

**Les instruments de l'originaire :
le rapport entre la forme et la matière chez Heidegger**

Claude Vishnu Spaak
(Université de Paris-Sorbonne)

Dans un texte important de 1939, Heidegger estime que la *Physique* d'Aristote est le seul ouvrage de l'histoire de la philosophie qui pose la question des conditions d'entrée dans la présence des choses à partir d'un mouvement ontologique qui – plus originaire que tout déplacement local – porte tout d'abord l'étant au paraître. Pour rendre compte de cette thèse d'ontologie phénoménologique, Heidegger prend le parti d'une approche qui maximise l'importance de la forme (*morphé, eidos*) sur la matière (*hylé*) dans le procès ontologique par lequel les choses se manifestent.

Ce choix revient comme nous le suggérons à accorder au sens (compris à partir de l'*eidos* grec) une place centrale en phénoménologie, puisque l'être est d'emblée signifiant en son mouvement de donation même. Cela peut permettre en retour d'éclairer sous un jour nouveau le projet d'herméneutique phénoménologique qui se déploie dans *Sein und Zeit* (1927), et de mieux comprendre la portée et la radicalité de la thèse qui s'y déploie selon laquelle la question de l'être (la *Seinsfrage*) est indissolublement la *question du sens de l'être*.

Dans une dernière partie de ce travail, nous suggérons qu'il faut remonter au tout début du parcours philosophique de Heidegger, jusqu'à sa thèse d'habilitation (1916) fortement marquée par le néokantisme de Lask, pour trouver les motifs d'une indépendance de la matière par rapport à la forme, même si là encore, comme nous le suggérons, Heidegger est déjà manifestement tenté par la voie herméneutique. Dans tous les cas, il semble qu'à travers la problématique de la forme et de la matière, c'est la question de l'originaire qui est posée, c'est-à-dire celle des sources ontologiques de la présence.

*

Heidegger, dans un texte de 1939 consacré à la *Physique* d'Aristote, tient un propos très élogieux à l'égard du Stagirite, qu'il présente comme un phénoménologue avant l'heure, au motif qu'il est le premier (et peut-être le seul) penseur de la tradition à avoir conçu le mouvement comme une détermination ontologique de l'être de l'étant, et non pas simplement comme une détermination ontique de l'étant présent subissant un déplacement local dans l'espace. Le mouvement est ce par quoi l'étant apparaissant vient tout d'abord à la présence (*ousia, parousia*), hors du retrait ; l'être (pris dans la *Physique* comme *phusis*) est le dévoilement (*aletheia*) qui rend possible cet apparaître, en ouvrant l'éclaircie (*Lichtung*) dans laquelle se tient tout étant ainsi dévoilé¹. De plus, cette présence des étants est d'emblée visible, ce qui signifie qu'elle est essentiellement adressée à un destinataire humain capable en son être-là (*Dasein*) de la recueillir (*logos*) ; la visibilité (*eidos*) de l'étant tient à ce mouvement ontologique, qui est dès lors essentiellement un mouvement consistant en un « placement dans le visage » (c'est ainsi que Heidegger traduit *morphé*, « la forme »). Le mouvement par lequel l'étant accède à la présence visible est un mouvement d'advenue dans la lumière de l'apparaître, et cela implique dès lors, comme on doit s'y attendre, qu'il y a un privilège de la *morphé* sur la matière (*hylé*) dans cette trame ontologique.

Mais cela signifie-t-il pour autant que la matière, destituée par rapport à la forme, ne joue aucun rôle dans la venue à l'être de l'étant ? Cela aurait de quoi surprendre, d'autant qu'Aristote lui-même commence par envisager la pure *hylé*, dépourvue de forme, comme le substrat matériel sur la base duquel les déterminations formelles viennent s'amonceler, et ce corrélativement à la façon dont les prédicats, dans l'ordre du discours, s'adosent à un *hypokeimenon* sous-jacent. Aristote demande même alors si le sujet dans le discours n'est pas le pendant logico-grammatical du substrat

¹ Cf. M. Heidegger, « Vom Wesen und Begriff der Phusis, Aristoteles, Physik B, 1 », *Wegmarken*, GA 9, « Ce qu'est et comment se détermine la *phusis* (Aristote, *Physique*, B1) », in *Questions I et II*. Traduit par F. Fédier, Paris, Gallimard, 1968 (cité PA) : « Nous autres, hommes d'aujourd'hui, sous l'empire de la pensée mécanique des sciences modernes de la nature, nous sommes enclins à tenir le déplacement d'un endroit spatial à un autre pour la forme première du mouvement et à « expliquer » tout ce qui est mû à partir de cette mobilité-là. Mais ce genre de mobilité – mobilité eu égard au lieu et à la place – est pour Aristote seulement un genre parmi d'autres, en aucune façon elle n'est distinguée comme le mouvement à l'état pur (...) Prendre en vue comme genres de la mobilité tous ces 'phénomènes' qui s'entrecroisent, cela trahit une vision de leur trait fondamental – qu'Aristote retient et fixe dans le mot et dans le concept de *métabolé* (...) Le cœur de la *métabolé* comme pensée grecque, nous ne l'atteignons que si nous remarquons (...) que quelque chose de jusqu'alors en retrait et absent vient à paraître » (PA, p. 498-499). C'est ainsi que Heidegger peut dire dans ce texte, comme il l'avait déjà fait ailleurs (notamment dans son *Introduction à la métaphysique*), que « la 'Physique' d'Aristote est, en retrait, et pour cette raison jamais suffisamment traversé par la pensée, le livre de fond de la philosophie occidentale » (PA, p. 489).

matériel dans les choses, et s'il ne faut pas considérer la matière comme substance (*ousia*) en un sens éminent. Car « si [la matière] n'est pas substance, en effet, on ne voit pas quelle autre chose le sera, car si l'on supprime tous les attributs, il ne subsiste rien, évidemment, que le substrat »². Mais cette solution est tout de suite rejetée, au motif que la substance n'a pas seulement pour critère d'être au fondement des déterminations ; elle doit en outre assurer les conditions de l'individuation de l'étant³. Or la matière, considérée en elle-même comme support des déterminations formelles, est par excellence l'indétermination radicale⁴. Au contraire, une chose se présente comme individuée à partir du moment où elle est reconnaissable comme telle, ce qui n'est possible que dans la mesure où on la qualifie, et que l'on fait donc jouer dans le discours le dispositif catégorial référé à une réalité qui se prête à sa prise, à une réalité déjà informée. L'individuation est donc du côté de la forme, et la matière n'est finalement pas la bonne candidate pour définir la substance⁵. Seulement, cela ne signifie pas pour autant que le substrat matériel soit une pure fiction. Aristote, en *Métaphysique Z 3*, se contente de mettre en doute sa prétention à servir de définition à la substance, mais il ne se prononce pas sur sa « réalité », si tant est que l'on puisse admettre justement à la réalité une extension plus large que le seul domaine de l'existence effective, visible et informée par la détermination eidétique.

On pourrait bien dire que le recours aristotélicien à la notion de substrat matériel (*proté hylé*) est exigé par la logique uniquement, par seul souci de rigueur, afin de le distinguer de la matière seconde, laquelle est toujours déjà mise en forme (si je choisis entre l'airain et le bronze, c'est que je puis les reconnaître, mais à quoi si ce n'est à leur forme ? et « *hylé* » signifie « bois de construction », donc une donnée déjà transie de détermination). L'idée d'un substrat matériel serait-elle alors le résultat d'une curieuse expérience de pensée, celle qui consisterait à se représenter une matière purement indéterminée, comme une simple présence élémentaire simplement posée là (« *Stoff* »⁶), pensée paradoxale puisque l'on ne pense plus à rien de déterminé, et donc – pourquoi pas – plus à rien du tout ? Mais

² Aristote, *La Métaphysique* (t.1). Traduit par J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1991, 1029a10, p. 242.

³ « La substance paraît bien avoir pour caractère essentiel d'être séparable, et d'être une chose individuelle » (Aristote, *op. cit.*, 1029a27, p. 243).

⁴ « J'appelle matière ce qui n'est par soi ni existence déterminée, ni d'une certaine quantité, ni d'aucune autre des catégories qui déterminent l'être » (Aristote, *op. cit.*, 1029a20, p. 243).

⁵ « A considérer la question sous cet aspect, il en résulte donc logiquement que la matière est substance. Pourtant, c'est impossible etc. » (Aristote, *op. cit.*, 1029a28, p. 243).

⁶ Distingué de « *Materie* » (« *Stoff* » rappelle sémantiquement l'anglais « *stuff* », le « truc »).

il ne faut pas oublier que pour Aristote la pensée (*logos*) dit l'être essentiellement ; ce qui est donc en quelque manière pensable – le substrat – ne doit-il donc pas « être » en quelque manière ?

