

HEIDEGGER ET LA FINITUDE

Franz-Emmanuel Schürch (Collège André-Laurendeau)

« Come over here. You see? It's all right.

This is your new brother. We don't know who he is yet or who he's going to be, and that's a wonderful thing ».

Don Draper, *Mad men*

I. Heidegger et la conception traditionnelle de la finitude

Après avoir tenté d'exprimer, dans *Être et temps*, la relation de l'humanité à l'être en termes d'ouverture (*Erschlossenheit*), Heidegger, durant la période qu'il est aujourd'hui convenu de nommer la *métaphysique du Dasein*¹, s'efforça d'indiquer cette même ouverture en examinant ce qu'il nomma alors la transcendance, la liberté et la finitude humaines. Si le terme de transcendance est rapidement devenu suspect à cause de ses liens évidents avec l'idéalisme transcendantal et si les réflexions sur la liberté ont connu une fécondité souvent inaperçue², aboutissant à certains développements-clés des *Beiträge zur philosophie*³, il apparaît assez clairement que la caractérisation de la position humaine dans l'être en terme de finitude est celle qui a connu le plus de succès auprès des lecteurs heideggériens et ainsi celle avec laquelle on a été le plus prompt à faire équivaloir l'essentiel de sa contribution philosophique. On pourrait subir la tentation d'affirmer, comme Vattimo l'avait déjà fait à propos de l'herméneutique⁴, et en excédant même le contexte de la pensée heideggérienne, que la finitude est devenue la *koinè* philosophique de notre temps.

¹ Consulter à cet égard l'ouvrage de François Jaran, *La métaphysique du Dasein. Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927-1930)*, Bucarest, Zeta books, 2010, puis l'excellent recueil d'articles sous la direction de Jean-François Courtine, *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein* (actes du colloque organisé par Jean-François Marquet à l'Université Paris-Sorbonne, en novembre 1994), Paris, Vrin, coll. "Problèmes & Controverses", 1996.

² L'importante étude de Günter Figal faisant exception : *Martin Heidegger : Phänomenologie der Freiheit*, Francfort-sur-le-Main, Athenäum, 1988.

³ *Beiträge zur philosophie*, GA 65. Qu'on pense à l'importance de la pensée de l'*Abgrund* qui y est développée et que l'on retrouve liée à la liberté humaine déjà dans *Vom Wesen des Grundes – in Wegmarken*, GA 9.

⁴ Gianni Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, Rome-Bari, Laterza, 1994.

Qu'est-ce, toutefois, que la finitude, et que signifie décrire l'humanité comme finie ? Il semble que la première entreprise visant à cerner l'être humain en tant qu'être fini qui nous ait été laissée par écrit remonte au christianisme naissant et fut formulée par le théologien Grégoire de Nysse au quatrième siècle. Le fini (*to peratoumenon*) est alors saisi, tel que l'exprime André Gravil, comme ce qui est marqué par l'imperfection radicale de ne pas être Dieu⁵. En perpétuant la tradition lancée par Platon qui s'appuie sur la distinction entre *on* et *mè on* pour différencier le monde imparfait des objets sensibles de l'être véritable, l'imperfection de l'ici-bas est à présent pensée comme relevant du fait d'être borné, d'être marqué par une limite, par rapport à la perfection de l'infini : « il faut séparer l'essence créée et la nature incréée, la première est finie, la seconde n'a pas de limites »⁶. Cette compréhension de la finitude, relayée par Thomas d'Aquin dans sa distinction entre *ens finitum* et *esse infinitum, absolutum* ou *ipsum esse*, est exprimé très clairement au commencement de la Modernité par Descartes lorsqu'il tente de démontrer, dans sa troisième méditation, que l'*ego* ne peut être la cause de l'idée d'infini qui est pourtant présente en son esprit. Après avoir souligné que l'on doit découvrir autant de réalité dans la cause que dans l'effet et que la réalité objective d'une idée doit trouver sa source dans une cause qui possède formellement la même réalité, Descartes propose cette définition de Dieu :

Par le nom de Dieu j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute puissante, et par laquelle moi-même, et toutes les autres choses qui sont (s'il est vrai qu'il y en ait qui existent) ont été créées et produites.

Il conclut ensuite ce qui suit :

⁵ André Gravil, *Philosophie et finitude*, Paris, Cerf, coll. "La nuit surveillée", 2007, dont le premier chapitre de la seconde partie présente une excellente analyse de la réflexion de Grégoire de Nysse sur la finitude, présentation toute en nuance qui montre en fait que malgré la définition du fini liée à la limitation de la créature par rapport au créateur, il ne saurait être dit que toute forme de perfection, de beauté ou de participation à l'infini lui est interdite. Consulter également à ce sujet et à propos de l'histoire de la conception de l'infini divine l'ouvrage de Leo Sweeney, *Divine infinity in Greek and medieval thought*, New York, Peter Lang Publishing, 1992.

⁶ Grégoire de Nysse, *Gregorii Nysseni opera* (dorénavant GNO) vol. 1, éd. par W. Jaeger, Leyde, Brill, 1952, p. 246. Je reprends pour les citations de Grégoire de Nysse les traductions présentées par André Gravil dans *Philosophie et finitude*. Considérons également les propositions suivantes qui seront à retenir pour la suite : « celui qui entreprend de comprendre l'infini par le discours ne le considère plus comme l'au-delà de tout, s'il l'assaille avec son propre discours, en s'imaginant que l'infini est tel que son discours est capable de l'exprimer quantitativement ou qualitativement » – Homélie VII, 8, GNO 5, p. 411 – ; « parce que tout ce qui est dans la création regarde vers ce qui a avec lui une parenté de nature et parce qu'aucun des êtres, s'il est en dehors de lui-même, ne demeure dans l'être, ni le feu dans l'eau, ni l'eau dans le feu » – GNO 5, p. 411 – ; puis dans *In Hexaemeron* 69a, à propos de Dieu : « son vouloir est savoir; le propre du savoir est de ne rien ignorer pour que chaque créature puisse être faite ».

Or ces avantages sont si grands et si éminents, que plus attentivement je les considère, et moins je me persuade que l'idée que j'en ai puisse tirer son origine de moi seul.

Puis Descartes ajoute :

Car, encore que l'idée de la substance soit en moi, de cela même que je suis une substance, je n'aurais pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fut véritablement infinie⁷.

L'infinité de Dieu, comparée à la finitude de l'*ego*, est ici décrite par les qualités avec lesquelles la tradition grecque identifiait l'être véritable : l'éternité, l'immutabilité, l'indépendance, auxquelles on ajoute la toute connaissance, la toute puissance et la capacité de tout créer. Inversement, ce qui est fini est précisément ce qui ne détient pas cette toute connaissance, cette toute puissance, ce qui n'a pas créé tout ce qui est, ce qui n'est pas éternel, immuable et indépendant, ce qui est marqué par l'imperfection radicale de ne pas être Dieu. Dieu est tout puissant, le pouvoir des humains est limité : lorsqu'ils lui sont comparés, c'est, par rapport à l'infinité de son pouvoir, leur impuissance qui ressort.

Je rappelais en commençant l'importance donnée à la finitude dans la compréhension générale de l'apport philosophique de Heidegger. Sa pensée est en fait couramment interprétée comme un effort visant à insister sur la finitude de l'être humain et de ses projets de compréhension et l'on envisage souvent même le « tournant » que sa pensée subirait dans les années trente comme radicalisant cette perspective⁸. On prend par ailleurs pour acquis que la façon dont Heidegger comprend la finitude et ce que signifie insister sur la « finitude » humaine est immédiatement intelligible. Comment ne le serait-ce pas de toute manière ? Comment « fini » pourrait-il

⁷ René Descartes, *AT*, IX, 36.

⁸ On interprète souvent le « second » Heidegger comme radicalisant même la finitude humaine par rapport à ce qui était réalisé dans *Être et temps*, où comme on le sait, l'ontologie fondamentale était développée en faisant jouer un rôle capital à l'être pour la mort, entreprise qui avait été suivie rapidement d'une interprétation ontologique de la *Critique de la raison pure* de Kant essentiellement centrée sur le problème de la finitude : *Kant und das problem der Metaphysik*. Pour des études importantes allant dans ce sens, voir Dieter Sinn, *Heideggers Spätphilosophie*, in *Philosophische Rundschau*, 1967, 14, pp. 81-182 ; Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Technik, Politik und Kunst in den Beiträgen zur Philosophie*, in István M. Fehér (éd.), *Wege und Irrwege des neueren Umganges mit Heideggers Werk : ein deutsch-ungarisches Symposium*, Berlin, Duncker & Humblot, coll. "Philosophische Schriften", 1991, pp. 29-41 ; l'étude de Werner Marx, *Heidegger und die Tradition. Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins*, Stuttgart, Kohlhammer, 1961, et celle de Walter Schulz, *Der philosophiegeschichtliche Ort Martin Heideggers*, in *Philosophische Rundschau*, 1953/1954, 1, pp. 65-93 et 211-232, repris in Otto Pöggeler (éd.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Cologne-Berlin, Kiepenhauer & Witsch, 1969, pp. 95-139. Pour une interprétation plus nuancée de cette éventuelle radicalisation de la finitude chez Heidegger, voir Franz-Emmanuel Schürch, *Le savoir en appel*, Bucarest, Zeta Books, 2009.

signifier autre chose que non-infini, imparfait, limité, impuissant au sens de ce que la tradition chrétienne a compris par là ? On va parfois même jusqu'à souligner que la pensée heideggérienne pourrait constituer, en cela, une sécularisation du christianisme⁹.

