

**NOTE SUR UNE CRITIQUE SANS CRITIQUE :
« LA CONSTITUTION ONTO-THÉO-LOGIQUE DE LA MÉTAPHYSIQUE ».**

Christophe Perrin
(Université Paris-Sorbonne)

À décrire, dans une conférence qu'il tient le 24 février 1957 à Todtnauberg, sa « constitution onto-théo-logique » (*onto-theo-logische Verfassung*), Heidegger en vient à tenir la métaphysique pour une pensée de l'étant – une pensée de l'étant dans son être donc, étant donné que l'on ne peut penser l'étant différemment et, partant, une pensée de la différence ontologique, étant donné que l'être n'est pas l'étant qu'il fait être, mais une pensée de cette différence qui la laisse impensée, puisqu'une pensée de l'étant dans son être au seul bénéfice de l'étant, sans égard aucun pour l'être lui-même. Eût-il pu en être autrement ? Assurément non. Autant dès lors le clamer haut et fort avec le penseur allemand en se réclamant d'un enseignement qu'on ne lui prête pas toujours exactement : vanité que de reprocher à la tradition philosophique ce qu'elle n'a pu manquer que *nécessairement*. Car si la métaphysique est du côté de l'étant, c'est que l'oubli est du côté de l'être. Et qui le comprend de cesser aussitôt de lui jeter la pierre.

I. La métaphysique : l'étant, non l'être

Publiée chez Pfullingen en 1957 comme deuxième partie du recueil intitulé *Identität und Differenz* – après le texte d'une autre allocution, « *Der Satz der Identität* », prononcée le 27 juin de la même année devant les facultés réunies de l'Université de Fribourg –, « *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* » vient clore les travaux du séminaire du semestre d'hiver que Heidegger a consacré à la *Wissenschaft der Logik*. Méditant la question typiquement hégélienne de l'identité et de la différence, le professeur émérite, alors tout proche d'une retraite qu'il prendra l'année suivante, l'interprète d'une manière bien particulière, puisqu'elle devient pour lui question de l'identité et de la différence entre le philosophe de Iéna et celui qu'il est lui-même, plus généralement question de l'identité et de la différence entre la façon dont la métaphysique – que Hegel est censé récapituler – finit par poser l'identité entre l'être et le néant – souvenons-nous que c'est bien par là que s'ouvre la *Grande Logique* de 1812-1816 – et la façon qu'a la pensée de l'être – que Heidegger a inaugurée – de commencer par le faire – inutile de rappeler ce point bien connu esquissé dans la conférence du 24 juillet 1929, « *Was ist Metaphysik?* », et définitivement assumé dans le *Brief über den Humanismus* de 1946 et l'*Einleitung* qui est ajoutée à cette dernière en 1949.

Appréciations ici d'emblée l'ingéniosité d'une telle question. Non seulement Heidegger appelle à comparer le rapport de l'être et du néant entre un régime de pensée métaphysique – celui de Hegel – et un autre – le sien – qui entend s'en distancer, mais il excelle à penser l'identité et la différence entre ces deux horizons. Lorsque Hegel évoque en effet l'identité conceptuelle de l'être et du néant, il faut sous sa plume, par "être", entendre "étant", lors même que, quand Heidegger soutient le même point – même, à ceci près qu'il y va d'une identité réelle chez lui –, "être" n'y renvoie surtout pas – si l'être revient au néant et si le néant est l'absence de tout étant, comme l'angoisse nous l'apprend, alors il est bien clair que l'être est le tout autre de l'étant. Souhaitable, pareille comparaison n'est cependant possible que par trois points d'identité à partir desquels la différence se marque entre ces deux perspectives : 1. pour Hegel, l'affaire de la pensée est la pensée de l'étant quand, pour Heidegger, elle est la pensée de l'être dans son identité, donc dans sa différence d'avec lui ; 2. pour Hegel, le propre de la pensée est de penser ce qui a déjà été pensé quand, pour Heidegger, il est de penser l'impensé de la pensée, soit de toute pensée ; 3. pour Hegel, le mouvement de la pensée est l'assomption, la relève (*Aufhebung*) du niveau de la représentation par le niveau du concept quand, pour Heidegger, il s'agit du pas en arrière ou, plutôt, du pas en retrait (*Schritt zurück*), recul face aux pensées et non retour aux penseurs¹.

Or écoutons Heidegger :

Pour autant que le pas en retrait détermine le caractère de notre dialogue avec l'histoire de la pensée occidentale, il mène la pensée, d'une certaine façon, en dehors de ce que la philosophie a pensé jusqu'alors. La pensée recule devant son affaire, l'être, et mène ainsi le pensé dans un vis-à-vis où nous apercevons la totalité de cette histoire et, par là, où nous apercevons ce qui constitue la source de toute cette pensée, en même temps que, d'une façon générale, cette source prépare pour la pensée le séjour qui sera le sien².

Ce séjour de la pensée, quel est-il ? C'est justement pour le comprendre que Heidegger développe la thèse éponyme qui est la sienne, celle de la constitution onto-théo-logique de la métaphysique. L'épithète, bien sûr, n'est pas d'abord sans évoquer Kant qui, on le sait, s'avère le premier à user du terme *ontothéologie*. L'auteur de la *Kritik der reinen*

¹ D'où l'absurdité de l'idée familière selon laquelle Heidegger entendrait "retourner aux Grecs" – idée contre laquelle il n'est pas sans s'élever d'ailleurs lui-même très tôt, cf. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21, 124 ; *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, 142 ; *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, 197, etc. – lors même qu'il ne s'emploie, pour ainsi dire, qu'à "retourner les Grecs", soit à lever le voile sur ce qui, dans leur pensée, déjà s'était voilé. Différence stricte de notre auteur d'avec la métaphysique historique d'ailleurs, dont l'un des gestes typiques est précisément ce rappel et ce réveil des Anciens, aussi bien accomplis par les penseurs médiévaux des XIII^e-XV^e siècles, que par les représentants du néoplatonisme renaissant ou de l'idéalisme allemand.

² *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, in *Identität und Differenz*, GA 11, 59, trad. mod.

Vernunft écrit dans la septième section du chapitre III de la Dialectique transcendantale, intitulé « Critique de toute théologie issue de principes spéculatifs de la raison » :

La théologie transcendantale, ou bien pense dériver l'existence de l'être originaire à partir d'une expérience en général (sans déterminer quoi que ce soit de plus précis sur le monde auquel elle appartient), et elle s'appelle *cosmothéologie* ; ou bien elle croit connaître son existence par simples concepts, sans l'aide complémentaire de la moindre expérience, et elle s'appelle *ontothéologie*³.