*

À moins que le substrat matériel ne soit en rien un objet de pensée, quand bien même nous le prétendrions, tout juste à la rigueur une pensée confuse, inadéquate. Selon une interprétation radicale, Heidegger dans son texte de 1939 laisse entendre que le substrat matériel n'est pas simplement inapte à définir la substance. À bien y regarder, il n'est pas un objet de pensée du tout, non pas une idée fautive, mais une fautive idée. Ce à quoi il faudra donc renoncer, c'est à l'idée selon laquelle la venue à l'être de l'étant s'obtiendrait par le rassemblement en mouvement des déterminations formelles sur un substrat matériel lui-même immuable. Loin que, d'après Aristote, la forme investisse progressivement une matière subsistante, Heidegger soutient que cette thèse est invalide si l'on tient suffisamment compte de la critique d'Aristote à l'égard du sophiste matérialiste Antiphon en *Physique, II, 1*. Le commentaire herméneutique heideggérien s'arrête d'ailleurs longuement sur ce point.

Selon la présentation qu'en fait Aristote, Antiphon apparaît comme le détenteur d'une thèse ontologique de type matérialiste. L'argument est classique : l'*ousia* est davantage *hylé* que *morphé*, parce qu'est davantage étant ce qui n'est pas soumis au changement, mais jouit du plus haut degré de stabilité, c'est-à-dire de permanence. Puisque la forme relève de la configuration transitoire et en mouvement, ce n'est pas elle qui renseigne le mieux sur l'*ousia* ; mais c'est bien plutôt du côté de la *hylé* qu'il faut se tourner pour rencontrer l'essence la plus profonde de l'être, et plus fondamentalement vers les quatre éléments impérissables dont toute matière provient⁷.

⁷ Le concept central que mobilise le sophiste pour établir ce point est celui de « structure dynamique » (*rythmos*). Comme l'indique ainsi Heidegger, commentant l'esprit de la pensée d'Antiphon : « ce qui est de [l'ordre du *rythmos*] est changeant, est inconstant et inconsistant ; en bois, comme on sait, peut être fabriquée une table tout aussi bien qu'un bouclier ou un bateau, et le bois, à son tour, n'est rien d'autre que quelque chose de formé à partir de terre. Mais à la terre, comme ce qui proprement ne cesse de durer à travers tout, le caractère changeant du *rythmos* ne vient jamais s'ajouter que de temps en temps. Proprement étant est *to arhythmiston proton* – ce qui premièrement et de soi est libre de structure, restant constamment présent au milieu du changement de ce qu'il subit en traversant ses diverses versions et constitutions » (PA, p. 525). Aristote pour sa part insiste lui aussi sur l'importance de l'immobilité aux yeux de l'explication matérialiste de l'être comme matière : « Certains sont d'avis que la nature et la substance des êtres qui sont par nature est le constituant interne premier de chaque chose, par soi dépourvu de structure (*arhythmiston*), par exemple que d'un lit la nature c'est le bois, d'une statue l'airain. Un

En réponse à la thèse matérialiste, Aristote commence par faire valoir le sens commun et la façon dont le discours s'accorde naturellement avec les choses mêmes : nous les désignons, en effet, et les nommons, à la faveur de leur manifestation, et celle-ci dépend prioritairement de l'aspect (*eidos*) sous lequel elles apparaissent. Nous ne voyons pas une statue simplement parce que du bronze ou de l'airain sont disposés sous notre regard. C'est au contraire parce que la statue se présente toute formée qu'il est possible alors – mais alors seulement – de se prononcer quant à la matière dont elle a été frappée. Pour ce qui relève cette fois des étants non fabriqués, mais qui proviennent de la nature (objet ultime de l'interrogation, dans la mesure où tout artefact n'est que secondairement fabriqué, puisqu'il émane primordialement de la nature), Aristote use du même argument :

« De même d'une chose constituée naturellement : en effet, la chair ou l'os en puissance n'ont pas encore leur propre nature et n'existent pas par nature, tant qu'ils n'ont pas reçu la forme (*eidos*) de la chair et de l'os, j'entends la forme définissable, celle que nous énonçons pour définir l'essence de la chair ou de l'os »⁸.

Ce n'est pas ainsi la matérialité du vivant (la chair et les os) qui permet de le reconnaître, mais bien plutôt son aspect et sa forme déjà achevée, condition supérieure de sa manifestation. Le matérialiste ne comprend donc pas qu'il n'y a pas d'essence hors d'un processus de constitution ontologique qui consacre le privilège des déterminations formelles⁹.

indice en est, dit Antiphon, que, si on enterrait un lit, et si la putréfaction acquérait la puissance de faire pousser un rejet, ce n'est pas un lit qui viendrait à l'être mais du bois, parce que, d'après lui, ce qui lui appartient par accident c'est la disposition conventionnelle (*kata rythmos*) que lui a donnée l'art, alors que sa substance c'est cette réalité qui, continûment, perdure tout en subissant cela. » (Aristote, *Physique*. Traduit par P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2000, II, 1, 193a10-18, p. 118).

⁸ *Physique*, II, 1, 193b2-3.

⁹ Et Heidegger de glouser : « Ainsi, nous disons, par exemple d'un tableau de Van Gogh : "Voilà de l'art". Ou bien, voyant un oiseau de proie tournoyant sur la forêt : "C'est la nature elle-même". Dans un tel "usage de la langue", cela qui, tout bien considéré, est un étant grâce à, et sur fond de l'art, nous le nommons lui-même et directement "art". Car le tableau n'est pourtant pas l'art lui-même, mais une œuvre d'art ; et l'oiseau n'est pas la nature, mais un étant naturel. Or, cette façon de parler trahit quelque chose d'essentiel. *Quand* nous arrive-t-il, en mettant ainsi l'accent, de dire : voilà de l'art ? – Non pas quand il n'y a qu'un morceau de toile tendue, barbouillé de taches de couleur, même pas lorsque nous avons sous les yeux une quelconque "peinture" ; mais seulement lorsque l'étant dont il s'agit ressort d'une manière éminente dans le visage [Heidegger traduit ainsi *eidos*] d'une œuvre d'art, lorsque cet étant *est* dans la mesure où s'installe dans un tel visage [c'est-à-dire, pour Heidegger, le mouvement de la *morphé*] ; de même lorsqu'on dit : "C'est la nature elle-même" – *phusis* » (PA, p. 542).

Nous laissons de côté les trois autres arguments qu'invoque Aristote pour démontrer la priorité de la forme sur la matière. Ce qui nous intéresse, c'est de noter qu'aux yeux de Heidegger, Aristote ne se contente pas de dire que la forme (*morphé, eidos*) est davantage *phusis* que la matière (*hylé*). En réalité, Heidegger se montre beaucoup plus radical, puisqu'il conteste la pertinence même du couple conceptuel forme-matière, en soutenant que ce que nous appelons la matière est toujours déjà une donnée déjà formelle. Au fond, Heidegger conteste la théorie aristotélicienne du substrat matériel (*hypokeimenon*) censé servir de support au mouvement d'information de l'étant, support qui serait en lui-même immuable. La *hylé* ne peut se manifester et être saisie comme telle, à savoir comme matière de quelque chose, si elle n'est pas elle-même déjà configurée, c'est-à-dire informée.

À titre de confirmation de ce que l'on pourrait presque appeler – en usant d'un langage assez peu phénoménologique il est vrai – un *réductionnisme* de la matière à la forme, il suffit d'observer le traitement que fait Heidegger du couple conceptuel *dynamis-energeia*, dont on sait le voisinage qu'il entretient dans la pensée du Stagirite avec la distinction *morphé-hylé*. Contrairement à la grande majorité des commentateurs d'Aristote (pour ne pas dire la totalité) qui considèrent que la puissance (*dynamis*) jouit chez Aristote d'une positivité ontologique réelle, et désigne cette dimension souterraine de l'être qui aspire à l'effectivité, force agissante qui s'apparente même à une sorte de désir de la matière (comme si l'être de fait brut de la matière – irréductible à la forme – existait donc bien, mais à l'état de latence précisément, toujours déjà dépassée et surmontée par l'effectivité de l'apparaître formel), Heidegger au contraire, dans sa lecture de la *Physique*, détermine le sens phénoménologique de la *dynamis* de telle sorte à mieux réduire la *hylé* à la *morphé* (et si la *hylé* est toujours déjà transie, pétrie, en son être même, de déterminations formelles, il n'y a plus aucun sens à vouloir, ne serait-ce qu'en pensée, en extraire le grain fin, à savoir une matière brute, substrative, voire même pulsative au cœur de la visibilité ouverte par l'être). En effet, la matière d'un étant, par exemple le bois dont le lit est fait, apparaît toujours comme un « être-approprié-pour ». Cette appropriation est selon Heidegger la caractérisation phénoménologique authentique de la *dynamis* :

« La *morphé* n'est pas 'davantage' *phusis* parce que, comme 'forme', elle pétrirait une 'matière' qui lui serait subordonnée ; au contraire, en tant que composition s'avancant (*morphé-energeia*) pour être visage (*eidos-entelechia*), elle domine le disponible (la *hylé*), parce qu'elle est l'entrée

dans la présence de ce qui, dans l'approprié (*dynamis*), est appropriation – et de ce fait est *plus originelle quant à l'entrée dans la présence* »¹⁰.