Je voudrais montrer ici que la pensée heideggérienne développe et s'appuie sur une intelligence de la finitude non seulement différente de celle que je viens d'indiquer, mais incompatible avec elle et qu'on court le risque, en comprenant mal ce qu'il entend par finitude, de manquer l'essentiel de son apport philosophique.

Si l'on s'en tient à une finitude comprise à l'aune de la tradition évoquée plus haut, c'est-à-dire en tant que privation de pouvoir, en tant qu'incapacité ou que puissance limitée par rapport à une puissance infinie, alors on aura en effet quelque difficulté à saisir pourquoi Heidegger dirait, précisément au moment où il définit la finitude humaine dans son cours du semestre d'été 1930, que l'homme est plus grand qu'aucun dieu pourrait jamais l'être¹⁰ et comment il pourrait affirmer plus tard dans les *Beiträge* que l'homme surpasse les dieux¹¹. Je reviendrai en détail à ces caractérisations, surtout la première, mais soulignons dès à présent que si Heidegger doit penser la finitude précisément comme ce qui rendrait l'homme plus grand qu'un dieu, alors il n'est plus possible d'envisager celle-ci comme une forme de manque ou de défaut.

Depuis la naissance du christianisme, la finitude est comprise, par rapport à une idée d'infinité elle-même équivalente à la perfection, comme ce qui est limité, pauvre, ce qui signifie nécessairement déficient en comparaison de la perfection infinie. En s'inspirant des mêmes concepts, comment Heidegger pourrait-il en arriver à penser l'imperfection, le fait d'être marqué par une limite, non plus comme un défaut, mais comme une preuve de grandeur, et non seulement comme la seule grandeur permise ici-bas dans l'horizon de ce qui est accessible à des êtres essentiellement limités, mais comme une grandeur précisément en comparaison avec ce que serait un dieu traditionnellement pensé comme infini ? Si l'on prend le moins au sérieux les propositions citées à propos de la grandeur de la finitude, il faut bien constater que Heidegger propose on ne peut plus clairement un renversement de la relation oppositionnelle des concepts de finitude et d'infinité, un renversement qui ne peut être sans conséquence pour la signification donnée à ces termes. Car si la finitude doit à présent être conçue comme ce qui est grand en comparaison avec l'infini, si elle ne peut plus être envisagée comme un défaut, peut-être ne peut-elle plus davantage être conçue, ainsi que nous l'avions compris chez Descartes, comme ce qui en bornant ou limitant, marque une impuissance. Nous le verrons au contraire, lorsque Heidegger tente de faire parler la finitude humaine, c'est pour montrer que la finitude donne justement à

⁹ Quand on ne le suspecte pas de tenter de produire les conditions nécessaires à une conversion : voir Herman Philipse, *Heidegger's Philosophy of Being. A critical Interpretation*, Princeton, Princeton University Press, 1998.

¹⁰ *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, GA 31, 135.

¹¹ GA 65, 487 : « *Dies freilich ist die Auszeichnung des Da-seins, durch das Ungechützte und Ungestützte in den Abgrund hinab zu "stehen" und darin die Götter zu übertreffen* ».

l'homme sa puissance, comment c'est elle qui le rend capable, comment en un sens c'est elle qui ouvre des possibilités plutôt qu'elle n'en ferme.

II. La finitude dans la confrontation avec Kant

Heidegger, même si le terme est présent dans *Être et temps* – nous y reviendrons – introduit massivement le vocabulaire de la finitude dans sa discussion avec Kant, d'abord dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*¹², puis dans le cours qui suit, intitulé *Interprétation phénoménologique de la Critique de la raison pure*¹³, qui prépare le fameux *Kantbuch*¹⁴. Dans ce dernier ouvrage, Heidegger s'efforce à démontrer que la *Critique de la raison pure* peut être entendue comme une entreprise de fondation de la métaphysique et ainsi peut être liée à l'ontologie fondamentale qu'il s'évertue alors à développer. C'est dans la tentative kantienne d'élaborer une philosophie transcendantale en montrant comment la possibilité du savoir est fondée dans les structures mêmes de la raison humaine que Heidegger voit une connexion possible avec ses propres efforts visant à développer la question de l'être à partir de la compréhension de l'être du *Dasein*. Le problème de la finitude est introduit dès le début de l'ouvrage, au §4, car si la raison humaine doit pour Kant fournir le point de départ pour la fondation de la métaphysique, l'examen de sa finitude devient essentiel au développement correct de cette problématique.

Le problème pour Kant, comme l'indique Heidegger au §2 de l'ouvrage, est avant tout celui de la possibilité de la métaphysique spéciale, c'est-à-dire de la connaissance d'objets suprasensibles. Pour établir la possibilité d'une telle connaissance, il convient d'abord de montrer comment la connaissance des étants en général est possible : c'est pour cette raison que Heidegger peut soutenir que la *Critique de la raison pure* constitue l'élaboration d'une ontologie. Cependant, dès la première page de la première critique, Kant définit la connaissance en tant qu'intuition (A19, B33) et à la fin de l'*Esthétique transcendantale*, présente une définition de la finitude de l'intuition humaine comme celle d'une intuition pour laquelle ses objets doivent lui être donnés de l'extérieur qui, en d'autres termes, ne peut en intuitionnant créer du même coup l'être ou l'existence de ses objets. C'est parce que l'intuition humaine est réceptive, parce que ses objets doivent être offerts à sa sensibilité comme choses qui existent déjà, qu'ils doivent ensuite être pensés et soumis au pouvoir formateur de l'entendement. Comme l'affirme Kant dans *Über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff*, « s'il s'agit de l'homme [au contraire de Dieu ou d'un esprit supérieur] toute connaissance dont il est capable consiste en concept et intuition »¹⁵. La nécessité de la pensée, de la

¹² *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24.

¹³ *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, GA 25.

¹⁴ *Kant und das problem der Metaphysik*, GA 3.

¹⁵ Emmanuel Kant, *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolf*, trad. fr. de Louis Guillermit, Paris, Vrin, coll. "Textes philosophiques", 1990, p. 90 (AK, XX, 325).

sorte, est comprise comme une limite propre à une intuition réceptive¹⁶. La finitude d'une telle intuition réceptive est nommée par Kant¹⁷ *intuitus derivativus* comparée à un *intuitus originarius* qui serait, quant à lui, à l'origine de l'existence même des objets de son intuition. Dans la troisième critique, cette distinction est reprise dans le contexte d'une réflexion sur la manière de concevoir le rapport entre le tout et les parties alors que c'est l'*intellectus ectypus* qui est différencié de l'*intellectus archetypus*¹⁸. Nous voyions en conséquence que la question de la finitude a pour Kant tout à faire avec la question de la création. Il l'affirme lui-même sans équivoque dans les *Reflexionen*¹⁹ : « des essences finies ne peuvent par elles-mêmes connaître d'autres choses, car elles n'en sont pas les auteurs ». Puis, dans les *Vorlesungen über die Metaphysik*, il soutient que « je ne peux en aucune façon percevoir les substances, car nul être, à l'unique exception du créateur, ne peut percevoir les substances d'une autre chose »²⁰. L'intuition humaine est ainsi limitée parce qu'elle ne crée pas ses propres objets. Cela, néanmoins, comme le remarque immédiatement Heidegger²¹ au §5 du *Kantbuch*, ne signifie pas que la raison humaine est dépourvue de toute dimension créative. Au contraire, l'entendement humain, par son activité synthétique, produit les conditions de possibilité de l'expérience des objets. C'est cette activité précisément, jointe aux formes subjectives de l'intuition sensible, qui présente le sol sur lequel on pourra s'appuyer pour développer une connaissance *a priori*. Conséquemment, nous les humains ne connaissons finalement que ce que notre spontanéité crée comme cadre de réceptivité. Comme Kant l'affirme lui-même lorsqu'il souhaite exprimer le sens de sa « révolution copernicienne » dans la préface à la seconde édition : « c'est que nous ne connaissons *a priori* des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes »²², et comme on sait, la connaissance véritable pour Kant est connaissance universelle et nécessaire, c'est-à-dire *a priori*. C'est cela même par ailleurs qui fonde la distinction, introduite dans la même préface entre *phénomènes* et *choses en soi*, correspondant respectivement aux perspectives finie et infinie du point de vue de la connaissance, toutes deux en mesure de connaître ce qu'elles sont capables de produire chacune à leur manière.

