...), mais il recèle une affinité structurelle avec les pouvoirs propres du *Dasein* qui s'y projettent dans un entrelacement auto-renvoyant. Or cette imbrication dessine une notion de la possibilité qui est délibérément écartée de ses significations logiques²¹ (le possible comme le non nécessaire et le non effectif) pour être rapportée à son sens existentiel selon lequel est « possible » ce qui appartient au pouvoir-être propre du *Dasein*, ou encore au fait que le *Dasein* est ses possibilités. Les possibilités diverses qui déclinent les manières d'être-au-monde du *Dasein* forment son « projet » et confèrent au monde la valeur d'un phénomène lui appartenant en propre. Le monde n'est ouvert que comme un projet, en lequel est investie une charge de compréhension. À ce titre, la critique de toute conception naturelle du monde évacue l'idée d'une pure extériorité avec laquelle l'homme entrerait après coup en contact et qui fournirait un donné à réceptionner passivement: tout donné possible est toujours déjà *capturé* par l'ouverture primordiale du *Dasein* et les structures de son existence en lesquelles il se comprend. Avant d'exprimer un rapport de temps (le primat de l'avenir qui convoque le *Dasein* à son pouvoir-être), le terme de *possibilisation* renvoie ainsi à la valeur dynamique de la mise au jour du monde comme lieu ontologique constamment produit.

D'autre part, la « mienneté » du monde découle de cette familiarité constitutive. Pour que celle-ci ne soit pas une simple affinité ontique, résultant par exemple d'une longue fréquentation (acculturation), d'une appropriation, ou d'une co-évolution (écologique et biologique), elle doit posséder *a priori* la marque du *Dasein*²². Cette identité entre le *Dasein* et le monde s'établit dans l'idée fondamentale que son essence est son existence²³, en tant

21. M. Heidegger, *SuZ*, § 31.

22. Le comprendre, en tant qu'ouverture projetante de l'être-au-monde dans sa totalité, « ouvre [pour le *Dasein*] en lui-même "où" il en est *avec lui-même* », *ibid.*, p. 144; trad. fr. p. 127 (nous soulignons).

23. *Ibid.*, § 9.

que l'être du *Dasein* est formé de possibilités qu'il a à être, autrement dit qui lui sont propres mais de façon à ce qu'en elles il se vise lui-même. Les possibilités qui forment l'essence du *Dasein* sont *pour lui* et ne relèvent en rien de déterminations objectives logées dans des choses. L'ouverture par le *Dasein* de ses possibilités et son engagement en elles implique en ce sens un mouvement actif d'appropriation et d'assomption de son propre être, par lequel il est toujours projeté au-devant de lui-même et non pas mis face à une réalité extérieure et étrangère²⁴. Ainsi, là encore est affirmé le primat d'une forme d'activité dans le rapport du *Dasein* à l'être, au sens d'une activité de constitution ontologique qui précède et rend possible tout donné qui soit. Que le rapport du *Dasein* à son existence puisse être authentique ou inauthentique signale la présence d'un critère de « propriété » qui contient une injonction à se *mobiliser* pour son être.

Enfin, au sein de la dimension du temps et de son lien essentiel avec l'être, il faut rappeler la valeur centrale de l'avenir. Si l'on se tourne vers les deux existentiels qui soudent le *Dasein* avec le phénomène du monde, l'affection et la compréhension, on trouve bien une temporalité pro-active.

D'une part, la temporalité de l'affection (*Befindlichkeit*) se noue autour de l'être-été du *Dasein*, c'est-à-dire dans son report vers ses possibilités passées. Celles-ci lui révèlent que son passé le précède comme une ouverture qui a toujours été là pour lui, assumée ou non. Que le *Dasein* soit tonalement affecté signifie qu'il ne peut se comprendre — ou se mécomprendre — que sur la base d'un retour à soi en tant que toujours déjà alourdi d'un passé, car déjà jeté dans l'existence (dans la peur le *Dasein* revient à son être-jeté à partir de l'étant intramondain mais en s'oubliant lui-même devant l'oppression de la menace, tandis que dans l'angoisse sa facticité se met à nu et il devient alors capable de la prendre en charge pour l'avenir). Bien que temporalisée par l'être-été (centrée autour d'un passé d'existence qui pèse sur le *Dasein*), l'affection reste focalisée vers l'avenir: car ça n'est pas seulement l'angoisse, affection fondamentale, qui ouvre affectivement le *Dasein* vers son pouvoir-être le plus propre, mais c'est bien l'affection en général qui est *pro-tendue* puisqu'en elle le *Dasein* est certes mis devant son « d'où », mais aussi devant son « *vers où*²⁵ ».

D'autre part, le comprendre (*Verstehen*) est l'existential fondamental qui manifeste un rapport privilégié à l'avenir. En lui, les trois ekstases du temps se temporalisent à partir des possibilités à-venir du *Dasein*. Lorsque celui-ci se comprend de façon inauthentique, il projette son pouvoir-être à partir de l'étant: l'avenir devient simple attente d'un événement intramondain, le présent reste absorption préoccupée dans les choses présentes, et le passé chute dans l'oubli de soi au profit à nouveau du monde ambiant dont

24. « L'existant ne "se" voit que pour autant qu'il est devenu pour soi cooriginativement être auprès du monde », *ibid.*, p. 146; trad. fr. p. 129.

25. *Ibid.*, p. 135; trad. fr. p. 121.

on se préoccupe. Mais lorsqu'il accède à la compréhension authentique, le *Dasein* déploie sa temporalité à partir d'un avenir authentique qui est devancement résolu. À celui-ci correspond un présent compris comme l'instant où le *Dasein* devient présent à ses propres possibilités (et non pas aux choses dans le temps) en tant que situation. Enfin le passé authentique reconduit le *Dasein* devant ses possibilités propres qui, après s'être révélées comme avenir, se donnent comme ayant toujours été déjà là : le passé authentique sur la base duquel le *Dasein* se comprend est donc répétition, car il rend visible la continuité de son ipséité depuis son irruption dans l'existence. Une telle compréhension du passé ravive donc à nouveau la valeur constitutive de l'avenir, dans la mesure où ce passé n'est pour le *Dasein* un retour vers soi qu'à condition qu'il soit imprégné de promesses d'existence à venir.