Ainsi, loin que la *dynamis* désigne l'être-en-puissance ou l'être-latent d'un quelconque substrat dont les déterminations formelles procèderaient, la matière d'une chose comme « être-approprié-pour » (transposition herméneutique convenable du grec *dynamis*) apparaît toujours rétrospectivement à partir de la prise en vue de la chose parvenue à l'accomplissement formel. On n'a donc par exemple jamais affaire à du bois, mais toujours déjà à du bois coupé en vue d'un lit, idée qui préexiste à la coupe. De même, la chair et les os apparaissent toujours après-coup à partir d'une vue d'ensemble préalable de l'être formel de l'être vivant. Comme le déclare alors Heidegger, l'antériorité de l'acte sur la puissance signifie radicalement que l'*energeia* achevée (*entelechia*) est « ce qui a mis l'être-approprié-pour (*dynamis*) en avant, avec lui, dans l'accomplissement du visage pleinement achevé »¹¹. Heidegger ne se contente donc pas de dire que l'acte, c'est-à-dire l'*energeia entelechia* où se rassemblent les déterminations formelles, est plus *ousia* que la *dynamis* (mode d'être de la *hylé*), mais qu'elle l'est en réalité totalement : « C'est ici que s'annonce que la *morphé* non seulement est plus *phusis* que la *hylé*, mais qu'elle l'est même seule complètement »¹². La *hylé* est alors bien finalement un mode de l'être-formel, puisqu'elle apparaît, et qu'elle est en quelque sorte de l'acte en gestation, en devenir, en mouvement. La réduction de la matière à la forme par le truchement du couple conceptuel *dynamis-energeia* implique donc que, dans une perspective herméneutique heideggérienne, l'ousiologie aristotélicienne qui se développe dans la *Physique* ne laisse aucune place pour de l'immobilité, du fait justement que toute référence à un substrat matériel s'est vue évincée. La véritable absence de mouvement, et la seule, est à la rigueur celle de l'entéléchie où le mouvement d'advenue à la présence s'achève et révèle l'étant pleinement. Toutefois, le repos caractéristique de l'entéléchie n'est pas une privation de mouvement, mais

¹⁰ PA, p. 558, nous soulignons.

¹¹ PA, p. 557.

¹² PA, p. 564. Certes, cette citation n'implique pas que la matière soit en elle-même quelque chose de formel ; elle dit seulement que la nature est complètement formelle (non pas bien sûr d'un quelconque formalisme creux, mais celui du placement dans le visage et la visibilité que ce placement assure). Mais quand on sait que la *phusis* grecque, si elle est bien comprise, n'est pas autre chose, pour Heidegger dans ce texte du moins, que l'autre nom de l'être de l'étant, il ressort alors bien que l'idée d'une matière brute, informe, se voit discréditée.

au contraire ce qui le porte et le dévoile pour la première fois¹³. L'étant apparaît donc bien intégralement selon un mouvement ontologique ne laissant aucune place pour un résidu non changeant et fixe.

*

Les conséquences philosophiques de cette herméneutique heideggérienne de la *Physique* aristotélicienne sont notables. Il semble que Heidegger, à travers son commentaire, nous met en présence d'un monde où les choses se tiennent à leur place, pleinement visibles, en se prêtant gracieusement à la prise du sens sur elles¹⁴. Plus profondément, si le sens d'une chose est sa manière d'être telle que son visage la révèle, il n'y a pas de hiatus entre le sens et l'être, d'un côté la constitution ontologique des choses et de l'autre le regard humain qui les recueille de par son ouverture (*logos*) ; l'être est d'emblée porteur de sens en sa donation même. Et dira-t-on que la donation de l'étant pointe son nez vers un mouvement en excès de cette présence – mouvement de présentification qui déborde le donné vers des conditions ontologiques en amont de la phénoménalité visible, il faudra répondre que le processus par lequel un étant advient n'est pas caché, aucunement nocturne, mais qu'il se révèle pleinement et intégralement dans l'entéléchie du visage de la chose achevée.

Il conviendrait toutefois de nuancer ce point. Heidegger se livre en effet dans le texte qui nous occupe à une analyse du concept aristotélicien de *steresis*, cette privation que l'on peut traduire également par « absentement ». Dans le cadre de cette analyse, Heidegger en vient à établir que la *phusis* a pour détermination intime cet absentement « pour l'entrée en présence [*steresis zur Anwesenung*] »¹⁵ des *phusei onta*. Autrement dit, il faut que la *phusis* (le nom grec de l'être de l'étant), qui soutient et rend possible le mouvement d'advenue de l'étant, fasse place à cette manifestation en s'effaçant derrière elle. Seulement, Heidegger insiste bien sur le fait que cet absentement n'a pas le caractère privatif, voire négatif, que la tradition métaphysique a pu lui conférer (au point même d'y voir un défaut ontologique). Au contraire, la *phusis* est bien présente, mais sur le mode précisément de cet absentement ; c'est là sa façon de se manifester au dire

¹³ « Le se-posséder-en-fin (*entelechia*) est le déploiement intime de la mobilité (c'est-à-dire l'être de ce qui est mû) parce que cette reposance suffit le plus proprement au déploiement de l'*ousia* ou : en soi constante présentation dans le visage » (PA, p. 555).

¹⁴ Heidegger insiste explicitement sur ce point en appuyant la relation intime entre la visibilité (*eidōs*) et le dire humain (*logos*) qui l'adresse : « "la *morphé*, et cela veut dire to *eidōs*, celui qui est à la mesure du *logos*". La *morphé* doit être entendue à partir de l'*eidōs*, et ce dernier doit être rapporté au *logos* » (PA, p. 537).

¹⁵ PA, p. 574.

humain, comme ce mouvement de faire place à l'étant qu'elle est. Mais c'est aussi parce que la *phusis* comporte cette détermination d'absentement qu'elle peut par après se soustraire au regard humain si celui-ci ne sait pas être attentif. C'est alors que l'interprétation matérialiste de la nature devient possible, sur la base de ce retrait de la *phusis* dans l'absentement : à défaut de prendre en vue la source donnanse de l'être comprise comme mouvement d'installation dans le visage, le regard humain ne prend en considération que l'étant, et ne rencontre plus alors que sa seule matérialité. Mais cette interprétation déviante n'est possible que sur fond d'une expérience première et authentique de la différence ontologique qu'elle vient occulter. Dans ce texte, Heidegger dit ainsi que dans toute herméneutique accomplie et véritable il faut non pas seulement dissiper les mauvaises interprétations, mais montrer en outre en quoi elles ont leurs racines dans une mécompréhension de l'interprétation correcte, montrer en somme en quoi « l'ombre (...) nécessairement appartient à la lumière »¹⁶. Insistons donc sur le fait que si l'ombre appartient à la lumière, celle-ci reste plus originaire que l'ombre¹⁷, et il y a donc un voir immédiat et originaire qui est présupposé par tout recouvrement possible et ultérieur.

De même donc que le lit achevé fait apparaître le bois de construction dont il est issu, ainsi que le projet artisanal qui le rendit possible, de même encore l'être vivant fait apparaître sa source donnanse dans la vie elle-même ; et plus fondamentalement encore, l'étant en tant que tel révèle d'emblée, en son apparaître même, la différence ontologique avec l'être qui assure l'éclaircie (*Lichtung*) en laquelle il se tient¹⁸. Il semble alors qu'avec ce primat du sens de l'être sont dépassées et radicalement critiquées toutes conceptions de l'être qui en appuient la dimension tout aussi bien

¹⁶ PA, p. 569.

¹⁷ Dans la conceptualité de ce texte du moins, car les choses ne se passeront pas toujours ainsi selon Heidegger. Voir *infra.*, note 29.