En quoi cette compréhension de la finitude est-elle liée à celle que nous avons trouvée chez Descartes, préfigurée au commencement du christianisme chez Grégoire de Nysse et que nous avons cernée en tant que finitude par impuissance en comparaison

¹⁶ Emmanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, AK, III, 72, B71-72.

¹⁷ *Ibid.*, B72.

¹⁸ *Kritik der Urteilskraft*, § 77.

¹⁹ Emmanuel Kant, *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie, aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen*, Benno Erdmann (éd.), Leipzig, Fues's Verlag (R. Reisland), 1884 – la réflexion citée est celle qui porte le numéro 929, p. 261.

²⁰ Emmanuel Kant, *Leçons de métaphysique*, trad. fr. de Monique Castillo, Paris, Librairie Générale Française, 1993, p. 210 (AK, XXVIII, 204).

²¹ GA 3, 28-29.

²² Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. fr. de Jules Barni, Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty, in *Œuvres philosophiques*, vol. 1, Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", 1980, p. 741 (AK, III, 13, B18).

avec un dieu tout puissant et infini ? Chez Kant, le problème de la connaissance est lié à la capacité de créer ou produire un étant ou objet. La connaissance des choses en soi est un pouvoir accordé seulement à celui qui est capable de créer son objet. Le sujet humain rationnel est capable de produire un contexte de réceptivité qui rend possible l'expérience phénoménale : il est ainsi capable de connaître les conditions de possibilité subjectives de ces mêmes phénomènes. Cette connaissance est conçue comme limitée parce que cette capacité de produire ou de créer est limitée en comparaison avec un *intuitus originarius* et parce que, malgré son activité créatrice, la connaissance humaine doit toujours se faire offrir son objet, celui-ci renvoyant à une dimension qui lui demeurera par définition toujours inaccessible, car il résulte du travail créateur d'un autre. Cela signifie que pour Kant, comme la connaissance est pensée en connexion avec la capacité de créer, la connaissance finie est comprise comme incapacité à connaître ce qui n'est pas le résultat de sa spontanéité créatrice. La finitude est ainsi une double impuissance : incapacité à connaître (les choses en soi) à cause d'une impuissance à créer l'être des objets de l'intuition.

Dans la dernière partie du *Kantbuch*, celle où Heidegger tire les conséquences de l'analyse menée jusqu'alors pour l'ontologie fondamentale, il soutient que le problème de la finitude est celui qui a rendu nécessaire sa discussion avec Kant :

Nous avons entrepris la présente interprétation de la *Critique de la raison pure* afin de mettre en lumière la nécessité, pour l'instauration du fondement de la métaphysique, de poser le problème fondamental de la finitude dans l'homme²³.

Il poursuit néanmoins en soulignant que Kant a lui-même miné cette fondation et pointe comme responsables justement les définitions du savoir et de la finitude que je viens de rappeler en affirmant que ces définitions doivent à présent être élevés au rang de « problèmes décisifs ». Cela ne peut que signifier qu'il n'est pas en accord avec la conception kantienne de la finitude.

Heidegger avait déjà critiqué dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*²⁴ – cours au sein duquel une discussion avec Kant tient un rôle important, mais où Kant est approché de façon plus critique que dans le *Kantbuch* – ce qu'il nommait une ontologie de la production. Celle-ci, au-delà de la pensée médiévale et chrétienne de l'*ens creatum*, remonterait à l'ontologie grecque même qui aurait été inspirée de façon implicite par le comportement productif, comme si ne pouvaient être que des choses qu'on fabrique. Ainsi Heidegger se méfierait des assises sur lesquelles s'appuie la conception kantienne de la finitude, reposant elle-même sur une ontologie de la production pour laquelle le créateur sert de critère. Mais souligner cela serait insuffisant, car il semble que c'est l'idée même de finitude ainsi que la manière dont on

²³ GA 3, 218.

²⁴ GA 24, §§ 11, 12 et 14.

pense sa structure qui doit être révisée et non seulement les raisons pour lesquelles les humains devraient être jugés finis.

On devrait être surpris, après la présentation que vient d'être faite de l'entente de la finitude qui ressort du kantisme, de découvrir dans le *Kantbuch*, Heidegger soutenant que la finitude dans l'homme est « l'élément décisif qui rend possible la compréhension de l'être »²⁵. Dans la dernière section du livre, la finitude est souvent simplement identifiée à la compréhension d'être²⁶, étrangement non parce que cela signifierait que la compréhension humaine est essentiellement limitée, mais comme si la finitude elle-même plutôt que de fermer l'accès à l'être en lui-même, est ce qui l'ouvrirait. Heidegger écrit que « c'est en se fondant sur la compréhension d'être que l'homme est *présence (Da)*, qu'avec son *être* s'accomplit dans l'étant une irruption créatrice d'ouverture. Grâce à celle-ci, l'étant comme tel peut devenir manifeste à un être-soi » et ceci est censé signifier que « plus originelle que l'homme est en lui la finitude du *Dasein* »²⁷. Heidegger ajoute finalement que le privilège de l'homme implique de « ne pas se trouver simplement parmi d'autres étants, qui entre eux ne se sont pas manifestés, mais d'être au milieu d'étants et de leur être voué de telle manière que ceux-ci en deviennent comme tels manifestes », d'être celui par qui « s'accomplit, dans la totalité de l'étant une irruption telle que, par cet événement seul, l'étant en lui-même devient manifeste »²⁸.

Le statut qu'implique la finitude n'est pas ici décrit comme un défaut, mais comme un privilège. Comment comprendre ceci ? On pourrait penser encore une fois que c'est un privilège en comparaison de l'état d'étants qui sont encore plus finis que l'homme, et l'on pourrait croire que c'est ce qu'il veut dire lorsqu'il décrit l'irruption du *Dasein* au milieu d'étants qui ne sont pas manifestes à eux-mêmes. Pourtant la finitude, dans le contexte kantien, était censée souligner l'impossibilité pour l'homme de voir quelque autre chose se manifester à lui dans sa vérité ultime. Heidegger au contraire affirme que c'est précisément la finitude qui rend cette manifestation possible, allant jusqu'à soutenir qu'« il n'y a d'être (*Sein gibt es nur*) et il ne peut y en avoir que là où la finitude s'est faite existence »²⁹.

J'ai plus tôt fait référence au cours du semestre d'été 1930 où Heidegger décrit la finitude comme un privilège, comme ce qui ferait la grandeur de l'homme, mais osant cette fois définir ce privilège dans une comparaison directe avec ce que pourrait être un dieu. Protestant contre notre incapacité à réconcilier grandeur et finitude parce que, dit-

²⁵ GA 3, 232.

²⁶ Par exemple : « La finitude du *Dasein* – la compréhension de l'être – est tombée dans l'oubli » – *ibid.*, 233.

²⁷ *Ibid.*, 229.

²⁸ *Ibid.*, 228.

²⁹ *Ibid.*

il, « la grandeur de la finitude a été amoindrie et faussée à la lumière d'une infinité mensongère »³⁰, et définissant l'homme à partir de sa liberté, il affirme :

Si la liberté est le fondement de la possibilité du *Dasein*, la racine de l'être et du temps et ainsi le fondement de la possibilisation de la compréhension d'être en toute son ampleur et plénitude, alors l'homme, *se fondant* en son existence sur et *dans* cette liberté, est le site en lequel et l'occasion (*Gelegenheit*) par laquelle l'étant devient manifeste en son tout, il est l'étant à *travers lequel* l'étant en son tout et comme tel *parle*, et ainsi où il *s'énonce*. Au commencement de ce cours, lorsque nous nous approchions de la question énoncée dans notre thème comme d'une chose sous-la-main parmi d'autres, nous considérions l'homme comme un étant parmi d'autres, minuscule, fragile, impuissant, fugace, comme un petit recoin dans le tout de l'étant. Mais maintenant que nous l'envisageons à partir du fondement de son essence, de la liberté, cette énormité et cette merveille nous apparaît : l'homme existe comme l'étant où l'être de l'étant, donc l'étant en son tout, est manifeste. Il est l'étant dans l'être et le fondement essentiel le plus propre de qui *la compréhension d'être se produit*. L'homme est plus énorme qu'un dieu ne saurait jamais l'être, parce qu'il lui faudrait pour cela être tout autrement. Cette énormité que nous connaissons et que nous sommes effectivement ne peut être telle qu'au comble de la finitude – tout en étant, en cette finitude même, le lieu de rencontre existant du conflictuel au sein de l'étant, et, pour cela, l'occasion et la possibilité de l'éclatement et de l'éclosion de l'étant *en sa diversité et son altérité*. Ici se situe en même temps le *problème central de la vérité comme décloison*³¹.