D'après ce qui précède, il semblerait donc acquis que le rapport du *Dasein* avec le monde refuse par essence de se laisser déterminer par une quelconque extériorité qui viendrait l'aborder, un tel mode de contact réclamant ensuite une théorie de la connaissance pour surmonter leur face à face. Au contraire, tout rapport d'être ne peut être éclairé qu'à partir des structures d'existence de l'étant qui en possède une compréhension, structures qui ne sont pas plaquées sur une matière passive mais qui donnent littéralement à l'étant son apparaître et du même coup une ouverture à l'être lui-même.

3. Affectivité ontologique et inertie

Pourtant, c'est précisément à partir de cette position privilégiée du *Dasein* en tant que source des structures d'apparition et de signification du monde que s'instaure et se réalise un nouveau partage entre passivité et activité dans le rapport à l'être. Plus précisément, il faut rappeler le fait central que pour Heidegger, la dimension ouvrante de l'existence est structurellement liée à un rapport de précedence qu'elle se donne à elle-même ou qu'elle réclame pour déployer son mouvement proactif : à travers la facticité, est tracé pour le *Dasein* le cercle d'ouverture au sein duquel seulement quelque chose comme un donné peut apparaître. Il s'agit donc, en réalité, d'une fausse précedence, puisqu'elle appartient structurellement au dispositif ontologique du *Dasein*. En d'autres mots, pour Heidegger, le *Dasein* capture l'extériorité du monde dans la forme de sa propre facticité. Il y a dès lors paradoxe en ceci que son appropriation *au* monde est en même temps une aliénation *du* monde ; son appartenance *au* monde est simultanément une mise à part *du* monde ; la capture du monde dans la facticité retire du même coup au *Dasein* la liberté d'en disposer.

Pour expliciter ces propositions, il faut se pencher sur la nature plus précise de l'affection (*Befindlichkeit*) et de la tonalité (*Stimmung*), et la critique du regard théorique au nom de la facticité.

Le § 29 d'*Être et temps* s'attache à montrer qu'en tant que détermination ontologique l'affection concerne le tout du *Dasein*²⁶, mobilise la totalité de son ouverture, et ne relève donc pas du domaine des vécus psychologiques accessibles à l'investigation empirique. L'affection donne au *Dasein* l'appréhension « sensible » de son être-là auprès du monde et de lui-même. Heidegger prend évidemment soin de distinguer le pré-sentiment ontologique de présence au monde délivré dans l'affection de toute saisie perceptive sur le mode de l'observation objectivante. Dans l'affection, le *Dasein* n'est pas placé en face d'une donnée qui l'affecte, mais il est « remis à son être », c'est-à-dire « transporté » dans l'*ambiance ontologique*²⁷ de son ouverture. Mais précisément, le caractère d'ambiance de l'affection possède une valeur transcendantale d'ouverture et, par conséquent, si elle rend possible le dévoilement des structures de l'existence, elle se retire elle-même hors de toute saisie. En ce sens, si l'affection ouvre l'être-jeté et la facticité du *Dasein*, il n'est donc pas étonnant qu'il s'agisse en elle selon Heidegger d'une mise en situation ontologique qui offre autant qu'elle refuse²⁸. Si elle découvre l'espace d'apparition de l'étant, si elle offre la possibilité de le rencontrer et de s'y rapporter, elle refuse en même temps de tomber elle-même sous le regard. D'autre part, son caractère d'ouverture signifie qu'avec elle le *Dasein* est projeté hors de soi et conduit vers le monde, où il n'est pas livré à un pur dehors mais jeté « en avant de soi » et où il se retrouve déjà impliqué.

Ce qui doit apparaître ici, c'est la dualité des mouvements impliqués dans l'ouverture, à savoir un retrait en même temps qu'une projection, la mise à disposition d'un lieu du sens qui opère « dans notre dos » et vers lequel le *Dasein*, comme Orphée tenté par Eurydice, ne peut pas se retourner sans le dissiper. La critique du regard théorique avisant est en ce sens bien connue et elle justifie cet écart entre ce qui relève de l'existentialité (les

26. Voir Eliane Escoubas, *Questions heideggeriennes. Stimmung, logos, traduction, poésie*, Paris, Hermann, 2010, p. 39-40. Elle met en valeur la circularité des existentiels et leur coappartenance au sein de la « topologie » du *Dasein*, et souligne que dans l'affection le *Dasein* se trouve tout entier sensibilisé au monde. L'expression de « sensibilité de/à la forme du monde », p. 44, rend parfaitement compte de la fonction *ambiante* dévolue à l'affection. On sait d'autre part, d'après les indications de Heidegger (§ 29) et le contenu du cours de l'été 1924 ce que le concept de tonalité doit à l'ontologisation de la théorie aristotélicienne des passions. Cf. F. Volpi, *art. cit.*, p. 27.

27. « Il semble ainsi que, chaque fois, une tonalité soit, en quelque sorte, déjà là comme une *atmosphère* dans laquelle d'abord nous baignerions et par laquelle ensuite nous serions disposés de part en part » (nous soulignons), *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit* in Gesamtausgabe, B. 29-30 (GA29-30), p. 100; traduction française de Daniel Panis, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique : monde - finitude - solitude*. Paris, Gallimard, 1992, p. 108.

28. « Si la tonalité ouvre, ce n'est pas en tournant ses regards sur l'être-jeté, c'est en se tournant vers lui pour s'en détourner », *SuZ*, p. 135; trad. fr. p. 121.

modes d'être de l'ouverture) et des catégories (les modes d'être de l'étant, en particulier du sous-la-main²⁹).

La présence d'une réceptivité ontologique, c'est-à-dire l'aménagement au sein du *Dasein* d'une sensibilité à l'être qui *l'assigne au sens*, se donne plus clairement encore dans certaines réflexions délivrées dans le cours de 1929-1930.