Pour le philosophe de Königsberg en somme, l'ontothéologie désigne cette branche de la théologie qui prétend conclure à l'existence de Dieu *a priori*. Mais en dehors de ce strict usage, le mot même d'ontothéologie renvoie par sa composition à la fois à l'étant – *onto* –, au divin – *théo* – et à la logique – *logie* –, trois éléments qui, tenus ensemble, fondent donc d'après Heidegger une composition, une combinaison. Qu'est-ce à dire ?

On pourra d'entrée, pour le comprendre, mobiliser une référence historique en s'appuyant sur ce que l'on peut appeler le "système de la métaphysique", système déployé de Duns Scot à Hegel comme une définition de la métaphysique ou, à tout le moins, comme une carte de son espace qui la dédouble en une *metaphysica generalis* – autrement dit une *ontologia* – et une *metaphysica specialis* – ou plutôt plusieurs *metaphysicae speciales*, chacune considérant un étant particulier dont, traditionnellement, trois sont donnés en exemple : la totalité de l'étant, c'est-à-dire le monde ; l'étant que je suis, c'est-à-dire l'*ego* ; l'étant par excellence, c'est-à-dire Dieu. Mais Heidegger ne pas résumer pour autant l'ontothéologie à cette vue qu'il n'est pas sans rappeler ailleurs. Car, plus essentiellement selon lui, l'onto-théo-logie consiste en l'articulation de deux moments : le moment où l'on pense l'étant en le réduisant au seul fait qu'il est, et le moment où l'on pense l'étant sous la figure de l'étant le plus parfait, le tout aboutissant à un discours qui porte sur tous les étants à partir et en vue de l'étant premier et nécessaire qui est l'étant divin. La métaphysique est précisément un tel discours, un discours qui met ainsi au premier plan l'étant – entendons : l'étant, non l'être. Et Heidegger de soutenir que la raison de ce primat accordé à l'étant, primat de l'étant dans son être sur l'être même, est la conséquence du primat de la logique sur l'étant lui-même. En d'autres termes, c'est parce que la métaphysique pense sur le mode de la logique que, pour le penseur allemand, elle privilégie l'étant.

La raison en est que la logique procède selon la prédication – "S est P" – et que la prédication aboutit à la représentation. Puisqu'il est évident que, s'il n'y a pas un étant, un étant qui subsiste, identique à lui-même, dans la présence, une telle pensée ne peut rien dire, alors une pensée par prédication et par représentation ne peut, par définition, porter que sur l'étant. Dans ces conditions, c'est la logique, ou plutôt cette

³ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, tr. fr. d'Alain Renaut, Paris, Aubier, coll. "Bibliothèque philosophique", 1997, p. 553/AK, III, 420 (A 632–B 660).

conception de la pensée à partir de la logique – conception qui remonte aux Grecs et qui fixe et se fixe sur l'étant au détriment de l'être – que, pour Heidegger, il s'agit de dépasser. Car pour que l'accès à l'être ne nous soit pas d'emblée fermé, il faut réussir à penser de telle manière que notre mode de pensée ne nous contraigne pas à ne penser que l'étant – l'étant dans son être peut-être, mais l'étant tout de même, et l'étant seulement. Aussi le but fondamental poursuivi par « *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* » n'est-il autre que de penser la différence entre l'être et l'étant :

Nous parlerons de la *différence* entre l'être et l'étant. Le pas en retrait va de l'impensé, de la différence comme telle vers ce qu'il faut penser. C'est là l'*oubli* de la différence. L'oubli qu'il faut ici penser est le voilement de la différence comme telle, voilement pensé à partir de la $\Lambda\eta\theta\eta$ (occultation) et qui de son côté s'est soustrait dès l'origine à notre vue. L'oubli appartient à la différence, parce que celle-ci est liée à celui-là⁴.

Dire ici que la différence est indissociable de l'oubli, c'est dire qu'elle se met en œuvre de telle manière qu'elle est oubliable et, par suite, qu'elle ne peut qu'être oubliée, en sorte que la thèse de Heidegger, contrairement à ce que l'on pense le plus souvent, n'est pas rigoureusement de soutenir que la métaphysique est un oubli de la différence de l'être d'avec l'étant. Nous en voudrions pour preuve quelques déclarations manifestes. Dans le *Nachwort zu: "Was ist Metaphysik?"* de 1943, Heidegger écrit : « Dans l'étantité de l'étant, la métaphysique pense l'être, sans toutefois pouvoir, selon le mode de sa pensée, penser la vérité de l'être »⁵ ; dans sa lettre à Jean Beaufret de 1946 : « la métaphysique représente l'étant dans son être et pense ainsi l'être de l'étant. Mais elle ne pense pas la différence de l'être et de l'étant », et d'ajouter que « la métaphysique ne pose pas la question portant sur la vérité de l'être lui-même »⁶ ; dans l'*Einleitung zu: "Was ist Metaphysik?"* en 1949 : « Parce que la métaphysique interroge l'étant en tant qu'étant, elle s'en tient à l'étant et ne se tourne pas vers l'être en tant qu'être », ou : « Dans la mesure où elle ne représente constamment que l'étant en tant qu'étant, la métaphysique ne pense à l'être lui-même », ou encore : « la métaphysique ne répond nulle part à la question portant sur la vérité de l'être, parce qu'elle ne pose jamais cette question. Elle ne pose pas cette question, parce qu'elle ne pense l'être qu'autant qu'elle représente l'étant en tant qu'étant »⁷.

Incontestablement, la thèse heideggérienne apparaît dans ces affirmations moins sommaire et moins grossière que la présentation que l'on en donne habituellement. Heidegger, en effet, n'affirme pas que la métaphysique ne pense absolument pas l'être mais, au contraire, que la métaphysique, parce qu'elle pense toujours l'étant en tant

⁴ GA 11, 59-60, trad. mod.

⁵ *Nachwort zu: "Was ist Metaphysik?"*, in *Wegmarken*, GA 9, 304.

⁶ *Brief über den Humanismus*, in GA 9, 322.