Heidegger avance l'idée selon laquelle la finitude n'est pas un défaut, mais une marque de grandeur qu'il lie au privilège d'incarner une irruption dans la totalité de l'étant qui rendrait cette totalité manifeste grâce à la compréhension de l'être portée par le *Dasein*. Cette grandeur est soulignée non en comparaison avec d'autres étants qui n'auraient pas de capacité de compréhension, mais par rapport à Dieu même. Serait-il possible d'amoindrir la portée de ces propositions en les interprétant comme un effort manipulateur de présenter sous un jour positif ce qui ne peut l'être³² ? On pourrait ainsi être invité à porter un regard positif sur la situation limitée à laquelle est de toute manière justement bornée l'humanité. La finitude pourrait ainsi être élevée à la grandeur pour la seule raison qu'elle nous est impartie et que dans ces circonstances il n'y a tout simplement rien de mieux à faire que de la concevoir comme un privilège ? Une interprétation aussi enfantine, de même que tout ce qui lui ressemblerait, est immédiatement liquidée par la comparaison avec Dieu. Cette comparaison elle-même

³⁰ GA 31, 136.

³¹ *Ibid.*, 135.

³² Ce qu'on appelle en anglais un "spin".

ne peut que prouver que Heidegger tente un renversement dans notre façon de comprendre la finitude. Toutefois comment ce renversement doit-il être entendu ?

Je stipulais plus tôt que la conception kantienne de la finitude signifiait une double impuissance : impuissance à connaître ultimement (les choses en soi) parce qu'impuissance à créer. Concernant la première incapacité, ne doit-on pas reconnaître qu'on ne trouve en rien son équivalent dans la pensée de Heidegger ? Nous avons vu en fait le contraire : l'humanité est l'irruption qui rend les étants manifestes. Dans son cours du semestre d'hiver 1929-1930³³, après avoir caractérisé l'organisme comme ayant la capacité de se comporter (*Fähigsein zum benehmen*), mais dans l'unité de ce qu'il nomme alors l'accaparement (*Benommenheit*), ce qui signifie que l'animal est borné à son environnement³⁴, Heidegger montre comment l'humanité transcende cette capacité dans la configuration de monde qui rend possible la manifestation de l'étant en totalité et la compréhension de l'étant en tant qu'étant. Dans *Être et temps*, il soutient même expressément que le *Dasein* découvre l'étant tel qu'il est en soi : « l'être-à-portée-de-la-main est la détermination ontologico-catégoriale de l'étant tel qu'il est "en soi"³⁵ ». Qui plus est, comme nous l'avons remarqué à l'instant, il soutient hardiment dans le *Kantbuch* qu'« il n'y a d'être et il ne peut y en avoir que là où finitude s'est faite existence ». La finitude est ainsi non pas ce qui empêche la connaissance, mais ce qui la rend possible. La première impuissance paraît avoir été totalement renversée, la finitude prenant à cet égard la signification inverse de celle qu'elle revêtait pour Kant. Qu'en est-il cependant de la seconde incapacité, l'impuissance à créer ce qui ne pourrait être créé que par Dieu, impuissance qui était à la racine de la première et du fait que les humains soient bornés à la réceptivité d'une intuition sensible ? Qu'en serait-il de cette dernière incapacité s'il était vrai qu'il ne peut y avoir d'être que lorsque la finitude est venue à l'existence ? Cette proposition ne peut être prise à la légère et doit en fait être liée à ce qu'affirme Heidegger à la fin du § 43 d'*Être et temps* lorsqu'il prétend que « c'est seulement aussi longtemps que le *Dasein* est, autrement dit aussi longtemps qu'est la possibilité ontique de la compréhension d'être, qu'"il y a" de l'être »³⁶, ce qui est réaffirmé à la fin du §44 dans les termes suivants : « "il" n'"y a" d'être – non pas d'étant – qu'autant que la vérité est. Et elle n'est qu'autant et aussi longtemps que le *Dasein* est »³⁷, puis réitéré dans *De l'essence du fondement*³⁸. Puis, pour ceux qui subiraient la tentation de réduire ces propositions extrêmement radicales et paradoxales à des exagérations provisoires dues à une période transcendantale dans son parcours

³³ *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit – Einsamkeit*, GA 29/30.

³⁴ Voir le chapitre IV et particulièrement le § 61.

³⁵ *SZ*, § 15, 71.

³⁶ *Ibid.*, § 43, 212.

³⁷ *Ibid.*, § 44, 230.

³⁸ « Mais si un fondement ou motif appartient à l'essence de l'être, c'est parce qu'il n'y a d'être (non pas tel ou tel étant, mais de l'"être") que par la transcendance, celle-ci étant l'acte même de "fonder" effectué dans une situation-affective par le projet du monde », *Vom Wesen des Grundes*, in *Wegmarken*, GA 9, 172.

philosophique qui aurait été éventuellement dépassée, il faut insister sur le fait que Heidegger s'avance peut-être de façon encore plus radicale, mais dans la même direction, dans les *Beiträge* en soutenant que « la vérité de l'être et ainsi l'être même ne se déploie essentiellement que lorsque est le *Da-sein* »³⁹, allant jusqu'à prétendre que « l'estre a besoin du *Dasein* et ne se déploie pas du tout en dehors de cette revendication (*west gar nicht ohne diese Ereignung*) »⁴⁰. Si l'humanité et le fait qu'elle incarne le *Dasein* est nécessaire, non seulement pour qu'ait lieu la connaissance de l'étant ou la compréhension de l'être, mais pour que l'être ait lieu tout simplement, pour qu'il y ait être (*es gibt Sein*), cela signifie-t-il que l'humanité crée les étants et prend dorénavant le rôle joué par Dieu dans l'entente kantienne de la distinction entre phénomènes et choses en soi ou dans la compréhension de la tradition philosophique chrétienne de la différence entre le fini et l'infini ? Heidegger ne dit-il pas, dans les *Beiträge*, où l'homme est souvent décrit comme créateur (comme dans plusieurs cours de la même période), que c'est seulement en créant que l'humanité (*nur wer schaffend*) « peut anticiper le déploiement essentiel de l'être et, en une telle attention (*Besinnung*), se préparer pour ce qui vient comme vrai »⁴¹ ajoutant que « la question de l'être est le saut dans l'estre accompli par l'homme en tant que chercheur de l'estre et dans la mesure où il est celui qui crée en pensant (*denkerisch Schaffender*) »⁴². Bien entendu, la simple lecture de ces passages interdit d'entendre une telle création tel l'équivalent de la production d'un dieu dont je parlais plus tôt, mais cela rend d'autant plus pressante la décision à prendre quant à la signification de ce à quoi Heidegger renvoie quand il pense la finitude humaine.

III. La finitude chez Heidegger : le « non » du néant et ses ambiguïtés

Nous l'avons vu, pour Heidegger, la finitude non seulement accorde l'accès à l'étant en tant qu'étant, aux étants tels qu'ils sont en eux-mêmes plutôt que de l'empêcher, mais c'est elle aussi qui est dite permettre que l'être ait lieu et sans laquelle il ne se déploie pas du tout. On peut comprendre qu'il y ait en cela de la grandeur, mais pourquoi nommer finitude cet incroyable pouvoir, en quoi celui-ci peut-il être lié au fait d'être fini ?

Pourquoi, dans ce contexte, parler de l'humanité comme finie ? La finitude est définie traditionnellement comme un déficit de pouvoir ou de capacité, le fait d'être limité, borné en puissance en comparaison avec la puissance infinie de Dieu. Être fini, c'est de la sorte ne pas être infini. Cela implique une négation, un « non ». Toutefois si Heidegger souhaite comprendre la finitude telle une marque de grandeur, comme ce qui donne à l'humanité la capacité de comprendre l'être, cette finitude implique-t-elle

³⁹ GA 65, 261.

⁴⁰ *Ibid.*, 254.

⁴¹ *Ibid.*, 52.

⁴² *Ibid.*, 11.

encore un « non », une négation ? Pourquoi l'impliquerait-elle et si oui en quel sens ? Ou alors la finitude doit-elle ne plus impliquer de négation et l'effort de réflexion de Heidegger trahirait-il une volonté de retour à une compréhension grecque de la finitude comme ce qui serait fini au sens positif de ce qui est achevé, complet ?