Les considérations méthodologiques qui ouvrent les premiers chapitres du cours reprennent la thématique de l'affection pour l'étendre au mode de saisie du concept de monde. Dès le premier chapitre, Heidegger avance que la tonalité (*Grundstimmung*) est à la fois *là et pas là*. Après avoir écarté les interprétations logiques et psychologiques du paradoxe, il avance qu'une tonalité ne peut pas être saisie sur le mode de la connaissance, qu'elle soit constatation d'une chose présente ou prise de conscience d'un état psychique. Au contraire, « toute prise de conscience signifie une destruction³⁰ », car une tonalité ne peut être qu'éveillée par l'activation d'un rapport à l'être dont nous avons vu plus haut qu'il doit être éprouvé (sur le mode de l'ambiance ontologique) et non connu (comme une donnée empirique). On retrouve ici l'idée selon laquelle ce qui est ontiquement le plus proche est aussi le plus éloigné ontologiquement. Par conséquent, pour éveiller une tonalité, il faut la « laisser être », autrement dit amener à l'éveil une manière d'être, ce qui ne signifie pas la provoquer ou la déclencher artificiellement mais puiser dans son propre *Dasein* une disposition à être-au-monde d'une certaine façon³¹, et *se laisser* saisir par elle.

En dépit du fourmillement de sens activement projeté par le *Dasein* à travers les structures de l'être-au-monde, l'invitation à se couler dans l'affectivité du contact primordial instille au cœur même du mouvement ekstasique du *Dasein* l'autorité d'une instance sensible qui l'« assigne³² ».

Les réflexions de Heidegger sur le monde et la tonalité de l'ennui rendent encore plus explicite ce privilège du contact réceptif. La configuration de monde, expression par laquelle Heidegger déploie dans ce cours le thème de l'être-au-monde et la question du type de *rapport* que le *Dasein* entretient avec le phénomène du monde, manifeste de façon exemplaire le réquisit d'une *ligature* du *Dasein* avec le monde au sens d'un lien qui contraint quelque chose en l'attachant. Au § 64, Heidegger rappelle que

29. « L'avisement théorique a toujours obnubilé le monde dans l'uniformité du pur sous-la-main », *SuZ*, p. 138 ; trad. fr. p. 123.

30. *Ibid.*

31. Voir les remarques étymologiques d'Eliane Escoubas sur le lien entre le terme d'« affection » et la « façon », où réside son sens phénoménal (là où quelque chose présente un aspect, une face, un apparaître), *op.cit.*, p. 36-37.

32. « Cette résistance [de l'étant] demeurerait essentiellement recouverte si l'être-au-monde affecté ne s'était déjà assigné à une abordabilité — prédessinée par des tonalités — par l'étant intramondain. *L'affection inclut existentiellement une assignation* (Angewiesenheit) *ouvrante au monde* », *SuZ*, *ibid.*

« c'est seulement là où il y a le "laisser être" (*Seinlassen*) qu'il est en même temps possible de ne pas laisser être ». Autrement dit, si nous pouvons tenter aux choses des rapports objectivants dans la connaissance avisante, et manipulants dans l'usage préoccupé — c'est-à-dire ne pas les « laisser être » mais les amener sous le regard et à portée de la main, c'est sur la base d'une entente primordiale de l'étant *en tant qu'étant* où se noue la pure possibilité de pouvoir *tenir un rapport* avec lui. Laisser être l'étant en tant qu'étant suppose un lâcher prise de tous les rapports préoccupés que nous entretenons au quotidien avec les choses, pour révéler que précède toujours une ligature plus originelle qui rend possible les rapports déterminés du *Dasein* avec son monde courant. C'est dans cette ligature originelle que s'ouvre la manifesteté de l'étant et donc la sensibilité — comme « tenue de rapport » — à la totalité de l'étant comme monde.

À la fin du cours (§ 73 à 76), dans les pages qui tirent les dernières conséquences de l'analyse de la configuration de monde, on trouve ainsi des déclarations très claires sur la valeur fondatrice de cette ligature. La « tenue de rapport », qui fait l'objet de longues réflexions visant à éclaircir le sens logé dans l'expression « l'étant *en tant qu'étant* », est enfin explicitée dans sa valeur ontologique : dans toute tenue d'un rapport (ontiquement : A en tant que B ; préontologiquement : l'étant *en tant que tel*), il y a une ligature originelle mais qui demeure « libre ». Là où l'animal accaparé n'entretient aucun « rapport » avec son cercle de désinhibition³³ mais se trouve hébété en lui, la possibilité pour l'homme d'entrer en rapport avec l'étant tient à la liberté de la ligature. Cependant, cette liberté n'ayant rien à voir avec une capacité d'autodétermination, elle signifie la possibilité d'une rencontre avec l'étant comme tel, qui oblige le *Dasein* d'une obligation *a priori*. Heidegger nomme ainsi le dévoilement antéprédicatif de l'étant « un événement dans lequel a lieu le fait précis de *se laisser lier* (*Sich-bindenlassen*) », mais où « ce consentement et cette subordination à quelque chose d'obligatoire n'est de nouveau possible que là où il y a *liberté* », laquelle vient « en confiance³⁴ » au-devant de ce qui la lie. Tout le paradoxe de la compréhension de l'être tient dès lors en ceci que la ligature de l'homme avec le monde est ontologiquement constitutive, et pourtant elle est libre. La liberté du *Dasein* est *pour* le monde avec l'ouverture duquel il est soudé.

Sur ce point, la question de l'ennui comme tonalité fondamentale dévoile le lien entre réceptivité ontologique et inertie. En effet, c'est en elle que culmine l'insistance heideggerienne sur la réceptivité fondamentale du rapport au monde le plus originel. Les § 29 à 31 développent les deux moments structurels de tout ennui (être-laisser-vider et être-traîné-en-longueur)

33. « Dans ceux-ci [l'aptitude et le comportement animaux], on ne trouve jamais le fait de se laisser lier par quelque chose d'obligatoire ; on y trouve seulement le fait que l'encerclement pulsionnel soit désinhibé en étant pris » (GA29-30, p. 496 ; trad. fr., p. 492).