⁷ *Einleitung zu: "Was ist Metaphysik?"*, in GA 9, 366, 367, 370.

qu'étant, s'interroge sur l'être en tant que cet être est l'être de l'étant. Du coup, elle ne peut jamais accéder à la question de l'être en tant qu'être. Parce qu'elle lit l'øv ñ öv comme désignant l'étant et non l'être, elle s'interroge sur l'étant, c'est-à-dire sur la façon dont l'étant est – puisque l'on ne peut connaître l'étant si on ne sait la façon qu'il a d'être. Ce faisant, l'être n'est pas l'objet de son intérêt. En somme, la préoccupation fondamentale de la métaphysique est de savoir ce que l'on peut connaître en fait d'étant, ce qui implique naturellement que l'on puisse distinguer un étant réellement étant d'un étant qui ne l'est pas, comme classer les étants qui le sont et les connaître comme ils sont. Ainsi, ce qui caractérise la métaphysique n'est pas tant l'oubli de l'être pour cet oubli même, mais le fait que l'être est toujours vu comme un simple réquisit de l'étant et que, celui-ci étant à étudier, celui-là n'est jamais envisagé pour lui-même.

En ce sens, penser l'impensé de la métaphysique ne doit pas revenir à s'en déprendre mais à reprendre un questionnement authentiquement métaphysique, celui de l'être de l'étant, pour aboutir non pas aux conclusions de la métaphysique historique sur l'étantité de l'étant, mais à des propositions non métaphysiques sur l'être lui-même. Bref, plutôt que d'étudier, après tant d'autres, l'être en vue de l'étant, c'est strictement l'inverse que, comme personne, il faut tenter. Aussi comprend-on mieux la volonté heideggérienne de faire un « pas en retrait qui va de la métaphysique à son essence »⁸ ou, pour s'appuyer sur une formule du *Nachwort zu: "Was ist Metaphysik?"*, de se livrer à un « questionnement [qui] doit penser métaphysiquement et, en même temps, penser à partir du fondement de la métaphysique, c'est-à-dire ne plus penser métaphysiquement »⁹. Et l'intertextualité d'alors permet à ce mot du cours du deuxième trimestre 1940 sur Nietzsche, mot de prime abord curieux, de prendre tout son sens : « l'essence de la métaphysique va plus loin que la métaphysique elle-même »¹⁰. Ceci acquis, on aura saisi le *onto-* et le *-logie* de l'appellation *ontothéologie* – terme que Heidegger écrit le plus souvent ainsi : *onto-théologie*. Reste à s'expliquer le *-théo*.

Car pourquoi la question théologique – théologie au sens de la *theologia rationalis* de la métaphysique et non de la théologie révélée évidemment – intervient-elle ici ? La thèse générale de Heidegger sur ce point consiste à soutenir que Dieu entre en philosophie, *id est* en métaphysique, non parce qu'il l'aurait décidé ou parce que la pensée chrétienne l'aurait imposé à la métaphysique, mais parce que la métaphysique a besoin de lui. Dans « *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* », Heidegger fait remarquer à propos de l'introduction qu'il a, huit ans plus tôt, ajoutée à sa conférence de 1929 à l'occasion de sa cinquième réédition – introduction qui emploie déjà l'expression d'onto-théologie¹¹ – :

⁸ GA 11, 60, trad. mod.

⁹ GA 9, 304.

¹⁰ *Nietzsche II*, GA 6.2, 371, trad. mod.

¹¹ « Précisément parce qu'elle porte à la représentation l'étant en tant qu'étant, la métaphysique est en soi, de cette façon double et une, la vérité de l'étant dans sa généralité et son plus haut sommet. Elle est, selon son essence, à la fois ontologie au sens restreint et théologie. Cette essence onto-théologique de la

Il serait toutefois prématuré d'affirmer que la métaphysique est théologie parce qu'elle est ontologie. Il faut dire d'abord : la métaphysique est théologie, soit un discours sur Dieu, parce que Dieu entre dans la philosophie. Ainsi la question du caractère onto-théologique de la métaphysique se précise : comment Dieu entre-t-il dans la philosophie, non seulement dans la philosophie moderne, mais dans la philosophie comme telle ? [...] Dieu ne peut [...] entrer dans la philosophie que dans la mesure où celle-ci, d'elle-même et conformément à son essence exige que Dieu entre en elle et précise comment il fera. La question : « Comment Dieu entre-t-il dans la philosophie ? » revient ainsi à la question : « D'où procède la constitution onto-théologique propre à l'essence de la métaphysique ? »¹².

On le voit : la question de l'entrée de Dieu dans la métaphysique est une question qui met au jour l'une des dimensions de la métaphysique elle-même. Aussi en quel sens peut-on dire que la métaphysique a besoin que Dieu soit et y soit ?

La réponse vient, selon Heidegger, du fait que la métaphysique – et c'est là ce que montre Hegel – pense l'être comme fondement. La métaphysique est onto-théologique, et cela essentiellement, parce que l'être de l'étant, c'est-à-dire l'être quand il s'agit de l'être de l'étant, se dévoile comme « le fondement qui se sonde jusqu'au fond et se fonde activement » (*der sich selbst ergründete und begründende Grund*)¹³. En d'autres termes, l'être de l'étant se déploie comme un fondement qui, comme tel, sert à fonder (*begründen*), c'est-à-dire à asseoir, à produire, à causer l'étant et, par là, la causalité d'étant en étant, en même temps que comme ce qui est à sonder (*ergründen*) ou, si l'on préfère, à creuser, à fouiller, à approfondir. En tant qu'il est à sonder, le fondement requiert une ontologie, autrement dit une enquête sur à la fois tous les étants et tout ce qu'ils ont en commun, ceci afin de circonscrire soigneusement le champ de l'étant. En tant qu'il sert à fonder, le fondement requiert une théologie, autrement dit une enquête sur cet étant premier parmi ses pairs qui fonde tous les autres. Voilà ce que Heidegger entend quand il affirme :

La métaphysique pense l'étant comme tel, c'est-à-dire dans sa généralité. La métaphysique pense l'étant comme tel, c'est-à-dire dans sa totalité. La métaphysique pense l'être de l'étant, aussi bien dans l'unité approfondissante (*ergründenden*) de ce qu'il y a de plus universel, c'est-à-dire de ce qui est également valable partout, que dans l'unité, fondatrice en raison, de la totalité, c'est-à-dire de ce qu'il y a de plus haut et qui domine tout¹⁴.

philosophie proprement dite (πρώτη φιλοσοφία) doit être fondée en la manière dont l'ὄν, en tant précisément qu'ὄν, accède pour elle à l'ouvert » – GA 9, 379.

¹² GA 11, 64, trad. mod.

¹³ *Ibid.*, 65, trad. mod.