La manière selon laquelle le problème de la finitude est introduit dans *Être et temps* pourrait nous tenter dans cette direction. Au §65, Heidegger insiste sur la finitude de la temporalité originaire et dans ce contexte prétend que ce n'est pas la temporalité finie qui est construite sur la base d'une restriction du temps infini, mais au contraire affirme que « c'est seulement parce que le temps originaire est *fini* que le temps "dérivé" peut se temporaliser comme *in-fini* »⁴³. Néanmoins, si l'infinité est ainsi repoussée en tant que construction inauthentique, cela implique-t-il nécessairement que la finitude devrait être conçue ici comme une totalité pleine, complète et achevée qui n'implique aucune négation ? Bien sûr que non : la finitude de la temporalité authentique, précisément dans le passage auquel nous nous référons actuellement, est introduite sur le fond d'une définition du souci comme être pour la mort, et Heidegger soutient alors que « dans un tel être pour sa fin, le *Dasein* existe authentiquement et totalement comme l'étant que, « jeté dans la mort », il peut être. Il n'a pas une fin où il cesse simplement, mais il *existe de manière finie* »⁴⁴. Puis Heidegger ajoute ce qui constitue peut-être une des phrases les plus importantes et les plus difficiles d'*Être et temps* :

sa finitude ne signifie pas principalement une cessation, mais elle est un caractère de la temporalisation elle-même. L'avenir originaire et authentique est le à-soi – à *soi* qui existe comme la possibilité indépassable de la nullité. Le caractère ekstatique de l'avenir originaire réside précisément en ce qu'il clôt le pouvoir-être, autrement dit est lui-même clos, et, comme tel, rend possible le comprendre existentiel dé-clos [résolu] de la nullité⁴⁵.

Il est incontestable que Heidegger entend la finitude en connexion avec une fermeture, une nullité, une négation, un « non ». Mais quel est ce « non » et est-il différent de celui qu'implique la conception traditionnelle de la finitude par impuissance ?

C'est assez connu, dans *Être et temps* le « non » ou la nullité est lié à la mort d'une part et d'autre part à l'être-jeté qui est révélé dans la conscience définie comme « être-fondement d'une nullité »⁴⁶. Tous deux sont clairement exprimés dans leur unité au §62 quand l'ouverture propre à la résolution authentique est décrite comme suit :

⁴³ *SZ*, § 65, 331.

⁴⁴ *Ibid.*, 329, trad. mod.

⁴⁵ *Ibid.*, 330.

⁴⁶ *Ibid.*, § 58, 283.

résolu, le *Dasein* assume authentiquement dans son existence le fait qu'il *est* le rien nul de sa nullité. Nous avons conçu existentiellement la mort comme la possibilité – plus haut caractérisée – de l'impossibilité de l'existence, c'est-à-dire comme pure et simple nullité du *Dasein*. La mort n'est pas surajoutée au *Dasein* lors de sa « fin », mais, en tant que souci, le *Dasein* est le fondement jeté (c'est-à-dire nul) de sa mort. La nullité qui transit originairement l'être du *Dasein* se dévoile à lui-même dans l'être pour la mort authentique. C'est le devancement qui rend pour la première fois l'être-en-dette manifeste à partir du fondement de l'être total du *Dasein*. Le souci abrite cooriginairement en soi la mort et la dette⁴⁷.

Dans la dernière partie du *Kantbuch*, où Heidegger soutient que le développement correct du problème de la finitude humaine « rend nécessaire une interprétation de la conscience, de la dette et de la mort »⁴⁸, il souligne également (comme on l'avait déjà découvert en quelque sorte dans *Être et temps*⁴⁹ et comme on le découvrira dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?*) que « l'angoisse est la disposition fondamentale qui nous place face au néant », ajoutant que « l'être de l'étant n'est compréhensible – et en cela réside la finitude même de la transcendance – que si le *Dasein*, par sa nature même, se tient dans le néant »⁵⁰. Toutefois si ce néant est le « non », la négation à partir de laquelle l'humanité peut être décrite comme finie, comment devons nous saisir cette finitude, comment entendre ce néant et notre relation à lui ?

Remarquons immédiatement que ce néant et notre rapport à lui ne paraît pas nous limiter d'une manière analogue à la façon dont la finitude limitait la raison humaine dans le contexte kantien. La négation qu'exprime le néant n'est pas le « non » d'un accès obstrué qui en principe cache une chose en soi qui nous affecterait de façon dérivée. Il ne s'agit pas d'une chose en soi qui se cacherait derrière une limite, mais rien du tout, le rien, le néant, auquel précisément nous avons accès. Heidegger le soutient dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?* lorsqu'il parle de la manifestation originaire du néant (*ursprüngliche Offenbarkeit des Nichts*) : le néant est révélé. Ainsi le rapport à ce « non » ne constitue pas la marque d'une impuissance à connaître ou d'un accès barré, mais au contraire un accès ouvert au néant qui à son tour ouvre l'accès à l'étant en totalité – « le néant est ce qui rend possible la manifestation de l'étant en tant que tel pour le *Dasein* de l'homme »⁵¹. Le problème, néanmoins, reste entier : quel est le sens de cette négation du néant et de la finitude qui lui est corrélative ?

Nous avons vu dans *Être et temps* que l'humanité n'est pas la seule qui soit finie, la temporalité originaire l'est aussi. Dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Heidegger

⁴⁷ *Ibid.*, § 62, 308.

⁴⁸ GA 3, 242, trad. mod.

⁴⁹ SZ, 251, 254, 265.

⁵⁰ GA 3, 238.

⁵¹ *Was ist Metaphysik?*, in *Wegmarken*, GA 9, 115, trad. mod.

soutient même que l'être est fini – « l'être lui-même en son essence est fini et ne se manifeste que dans la transcendance du *Dasein* qui se tient dehors à partir du néant »⁵². Si le temps et l'être même sont finis, qu'il n'y a être (*es gibt Sein*) que quand il y a *Dasein* et que l'être a besoin du *Dasein* afin de se déployer essentiellement, alors c'est le néant qui ouvre l'accès à l'être. Cela ne constitue en aucun cas l'expression d'une limite ou d'une borne, mais au contraire l'expression très claire de ce qui ouvre un accès ; non ce qui limite au sens d'une barrière qui est placée pour interdire l'accès, non une borne qui frappe d'impuissance, mais ce qui donne pouvoir (au sens de l'ouverture d'une possibilité) plutôt qu'il ne l'enlève.

Peut-être, toutefois, sautons-nous à des conclusions hâtives. Car si le néant rend possible la compréhension d'être et ouvre ainsi l'accès à la manifestation de l'étant en totalité, cela ne signifie pas que l'être lui-même soit manifeste ou accessible. En fait, si l'on entend ce sur quoi insiste Heidegger de façon de plus en plus soutenue tout au long des années trente, ne doit-on pas conclure que l'être est ce néant même, qu'il accorde ce qui rend possible la découverte des étants tels qu'ils sont, mais que l'être lui-même doit toujours disparaître et se cacher comme ce qui ne saurait jamais être réduit à un étant ou à ce qui est manifeste en tant qu'étant? Heidegger parle on ne peut plus clairement dans les *Beiträge* du « refus comme déploiement essentiel de l'être (*Verweigerung als der Wesung des Seyns*) »⁵³, il soutient que l'essence de la vérité est la non-vérité⁵⁴, appelant depuis la première version, en 1930, de la conférence *De l'essence de la vérité* à un plus grand souci de la *lèthè* essentielle à l'*alètheia*, définissant même la vérité comme mystère (*Geheimnis*). N'est-ce pas cela même ou des propositions analogues qu'on retrouve partout chez Heidegger, combinées à ce qui était affirmé dans *Être et temps* au §40 à propos du monde qui n'est « rien », ainsi que les considérations sur la différence ontologique⁵⁵, l'être se trouvant compris comme rien puisqu'il n'est rien d'étant, n'est-ce pas cela même disais-je qui a incité les lecteurs de Heidegger – pour ne citer que quelques exemples puisqu'on retrouve cela partout – comme Jacques Taminiaux⁵⁶ et Jean-Luc Marion⁵⁷ à soutenir l'équivalence entre l'être et le néant, l'être signifiant ce qui se refuse comme rien d'étant, comme néant ? Est-ce que ces interprétations ne sont pas indiscutablement cautionnées par des propositions heideggériennes très claires comme dans les *Concepts fondamentaux*, lorsqu'il affirme que « le néant n'"est" pas

⁵² *Ibid.*, 120.

⁵³ *GA* 65, 27.

⁵⁴ *Ibid.*, § 228.