¹⁸ Comme nous l'avons noté, Heidegger suggère dans certains textes (dont celui qui nous occupe ici) que la *phusis* et l'être ne sont pas différents, et que les grecs l'avaient bien compris. L'homme est-il alors un *phusei on* distingué, capable en son être de recueillir la *phusis* par le *logos* ? Mais cela pose des problèmes, car la compréhension de l'être est ce par quoi le *Dasein* se tient dans la plus grande distance possible par rapport à l'existence animale, de sorte à entrer dans une proximité avec les divins (cf. M. Heidegger, « Lettre sur l'humanisme », in *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1966, p. 82). Cette mise à distance de la vie dans la compréhension de l'être permet-elle de penser jusqu'au bout la vérité de l'être dans l'horizon de la *phusis* ? Pour une vue d'ensemble de la constellation de problèmes que Heidegger rencontre pour penser la vie et la chair dans le sillage de l'être, on se reportera à l'étude de D. Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Minuit, 1986).

alogique et irrationnelle, où le « il y a » des choses s'apparente également, ou d'abord, à un fait brut et indifférent au fait même que ces choses soient¹⁹.

*

Il y aurait des raisons, certaines peut-être meilleures que d'autres, de s'étonner de ce que Heidegger adopte pareille attitude philosophique. N'avons-nous pas été habitués à trouver dans sa pensée des thèmes phénoménologiques qui semblent, au premier abord en tout cas, mettre l'accent sur un hiatus fondamental entre l'être et le sens ? À y regarder rapidement, il paraît ainsi que les analyses phénoménologiques entreprises dans *Sein und Zeit* de l'angoisse, de la solitude dans l'être-pour-la-mort, de la déchéance de l'existence inauthentique, de « l'inquiétante étrangeté » (*Unheimlichkeit*), ou bien encore de la finitude d'une existence vouée au néant, semblent ressortir d'une pensée sombre et dégrisée, lucide sur le fait qu'il y a au tréfonds de l'être un non-sens plus ancien que tout sens, et une existence humaine appelée à assumer l'absurdité de l'être qui l'a jetée au monde (*Geworfenheit*). Cette appréciation de la conception heideggérienne correspond à une certaine tradition d'interprétation de la pensée de Heidegger, et ce dès sa réception en France dans les années 30. C'est ainsi par exemple que Gurvitch, dans un ouvrage consacré aux différents courants philosophiques allemands à cette époque, met au jour un motif commun à toutes les différentes écoles, de la phénoménologie au néokantisme, et qu'il perçoit comme une certaine tendance à assumer la part d'irrationalité au fond de l'être. S'agissant de Heidegger et de sa phénoménologie de l'angoisse au paragraphe 40 de *Sein und Zeit*, Gurvitch dit ainsi que « l'angoisse est le sentiment de l'abîme, du *hiatus irrationalis* impénétrable et opaque, dans lequel est plongée l'existence humaine, même dans ses manifestations les plus élevées »²⁰.

Chez Levinas également, l'authenticité heideggérienne est présentée comme une virilité, une fierté de l'existence abandonnée et déjetée par l'être, décidant d'accepter sa condition sur le mode de la résolution devançante, de la revendiquer même, tel le héros tragique qui trouve sa

¹⁹ On se reportera ici au texte « Bâtir, habiter, penser », où Heidegger suggère que la spatialité du monde, loin de relever d'une extériorité ontologique sur laquelle viendrait buter une existence humaine livrée à l'être, est ouverte à chaque fois par des lieux où se tiennent des étants que le *Dasein* prend en charge. Le *Dasein* se caractérise essentiellement ainsi par son être-à-demeure, par un habiter qui recueille et abrite l'étant : « le trait fondamental de l'habitation est ce ménagement » (M. Heidegger, « Bâtir, habiter, penser », in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 176).

²⁰ G. Gurvitch, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, Paris, J. Vrin, 1949, p. 215-16.

suprême liberté face au destin dans la pathétique assumption de sa propre mort²¹. Et ce que critique Levinas chez Heidegger, ce n'est pas seulement la continuation de l'ancienne domination du même sur l'autre, de cette tyrannie d'un *Dasein* obnubilé par sa propre existence au détriment de la responsabilité pour l'autre²² ; Levinas reproche à Heidegger d'abord²³ de ne pas être allé suffisamment loin dans la mise au jour d'une ontologie muette d'un être qui ne dit rien. L'être levinassien, le *il y a*, à la différence du *es gibt* (« cela donne ») heideggérien, ne donne rien, précisément, et pas même l'étant. Pur champ de présence, l'être se situerait selon Levinas dans le prolongement de la conception heideggérienne, dans la mesure où le sens de l'être est de n'en avoir pas. Cependant, Levinas veut, par radicalisation, tirer toutes les conséquences de cette absurdité, en effaçant notamment l'optimisme heideggérien d'une assumption possible de notre être-pour-la-mort. L'être, semblable au « fleuve où on ne se baigne même pas une fois, où ne peut se constituer la fixité même de l'unité, forme de tout existant »²⁴, menace à tout instant de dissoudre celui-ci, de rompre les fils ténus de l'hypostase²⁵. Le *il y a* ne donne rien, pas même le pouvoir de s'y soustraire, et Hamlet est le seul véritable héros tragique :

« [Hamlet] comprend que le 'ne pas être' est peut-être impossible et il ne peut plus maîtriser l'absurde, même par le suicide. La notion de l'être irrémédiable et sans issue, constitue l'absurdité foncière de l'être. L'être est [...] – si par mort on entend néant, - le fait qu'il est impossible de mourir »²⁶.

Cette irrémédiation de l'être, dont il convient bien de souligner encore une fois que Levinas pense en faire la découverte en radicalisant la conception heideggérienne, est dès lors à mettre au compte du fait que l'être

²¹ « L'être pour la mort, dans l'existence authentique de Heidegger, est une lucidité suprême et, par là, une virilité suprême » (E. Levinas, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 1983 [cité TA], p. 57). « L'être est le mal, non pas parce que fini [conception supposée être celle de Heidegger], mais parce que sans limites [conception de Levinas]. L'angoisse, d'après Heidegger, est l'expérience du néant » (TA, p. 29).

²² « L'ontologie heideggérienne qui subordonne le rapport avec autrui à la relation avec l'être en général (...) demeure dans l'obédience de l'anonyme et mène, fatalement, à une autre puissance, à la domination impérialiste, à la tyrannie » (E. Levinas, *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, Paris, Librairie générale française, 1990, 22^e édition, p. 38).

²³ Au sens plutôt de l'origine que du fondement, car chez Levinas la question éthique, objet d'une philosophie première, doit être préparée par une ontologie, ou même une physique, de l'existant esseulé, et livré à l'exister anonyme, impersonnel – le *il y a*, qui le concerne bien avant la rencontre d'autrui.

²⁴ TA, p. 28.

²⁵ Laquelle consiste en une inversion dans l'être par laquelle un existant apparaît, portant l'être comme son attribut intime (cf. TA, p. 31-35).

²⁶ TA, p. 29.

est une pure matérialité brute, informe, au cœur même de l'existant, et qui le menace en son fond²⁷. Loin que la forme soit une détermination ontologique de l'être, elle est précisément ce que l'être comme matière brute attaque de par sa puissance corrosive. Mais alors toute la question est bien celle-ci : comment une telle conception philosophique peut-elle être compatible avec celle de Heidegger, qui d'une certaine façon – nous l'avons vu tout à l'heure – dit exactement le contraire ?

Une première réponse consisterait à remarquer que Levinas et Gurvitch se réfèrent à *Sein und Zeit*, et non à la pensée de Heidegger où s'insère le texte de 1939, et qui vient donc après le fameux tournant (*Kehre*). Le problème évident, avec cette interprétation, est qu'elle oblige alors à voir dans l'appellation heideggérienne de *Kehre* un euphémisme, là où il s'agirait bien plus profondément d'un revirement. Il est clair au contraire que Heidegger, y compris dans sa première philosophie, n'envisage jamais de penser l'être dans l'horizon du non-sens, ce que Levinas cherche à faire pour sa part quand il aborde le *il y a* dans l'orbe d'une matérialité brute. Nous nous concentrerons donc maintenant sur la question du sens (et donc de la forme, si tant est que les deux termes traduisent tous deux à leur manière l'*eidōs* grec) à l'œuvre dans *Sein und Zeit*. Nous laisserons ici en dehors de notre analyse tous les thèmes plus tardifs de la pensée de l'être après le tournant, où Heidegger entreprend d'envisager l'être à partir de l'*aletheia* (la vérité comme dévoilement) et de la parole comme appel, avec en toile de fond le statut spécial de l'homme dont la vocation est de se tenir dans la clairière de l'être, afin d'entendre cet appel et d'assumer le rôle de gardien de sa vérité. Un mot tout de même : il y aurait en effet, dans cette perspective, beaucoup à dire sur les problèmes que rencontre Heidegger alors pour penser le retrait de l'être dans l'histoire de la métaphysique. Est-il seulement le fait d'un *Dasein* déchéant et oublieux de cet appel ? N'est-il pas aussi bien l'inévitable contrepartie de la donation même de l'être ? Car en effet, s'il appartient à la structure même de la donation que le donateur (et ici une difficulté supplémentaire apparaît : s'agit-il de l'être ou du « cela » – l'*Ereignis* – à l'origine du *es gibt* ?) s'écarte pour laisser advenir le don (la présence de ce qui est)²⁸, n'est-il pas inévitable que le donataire

²⁷ « Je n'existe pas comme un esprit, comme un sourire ou un vent qui souffle, je ne suis pas sans responsabilité [en un sens non éthique, mais ontologique, celui d'avoir à répondre de mon être]. Mon être se double d'un avoir : je suis encombré par moi-même. Et c'est cela, l'existence matérielle » (TA, p. 37).