¹⁴ *Ibid.*

Disons-le à nouveau : la pensée métaphysique se définit par ces deux sens que sont l'approfondissement de l'étant entendu horizontalement, soit au sens le plus général, et la fondation dans un étant conçu verticalement, soit au sens le plus accompli. Et notre auteur poursuit :

Ainsi d'avance l'être de l'étant est pensé comme le fond qui fonde (*der gründende Grund*). C'est pourquoi toute métaphysique est, dans son fond et à partir de son fond, la fondation qui rend compte du fond, qui lui rend raison et qui finalement lui demande raison¹⁵.

Si l'être est donc toujours abordé par la métaphysique comme fondement de l'étant, on ne s'étonnera pas de l'irruption dans ce contexte de la définition de Dieu comme *causa sui*, cela par trois fois dans la conférence heideggérienne¹⁶. Si Dieu en vient par la métaphysique, c'est-à-dire par Descartes le premier – non pas dans le corps même des *Meditationes de prima philosophia*, mais dans les *Primae* et les *Quartae Responsiones* – puis Spinoza – dans la première définition de l'*Ethica* comme dans l'*Appendice au Court Traité* et l'*Annexe à Oldenbourg* –, à être pensé comme *causa sui*, et si *causa sui* n'est ni plus ni moins que « le concept métaphysique de Dieu »¹⁷, c'est que, conformément aux deux dimensions du fondement, cet étant qu'est Dieu et qui est conçu comme produisant les étants et déployant la causalité efficiente sans aucune exception, est lui-même assujéti à ce principe qui, pour paraphraser Descartes dans les *Secundae Responsiones*, s'applique *etiam de ipso Deo*. Ainsi Dieu sera cause de soi parce qu'il n'y a jamais aucun étant dont on ne puisse demander la cause par laquelle il est ou la raison pour laquelle il est dispensé d'avoir une cause. Bon gré mal gré, l'étant devant être connu en tant que fondé, c'est-à-dire certain, ce fondement causal vaut pour tous les étants, à commencer par Dieu. Et si, historiquement parlant, seuls Descartes et Spinoza ont strictement soutenu la *causa sui*, on pourra se demander si toutes les représentations du Dieu de la métaphysique – par opposition au Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob rappelé par Pascal – n'est pas toujours pensé sous cette figure.

De tout ceci, Heidegger conclut que « la métaphysique, pensée d'une façon plus vraie et plus claire, est une onto-théo-logique (*Onto-Theo-Logik*) »¹⁸. Logique ? Logique, car la logique, qui permet d'atteindre l'étant, est précisément le mode de pensée qui cherche à fonder. Un énoncé vrai n'est-il pas un énoncé qui repose sur une assertion certaine, un énoncé dont les prédicats s'ancrent dans le sujet duquel ils sont prédiqués ? Si donc la métaphysique est ontologie et théologie, c'est qu'elle est de part en part logique. Et Heidegger d'ajouter que la différenciation que l'onto-théologie produit, différenciation du fondement comme *ce qui est à sonder* et *ce qui sert à fonder*,

¹⁵ *Ibid.*, 66.

¹⁶ *Ibid.*, 67 et 77.

¹⁷ *Ibid.*, 67.

¹⁸ *Ibid.*, 66.

« s'inclut elle-même dans la différence (*Unterschied*), toujours impensée, que nous avons mentionnée »¹⁹. Mais de quelle différence s'agit-il, puisque apparemment l'allemand nous interdit ici de penser à ce qui, pourtant, nous vient spontanément à l'esprit ? Quelle est cet *Unterschied* qui, d'un point de vue terminologique, ne semble pouvoir équivaloir à la *Differenz* ontologique ? Et pourquoi ne serait-il pas pensé ? En vérité, la métaphysique établit bien une différence : différence entre l'ontologie, qui considère tous les étants égaux en tant qu'ils sont, et la théologie, qui envisage l'étant suprême en tant qu'il permet à tous les autres étants d'être. Et, à n'en pas douter, cette différence est capitale, puisqu'elle rejoint celle de la possibilité et de l'effectivité, du conditionné et de l'inconditionné, du contingent et du nécessaire, du fini et de l'infini, etc. Capitale, mais pas encore radicale, car cette différence a beau être exprimée par la métaphysique comme une différence entre les étants et l'être, elle ne l'est qu'entre les étants et cet autre étant qui les fonde, et non entre les étants et l'être véritable qui n'est pas, lui, un étant. Or c'est cette différence-ci qui demeure l'impensé foncier de la métaphysique. En somme, la différence ou, si l'on ne veut pas être dupe des mots, la distinction (*Unterschied*) que fait la métaphysique, c'est-à-dire l'onto-théologie, est une distinction ontique – les étants/l'étant par excellence – et pas encore la différence (*Differenz*) ontologique – les étants/l'être comme tel. Puisque c'est sur fond de cette distinction qui, plutôt qu'esquisser la différence, l'occulte parfaitement, que se font toutes les distinctions métaphysiques, celles-ci n'ont donc lieu que dans l'oubli de celle-là.

II. L'oubli : l'être, non la métaphysique

Jamais Heidegger n'affirmera pour autant que la métaphysique n'est que la longue histoire d'une erreur. Insistons-y : le motif pour lequel la métaphysique comme onto-théologie ne pense pas l'être comme être n'est pas un oubli, si l'on entend le mot au sens psychologique d'une faute d'attention ou d'un manque de mémoire. En réalité, si la métaphysique a oublié l'être et oublié de poser sa question, c'est que, toujours, l'être lui-même se fait oublier. Aussi n'est-ce pas la métaphysique, c'est-à-dire l'ensemble des métaphysiciens de la tradition qui n'ont pas vu l'être, c'est-à-dire pas pu ou su le voir, mais l'être comme tel qui ne s'est pas laissé voir, cela car il ne se déploie dans la phénoménalité que sur un mode où il se donne d'abord comme caché. Heidegger l'explique parfaitement :

En gardant inlassablement les yeux sur la différence (*Differenz*) mais, grâce au pas en retrait, en la laissant occuper la position de ce qu'il faut penser, nous pouvons dire que « l'être de l'étant » signifie « l'être qui est l'étant ». Ici le

¹⁹ *Ibid.*, 68.

verbe « est » a un sens transitif, il marque un passage. Ici l'être se déploie dans le mode d'un passage vers l'étant²⁰.