34. *Ibid.*

dans le cadre de l'ennui profond, c'est-à-dire sa forme la plus « ontologique ». Sur le mode de l'être-laissé-vide, l'ennui profond diffuse une indifférence totale, aux choses comme à soi-même, que rien ne permet de chasser ni de fuir puisqu'il nous « contraint à écouter ce qu'[il] a à nous dire³⁵ » : que l'étant se refuse en entier et que dans sa facticité le *Dasein* se trouve livré à ce délaissement. Mais en se refusant totalement au *Dasein*, l'étant lui montre bien quelque chose : sur le mode de l'être-traîné-en-longueur, le *Dasein* est ramené à ses pures *possibilités*. Si l'ennui profond correspond à la désactivation totale de l'intérêt que nous prenons pour les choses, le monde et soi-même, alors c'est dans ce vide de tout intérêt que surgit le fait que nous avons essentiellement des possibilités vis-à-vis de l'étant. Ainsi, comme le souligne Giorgio Agamben³⁶, la puissance du *Dasein* — son pouvoir-être comme possibilisation — ne peut apparaître que sur un fond primordial d'impuissance, ses possibilités ne lui apparaissent que si elles « restent en friche » dans l'ennui profond. Ainsi, ce à quoi ouvre la tonalité de l'ennui profond, c'est le dévoilement enfin explicite de la stupeur animale dans laquelle l'homme lui aussi est pris dans son affairément. Mais dans l'ennui profond se produit une transfiguration du rapport animal à l'étant : l'accaparement animal, ouverture à une fermeture (celle du désinhibiteur), devient l'envoûtement (*Gebanntheit*)³⁷, ouverture à une fermeture mais *celle de l'étant en entier* ou de *l'étant en tant qu'étant*, et là seulement s'ouvre une relation au monde.

Ainsi, « Le *Dasein* est simplement un animal qui a appris à s'ennuyer, qui s'est réveillé *de* sa propre stupeur et *à* sa propre stupeur. Ce réveil du vivant à son propre être étourdi, cette ouverture, angoissée et décidée, à un non-ouvert, c'est l'humain³⁸ ». L'inertie du rapport au monde est ainsi trahie par le primat accordé à un sens bien particulier de l'activité : actualiser des possibilités, mais uniquement à partir d'un contact oblique, celui qui prépare l'écoute, contact indirect qui est étranger à la volonté et à la connaissance. La véritable activité est impuissante : elle se contente d'écouter avec attention.

4. Le rôle de la finitude

La projection, la mienneté et l'ekstase de l'avenir continuent de déployer le primat de la réceptivité à partir de l'important concept de finitude (*Endlichkeit*). On trouve en lui le sol qui permet de légitimer les figures de la réceptivité en les enracinant dans un opérateur métaphysique. On sait comment le retournement de la finitude en source de positivité constitue une opération philosophique essentielle dans la pensée de Heidegger.

35. *Ibid.*, p. 209 ; trad. fr., p. 212.

36. *L'ouvert*, Paris, Payot & Rivages, 2006, p. 110.

37. GA29-30, p. 409 ; trad. fr., p. 409.

38. G. Agamben, *op. cit.*, p. 114.

On peut rappeler en quel sens Heidegger développe un concept de finitude en opposition à celui sur lequel repose la tradition chrétienne³⁹. Là où la pensée de l'homme reste marquée par des motifs théologiques, c'est-à-dire tant que la conceptualité philosophique perpétue l'asymétrie d'origine religieuse entre une puissance divine première et une impuissance humaine dérivée, la finitude est indissociable d'un infini qui la pose, la mesure et la dépasse selon toutes les sortes de perfections énoncées dans la théologie et la philosophie.

Pourtant, c'est sur le renversement radical de cette déclivité (le fini arrivant toujours *après* et *en deçà* de l'infini qui est sa source) que repose l'apport heideggerien à la question, en particulier dans l'interprétation ontologique de la *Critique de la raison pure* donnée dans *Kant et le problème de la métaphysique*. C'est dans cet ouvrage que Heidegger thématise explicitement le rôle de la réceptivité ontologique comme formant le cœur de la compréhension de l'être.

Le premier pas consistant à fonder la positivité de la finitude, et à l'arracher à sa traditionnelle dérivation depuis l'infini, réside dans la réinterprétation de la « révolution copernicienne » effectuée par Kant⁴⁰: le caractère *humain* des conditions de possibilité de toute connaissance subit un singulier retournement puisqu'il devient l'origine de la *possibilité* elle-même. En effet, pour Heidegger la question transcendantale de Kant n'est pas seulement dédiée à fonder une théorie de la connaissance mais élabore aussi une réflexion singulière sur le rôle de l'imagination dans l'émergence d'un rapport à l'être. Or, comme on le sait, Kant cherche à découvrir la source de toute expérience possible, source qui par conséquent doit se trouver hors de l'expérience: la faculté qui fournit une « vue » commune à l'entendement et à la sensibilité (l'imagination transcendantale) est comprise par Heidegger comme celle qui permet que des étants puissent tout d'abord *apparaître* puis être déterminés. La raison humaine n'est donc pas humaine à défaut d'être absolue, mais au contraire *c'est parce qu'elle a un lieu déterminé*, l'homme, qu'elle peut ouvrir un horizon d'expérience.

Le second pas dans la direction établie doit ensuite expliquer quelle est la particularité de ce lieu d'où surgit une compréhension de l'être, et c'est ici que la finitude trouve sa véritable fonction. En effet, il ne suffit pas de dire que c'est dans la raison humaine qu'est tracé le cercle phénoménal dans lequel un rapport à l'étant peut être instauré, mais il faut indiquer la nécessité interne qui lui confère ce privilège. Ce pas est franchi dans la deuxième section du livre, lorsque Heidegger connecte la finitude de la connaissance humaine et la possibilité de la compréhension de l'être. Ainsi, puisque chez

39. Voir Franz-Emmanuel Schürch, « Heidegger et la finitude » in *Klesis*, 2010.

40. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, in Gesamtausgabe, B. 3 (GA3), § 4; traduction française par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953.