⁵⁵ Non nommée comme telle dans *Être et temps*, mais exprimée clairement à plusieurs reprises dans l'introduction et dans plusieurs paragraphes-clé : voir à ce sujet Franz-Emmanuel Schürch, « L'être, l'étant, le néant. Heidegger et la différence ontologique à la lumière de l'interprétation de Marion », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2008, vol. 3, n°59, pp. 379-401.

⁵⁶ Jacques Taminiaux, « La phénoménologie de l'angoisse dans *Sein und Zeit* », in *Figures de la finitude*, Louvain-la-Neuve, Études d'Anthropologie philosophique, coll. "Bibliothèque de philosophie de Louvain", 1988, pp. 1-33.

⁵⁷ Jean-Luc Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, P.U.F., coll. "Épiméthée", 1989. Voir chap. VI.

autre que l'être, mais celui-ci même »⁵⁸ et dans les séminaires du Thor lorsqu'il avance tout simplement : « Être : rien : même »⁵⁹ ?

Si l'être, en tant qu'être de l'étant est le néant au sens de ce qui n'est rien d'étant et ainsi nous frappe d'un « non » dans notre effort pour le saisir ou l'appréhender et qui n'est comme tel jamais accessible parce que seuls les étants le sont, alors la négation qu'exprime le néant a bien une structure analogue au « non » de la finitude traditionnelle, car alors l'être, en tant qu'inépuisable et irréductible source qui donne l'étant, mais ne se donne jamais, constitue ce qui se recèle, se diffère, se voile dans son mystère tout comme le faisaient les choses en soi ou comme le faisait nécessairement leur ultime créateur.

IV. La négation sans au-delà : l'être comme contraste

J'aimerais toutefois faire valoir que l'interprétation qui va en ce sens, non seulement peut se voir opposer une interprétation concurrente à partir des mêmes textes, mais semble clairement invalidée par d'autres. Premièrement, on découvre ce passage dans le traité sur la négativité de 1938-1941 où Heidegger écrit :

Ce n'est que pour la pensée métaphysique que la négativité est engloutie dans la positivité ; le néant est le *contraire* abyssal de l'estre ; mais *en tant que ce contraire, son essence*. L'estre lui-même en ce qu'il a d'unique ; la « finitude » de l'estre⁶⁰.

Puis il note, dans une section nommée l'être et le néant :

La toute première origine du *ne pas* – le ne pas *dans* la toute première origine.
 Le ne pas de l'étant – l'être (et non pas *le néant*).
 Le ne pas de l'être – le néant originaire
 Le ne pas « de » l'être – au sens d'un génitif subjectif. L'être lui-même est affecté de ne pas, il a en soi le néant⁶¹.

On découvre ensuite dans les *Beiträge* une proposition dans laquelle Heidegger, soutenant que l'être est incompréhensible (*Deutungslos*), explique ce caractère en parlant de « la folle poussée contre le néant (*das Wagnis gegen das Nichts*) à laquelle l'estre doit son origine »⁶².

⁵⁸ *Grundbegriffe*, GA 51, 54.

⁵⁹ *Seminar in Le Thor 1969*, in *Seminare*, GA 15, 363.

⁶⁰ *Die Negativität*, in *Hegel*, GA 68, 15.

⁶¹ *Ibid.*, 29.

⁶² GA 65, 477. Considérer aussi par exemple ce passage : « ou plutôt l'appréhension de l'estre par l'homme ne se fait-elle pas à partir de l'étant, mais de ce qui seul est de rang égal avec l'estre, parce qu'il continue de lui appartenir, à savoir le néant. Mais comment comprenons-nous le néant ? Comme la surabondance du refus. Plus riche le "néant", le plus simple l'estre » – *ibid.*, 245. Consulter également la

Finally, in the *Vorblick* des *Beiträge*, describing the essence of the decision (*Das Wesen der Entscheidung*), he writes :

Pour ramener cela au déploiement essentiel de l'être, il est nécessaire d'apercevoir l'appartenance du néant à l'être, et c'est seulement alors que le soit ceci – ou bien cela (*Entweder – Oder*) atteint son tranchant ainsi que son origine.

Parce que l'être a le caractère du néant (*nichthaft*), pour l'endurance de sa vérité l'être a besoin que dure le non et ainsi de l'opposition de tout ce qui n'est pas, du non-être.

Le fait que l'être a besoin de ce qui, du point de vue du *Da-sein*, se manifeste à partir du soit ceci – ou cela, l'un ou bien l'autre et c'est tout, cela résulte de la nullité (*Nichtigkeit*) qui appartient essentiellement à l'être⁶³.

Ces développements semblent indiquer clairement – dans la mesure où la clarté peut être aisée en ces matières – que l'affirmation selon laquelle le néant appartient à l'essence de l'être ne signifie pas qu'ils sont équivalents, que le néant est simplement l'être ou *vice versa* : il y a un ne pas de l'être (génitif objectif avant le subjectif qui le suit immédiatement) qui ne correspond pas au ne pas de l'étant (la différence ontologique), le néant est le *contraire* abyssal de l'être, ce dernier devant son origine à une folle poussée *contre* le premier. La différence, l'opposition, non seulement entre l'étant et l'être, mais entre l'être et le néant ne doit pas être annulée parce que Heidegger souhaite également souligner une forme d'unité essentielle dans cette opposition. Ce qui est pensé ici comme unité essentielle implique au contraire le maintien de cette opposition et non son annulation.

Si le néant ne se limite pas seulement au non-étant (à la différence ontologique) et si l'être n'est pas non plus tout simplement le néant mais s'ils s'entre-appartiennent, s'ils s'opposent néanmoins, comment comprendre cette opposition dans l'unité essentielle ? Ne devrions-nous pas nous inspirer à cet égard de ce qu'avance Heidegger dans le séminaire du Thor en 1966 dans le contexte d'une comparaison entre les dialectiques hégélienne et héraclitienne ? Il soutient que des contraires doivent être distingués des contrastes, rappelant que pour Héraclite jour-nuit ne font qu'un et affirmant que « les contraires s'excluent alors que les contrastes se complètent en se faisant ressortir mutuellement »⁶⁴.

fin du paragraphe 202 où Heidegger soutient que plus l'être est expérimenté dans sa vérité, plus profond est l'abîme aux bords du fondement. Il convient de mettre ceci en relation avec le § 242 où sont mis en relief les rapports de la vérité comme fondement (*Grund*), de l'être comme fondation originnaire (*Urgrund*) et l'*Abgrund* qui permet d'ouvrir le vide qui laisse se déployer l'espace-temps.

⁶³ *Ibid.*, 101-102.

⁶⁴ *Seminar in Le Thor 1966*, in *Seminare*, GA 15, 278.

Ne devrions-nous pas en conséquence comprendre l'être comme l'avènement du contraste ou comme le contraste originaire ? Le contraste constituant précisément une forme qui implique ce qui nous étonnait plus tôt : l'opposition dans l'unité. À ceci près qu'ici, nous sommes en présence d'un contraste qui constitue pour ainsi dire un ménage à trois : néant-être-étant. L'étant et le néant sont mis en contraste et l'être, comme verbe, est lui-même le contraste entre les deux : être, c'est faire contraste par rapport au néant. Cette structure inusitée expliquerait toutes les difficultés rencontrées par Heidegger pour en rendre compte de façon satisfaisante. Nous pourrions ainsi penser l'être jamais comme étant, mais comme la différence qu'implique le fait que des étants soient plutôt que rien. Non pas rien, non pas le néant, non pas une totalité d'étants, mais la différence. Cela expliquerait, il me semble, avec une clarté remarquable les difficiles références au hiatus (*die Zerklüftung*) dans les *Beiträge*. Par exemple, au §11 : « le fondement instaurateur (*die gegründete Grund*) est en même temps l'abyme (*Abgrund*) pour le hiatus de l'estre »⁶⁵. Cela expliquerait également les références fréquentes au conflit (*Streit*), thème développé assez explicitement dans le §144 intitulé *Das Seyn und der ursprüngliche Streit (Seyn oder Nichtseyn im Wesen des Seyns selbst)*. N'est-ce pas vers une telle entente de l'être comme l'avènement du contraste originaire que pointe déjà Heidegger à la fin de *De l'essence du fondement* lorsqu'il interprète la transcendance du *Dasein* comme liberté pour fonder, liberté qu'il lie à la finitude comme abyme ou sans-fond (*Abgrund*) dans le *Dasein* précisément parce que la liberté et ce qui est alors nommé la vérité ontologique sont décrites comme l'unité de l'essor et de la privation⁶⁶, la privation ou le retrait (*Entzug*) à propos duquel il affirme ce qui suit : « c'est grâce à ce retrait que le projet qui demeure engage et peut ainsi faire sentir sa force dans la sphère d'existence du *Dasein* »⁶⁷ ?