Remarquons que, lorsque nous voulons dire qu'une chose est, nous disons la plupart du temps : "cette chose est". Il est clair ici que *est* n'est pas simplement une copule ; le mot prend le sens fort d'être dans la position d'existence – ou de subsistance, selon le mode d'être de l'étant dont il est question. Or ce *est* lui-même est pourtant complètement obombré par la chose dont nous disons qu'elle est. Prenons mon crayon. Imaginons que je l'égaré, ce qui n'est pas rare, et que je questionne mon entourage : "Vous n'avez pas vu mon crayon ? Mais où l'ai-je donc mis, ce maudit crayon ?!". Qu'on me précise alors sa position : "Il est là, ton crayon !". À n'en pas douter, au moment même où l'on me dit un tel mot : "Il est là ton crayon !", je ne prends pas en vue le fait que mon crayon est – qu'il est et qu'il est bien ici plutôt que là où je pensais l'avoir mis –, mais le fait qu'il s'agit de mon crayon. Soulignons-le : ce n'est pas le *est* que je regarde – *est* qui est pourtant ce qui me permet de recouvrer mon crayon, puisque si le *est* n'était pas, mon crayon ne serait tout simplement pas là, et je ne saurais pas le retrouver. Pas même observé, l'être, dans ce cas, est aussitôt oublié. Et c'est là l'un de ses propres, à savoir que nul n'y prête attention, chacun ne se préoccupant, dans ce qui *est*, que de *ce qui est*, à savoir l'étant. Tentons ainsi d'en dire plus sur lui.

Pour cela, considérons l'être, comme le suggère Heidegger, comme un verbe transitif, et revenons à mon crayon. Mon crayon est là. Ce qui est, c'est donc mon crayon. En l'occurrence, le *est*, pour parler comme la métaphysique, produit mon crayon. Aussi mon crayon n'est-il là que lorsque l'être se déploie. Mieux, c'est l'être qui rend mon crayon présent. L'être, en effet, fait bien événement, puisqu'il fait que mon crayon est. Dès lors, si l'être survient, c'est mon crayon qui advient. En un mot, c'est l'être qui fait être l'étant. *Être*, en ce sens, n'est donc pas ce verbe d'état que l'on croit mais un verbe d'action et, plus précisément, un verbe transitif, puisqu'il implique un passage, celui du néant de l'étant à l'étant qui est. Et après ? Poursuivons la lecture de la conférence :

Ici le verbe « est » a un sens transitif, il marque un passage. Ici l'être se déploie dans le mode d'un passage vers l'étant. Toutefois l'être ne quitte pas son lieu pour aller vers l'étant, comme si celui-ci, originellement séparé de l'être, dût être d'abord rejoint par lui²¹,

lui, c'est-à-dire l'étant. À dire transitif le verbe *être*, il ne faudrait donc pas croire qu'il y aurait d'un côté l'être, de l'autre l'étant, et que l'être viendrait rejoindre l'étant qui l'attendrait. En réalité, c'est plutôt l'inverse, puisque dans l'exemple du crayon qui me

²⁰ *Ibid.*, 70-71, trad. mod.

²¹ *Ibid.*, 71.

fait défaut, c'est l'étant qui manque. On l'a dit : quand l'être survient, c'est l'étant qui advient. Mais comment se fait exactement ce passage ?

Ne prêtons pas à celui-ci un sens spatial. Heidegger le précise : « L'être passe au-delà et au-dessus de ce qu'il découvre, il survient à ce qu'il découvre et qui, par cette survenue seulement, arrive comme ce qui de soi se dévoile »²². Précise et précieuse description phénoménologique. Quand on me dit en effet : "Il est là ton crayon !", le *est*, en arrivant pour ainsi dire, va découvrir mon crayon. Quand le *est* se produit, autrement dit au moment où l'on peut dire de quelque chose qu'il *est* ici ou là, alors d'un seul coup, cet objet, on le voit. L'être fait ainsi surgir l'étant tout en le faisant voir. Ainsi, tant que l'on ne peut employer le verbe *être* au présent, l'étant n'est pas là, mais sitôt qu'on le peut, l'étant est découvert, mieux, à découvert : il apparaît. À strictement parler, l'être transite : il survient dont on ne sait où et, survenant, découvre l'étant qui, découvert, arrive lui-même comme pour la première fois. Par conséquent, il y a entre l'être et l'étant un jeu qui est celui d'une venue qui vient dévoiler ce qui, sans cela, ne serait pas. Justement, cette venue, comme telle, c'est l'être. L'être se manifeste alors « comme la survenue qui dévoile » (*als die entbergende Überkommnis*)²³. Et l'étant ? L'étant, lui, apparaît comme tel « dans le mode de cette arrivée qui s'abrite dans la non-occultation » (*sich bergende Ankunft in die Unverborgenheit*)²⁴. Qu'est-ce à dire ?

Quand l'être est survenu, il a révélé l'étant, tant et si bien que l'étant est alors arrivé et que l'on ne voit plus que lui. L'étant est pleinement dévoilé. Mais sa non-occultation n'est pas sans occulter quelque chose, et quelque chose qui n'est pas rien, à savoir qu'il lui a fallu arriver. On l'aura deviné : l'étant, lui aussi, est lié au passage, en sorte qu'il y a ici deux venues : d'abord la survenue de l'être, l'*Überkommnis*, soit le processus qui fait arriver l'étant ; ensuite l'arrivée de l'étant, l'*Ankunft*, soit le terme de ce processus, l'état de fait qui en découle. Or, comme tout "arriviste", l'étant qui est arrivé, pour ainsi dire, entend faire croire qu'il est arrivé, mieux, qu'il y est arrivé – à arriver – seul, qu'il s'est fait tout seul. Par conséquent, l'étant dissimule dans l'évidence de sa présence le fait que celle-ci provient d'une arrivée qui est due à la survenue de l'être. Et c'est là qu'il faut voir le lieu où l'être disparaît : l'être disparaît dans son accomplissement, c'est-à-dire dans son surgissement à partir duquel surgit l'étant. Au fond, l'être n'est rien d'autre que l'étant dévoilé, même si, lorsque l'étant est arrivé, l'être s'est déjà retiré puisque, de fait, l'étant est. Du reste, comment songer à ce processus qu'est le dévoilement de l'étant puisque, devant l'étant, c'est l'étant lui-même qui se voit, non le fait qu'il lui a fallu, pour être, être révélé ? Parce que l'être disparaît forcément dans l'évidence de l'étant, la différence entre l'être et l'étant demeure foncièrement impensée.

²² *Ibid.*, trad. mod.

²³ *Ibid.*, trad. mod.