²⁸ Cf. M. Heidegger, *Zeit und Sein* ; « Temps et être », in *Questions III et IV*. Traduit F. Fédier, Paris, Gallimard, 1976 : « Etre-capable d'être signifie : obtenir et donner être. Dans le *esti* est en retrait le Il y a (*es gibt*). Au début de la pensée occidentale, l'être est bien pensé, mais non le 'Il y a' comme tel. Celui-ci se soustrait, en faveur de la donation qu'Il y a, cette donation étant à l'avenir exclusivement pensée comme être dans le regard portant

(l'homme) s'en tienne à cela même qui lui est donné (la présence), de sorte à réduire la différence ontologique, au profit notamment de l'ontothéologie ? Mais alors comment comprendre que le mouvement de l'être, par lequel l'étant se constitue, soit lui-même pleinement visible ? Heidegger, dans certains textes, pose au contraire qu'il y a à même l'*aletheia* une originarité de la *lethe* (l'oubli) sur l'*a-letheia* (le dévoilement)²⁹. Toute la question serait alors de savoir si la nuit de la *lethe*, plus ancienne que la lumière de la vérité en laquelle luisent les phénomènes, a quelque chose à voir avec l'indétermination d'un quelconque substrat matériel. Il est pourtant sérieusement permis d'en douter. Il semble au contraire que cette nuit, conçue comme *Ereignis*, s'apparente plutôt à un excès de détermination, à l'événement originaire qui approprie l'être à l'homme. Loin qu'il s'agisse, comme ce sera le cas chez Fink ou Patočka par exemple, d'une nuit cosmique marquée par l'indétermination du substrat matériel en cours d'information³⁰, la source donnanter de l'être supposerait au contraire un excès de détermination rendant possible toutes déterminations, la saturation du visible comme forme des formes³¹. Mais cela étant dit, il y aurait tout de même, redisons-le, une tension conceptuelle qui surgirait inévitablement, à suivre ce fil conducteur d'une pensée de l'être à partir d'une nuit et d'un oubli ontologiques originaires, par rapport aux enseignements du texte de 1939 sur la *phusis* aristotélicienne, texte qui – nous le remarquons plus haut – semble réintégrer totalement et sans reste le

sur l'étant, ce qui permet de le porter au concept. Un donner qui ne donne que sa donation, mais qui, se donnant ainsi, pourtant se retient et se soustrait, un tel donner, nous le nommons : destiner » (p. 202-3).

²⁹ Cf. M. Heidegger, « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », in *Questions III et IV* (op. cit.) Traduit par J. Beaufret et F. Fédier : « Ce [qu'est l'*Aletheia*] en elle-même demeure en retrait. Est-ce là l'effet d'un simple hasard ? N'est-ce là que la suite d'une négligence de la part de la pensée humaine ? Ou bien en va-t-il ainsi parce que se retirer, demeurer en retrait, en un mot la *lethe*, appartient à l'*Aletheia*, non comme simple adjonction, *pas non plus comme l'ombre appartient à la lumière, mais comme le cœur même de l'*Aletheia* ?* » (p. 303, nous soulignons).

³⁰ Cf. J. Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*. Traduit par E. Abrams, Dodrecht/Boston/Londres, Kluwer, 1988 : « la manifestation des choses (...) est une manifestation dans laquelle les choses singularisées sont elles-mêmes intérieurement indifférentes, une manifestation qui n'est pas manifeste à elle-même, une manifestation plongée dans l'obscurité nocturne de l'étant et de l'être originaires » (p. 100). Et plus loin : « le mouvement rassemble, relie les unes aux autres les déterminations d'un même substrat (...), les rend simultanément actuelles » (p. 129).

³¹ Nous ne serions pas loin alors, à suivre Heidegger sur un tel chemin de pensée, de le faire entrer dans le sillage de la théologie négative, dont Jean-Luc Marion, dans une conférence qu'il tint en 2004 à l'école normale supérieure, intitulée « Le don et l'impossible », a montré qu'elle entretient avec la déconstruction derridienne et son « concept » de *différance* un rapport de proximité, voire de « concurrence ». Il serait intéressant de se demander dans quelle mesure la pensée heideggérienne du *es gibt* invite également à un tel rapprochement, en tant que l'*Ereignis* ouvre à une origine de l'être, c'est-à-dire à un « cela » en amont de l'être, et qui ne semble donc pas pouvoir se dire (attendu que le *logos* dit l'être ou le voile).

mouvement de présentification de l'étant par l'être au sein de la lumière et de la visibilité (l'entéléchie étant précisément ce qui permet une telle prise en vue rétrospective de tout le trajet ontologique accompli).

*

Si l'on se penche sur *Sein und Zeit*, dont nous disions tout à l'heure – mais le point va de soi – qu'il est l'ouvrage de Heidegger qui a le plus servi de support à ses premiers commentateurs français – ceux-là mêmes qui pensaient apercevoir le motif d'un *hiatus irrationalis* entre l'être et le sens au sein de l'ontologie phénoménologique, on s'aperçoit qu'est déjà bien présente pourtant l'idée que l'être est ce qui rend possible l'étant, et ce non pas tant du point de vue de son existence matérielle de fait, mais bien plutôt de son sens. Loin de désigner un quelconque substrat matériel, « être et structure d'être excèdent tout étant et toute détermination étant possible d'un étant »³², ce qui signifie radicalement que « l'être est le transcendent *par excellence* »³³, au point que « toute mise à jour de l'être comme transcendent est connaissance transcendantale »³⁴. Heidegger indique ainsi que l'enquête sur le sens de l'être, dont il convient de rappeler qu'il s'agit là de l'objet explicite de l'ouvrage, se meut dans l'horizon du transcendantal, c'est-à-dire des conditions de possibilités ontologiques de la phénoménalisation de l'étant (même si ces conditions, assurément, ne sont plus à chercher sur le sol d'une théorie de la connaissance). *Sein und Zeit* place ainsi, dès son introduction, l'être en régime de sens. Seulement, du fait que la question de l'être (qui est tout aussi bien et indistinctement – ce point vaut la peine d'être rappelé – la question *du sens de l'être*) ne peut être séparée d'une analyse préparatoire des structures ontologiques de l'étant susceptible, selon son mode d'être propre, de poser la question de l'être. *Sein und Zeit* se présente donc principalement – on le sait – comme une analytique existentielle des structures d'être du *Dasein* – l'étant ouvert compréhensivement à l'être et que je suis. Or l'une des grandes thèses de l'*opus magnum* de 1927 est que le sens lui-même constitue un existentiel du *Dasein*, et que c'est toujours au sein de cette ouverture compréhensive humaine que tout sens de l'être est susceptible de trouver son enracinement.

Au paragraphe 32 (« Comprendre et explicitation »), Heidegger indique ainsi, conformément à la nature ontologico-transcendantale de l'enquête phénoménologique sur les formes existentielles *a priori* qui

³² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer (9^e édition), 1960. Traduit par E. Martineau, Authentica, Paris, 1985, p. 38 (cité SZ).

³³ *Ibid.* (c'est Heidegger qui souligne).

³⁴ *Ibid.*

rendent possible la compréhension de l'être³⁵, que le sens est la structure formelle de tout comprendre :

« Le *concept de sens* embrasse la structure formelle de ce qui appartient nécessairement à ce que l'explicitation compréhensive articule. *Le sens est le vers-quoi, tel que structuré par la pré-acquisition, la pré-vision et l'anticipation, du projet à partir duquel quelque chose devient compréhensible comme quelque chose* »³⁶.

Que le sens soit une structure formelle n'est pas surprenant, c'est même, à strictement parler, une tautologie. De manière beaucoup plus radicale, Heidegger soutient ici que cette structure ouvre la compréhension de quoi que ce soit : le *Dasein* est dans le sens, et là réside la condition pour qu'il se rapporte à l'étant intramondain (ainsi qu'à lui-même) sur le mode de la compréhension, (celle-ci fût-elle déchéante et recouvrante, comme nous le verrons plus loin) :

« Dans la mesure où comprendre et explicitation forment la constitution existentielle de l'être du Là, le sens doit être conçu comme la structure formelle-existentielle de l'ouverture qui appartient au comprendre »³⁷.