Interprété de cette façon, le non du néant serait conséquent avec la description de la mort proposée dans *Être et temps* comme « anéantissement de l'être »⁶⁸ (comment anéantir l'être si l'être est identique au néant ?) et comme « possibilité de l'impossibilité »⁶⁹ (si le néant peut être identifié à l'impossibilité, il serait assez malaisé d'identifier celle-ci à l'être). Si la mort est la possibilité de l'impossibilité, alors cette impossibilité doit être absolument radicale, une impossibilité derrière laquelle plus aucune possibilité secrète ne pourrait se cacher, derrière laquelle plus rien ne saurait venir. Pourtant, pourrait-on s'enquérir, en tant que ma mort, ma possibilité d'impossibilité, comment ce néant est-il différent de l'impuissance kantienne à connaître les choses en soi. En quoi ce néant nous libérerait-il de la finitude par impuissance, de la finitude comme une limite qui bouche l'accès, borne la puissance ou

⁶⁵ GA 65, 31.

⁶⁶ Voir GA 9, 163 sq.

⁶⁷ *Ibid.*, 167, trad. mod.

⁶⁸ SZ, § 46, 236.

⁶⁹ *Ibid.*, § 53, 262.

la capacité. La mort n'est-elle pas précisément cela, ce qui bouche tout et devant quoi l'on est impuissant ?

La réponse peut être trouvée précisément dans le rôle individuateur que Heidegger fait jouer à la mort. Pourquoi la mort est-elle si importante pour Heidegger afin de détacher la possibilité d'un *Dasein* authentique ? Parce que personne ne peut me prendre ma mort, personne ne peut mourir à ma place : personne, ici, ne peut venir en relève : c'est dans ce contexte l'impossibilité de mon moi qui clarifie du même coup les possibilités réelles pour moi. Cependant, lorsque la conception traditionnelle de la finitude que nous avons examinée identifie une limite et conçoit l'humanité comme bornée à partir de cette limite, c'est toujours dans le contexte d'une comparaison avec ce qui ne serait pas borné par une telle limite⁷⁰. C'est clair chez Grégoire de Nysse, Thomas d'Aquin, on ne peut plus clair chez Kant, et ça l'est même au-delà de lui, dans la conception lévinassienne du rapport entre le fini et l'infini. Lorsque je ne peux plus, l'infini prend la relève et continue le travail là où l'entrée m'est interdite. Dans le contexte kantien, je ne peux rien connaître au-delà de l'expérience sensible, mais les choses en soi sont bien là derrière, créées par un autre qui détient ce pouvoir même si bien évidemment et par principe je ne peux rien savoir d'elles ni de lui, ni par le raisonnement auquel je suis borné tenter quelques preuves à leur égard. Chez Levinas, je ne peux connaître l'autre et de la sorte en faire l'esclave de mon égoïsme, mais, en tant que ce qui m'échappe toujours, il vient à son propre secours, prend la relève et authentifie, dans l'épiphanie, sa propre spontanéité par le discours⁷¹. Dans ma mort comme impossibilité, ce non est irrécupérable, non seulement pour moi, mais pour qui ou quoi que ce soit. Plus personne ne peut venir agir ici, dans mon impossibilité, il n'y a là aucune spontanéité qui pourrait me relayer et jouer où je ne peux plus : rien n'est plus ici capable de rien et rien n'aurait ici le pouvoir de faire surgir à nouveau des possibilités. En cela réside la découverte d'un trou noir qui avale dans son néant non

⁷⁰ Henri Birault, dans son article « Heidegger et la pensée de la finitude » – in *Revue internationale de philosophie*, 1960, n°14, pp. 135-162 –, s'attaque brillamment à cette question, bien que l'on pourrait juger son analyse d'une clarté légèrement insatisfaisante et qu'il s'intéresse à Heidegger dans un contexte de recherche assez différent de celui qu'on connaît aujourd'hui et à partir d'un corpus plutôt réduit. Par ailleurs, il n'arrive pas aux mêmes conclusions que celles que je tente de faire valoir ici, mais nos objectifs ne sont pas pour autant totalement étrangers. En outre, bien qu'il tente d'indiquer une différence entre la « finitude » heideggérienne et celles qui sont conçues par la tradition, il se limite à penser le néant, comme on l'a vu plus tôt, en tant que « rien d'étant ». Pour des études plus récentes qui comprennent la finitude heideggérienne sans renvoyer explicitement à un infini, mais qui à mon avis continuent néanmoins de la penser selon cette structure qui implique une limite, voir Jean Grondin, « Prolégomènes à l'intelligence du tournant chez Heidegger », in *Les Études philosophiques*, 1990, n°3, p. 338, ainsi que Otto Pöggeler et Friedrich Hogemann, « Martin Heidegger : Zeit und Sein », in Josef Speck (éd.), *Grundprobleme der grossen Philosophen. Bd. 5 : Philosophie der Gegenwart*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, Uni-Taschenbücher, 1982, pp. 48-86 (Pöggeler et Hogemann interprètent le sens positif que prend le néant ou le fait pour la vérité d'impliquer un "se retirer" comme signifiant "un mystère inaliénable dans une vérité limitée et située" – p. 76). Pour une interprétation du problème de la finitude dans son rapport à la question de la vérité, voir Franz-Emmanuel Schürch, *Le savoir en appel, op. cit.*, chapitre VII.

⁷¹ Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, section III, b3.

seulement mes possibilités, mais toute possibilité. Qui plus est, sur le fond de cette découverte du néant réalisée dans l'angoisse pour la mort, à cause de ma constitution d'être-au-monde, l'ouverture de mon propre néant, et c'est là la clé pour sortir du « solipsisme existentiel », peut devenir l'ouverture de la possibilité de l'impossibilité de l'étant en totalité tout comme à l'inverse, quand j'ouvre mes propres possibilités, je peux ouvrir, dans le monde, entre autres⁷², les possibilités inhérentes à la *Zuhandenheit*.

Ce néant radical qui ne peut cacher par devers lui aucune chose ni aucune dimension paraît constituer la seule manière de prendre au sérieux la différence ontologique ainsi que la proposition dans l'introduction à *Être et temps* qui affirme que « "derrière" les phénomènes de la phénoménologie il n'y a essentiellement rien d'autre »⁷³. Un néant relatif qui n'impliquerait un « non » que pour l'humanité et la limiterait là où un autre ne le serait pas, ou un néant simplement pensé comme la négation de l'étant ou l'étantité (l'être comme rien d'étant), laisse ouvertes une grande quantité de déterminations possibles de l'être (au premier rang desquelles on trouve la divinité : Dieu est fréquemment défini comme ce qui n'a rien à voir avec les choses du monde, avec l'étant) plutôt que de fermer toute détermination possible dans la pure et simple impossibilité en tant que finitude de l'être même.

V. La création redéfinie : encaisser la différence

Dans le *Kantbuch*, Heidegger insiste sur le fait que la finitude ne devrait pas être prise comme une qualité sous-la-main, « mais comme la précarité (*Erzittern*) constante, quoique généralement voilée, qui transit toute existence »⁷⁴. Si l'être est fini, alors il doit être pensé lui-même comme cette précarité, cette poussée folle contre le néant qui tire de ce dernier sa précarité, et ainsi son essence. Il n'est pas surprenant, alors, que l'être ait besoin, afin de déployer son essence, d'un étant capable de s'ouvrir à sa propre précarité, à son propre être transi de néant, et ainsi de découvrir la vérité non seulement pour lui, mais pour l'être. Si l'être est, comme Heidegger l'affirme dans les *Beiträge* « ce qui se déploie essentiellement comme étrangeté (*Befremdung*) »⁷⁵ et si « cette étrangeté de l'être n'est pas une sorte d'apparence qu'il afficherait, mais l'estre lui-même »⁷⁶, et si comme le dit Heidegger dans son cours du semestre d'hiver 1929/1930, « c'est seulement là où il y a le péril de l'épouvante qu'il y a la béatitude de l'étonnement – ce vif ravissement qui est le souffle de tout philosophe »⁷⁷, alors n'est-il pas compréhensible que seul celui qui peut, dans l'angoisse, s'accorder à l'étrangeté puisse être réceptif à ce que Heidegger nommera l'appel de l'être ? C'est alors

⁷² Voir SZ, 70.

⁷³ *Ibid.*, § 7, 36.

⁷⁴ GA 3, 238.

⁷⁵ GA 65, 283.

⁷⁶ *Ibid.*, § 117.

⁷⁷ GA 29/30, 531-532.

seulement, me semble-t-il, que l'on peut concevoir que « l'appel qui invite au saut dans l'*Ereignis* est le grand silence de la plus recelée des connaissances de soi »⁷⁸. En outre, c'est parce que c'est une différence ici, qui se révèle, que le soi est immédiatement jeté hors de lui, dans son « appartenance à l'appel »⁷⁹ ou si l'on veut, à l'altérité, c'est-à-dire à l'être comme contraste et ne peut précisément pas se replier sur soi-même.