²⁴ *Ibid.*

À partir de la constatation selon laquelle l'être parle transitivement, Heidegger, dans « *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* », se laisse aller à décrire de manière tout à fait explicite et sans doute inédite – car manifestement plus et mieux que dans tout autre texte – le rapport exact de l'être à l'étant. L'idée pour notre auteur est alors de montrer que l'être, comme « survenue qui dévoile », opère un événement qui n'est rien d'autre que l'entrée dans la visibilité de l'étant, « arrivée qui s'abrite dans la non-occultation » – c'est strictement en ce sens que l'être fait être – arrivée qui, parce qu'elle est arrivée, parce qu'elle est un fait accompli, focalise et retient l'attention en sorte que le procès qui l'a permise et rendue visible s'évanouit – c'est strictement en ce sens que l'étant dissimule dans son arrivée son arrivée même. Ainsi, l'étrangeté du rapport de l'être et de l'étant tient à ce que, si l'étant n'est rien sans l'être, il n'en montre rien, non parce qu'il ne le veut pas, mais parce qu'il ne le peut pas, parce que l'être a cette particularité que, du point de vue des étants, il n'est pas.

On rejoint ici la pleine signification de l'identification accomplie par Heidegger entre l'être et le néant, du moins on parvient à la parfaite intelligibilité de la raison pour laquelle, dans « *Was ist Metaphysik?* », l'accès à l'être n'a été possible qu'au fil directeur du néant. Parce qu'il occupe la scène, l'étant du même coup dissimule sa mise en scène qui, par définition, ne peut elle-même être mise en scène. Or ce qu'il y a de commun entre le néant et l'être – qui sont un et le même en effet –, c'est qu'ils sont et à distance de l'étant, et d'un autre ordre que lui, lui qui referme la question de l'être et en efface toute trace, justement parce qu'il apparaît conformément à l'être. D'où suit qu'il appartient à l'être de ne pas apparaître, puisque faire apparaître – ce qui fait ce qu'il est – signifie toujours faire apparaître un étant.

Tel est bien, en 1957, l'apport majeur de Heidegger quant au rapport de l'être et de l'étant, apport qui lui permet de mettre en place positivement la différence ontologique :

L'être se montre à nous comme la survenue qui découvre. L'étant comme tel apparaît dans le mode de son arrivée qui s'abrite dans le découvrément.

Si l'être, au sens de la survenue qui découvre, et l'étant comme tel, au sens de l'arrivée qui s'abrite, se déploient comme si différents (*Unterschiedenen*), ils le font par la vertu du même, de la différence (*Unterschied*)²⁵.

Comment comprendre cette « différence » qui, parce qu'elle n'est pas la différence entre deux étants, n'en est pas vraiment une ? À dire vrai, l'être et l'étant n'étant pas du même ordre, la "différence" ontologique consacre un sens unique du mot *différence*. Toute différence, en effet, est différence par rapport à une identité. Deux choses ne diffèrent entre elles d'ordinaire que parce qu'elles peuvent être identiques sous un certain rapport. Revenons aux premiers paragraphes du premier chapitre du livre VII

²⁵ *Ibid.*, trad. mod.

des *Topiques* d'Aristote. Le Stagirite y explique que l'identité peut être : numérique (Médor/Médor : identité dans l'individualité), spécifique (Médor/Milou : identité dans l'espèce canine) ou générique (Médor/Félix : identité du chien et du chat dans le genre qu'est l'animalité), d'où suit que la différence peut se dire elle aussi numériquement, spécifiquement ou génériquement. En somme, là où il n'y a ni nombre, ni espèce, ni genre commun, il n'y a pas différence, la différence étant toujours relative à une identité et ne pouvant se dire que pour des étants. Qu'en est-il donc de la différence ontologique ?

« *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* » précise la chose en la pensant comme *Austrag*, c'est-à-dire, au sens juridique que prend le terme en allemand, comme conciliation, tentative de transaction, de compromis, recherche d'un accord qui permette de rééquilibrer les termes de l'échange, l'*Austrag* portant (*tragen*) l'être et l'étant l'un vers l'autre, en sorte qu'ils se donnent l'un à l'autre. L'être se déploie en se portant à l'étant, en lui donnant lieu d'être, et l'étant, porté par l'étant, d'alors se donner à voir. Être et étant trouvent ainsi un point d'accord. Entre eux, une conciliation est possible, conciliation dans laquelle néanmoins la spécificité de chacun demeure complète – d'une part, le découvrément de l'étant dans sa mise en scène pour l'être, d'autre part, l'occupation de la scène et, par suite, la dissimulation de la mise en scène de l'être pour l'étant. Et Heidegger de déclarer : « Nous représentons l'être d'une manière qui n'est jamais celle dont lui, l'être, se présente », ou si l'on se montre encore plus fidèle au texte allemand : « Nous représentons l'être d'une manière telle que le cela, l'être, lui-même ne se donne jamais » (*es, das Sein, sich niemals gibt*)²⁶.

Pour comprendre un tel mot, mesurons ce que signifie *es gibt*. On le sait : la locution *es gibt* se traduit couramment en français par *il y a*, mais l'allemand en dit plus, puisque dit précisément *cela donne*. Heidegger affirme ainsi que nous représentons l'être d'une telle manière que le *il* du *il y a*, autrement dit l'être, jamais n'est là, ou, plus exactement, nous nous représentons l'être d'une manière telle que le cela – *id est* l'être – jamais ne se donne. Le point est capital car, formule déjà mentionnée au §43 de *Sein und Zeit*²⁷, *es gibt* devient, au fil des années pour Heidegger, la manière la plus correcte, la plus adéquate de dire que l'être n'est pas un étant. L'être n'est jamais rien effectivement, au sens de jamais rien d'étant : il est le fait que cela soit ou, mieux, le fait que cela donne. Si *cela donne* rend donc mieux *es gibt* dans notre langue, c'est que l'être y prend clairement un sens transitif. Et parce que ce qui donne, dans *cela donne*, c'est évidemment le *cela*, justement, jamais le *cela* ne se donne.

Faisons ici un détour par cette autre conférence donnée par Heidegger le 31 janvier 1962, à Fribourg cette fois : « *Zeit und Sein* ». Pour tenter d'expliquer comment, inévitablement, l'arrivée de l'étant ou, si l'on préfère, l'étant comme arrivée, rend la survenue, le surgissement de l'être inaccessible, Heidegger reprend les termes

²⁶ *Ibid.*, 71, trad. mod.