Toute saisie déterminée de l'étant fait fond sur la structure existentielle du comprendre, laquelle est le trait définitionnel le plus intime du *Dasein*, puisqu'il est l'étant qui en son être *comprend* l'être. C'est parce que le *Dasein* est ouvert, et existe ainsi sur le mode d'une radicale transcendance³⁸, qu'il peut comprendre l'être comme le *transcendens* par excellence ; et le sens est la structure même de cette ouverture (« et non pas une propriété qui s'attache à l'étant, est 'derrière' lui ou flotte quelque part comme "règne intermédiaire" ; de sens, le *Dasein* n'en "a", que pour autant

³⁵ Theodore Kisiel rappelle ainsi que l'existence sert de *formale Anzeige* (indication formelle) à l'ontologie fondamentale. Cf. T. Kisiel, « Why students of Heidegger will have to read Emil Lask », in *Heidegger's Way of Thought*, Londres/New York, Continuum, 2002, p. 133).

³⁶ SZ, p. 151 (c'est Heidegger qui souligne).

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Celle-ci ne sera thématifiée pour elle-même que dans le cours *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24 (*Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Traduit par J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1985), qui suit immédiatement la parution de *Sein und Zeit*. Heidegger soulignera explicitement cette convergence étroite entre transcendance, ouverture et compréhension (cf. le § 9 c, p. 92-103).

que l'ouverture de l'être-au-monde est "remplissable" par l'étant découvrable en elle »³⁹).

On est bien loin alors de l'interprétation selon laquelle il y aurait, au fond de l'être du *Dasein*, un non-sens premier et plus originaire que tout sens. Dans le cours de la quotidienneté préoccupée, le *Dasein* s'y entend toujours déjà à ce qu'il fait, le monde s'offre à lui de façon organisée, et les choses se tiennent à leur place dans des rapports complexes de renvois signifiants, suspendus à ses projets. Heidegger s'oppose avec force à un certain réalisme naïf qui poserait le monde extérieur comme le roc dur contre lequel l'existence humaine, d'abord repliée sur elle-même, buterait nécessairement à chaque fois qu'elle viendrait à sa rencontre. Il y aurait une subreption à croire que l'accès à l'étant serait médiatisé par une réception passive de données hylétiques qui frapperait d'abord les organes de la sensation, avant que les capacités de la cognition ne prennent le relais pour organiser ce divers rassemblé en un complexe signifiant. Au contraire, dans un passage au demeurant dirigé contre la phénoménologie husserlienne des synthèses passives et la théorie de l'archi-hylé, Heidegger écrit :

« Il est déjà besoin d'une attitude fort artificielle et compliquée pour "entendre" un "pur bruit". Mais que nous entendions de prime abord des motocyclettes et des voitures, c'est une preuve phénoménale que le *Dasein* en tant qu'être-au-monde séjourne à chaque fois déjà auprès de l'à-portée-de-la-main intramondain, et non pas d'abord auprès de "sensations" dont le "fouillis" devrait être préalablement mis en forme pour confectionner le tremplin permettant au sujet d'atteindre enfin un "monde". En tant qu'essentiellement compréhensif, le *Dasein* est de prime abord auprès de ce qu'il comprend »⁴⁰.

On est donc toujours déjà en rapport à du formé ; le matériel brut (données hylétiques) est une abstraction théorique obtenue dérivativement sur la base de ce qui apparaît. Dans la conceptualité husserlienne des *Recherches logiques*, toute intuition est déjà catégoriale et l'intuition simple n'en est qu'un cas limite⁴¹. Seulement, ce n'est pas parce que le phénomène

³⁹*Ibid.* (« Remplissable » et « découvrable », et non pas « remplie » par l'étant « découvert » de fait ; que pour autant donc où le *Dasein* est ouvert, qu'il existe, que pour autant que *Dasein il y a*).

⁴⁰ SZ, p. 164.

⁴¹ Dès son cours de 1925 consacré aux *Recherches logiques* de Husserl, Heidegger avait souligné la grande avancée husserlienne qu'avait constituée à ses yeux la découverte du fait que l'intuition concrète est déjà catégoriale. Cf. M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20 ; *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*. Traduit par A. Boutot, Paris, Gallimard, 2006) : « l'intuition concrète, expressément donatrice d'objet,

est déjà, en son apparaître, transi de déterminations formelles, qu'une description de sa teneur de sens catégoriale peut suffire à son examen phénoménologique. Heidegger, en effet, s'écarte là encore radicalement de l'approche husserlienne sur le fait que l'objet véritable de la phénoménologie, à savoir le sens d'être des phénomènes, ne peut pas être décrit immédiatement, parce qu'il ne se montre précisément pas. Ou plutôt, l'être de l'étant se montre bien, mais à la déroba, sous une guise, de sorte à ce que son sens d'être se travestisse⁴². C'est parce que les « choses mêmes » se donnent sur le mode de la dissimulation que la description phénoménologique ne peut pas s'en tenir au critère d'évidence, et doit plutôt conquérir le sens d'être des phénomènes contre la tendance du *Dasein* qui comprend l'être à ne pas vouloir le comprendre et à le fuir⁴³. Le sens de l'être se tient en retrait et dans l'occultation, et ce à cause de la tendance inhérente au *Dasein* de recouvrir sa propre ouverture compréhensive, de ne

n'est jamais une perception sensible isolée ne comportant qu'une strate, mais la perception est toujours stratifiée, c'est-à-dire déterminée catégorialement » (p. 109).

⁴² Une difficulté survient ici, puisque Heidegger pose au § 7 que « les phénomènes, de prime abord et le plus souvent, ne sont pas donnés » (SZ, p. 36, Heidegger souligne), donc qu'ils ne se montrent pas ; et que ces phénomènes ne sont pas autre chose que les phénomènes par excellence dont s'occupe la phénoménologie, c'est-à-dire les phénomènes d'être. S'ils ne sont pas donnés, c'est parce que ces phénomènes sont recouverts : « l'être-recouvert est le concept complémentaire du 'phénomène' (*Ibid.*). On voit bien effectivement en quoi le fait de recouvrir empêche à ce qui est recouvert d'être pleinement donné ; mais cela implique-t-il que le phénomène recouvert ne soit pas donné du tout ? Heidegger accorde au recouvrement une assez grande amplitude phénoménologique : « la modalité de recouvrement possible des phénomènes est à chaque fois différente » (*Ibid.*). Suit alors une énumération de ces différentes modalités. Un recouvrement a lieu soit lorsqu'il y a non-découverte (d'une loi scientifique par exemple, tant qu'elle est ignorée par les hommes à une certaine époque), soit encore lorsqu'il y a obstruction ou bien dissimulation. Mais ici, peut-on dire que ce qui se trouve obstrué ou dissimulé n'est pas donné ? Heidegger met en avant une nuance : « celui-ci [le recouvrement qualifié comme obstruction ou dissimulation] peut devenir total, ou bien, comme c'est la règle, ce qui a été auparavant découvert est encore visible, bien que seulement en tant qu'apparence » (*Ibid.*, et d'ajouter cette formule devenue un adage célèbre de la méthode phénoménologique heideggérienne : « autant d'apparence, autant 'd'être' »). Il semble donc tout de même bien qu'à part les cas où le recouvrement prend la forme d'une non-découverte, ou bien d'une obstruction totale, l'être qui se dissimule se montre en quelque façon, selon une guise, et donc tombe sous l'horizon du donné. Concomitamment, l'oubli de l'être sera décrit par Heidegger comme encore une manière de se rapporter au phénomène ; au contraire, c'est seulement quand l'oubli se radicalise et devient oubli de son propre oubli, que vient le moment où le phénomène bascule dans la sphère d'un non-donné absolu.