Kant les structures *a priori* de l'esprit servent à définir un cadre de *réceptivité* (c'est-à-dire que l'intuition doit recevoir une matière qu'elle n'a pas créée — *intuitus derivativus* — bien que l'esprit lui donne la forme de phénomènes), alors il est dans la nature même de la raison et de toute pensée d'être subordonnée à un donné qu'elles s'efforcent de *recevoir* et d'*accueillir*. La finitude de la raison humaine n'est pas un accident : elle dévoile la structure essentielle que possède tout apparaître. Autrement dit, dans la réceptivité de l'esprit livré à l'étant, il y a une finitude qui est en même temps puissance de compréhension de quelque chose qui survient et apparaît. Si l'esprit était intuition créatrice — *intuitus originarius*⁴¹ — il perdrait la belle opacité du phénomène et la richesse du don qui s'y déploie, et ferait littéralement corps avec ses produits.

Il y aurait de longs développements à faire sur la place du néant dans la compréhension de l'être par le *Dasein*, mais il semble que la question de la réceptivité doive pour le moment faire problème dans une autre direction. Si l'on reprend en effet le fil conducteur de la ligature entre le *Dasein* et le monde, au sens où ligature dénote un lien qui ne peut être coupé, la finitude comme ouverture à la manifestation de l'être implique que l'existence est un mouvement fortement structuré par l'*inertie*. Projection, mienneté et ekstase temporelle expriment autant de façons circulaires pour l'existence de s'entourer elle-même de structures immuables : si la finitude, pour Heidegger, n'est pas une simple déficience ontique, c'est parce qu'elle est une production même du *Dasein*. Or cette activité possibilisante ne prolonge aucun devenir, aucune histoire, aucune *poïesis*, mais *exprime simplement une situation*.

Le *Dasein* projette un monde, mais seulement à partir de la nasse de l'étant dans laquelle il est pris⁴² ; le monde est « sien », mais uniquement sur le mode de l'accueil et de l'obligation à l'égard de ce à quoi il est livré ; sa temporalité authentique est l'avenir, mais elle l'ouvre et le reconduit à sa propre dette à l'égard de ses possibilités jetées⁴³.

La finitude est ainsi ce qui donne au recevoir, à l'accueillir, et au retour vers la dette une justification ontologique, puisque les possibilités de l'exis-

41. GA3, p. 24 ; trad. fr., p. 85.

42. M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, in *Wegmarken*, in *Gesamtausgabe*, B. 9, Klostermann, 1976 ; trad. fr. par Henry Corbin, « L'être-essentiel d'un fondement ou "raison" », in *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968. C'est en ce sens qu'Heidegger réinterprète dans ce texte l'être-au-monde comme « transcendance ». Ainsi l'atteste le deuxième sens du « fondement » : après avoir signifié la projection instituant le monde (le fondement comme *essor*), fonder veut dire « se fonder » au milieu de l'existant », (p. 167 ; trad. fr. p. 147), c'est-à-dire *se sentir investi* par l'étant environnant (le fondement comme *privation*).

43. *SuZ*, § 58. La dette est « une possibilité pré-dessinée dans le *Dasein* » et elle fait partie de son essence. Dans la nullité de la dette, le *Dasein* s'ouvre au fait qu'il n'est jamais en possession de son être propre, qu'il doit assumer des possibilités qui sont déjà là, et qu'en même temps lui seul est au « fondement » de cette ouverture vers sa dette.

tence ne surgissent que pour un étant qui est « au milieu de l'étant », se découvre rivé et livré à lui, et plus encore engagé dans un rapport implicite de compréhension avec ce dont il n'est pas maître⁴⁴. La finitude, dans ces réflexions, renouvelle donc très paradoxalement l'impuissance ontique dont elle entendait se déprendre : elle la renforce même, puisqu'elle lui confère le caractère d'un fondement ontologique qui rend possible tous les comportements (pratiques et théoriques) du *Dasein*.

5. Entièresité, monde et hypertélie

La ligature ontologique du *Dasein* avec le monde déploie encore ses conséquences logiques dans l'obturation de toute brèche qui fissurerait leur coappartenance. Cette obturation a été jusqu'à présent indiquée à partir de la réceptivité assignante du *Dasein* à l'égard du donné dans la facticité : la primauté du contact affectif avec le monde et la critique du regard objectivant substituent en effet aux catégories de la maîtrise un rapport à l'être de l'étant fondé sur la désactivation et l'écoute, où il s'agit de « laisser être » une appartenance originaire. Or, simultanément, Heidegger décrit les rets de cette coappartenance en assignant une fonction existentielle à *chaque* dimension d'ouverture. Hypertélie et réceptivité ne sont donc pas contradictoires mais bien solidaires : plus l'être-au-monde est saturé de relations, plus le *Dasein* est assigné à l'écoute de son être.

La tâche ontologique dévolue par Heidegger au concept de monde s'affirme d'emblée comme une fonction de totalisation mais, plus important encore, comme une totalisation paradoxalement *sans limites*. En effet, l'avertissement selon lequel « *ni la description ontique de l'étant intramondain, ni l'interprétation ontologique de l'être de cet étant ne touchent, comme telles, au phénomène "monde"*⁴⁵ » repousse le niveau phénoménologique de description du monde à un degré bien spécifique de généralité : une généralité *générative*, c'est-à-dire qui est la source d'engendrement de toute généralité possible. Le concept de mondanité sert à exprimer le caractère génératif, productif et dynamique du sens ontologique du monde, en contrepoint de sa signification ontique alourdie d'une valeur statique. Si le monde « mondanise » ou « fait monde » (*die Welt weltet*), cela indique bien qu'en lui se joue une *production* originelle d'ouverture. Or l'enjeu phénoménologique résiste justement dans l'arrachement de la mondanité à toute clôture ontique : que le monde ne soit pas la somme des étants mais que celle-ci présuppose encore une structure d'existence qui en rende possible l'apparition, cela signifie qu'une totalité ontique admet une clôture et donc un dehors tandis que la mondanité génère en continu l'espace d'intelligibilité

44. GA3, p. 228-229 ; trad. fr., p. 284-285.

45. SuZ, p. 64 ; trad. fr. p. 70.

hors duquel il n'y a proprement rien⁴⁶. Or quelles sont les caractéristiques de cette structure génératrice de monde, et en quoi explicitent-elles l'obturation qui trouve ici son achèvement ?