²⁷ *SZ*, §43, 212.

d' *Überkommnis* et d' *Ankunft*, mais pense cette fois leur relation à partir du seul *es gibt*. Puisque l'on ne peut pas dire que l'être est – Heidegger l'indiquait déjà en citant Pascal au début de *Sein und Zeit*²⁸ –, notre auteur préfère dire « *es gibt Sein* » : il y a l'être. Mais le *es gibt* est à n'en pas douter entendu littéralement par lui, à savoir entendu comme *cela donne*. D'où un questionnement sur ce qui donne et sur ce qui est donné. Heidegger note :

Au commencement de la pensée occidentale, l'être est bien pensé, mais non le « cela donne » comme tel. Celui-ci se retire en faveur du don (*Gabe*) qu'il donne, lequel don à l'avenir se trouve pensé exclusivement comme être en direction de l'étant et se trouve ainsi porté au concept.

Un donner (*Geben*) qui ne donne que son don et qui, en cela se retient et se retire lui-même, un tel donner, nous l'appelons un envoi (*Schicken*)²⁹

– envoi au sens où on envoie par la poste. Tout est clair : parce qu'il aboutit à un don, le donner se perd derrière ce qui est donné. Dans le cas de ce donner très spécial qu'est le *cela donne*, l'être, qui donne l'étant et qui, en lui donnant la possibilité d'être, lui donne celle d'apparaître, se voit donc infailliblement voilé par ce qu'il a dévoilé. Aussi le *cela* du *cela donne* ou, en prenant la locution au sens faible, le *il* du *il y a* est-il toujours aux abonnés absents, et ceci pour deux raisons : d'abord parce que seul l'étant se manifeste, ensuite parce que nous pensons spontanément à la mesure de l'étant. Soulignons-le : notre mode de pensée étant la représentation, représentation qui fait que nous ne pouvons penser sans présenter, sans placer devant nous ce à quoi nous pensons – *vor-stellen* dit parfaitement l'allemand –, nous ne pouvons penser que des étants. Ici apparaît d'autant mieux pourquoi nous n'avons pas accès à l'être. S'ensuit que ce n'est pas accidentellement mais fatalement que la différence ontologique reste impensée.

On en déduit que la métaphysique pense nécessairement la différence ontologique en la laissant impensée. Qu'on se le dise : elle la pense en ce sens qu'elle admet totalement que l'être se distingue réellement de l'étant et que tout étant n'est possible que par sa transitivité, mais, concluant que, de l'être, elle ne peut rien dire – ce qui, conçu positivement, est finalement la stricte position de Heidegger, pour lequel de l'être il faut d'abord dire le rien –, elle tombe dans l'impasse en faisant l'impasse sur sa pensée. Saurions-nous alors, nous qui désormais le savons, penser mieux qu'elle ? Ironie du sort, rien n'est moins sûr. Heidegger écrit :

En restant attachés à nos habitudes de pensée, nous ne pouvons d'abord éclairer cet état de chose [à savoir que nous ne pouvons pas penser le *cela* du *cela donne*] que dans une mesure qui est toujours insuffisante. Essayons de le montrer sur un exemple, mais notons au préalable que nulle part nous ne

²⁸ *Ibid.*, §1, 4, note.

²⁹ « *Zeit und Sein* », in *Zur Sache des Denkens*, GA 14, 12, trad. mod.

trouverons dans l'étant un modèle (*Beispiel*) valable pour l'essence de l'être, précisément parce que l'essence de l'être est le jeu lui-même (*das Spiel selber*)³⁰.

L'incise est intéressante : « nulle part nous ne trouverons dans l'étant un modèle valable pour l'essence de l'être ». D'où le faux pas des métaphysiciens qui, en choisissant toujours au cours de l'histoire un principe qui porte un nom d'étant – φύσις, λόγος, Ἔν, Ἰδέα, Ἐνέργεια, substance, sujet, concept, volonté, volonté de puissance, volonté de volonté... –, n'ont jamais pu accéder à l'être. Car impossible, avec un étant, de faire un pas en direction de l'être. Seul semble propice à approcher ce dernier le fait d'insister sur sa séparation d'avec l'étant :

nous ne pensons l'être tel qu'il est que si nous le pensons dans la différence qui le distingue de l'étant et si nous pensons l'étant dans la différence qui le distingue de l'être. C'est ainsi que la différence nous devient proprement visible. Si nous essayons de nous la représenter, nous sommes aussitôt tentés de la concevoir comme une relation que notre représentation a ajoutée à l'être et à l'étant. La différence (*Differenz*) est par là rabaissée à n'être plus qu'une distinction (*Distinktion*), une fabrication de notre entendement³¹.

Plutôt que d'envisager ces lignes comme une leçon faite par Heidegger à la tradition, voyons-y un bel exercice d'autocorrection. Revenons brièvement en effet à *Sein und Zeit*, dont l'auteur pensait que l'étant pouvait faire signe vers l'être. En notant dès son §2 que « l'être de l'étant n'"est" pas lui-même un étant »³², Heidegger n'en disait pas moins l'intime relation de l'être et de l'étant, puisque « être veut dire être de l'étant »³³, qu'« être est toujours l'être d'un étant »³⁴ et que « l'être n'"est" que dans la compréhension de l'étant »³⁵. En 1927, pour s'approcher de l'être, l'idée était donc d'interroger l'étant, cet étant que nous sommes et pour lequel il y va en son être, plus encore que de son être, de l'être lui-même. En révélant son sens d'être, il s'agissait dans l'*Hauptwerk* de libérer le sens de l'être. Mais « le dégagement de la constitution d'être du *Dasein* demeur[ait] seulement un chemin » sur lequel Heidegger, dans le dernier paragraphe de cet ouvrage inachevé, s'interrogeait déjà cruellement : « Ce chemin est-il le *seul*, ou en général le bon »³⁶ ? En 1957, trente ans plus tard donc, Heidegger entérine définitivement que l'étude de l'étant, même celle d'un étant insigne, n'est jamais un « modèle » pour la question de l'être. D'où suit que la différence ontologique, largement discutée dans « *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* » lors même qu'elle

³⁰ GA 11, 72, trad. mod.

³¹ *Ibid.*, 68-69.

³² SZ, §2, 6.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, §3, 9.

³⁵ *Ibid.*, §39, 183.

³⁶ *Ibid.*, §83, 436-437.

n'est pas mentionnée dans l'*opus magnum*³⁷, marque une coupure radicale d'avec le projet de l'ontologie fondamentale.