⁴³ Jean-François Courtine, dans *La cause de la phénoménologie*, met l'accent sur ce point de divergence entre Heidegger (et ce dès le début de sa carrière philosophique) et Husserl sur le sens même de l'enquête phénoménologique : « Si le jeune Heidegger définit la phénoménologie comme "science originaire", c'est aussi en rappelant inlassablement que ce 'domaine de l'origine' n'est justement pas donné, mais qu'il doit toujours à nouveau être conquis de manière radicale. Les "choses mêmes", dont se réclament naïvement la phénoménologie, s'offrent d'autant moins à la vue qu'elles ne sont le plus souvent rien d'autre que la retombée ou la "précipitation", au sens chimique du terme, d'un avoir entendu dire ou avoir appris. » (J.-F. Courtine, *La cause de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2007, p. 232).

pas se tenir sur le terrain du sens. Fuir le sens ne signifie cependant pas – le point est décisif – tomber dans l’absurde, mais se tenir dans un sens déficient, puisque l’ouverture au sens n’est jamais refermée, sauf à ce que le *Dasein* cesse d’exister⁴⁴. Le *Dasein*, en se fuyant soi-même et en se tenant ainsi sur le terrain de la déchéance, refuse seulement l’*échéance* de sa propre individuation : en se dispersant et en se perdant lui-même (en n’étant plus lui-même), il rechigne à assumer sa propre existence. À la différence des choses, dont la présence ressortit d’une factualité, Heidegger réserve à l’être de fait du *Dasein* le nom de facticité⁴⁵, concept phénoménologique qui conjugue deux existentiels : l’être-jeté et l’avoir-à-être. Le *Dasein* n’est pas posé là dans un monde. Il existe au contraire comme jeté au monde et à l’être, et cet être est ce dont le *Dasein* doit décider. C’est ce fardeau de l’existence, à la fois jetée et responsable⁴⁶, qui est la raison d’être ontologico-existentielle de la propension du *Dasein* à la déchéance.

La phénoménologie heideggérienne est ainsi une herméneutique, et ceci pour deux raisons : elle doit conquérir le sens d’être du *Dasein* contre la tendance à la dispersion de ce sens dans l’existence inauthentique ; elle doit déconstruire, ce faisant, les présupposés hérités de l’histoire de la métaphysique qui bloquent l’accès au sens de l’être. La tâche de l’herméneutique est de retrouver un accès à l’originaire, celui-là même auprès duquel les grecs ont commencé par se tenir avant de le recouvrir, celui-là même encore auquel le *Dasein* authentique accède dans le devancement de son être-pour-la-mort.

*

Jean-François Courtine a montré que cette structuration herméneutique de l’ontologie phénoménologique heideggérienne n’est pas propre à *Sein und Zeit*, mais qu’elle oriente depuis les tout premiers textes phénoménologiques de Heidegger le déploiement de ses interrogations.

⁴⁴ « Seul le *Dasein*, par suite, peut être sensé ou in-sensé. Ce qui veut dire que son être propre et l’étant ouvert avec lui peut être approprié dans la compréhension ou rester interdit à l’in-compréhension. » (SZ, p. 151). Le sens est une structure d’être du *Dasein*, qui fonde les deux modes existentiels possibles de l’authenticité et de l’inauthenticité. C’est parce que le *Dasein* est dans le sens qu’il peut le gagner lui-même ou le perdre (la perte du sens étant alors encore une modalité du sens par déficience).

⁴⁵ « La “factualité” du fait du *Dasein* propre est ontologiquement sans commune mesure avec la survenance factuelle d’une espèce minérale. La factualité propre au fait du *Dasein*, ce mode en lequel tout *Dasein* est à chaque fois, nous l’appelons sa facticité » (SZ, p. 56).

⁴⁶ Heidegger, à l’occasion d’une analyse des tonalités affectives du *Dasein*, écrit ainsi qu’il « se peut qu’une tonalité exaltée délivre de la charge manifeste de l’être ; mais justement, même cette possibilité de tonalité ouvre – fût-ce en délivrant de lui – le caractère de fardeau du *Dasein* » (SZ, p. 134).

Ainsi, Jean-François Courtine indique qu'il n'y a pas à proprement parler, chez Heidegger et par rapport à la phénoménologie husserlienne, de tournant herméneutique ; la phénoménologie heideggérienne, dès son premier cours de 1919⁴⁷, est déjà intégralement herméneutique⁴⁸, ce qui signifie, nous avons tâché de le montrer, que depuis le début de son parcours phénoménologique Heidegger se place dans une perspective philosophique qui aborde l'être dans l'horizon du sens.

Il convient ici d'être attentif à la date de 1919, car elle est indicative du fait que les textes antérieurs de Heidegger, y compris notamment la thèse d'habilitation de Heidegger, publiée en 1916, n'étant pas herméneutiques, ne s'insèrent pas encore de plein droit dans la phénoménologie. Theodore Kisiel distingue ainsi, dans la trajectoire qui mène à la publication de *Sein und Zeit*, deux périodes délimitées par le cours de 1919. Et certes, il est maintenant bien avéré que ce n'est pas seulement, ni même principalement, du côté de la phénoménologie que Heidegger puise ses intuitions philosophiques lorsqu'il écrit son *Habilitationschrift* consacrée à la doctrine des catégories chez Duns Scot, mais c'est surtout du côté du néokantisme qu'il faut chercher ses sources d'inspiration. Plus particulièrement, Heidegger en 1916 s'intéresse à la pensée d'Emil Lask, dont il a lu de près sa *Logique de la philosophie et la doctrine des catégories* publié en 1910⁴⁹. Il s'agissait pour Lask, dans cet ouvrage, de proposer une théorie de la connaissance qui surmonte deux écueils : d'une part le dualisme métaphysique dogmatique remontant à son institution philosophique dans le platonisme (et dont Kant était, selon Lask, resté prisonnier, notamment dans sa partition du monde entre phénomènes et choses en soi, mais également dans le versant épistémologique de sa pensée, en isolant les catégories de l'entendement du matériau sur lequel elles légifèrent) ; et d'autre part le « panlogisme » hégélien qui dissout le non-sens dans la processualité dialectique de l'esprit absolu, dont les figures successives se construisent sur la seule base des précédentes, en un mouvement tendu vers la pleine effectivité, alors qu'il faut au contraire selon Lask préserver au réel sa part irréductible d'irrationalité et de facticité

⁴⁷ M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1987.

⁴⁸ « À accentuer en effet, comme nous avons essayé de le faire, la perspective originellement herméneutique de l'appropriation heideggérienne de la phénoménologie, et cela dès le premier cours de 1919 qui introduit l'expression d'« intuition herméneutique », la question du *tournant herméneutique* perd de son sens, (J.-F. Courtine, *op. cit.*, p. 237).

⁴⁹ Pour un examen approfondi de l'impact de Lask sur la pensée du jeune Heidegger, on se référera notamment au précieux livre de Theodore Kisiel, *Heidegger's Way of Thought* (*op. cit.*) avec une attention particulière à son cinquième chapitre, « Why students of Heidegger will have to read Emil Lask » (p. 101-137).

inéliminable. Pour Lask, tout l'enjeu était ainsi de proposer une théorie de la connaissance qui assume deux contraintes : d'une part le rejet du dualisme, et d'autre part que ce rejet ne conduise pas pour autant à un panlogisme omni-englobant de type idéalisme absolu, et qui prenne donc en compte la part d'irrationalité à même l'être, sur fond de quoi s'édifie la logique et sa teneur propre, à savoir la sphère de la validité formelle. Il faut dès lors selon Lask envisager le couple conceptuel forme-matière comme structurant pour une théorie de la connaissance qui pose la question de l'effectuation du sens, dans la sphère logique de la validité, à partir d'un contact avec la réalité brute, alogique et irrationnelle. C'est à ce contact avec la réalité matérielle que se constituent les formes logiques (les catégories) en recevant de la matière le principe de leur individuation et de leur différenciation les unes par rapport aux autres.

Il est dès lors tout à fait notable que dans l'*Habilitationsschrift*, Heidegger, dans cette même perspective, pose sans ambages ce que Kisiel, pour résumer, appelle le principe de la détermination matérielle des formes (PDMF)⁵⁰ :

« La forme est un concept corrélatif, c'est la forme d'une matière, chaque matériel se tient en forme. Plus précisément, le matériel se tient toujours dans une forme à sa mesure ; autrement dit, la forme reçoit (*empfängt*) sa signification du matériel »⁵¹.

La forme catégoriale est toujours individuée, et c'est au contact de la matière qu'elle acquiert cette individuation, par laquelle chaque forme catégoriale se distingue des autres. Mais une telle idée doit bien évidemment surprendre le lecteur du texte de 1939 sur la *phusis* aristotélicienne, où non seulement la matière n'aura plus aucun statut ontologique séparé de la forme, mais où c'est au contraire la forme, comprise comme mouvement d'installation dans le visage, qui déterminera intégralement le sens de la matière en son être-approprié-pour (*dynamis*). Mais c'est tout autant le lecteur de *Sein und Zeit* qui devra être surpris, du fait, on l'a noté, que la structuration herméneutique de la phénoménologie commande de penser

⁵⁰ T. Kisiel indique bien que le principe de la détermination matérielle des formes est emprunté à Lask : « le principe de la détermination matérielle de la forme, i.e. de la détermination de la forme par la matière, [est] en parole et en contenu un développement incontestable de la doctrine laskienne de la différenciation du sens » (*op. cit.*, p. 112, nous traduisons).