Les analyses de l'outil et de la significativité (*Bedeutsamkeit*) sont à cet égard riches d'enseignement. À défaut de reproduire en détail l'analyse bien connue de l'étant à-portée-de-la-main et la critique directement adressée au primat classique de la « chose » conçue comme substance et support de propriétés (l'étant sous-la-main), notons simplement que c'est dans ce geste même de substitution que s'établit la torsion du monde vers une structure hypertélique. En effet, au cœur de l'appel en faveur d'une analyse de l'être du monde centré sur les rapports de préoccupation⁴⁷ et non plus sur les propriétés formelles et indifférentes de la « choséité », il n'y a pas seulement un retour bienvenu à l'expérience concrète de l'existence mais, chose peut-être moins visible, une hyperbolisation de la réticularité⁴⁸ qui forme la maille de cette expérience, et simultanément une description excessivement téléique⁴⁹ du rapport au monde.

La caractérisation de l'ustensilité (la détermination ontologique de l'étant dont on se préoccupe) révèle d'abord sa nature réticulaire. Tout ce dont le *Dasein* fait usage dans sa préoccupation quotidienne possède la structure du « renvoi » (*Verweisung*) et se trouve nécessairement inséré dans un « complexe », c'est-à-dire une organisation en réseau de ces renvois. Selon Heidegger, il y a renvoi là où un objet de préoccupation, à partir de son utilisation pour une fin *ontique* quelconque (la télécommande pour la télévision, le couteau de cuisine pour le repas, etc.) mobilise implicitement tout un contexte signifiant d'arrière-plan (le « monde du salon », le « monde de la cuisine », lesquels renvoient au « monde domestique » désiré après la journée de travail, ou craint après des vacances loin des tracasseries quotidiennes).

46. C'est bien ce que Heidegger entend signifier en faisant de la mondanéité un *a priori*, conformément à la valeur transcendantale des existentiels. Cf. *ibid.*, p. 65 ; trad. fr. p. 71. D'autre part, dans le cours de 1929-30, Heidegger parle du « règne du monde » comme de la « légalité première » qui permet la manifestation de l'étant dans sa multiplicité (*Ibid.*, §75). Cette entièreté *a priori*, cette forme de la « rondeur » (§ 68) appartient bien au *Dasein* sans quoi elle ne pourrait pas lui être manifeste dans ses tonalités (tandis qu'on n'embrasse pas le monde comme totalité empirique).

47. *SuZ*, p. 67 ; trad. fr. p. 73.

48. D'après le sens de « réseau ». « Réticularité » exprime ainsi le caractère de réseau des structures de l'être-au-monde, leur organisation solidaire et totale.

49. On distinguera « téléique » et « téléologique » en raison du sens *technique* de la finalité téléique, là où une finalité téléologique comporte une référence implicite à un agent intentionnel (la Nature, Dieu, l'Histoire...). Nous voulons ici désigner la saturation de sens qui informe l'être-au-monde et qui fait de tous les comportements du *Dasein* des tendances vers une compréhensibilité préalablement ouverte. Il apparaît donc que notre propos n'entre pas en contradiction avec la thèse de Reiner Schürmann sur l'anti-téléocratie de la pensée de Heidegger (voir *infra*), dans la mesure où la pensée de l'être a beau être anti-téléocratique et anarchique dans son rejet de la métaphysique qui « explique » l'étant par l'étant, le réseau des rapports de l'être-au-monde reste une totalité solidaire et fonctionnelle.

Heidegger nomme circon-spection (*Umsicht*) — regard toujours *orienté pour* une multiplicité de renvois — la visée compréhensive qui imprègne chaque moment de l'usage préoccupé. Or moins cette visée est explicitement théorisée (dans ce que Bourdieu aura nommé l'attitude scolastique), plus elle est efficace ; inversement, plus la chose-télécommande est « avisée », décortiquée, analysée dans sa nature et sa fonction, moins son renvoi au monde du salon est actif et en vigueur. De façon caractéristique, Heidegger indique que si l'usage est davantage compréhensif que l'avisement théorique, c'est parce qu'il se « soumet⁵⁰ » (*unterstellt*) à ses complexes de renvois et ne prétend pas les surplomber du regard. Or c'est à ce titre que Heidegger entérine le caractère téléique de l'être-au-monde en insistant sur le nécessaire *retrait* de l'être de l'étant à-portée-de-la-main pour que ses renvois puissent entrer en vigueur⁵¹. Le maillage téléique de l'être-au-monde possède sa propre autonomie.

Dès lors que l'usage préoccupé est rompu et perturbé (lorsque des choses quotidiennes deviennent inemployables, viennent à manquer pour l'usage, ou simplement sont encombrantes), la maille signifiante dans laquelle sont insérés les objets de préoccupation peut devenir manifeste pour elle-même. La percée de telles brèches dans la routine de la préoccupation a l'avantage, selon Heidegger, de révéler à l'affairement courant auprès des choses qu'il repose toujours sur une ouverture préalable et que le monde apparaît, une fois cet affairement suspendu, comme étant cette ouverture même qui est toujours impliquée *dans* l'usage. Mais Heidegger précise bien que cette suspension de l'usage ne revient pas à un rapprochement avec le monde : au contraire, à partir de l'à-portée-de-la-main devenu inutile s'élève sa « dé-mondanéisation », car le monde s'évanouit aussitôt qu'on prétend le « thématiser » pour lui-même. L'ouverture d'une brèche dans le quotidien par l'inutilité des choses a pour seul mérite de rappeler au *Dasein* à quel point c'est quand il est *absorbé* dans l'étant intramondain qu'il y a vraiment monde, en lui mettant temporairement sous les yeux la structure cachée de son affairement routinier. Ainsi, en faisant retour sur l'être de l'étant intramondain se produit un nouveau contraste où l'on voit à quel point « le *ne pas s'annoncer* du monde est la condition de possibilité permettant à l'étant-à-portée-de-la-main de ne pas ressortir hors de sa non-imposition⁵² », c'est-à-dire de se tenir en activité. Autrement dit, la suspension des renvois indique négativement un caractère positif de l'à-portée-de-la-main, à savoir sa « retenue-en-soi⁵³ ». Ainsi, dans la rupture des renvois, le monde apparaît et disparaît à la fois, parce que la réticularité de l'être-au-monde repose sur une structure téléique non intentionnelle.