Cette finitude affirme sans équivoque un pouvoir ou une capacité plutôt qu'une impuissance, le pouvoir de révéler la vérité de l'être grâce à un accès à son abîme ou sans-fond (*Abgrund*). Récapitulons donc ce que nous pouvons penser avoir appris de la finitude telle que Heidegger nous la donne à entendre. L'humanité est dite finie parce qu'elle est ouverte au néant. Ce néant constitue un « non », mais celui-ci, dans la mesure où le *Dasein* y est ouvert, n'est pas un « non » qui pourrait par ailleurs être un « oui » pour un autre comme c'est le cas du « non » qui limite l'homme par rapport à Dieu dans la finitude traditionnelle. Ce « non » n'est donc pas relatif, ce n'est pas un « non » seulement pour moi, mais un « non » absolu. Ainsi, cette négation, contrairement à la finitude traditionnelle, ne peut être pensée comme une limite : une limite implique toujours un au-delà, un autre côté de la clôture qui, s'il est fermé à celui qui est de ce côté, est ouvert à celui qui serait de l'autre. Dans le néant radical, toutefois, il n'y a pas d'au-delà, pas de relève possible, nous l'avons vu, et ainsi celui qui est dit fini parce qu'il a accès au néant n'est pas du tout *limité* au sens de la finitude traditionnelle. S'il n'y a pas de limite au sens d'une clôture définie par son au-delà, si le fini n'est pas pensé comme privation par rapport à l'infini, n'est-il pas néanmoins marqué par une privation essentielle, du fait qu'il est voué au néant dans la mort ? Cela ne le rend-il pas impuissant à cet égard tout du moins, et si c'est le cas, en quoi cette « nouvelle » finitude serait-elle moins marquée par l'impuissance ou l'incapacité que l'ancienne ? En fait, si dans la finitude traditionnelle, l'impuissance est définie comme telle par rapport à la possibilité d'une puissance autre, dans le cas de la finitude heideggérienne, la puissance elle-même est rendue possible par un accès à l'impossibilité radicale, à savoir au néant. C'est celle-ci qui ouvre le temps (nous l'avons vu, le temps lui-même comme l'être, est fini) et c'est l'avenir qui, formellement, déclenche les possibilités, les capacités et les puissances, c'est lui, et la pression du temps fini qui lui est corrélative, qui donne l'élan nécessaire à celui qui « peut » et fait qu'il soit en mesure, en comprenant la différence que cela fait, de *tenir* à ce qui est possible.

Que devrions-nous penser à présent de la création sur laquelle prenait appui la conception kantienne de la finitude ? Il semble que la redéfinition de la finitude, s'il est vrai que l'humanité chez Heidegger, comme nous l'avons vu plus tôt, doive néanmoins être envisagée dans sa dimension créatrice, commande une redéfinition de la création.

⁷⁸ GA 65, 407-408.

⁷⁹ La phrase suivante précède, dans le texte des *Beiträge*, celle que je viens de citer : « le tournant se déploie essentiellement entre l'appel (à celui qui appartient) et l'appartenance (de l'appelé) » – *ibid.*, 407-408.

Dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*⁸⁰ et dans le cours sur l'essence de la liberté humaine du semestre été 1930⁸¹, sont présentées de façon assez étendue des critiques de l'ontologie de la production. On comprend alors que cette ontologie est critiquée car elle réduit l'être au sous-la-main (*vorhanden*). L'être de l'étant est interprété comme être-produit parce que dans la production, l'*eidōs* de la chose à produire est constamment présent, au complet déjà dans l'esprit du créateur. On comprend alors l'impulsion à expliquer l'être d'un étant en ayant recours à l'étant qui lui-même était le possesseur de l'idée avant la production. Toutefois, cet avant est un simulacre d'« avant » et correspond à une enflure du présent, parce qu'il n'y a pas ici de temps ouvert, tout comme il en va pour la structure de la causalité ou du principe de raison, ainsi que Heidegger l'explique dans *De l'essence du fondement*, qui en réalité est toujours réductible à une identité⁸² : une chose ne peut être expliquée par une autre, dans ce contexte, que parce qu'elle réside en cette chose déjà et ainsi n'est pas vraiment autre. Une chose n'est, pour cette ontologie de la présence constante, que si elle est toujours présente et l'a toujours été tout comme une chose en soi ne peut être vraiment révélée qu'à celui pour qui elle était toujours présente, à savoir son créateur⁸³. L'être est dans ce cas présence constante et la présence constante est l'imperturbable identité.

Dans son cours du semestre d'été 1934, Heidegger explique comment est l'humanité, cet étant que nous sommes nous-mêmes, et comment celle-ci est en rapport à son être. Il écrit alors ce qui suit :

Ce n'est pas qu'à l'opposé tout étant non-humain soit étranger par rapport à son propre être, car être étranger vis-à-vis de l'être est encore avoir un rapport à lui. À la différence de l'étant auquel son être est confié et auquel il peut être rendu étranger, l'étant non-humain est enfermé en lui, enroulé sur lui, engourdi, ramassé dans une compacité où toutes les issues sont obturées⁸⁴.

Être enfermé dans la pure présence et l'identité, comme le serait celui qui produit à partir de lui-même, n'est ainsi pas un genre de grandeur où une capacité remarquable. Être ouvert et libre pour l'altérité paraît l'être bien davantage, ce qui n'est toutefois possible qu'à celui qui est accordé à la précarité de l'être et ainsi peut répondre à une menace, prendre soin de quelque chose et se donner des obligations de respect. La création pourrait alors être comprise non plus comme production au sens classique à laquelle est liée l'entente traditionnelle de la finitude, mais comme la prérogative de ce

⁸⁰ GA 24, § 11, 12 et 14.

⁸¹ GA 31, § 8.

⁸² Voir la première partie de cet opuscule, GA 9, 129 sq.

⁸³ Voir ce qui advient pour Heidegger lorsque l'homme devient ce type de créateur : « *indessen spreizt sich gerade der so bedrohte Mensch in die Gestalt des Herrn der Erde auf. Dadurch macht sich der Anschein breit, alles was begegne, bestehe nur, insofern es ein Gemachte des Menschen sei. Dieser Anschein zeitigt einen letzten trügerischen Schein. Nach ihm sieht es so aus, als begegne der Mensch überall nur noch sich selbst* », *Die Frage nach der Technik*, in *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, 28.

⁸⁴ *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, GA 38, 161.

qui est le plus fini et peut ainsi s'élever à la dignité, comme l'affirme Heidegger dans *La question de la technique*, qu'implique le fait d'être le gardien du dévoilement⁸⁵. La création n'est alors plus pensée comme pure spontanéité, c'est-à-dire comme identité et enfermement en soi, mais comme réceptivité⁸⁶ qui, responsable de la différence, s'y dévoue et en prend soin⁸⁷. De la sorte la création en tant que pensée ou comprendre peut, dans son lien avec la finitude réinterprétée, être entendue comme « l'accomplissement et la prise en charge de l'instance en attente, *Da-sein*, prise en charge comme pâtir, en quoi ce qui se referme s'ouvre comme ce qui nous porte et nous lie »⁸⁸.

⁸⁵ GA 7, 33. Consulter également les développements sur la création et l'œuvre dans les deux dernières parties de *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in *Holzwege*, GA 5.

⁸⁶ N'oublions pas que c'est l'assignation à la réceptivité que Heidegger souhaitait avant tout faire parler dans le *Kantbuch*. Pour cette question d'une création réceptive, consulter Franz-Emmanuel Schürch, *Le savoir en appel*, chapitre VI, § 6.

⁸⁷ Considérons simplement ce passage des *Beiträge* : « *Sucher, Wahrer, Wächter sein – das meint die Sorge als Grundzug des Daseins. In ihrem Namen sammelt sich die Bestimmung des Menschens, sofern er aus seinem Grunde, d.h. aus dem Da-sein, begriffen wird, welches Da-sein kehrig dem Ereignis als dem Wesen des Seyns ereignet ist und nur Kraft dieses Ursprunges als Gründung des Zeit-Raumes ("Temporalität") inständiglich werden kann, um die Not der Seinsverlassenheit zu verwandeln in die Notwendigkeit des Schaffens als der wiederbringung des Seienden* » – GA 65, 18.

⁸⁸ *Ibid.*, 259-260 : « *Verstehen ist Vollzug und Übernahme der ausstehenden Inständigkeit, Da-sein, Übernahme als Er-Leiden, worin das Sich-verschliessende als Tragend-Bindendes sich eröffnet* ».