Conçue finalement comme conciliation, ainsi qu'on l'a vu, peut-elle alors nous aider à mieux comprendre la constitution de la métaphysique, elle dont il est à présent entendu que, dans son sens scolaire, elle s'avère une double tentative de fondation – par sondage (*Ergründung*) de l'étant en général et par fondement (*Begründung*) de l'étant parfait ? Il le semblerait :

Pour rendre plus aisé d'apercevoir cette possibilité, nous considérons l'être, et en lui la différence, et en celle-ci la conciliation, à partir de cette empreinte qu'a reçue l'être et par laquelle il s'est éclairé comme λόγος, comme le fond. Dans la survenue découvriante, l'être nous apparaît comme laissant s'étendre devant lui ce qui arrive, en tant que fondement dans les différents modes de la production et de la présentation. L'étant comme tel, l'arrivée qui s'abrite dans le découverte, est la chose fondée qui, en tant que fondée, et partant, en tant que produite, à sa manière aussi fonde, à savoir produit, c'est-à-dire cause originairement. La conciliation de ce qui fonde et de ce qui est fondé ne tient pas les deux seulement l'un à l'écart de l'autre, elle les tient tournés l'un vers l'autre. Ils sont tenus à l'écart l'un de l'autre, et par là croisés dans la conciliation, de telle sorte que l'étant, de son côté et à sa manière, fonde l'être et le cause. L'étant ne peut avoir cette puissance qu'en tant qu'il « est » l'être au sens plein : comme le plus étant³⁸.

Ces lignes nous font saisir la façon dont la métaphysique conçoit la différence ontologique : d'un côté, l'être est pensé par la tradition comme un fond, en sorte que l'être devient le fondement de l'étant ; de l'autre, l'étant, du moins un certain étant – *l'ens primum, realissimum et perfectissimum*, l'ἀρχή qu'est Dieu – est supposé exercer la fondation de tous les étants. En somme, alors que l'être est pensé comme une raison, l'étant est pensé comme une cause. La conciliation entre les deux n'est donc pas seulement, pour la métaphysique, relation de ce qui découvre et de ce qui recouvre, ni même relation de ce qui fonde et de ce qui est fondé, mais relation de ceux qui fondent, sinon se fondent entre eux. D'où une circularité à laquelle aboutit une telle conciliation, car si l'être fonde l'étant, en ce sens que l'être est la condition de possibilité de tout étant, l'étant fonde également, et fonde à la fois d'autres étants – conformément au principe énoncé par Suárez dans le prologue à la XII^e de ses *Disputationes metaphysicae* : « tout étant est ou bien une cause ou bien un effet », principe repris par Pascal dans le fragment 72 (Br.) des *Pensées* : « toutes choses étant causées et

³⁷ Rappelons que le cours du semestre d'été 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, est le premier à évoquer la différence ontologique – « Nous nommerons différence ontologique la distinction de l'être et de l'étant quand elle est expressément soulignée », GA 24, 454 – et l'essai de 1929 sur l'essence du fondement, le premier à y apporter des précisions – *Vom Wesen des Grundes*, in GA 9, 133 sq.

³⁸ GA 11, 74-75, trad. mod.

causantes, aidées et aidantes, médiates et immédiates et toutes s'entretenant par un lien naturel et insensible qui lie les plus éloignées et les plus différentes » –, et l'être lui-même – attendu que l'être même se trouve fondé par l'étant suprême. Cela du reste – que l'être lui-même soit fondé par l'étant suprême – est un point relativement patent dans l'histoire de la métaphysique. Songeons seulement à Spinoza pour qui, si tout étant n'est qu'un mode du seul être qu'est Dieu, Dieu n'en est pas moins lui-même un étant à la source de l'être. Et il n'est pas difficile de voir que la chose peut valoir même pour un étant aussi étrange que le sujet transcendantal kantien, à la fois étant parmi d'autres en tant qu'homme et étant par excellence qui rend possible tous les autres.

La constitution onto-théologique de la métaphysique n'est ainsi rien d'autre que l'interprétation de la conciliation en termes de fondation. Ceci est d'ailleurs nettement marqué par Heidegger :

La constitution onto-théologique de la métaphysique provient du pouvoir de la différence, qui tient écartés l'un de l'autre et rapportés pourtant l'un à l'autre l'être comme fond (*Sein als Grund*) et l'étant comme sondé et fondant en raison (*Seiendes als gegründet-begründendens*) – relation qu'accomplit la conciliation³⁹.

L'être comme fond, puisque l'être, c'est le fond, au sens de la condition de possibilité et d'intelligibilité de l'étant ; l'étant comme fondant, puisqu'il sait si bien lui-même causer d'autres étants que la causalité va s'exercer sur l'être même. Parce que la différence comme *Austrag* est essentiellement ce qui permet le jeu du fondement et que la métaphysique est fondamentalement une pensée qui s'emploie à fonder, la métaphysique ne peut donc que passer à côté de la différence. Mais au terme de la généalogie de sa constitution onto-théologique accomplie par Heidegger, la métaphysique, qui laisse la différence impensée, s'avère bien moins coupable que victime. Soulignons-le : la grande force de l'analyse heideggérienne tient ici à ceci qu'elle ne moralise pas le moins du monde la critique de la métaphysique à laquelle elle donne lieu, puisqu'elle ne cesse de montrer les raisons, sinon les très bonnes raisons que celle-ci a eu de faire ce qu'elle a fait ou, plutôt, de ne pas faire ce qu'elle a fait : penser la différence. S'ensuit que la non-permanence dans la présence, la non-visibilité dans la réalité sont des caractéristiques pour ainsi dire objectives de l'être. Soit, l'être n'est pas un objet. Mais, précisément, l'être n'est pas quelque chose mais *que* quelque chose soit. Or ce *que quelque chose soit* – et Wittgenstein de beaucoup insister sur ce point dans le *Tractatus logico-philosophicus* – ne peut absolument pas se décrire puisque, du fait que quelque chose soit, ce qui est se donne à voir et occupe pleinement le champ du visible. En somme, le seul fait qui ne puisse se décrire comme un fait est *le fait que* quelque chose soit. Si, dans cette conférence de 1957, Heidegger semble donc offrir une critique

³⁹ *Ibid.*, 76, trad. mod.

frontale de la métaphysique, il n'est en vérité pas critique – ou, alors, ne l'est que dans son autocritique, récusant ce que, en 1927, il avait eu la faiblesse de croire. Non que la métaphysique ne commette pas d'erreurs, mais parce les erreurs font tellement partie de son jeu qu'elles constituent le jeu lui-même.