50. *Ibid.*, p. 69 ; trad. fr. p. 74.

51. Comme le remarque E. Martineau dans sa note de la p. 75.

52. *Ibid.*, p. 75 ; trad. fr. p. 79.

53. *Ibid.*

D'autre part, cette réticularité téléique se déploie dans une sémiotique et une sémantique de l'être-au-monde développées aux § 17 et 18.

Premièrement, le signe est l'étant intramondain qui possède le privilège de tisser des renvois monstratifs. Un signe sert à montrer, indiquer d'autres étants à la préoccupation. Le renvoi monstratif tient son importance de ce qu'il constitue l'*orientation* dont l'usage quotidien a besoin, et ainsi, à travers cette orientation, il manifeste tout le contexte avec lequel le *Dasein* est affairé en le faisant littéralement sortir de son retrait. En ce sens, le privilège du signe est d'imposer l'étant intramondain à la circonspection : s'il y a des signes, c'est que la structure téléique de l'être-au-monde tend précisément à se retirer de la visibilité, et qu'il est justement besoin de l'exhiber⁵⁴. Cela semble indiquer que la structure hypertélique du phénomène du monde se renforce dans le jeu même entre son retrait et sa mise hors-retrait par le signe : le signe semble servir à rappeler, à réitérer à chaque moment du quotidien la constitution téléique qui se tient en attente et en puissance de mise à disposition. Le non-dévoilement du monde dans l'usage préoccupé ne plaide donc pas vraiment en faveur d'un relâchement de la pression du monde sur le *Dasein*, mais au contraire accentue son imminence toujours retenue, que le signe sert expressément à faire éclater au jour. Le signe parachève l'hypertélie en *redoublant les renvois implicites d'un renvoi explicite*.

Deuxièmement, le signe reste fondé sur le renvoi qu'il sert à déterminer. La structure ontologique du renvoi apparaît d'abord dans la « tournure » (*Bewandtnis*) par laquelle tout étant à-portée-de-la-main est constitué d'une *référence*⁵⁵ : si la mondanéité est une structure téléique, il faut bien expliciter les types de relations qui tissent son maillage, et en tant que structure téléique signifiante, elle dessine des connexions de sens. Or, si la mondanéité relève d'une ouverture *préalable et a priori* des références qui enserrant de toutes parts les moments de l'être-au-monde, on retrouve ici le caractère infini de sa structure téléique. Certes, la facticité limite les possibilités du *Dasein* et l'être-pour-la-mort lui assène son ultime finitude. Mais au sein même des limites de la finitude du *Dasein* règne une hypertélie qui à la fois libère de l'étant pour la préoccupation et se déploie de façon infinie en vertu du règne sans limites de la *compréhension*. Cela apparaît une dernière fois dans la jointure téléique des renvois avec le *Dasein* lui-même, puisque toutes les structures de la compréhension sont finalement auto-renvoyante⁵⁶ et inaugurent le règne monologique du *Dasein* sur son monde. Heidegger a

54. *Ibid.*, p. 81 ; trad. fr. p. 83.

55. *Ibid.*, p. 84-85 ; trad. fr. p. 85.

56. « Mais le en-vue-de concerne toujours l'être du DASEIN, pour lequel en son être il y va toujours essentiellement de cet être. [...] Ce dans quoi le *Dasein* se comprend préalablement sur le mode du se-renvoyer n'est pas autre chose que ce vers quoi il laisse préalablement de l'étant faire rencontre. [...] Ces rapports sont soudés entre eux en une totalité originaire », *Ibid.*, p. 85-86.

beau rejeter avec constance le formalisme de la logique, dont les normes corsètent la pensée selon une rigueur qui ignore l'ouverture primitive à l'être, il apparaît pourtant que la structure de l'être-au-monde recèle une autre sorte de logique qui enserre tout rapport avec de l'étant, puisqu'elle découle d'un engendrement infini — le rapport à l'être auquel le *Dasein* est de part en part voué.

On sait en quels termes Hannah Arendt a rejeté le projet même d'une analytique du *Dasein*. Bien que Heidegger s'en défende⁵⁷, elle perçoit le maillage ontologique de l'être-au-monde comme un « fonctionnalisme » dans lequel l'homme « n'est pas davantage que ses modes d'être ou fonctions dans le monde » ou encore un « conglomerat de modes d'être⁵⁸ ». Arendt a parfaitement perçu le caractère hypertélique des modes d'être du *Dasein*. C'est ce qu'elle exprime en dénonçant chez Heidegger l'inflexion de la question de l'être vers celle du « Qui » qui est le « Là », où réside « l'*hybris* de vouloir être un Soi⁵⁹ ». L'autoréférentialité des structures ontologiques du monde, comprises comme autant de fonctions de l'ipséité, explique la nécessité impérative que rien dans ce qui apparaît ne puisse échapper aux structures compréhensives, puisque tout ce qui est *là* apparaît pour « l'être qui est le là ».

Par ailleurs, Arendt rappelle que la préséance ontique-ontologique du *Dasein* ne peut se justifier que si « l'homme » — avec tout son cortège de propriétés ontiques : conscience, raison, liberté... —, est évacué au profit des structures anonymes (mais constitutives) à travers lesquelles il peut devenir « maître de l'être » (car en lui coïncident essence et existence, et qu'il n'y a d'être que s'il prend en charge ses propres possibilités d'être). Or il apparaît justement que l'ipséité ontologique qui pour Heidegger forme l'étoffe du monde est « sans pouvoir⁶⁰ » ou, ce qui revient au même, est un pouvoir paralysant. L'hypertélie de la structure de l'être-au-monde s'avère être finalement une autoréférentialité vide⁶¹ : car si l'angoisse révèle au *Dasein* son

57. « En leur teneur phénoménale, ces “relations” et ces “relatifs” du pour..., du en-vue-de..., de l'avec... d'une tournure répugnent à toute fonctionnalisation mathématique », *Ibid.*, p. 88.

58. Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ?* Paris, Payot & Rivages, 2002, p. 56.

59. *Ibid.*, p. 60.

60. Car le *Dasein* est à l'égard du monde dans la dette, la déchéance et l'étrangeté, et finalement pour la mort. *Ibid.*, p. 57.

61. Heidegger fournit à ce sujet des réflexions particulièrement explicites dans *Vom Wesen des Grundes*. Ainsi, « dans l'acte de cette venue-à-elle-même, à partir du monde, la réalité-humaine se temporalise comme un *Soi*, c'est-à-dire comme un existant qu'il lui est réservé d'être, à elle en propre. [...] La réalité-humaine est telle qu'elle existe à dessein de soi-même. [...] Le monde porte le caractère fondamental d'un “à dessein” », p. 156-157 ; trad.fr. p. 132-133. Mais afin de prévenir toute interprétation ontique (sous la forme de l'égoïsme, mais aussi de l'anthropocentrisme) de cette ipséité de la structure du monde, Heidegger introduit le terme de « neutralité ». Ainsi, l'ipséité de l'être-au-monde n'est ni un égoïsme ni un altruïsme, mais « la condition à laquelle il est possible que l'être humain puisse se comporter, *ou bien* “de façon

essentielle « étrang(èr)eté » au monde, cela signifie que l'être-au-monde quotidien — cette fausse familiarité — l'empêche de voir que sa véritable intimité avec le monde se joue dans la solitude du pur contact formel avec le monde *comme tel*. Simultanément, le Dasein n'est donc jamais vraiment étranger au monde, parce que l'étrang(èr)eté authentique est aussi la conquête d'un être-au-monde authentique⁶².

Conclusion

Reiner Schürmann a bien remarqué que dans la période d'*Être et temps*, la possibilité de la domination technologique de la nature (et encore moins celle d'un bouleversement des catégories de l'existence) par la technique, n'est pas clairement envisagée⁶³. La thèse exposée dans *Le principe d'anarchie* revient en effet à affirmer qu'en lisant Heidegger à rebours, notamment en partant des textes postérieurs au « tournant », il s'élabore une ontologie anarchique, c'est-à-dire guidée par la déconstruction des principes métaphysiques susceptibles de fournir une source de dérivation pour l'agir. Ainsi, *Être et temps* préfigure déjà la future pensée de la clôture de la métaphysique et révèle, à sa manière, le fait que la pensée de l'être rend caduques les tentatives de déterminer un quelconque principe ontique de mobilité, de changement et de transformation de l'étant. Toutes les réflexions autour d'*Être et temps* qui dénoncent l'avisement théorique et objectivant, la pensée causale⁶⁴ et l'affairement inauthentique dans le domaine du « On », pointent déjà vers l'annihilation de toute poïétique, si l'on entend par là un principe ontique de production du devenir, qu'il soit nommé *praxis*, nature, mouvement, vie, ou technique.

Du point de vue cinétique, on trouve bien chez Heidegger une pensée de la mobilité comprise comme *inquiétude*, tension de l'existence vers ses possibilités à venir et à accomplir. Or notre propos a justement voulu montrer qu'une telle mobilité reste prise dans un cercle d'ipséité, inquiétude en direction d'un devenir-Soi qui projette son existence et ouvre un monde, mais écarte toute problématisation du *changement* au niveau le plus radical.

égoïste», ou bien « de façon altruiste » » ; de même, elle fournit la condition pour « qu'un rapport [puisse] s'établir entre un "Moi-même" et un "Toi-même" » ; enfin, « aussi est-elle neutre à l'égard d'être-moi et d'être-toi ; à plus forte raison l'est-elle à l'égard de la "sexualité" ». Le caractère ontologico-fonctionnel de la structure du monde apparaît clairement dans le fait que l'ipséité en est une *condition neutre*, et que par conséquent l'autoréférentialité du « Soi » qui la structure ne renvoie à aucune expérience concrète. Voir les indications d'Alexander Schnell sur la finalité structurelle qui lie le monde et la liberté du *Dasein*, *op. cit.*, p. 173-184.

62. *SuZ*, p. 188-189 ; trad. fr. p. 157.

63. R. Schürmann, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris, Diaphanes, 2013, p. 28.

64. Voir M. Heidegger, *Einleitung zu « Was ist Metaphysik ? »* (1949), in *Wegmarken*, in *Gesamtausgabe*, B.9, Klostermann, 1976, p. 365-383 ; traduction française par Henry Corbin, « Introduction », *Qu'est-ce que la métaphysique ?* in *Question I et II*, Paris, Gallimard, 1968.

La question la plus radicale de la transformation n'est pas celle qui demande comment « devenir un soi » plus authentique, mais plutôt comment s'effectue le passage du familier à l'étranger au niveau même du transcendantal⁶⁵. Autrement dit, comment il peut y avoir transformation *des structures mêmes* qui régissent l'être-au-monde, que la pensée du premier Heidegger a figées en un complexe *a priori* d'intentionnalité existentielle.

Ainsi, sortir du cadre de la vie facticielle pour affronter la production technique contemporaine du vivant et de l'homme, cela revient à envisager les marges et les espaces qu'une pensée laisse vacants afin d'entrer en dialogue avec elle depuis un autre lieu. En ce sens, si l'existence est entièrement constituée par une constellation d'*a priori* (les existentiels), comment intègre-t-elle la plasticité de la forme elle-même des expériences ? Comment l'ontologie rend-elle compte de la possibilité de l'ébranlement complet de la *situation* humaine, séisme dont l'homme est lui-même un acteur à la fois sceptique et enthousiaste ? La première voie sur laquelle, très tôt, Heidegger s'est engagé ne permet pas de répondre à ces questions, car seules ses réflexions ultérieures sur la productivité historique de l'être peuvent entrer sérieusement en discussion avec le problème de la métamorphose.

65. Catherine Malabou, *Avant demain. Épigénèse et rationalité*, Paris, PUF, 2014 et *Le change Heidegger*, Paris, Léo Scheer, 2014.