⁵¹ M. Heidegger, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus, Frühe Schriften*, GA 1, Francfort, V. Klostermann, 1978, p. 189-412 ; *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot.* Traduit par F. Gaboriau, Paris, Gallimard, 1970 (cité TCF), p. 76-77 (traduction modifiée).

l'être en sa convergence intime avec le sens. Faut-il alors dire que l'on a bien ici une indication du fait que Heidegger, dans sa thèse d'habilitation, n'avait pas encore fixé son orientation phénoménologique herméneutique, du point de vue de laquelle seulement la perméabilisation de la matière par le sens formel devait s'imposer ? Sans doute, mais cela ne doit pas nous dispenser de poser la question de savoir pourquoi Heidegger, en 1916, veut que ce soit la matière qui imprime à la forme sa signification. Et ceci d'autant plus que cela semble mener Heidegger sur une voie philosophique très différente, et à certains égards opposée, de celle qu'il empruntera seulement trois ans plus tard. Car en effet, on ne peut pas rabattre l'une sur l'autre une conception de l'être qui se soustrait au sens en sa donation même, et la perspective herméneutique qui, comme nous l'avons vu, confère à la donation (*es gibt*) une dimension d'emblée signifiante, quoique le plus souvent cachée par des couches de recouvrement à même le phénomène, et qu'une phénoménologie herméneutique a justement pour vocation de déconstruire. Peut-on suggérer, à la lecture de la thèse d'habilitation de Heidegger, qu'il y a eu chez lui une hésitation à se lancer dans la voie herméneutique, comme s'il avait perçu le prix philosophique à payer ce faisant, celui qui consiste à tourner le dos à un certain bon sens philosophique sous l'habit du réalisme empirique, pour lequel il est hors de doute que les choses existent matériellement dans le monde, indépendamment du sens qu'elles peuvent revêtir en elles-mêmes et pour nous ?

Les choses, à regarder de plus près l'*Habilitationsschrift*, sont cependant plus nuancées. En effet, selon Heidegger la forme catégoriale conserve tout de même dans la connaissance son pouvoir d'imposer à la matière sa détermination :

« L'objet à déterminer subit, du fait de la connaissance, une mise en forme. La forme est en effet le facteur qui confère la détermination. La déterminabilité est le fait de pouvoir être assujéti (Lask) par la forme. La détermination est l'assujettissement par la forme »⁵².

Il y a donc en réalité une co-détermination réciproque de la matière et de la forme, et la connaissance d'objet ne se règle pas passivement sur la saisie intuitive d'un donné. La connaissance est éminemment active, au point que l'objet est même, en sa teneur de sens, une structure de la

⁵² GA 1, p. 267 (TCS, p. 96).

subjectivité⁵³. Heidegger de la sorte se montre là encore en conformité avec l'approche néo-kantienne de Lask, mais également avec celle de Husserl dans les *Recherches logiques*, lorsqu'au concept laskien de validité Heidegger substitue, ici et là dans son texte, le concept phénoménologique d'intentionnalité, et se penche dans son commentaire de Duns Scot sur les différents types d'actes par lesquels des objets sont visés en vue d'être connus. Cependant, que l'objet soit une structure du sujet ne doit pas nous faire oublier que l'objet n'est formel que de par sa structure, mais a pour contenu une matière qui renvoie à une donation brute en amont de la dimension signifiante subjective qui vient l'englober. Comme le dit Heidegger en empruntant à Duns Scot sa terminologie scolastique : « Le *modus essendi* [entendre ici : le donné, l'être] est (...) ce dont on peut faire l'expérience vivante [*Erlebbare überhaupt*], c'est ce qui fait face à la conscience absolument, la réalité solide qui s'impose irrésistiblement à la conscience et qu'au grand jamais on ne parvient à dissiper »⁵⁴. La forme détermine la matière au sens où elle l'englobe et lui donne sens ; mais la matière n'est pas entièrement perméabilisée, elle offre au sens un point de résistance et d'achoppement, et c'est tout aussi bien à l'épreuve de ce contact que la forme se concrétise et acquiert sa teneur de sens en s'individuant. C'est cette idée du contact qui se situe d'ailleurs clairement en rupture, ou du moins en décalage, par rapport à la voie herméneutique que Heidegger est sur le point d'emprunter seulement trois ans plus tard, et qui ressortit bien plutôt de la logique du « toujours déjà ».

Et pourtant les choses se compliquent tout de suite, car dans le même texte, quelques lignes plus loin, Heidegger déstabilise cette conception du contact : « Le *modus essendi* est la réalité empiriquement donnée *sub ratione existentiae* »⁵⁵. Afin que cette affirmation reste compatible avec les précédentes, il faudra penser le contact avec le *modus essendi* comme l'englobement de celui-ci par la forme, conformément à l'orientation de Lask, de sorte à éviter l'écueil du dualisme entre l'être et le sens⁵⁶. En soi, la remarque de Heidegger est donc compatible avec la précédente, sous condition d'un réajustement conceptuel : la matière est certes donnée dans sa facticité brute, mais toujours au sein d'une ouverture humaine

⁵³ « Objet et objectivité n'ont de sens, comme tels, que pour un sujet. C'est à l'intérieur de ce dernier que l'objectivité s'édifie par le jugement » (TCS, p. 224).

⁵⁴ GA 1, p. 318 (TCS, p. 150).

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Lask use ainsi de toute une batterie de termes pour exprimer cette idée : la matière est « cernée » (« *umsclossen* », « *umgeben* »), affectée (« *betroffen* »), « revêtue » (« *umkleidet* »), « encerclée » (« *umgriffen* »), ou encore « enveloppée » (« *umzieht* ») par la forme (cf. E. Lask, *La logique de la philosophie et la doctrine des catégories*. Traduit par J.-F. Courtine, M. de Launay et D. Pradelle, Paris, J. Vrin, 2002, p. 95-96).

signifiante ; c'est au sein de celle-ci seulement que la réalité peut être donnée avec sa résidualité matérielle résistant au sens, mais contenue en lui. Mais Heidegger, la phrase d'après, comme par un glissement, va cette fois beaucoup plus loin, et tourne le dos subrepticement à Lask au prix d'une mise en cause pure et simple de l'indépendance de la matière, contre ce qu'il s'était pourtant évertué à montrer :

« Il faut ici remarquer une chose importante, c'est que même cette réalité empirique est caractérisée par Duns Scot comme dépendante d'une *ratio*, c'est-à-dire d'un point de vue, d'une forme, d'une tournure [*Bewandtnis*] ; et cela ne veut rien dire d'autre que ce que l'on a formulé récemment : à savoir que le "donné" représente déjà une détermination catégoriale »⁵⁷.

On notera que Heidegger marque « le donné » entre guillemets, comme pour accorder implicitement qu'un donné intégralement constitué par le sens catégorial, c'est-à-dire par la forme, n'a plus grand chose à voir avec le donné tel qu'on serait tenté de l'entendre, et tel d'ailleurs que Heidegger l'entendait lui-même quelques lignes auparavant, lorsqu'il l'assimilait à la robustesse de la réalité matérielle. Au fond, Heidegger nous dit ici, en usant de la terminologie laskienne de la *Bewandtnis* mais en la radicalisant, que l'être se tient d'emblée au sein d'une intuition catégoriale⁵⁸, ce qui introduit bien sûr dans son texte une très grande tension, puisqu'en vertu du principe de la détermination matérielle de la forme, tout semblait se passer autrement : Heidegger jusqu'alors, dans le sillage de Lask, entreprenait au contraire de fonder la catégorialité sur une donation qui ne serait pas elle-même transie de catégorialité, et qui aurait donc dû relever plutôt, toujours en jargon husserlien, d'une intuition simple.

Il semble donc que le principe de la détermination matérielle de la forme est posé mais demeure inopérant. Comme en témoigne la conclusion de l'*Habilitationsschrift*, Heidegger cherche à dépasser définitivement le dualisme de l'être et du sens en intégrant la donation de l'être dans l'horizon du sens. Cela n'est possible, selon Heidegger, que si l'on cesse de chercher à tout prix que les catégories aient une application, ce que Lask était tout

⁵⁷ GA 1, p. 318 (TCS, p. 150). Nous soulignons et modifions la traduction, en rendant « *Bewandtnis* » par « tournure » et non par « constitution » (traduction de F. Gaboriau), terme trop connoté par la phénoménologie transcendantale de Husserl. Heidegger emprunte au contraire ce terme de *Bewandtnis* à Lask, pour qui la « tournure » désigne la façon toujours individuée dont une matière donnée se tient en forme.

⁵⁸ Ainsi que le remarque Kisiel : « Duns Scot caractérise y compris cette réalité empirique comme reposant sous une "ratio", un point de vue, une forme, un réseau intentionnel (*Bewandtnis*) (...) En bref, il s'agit de ce que Husserl appelait une intuition catégoriale » (T. Kisiel, *op. cit.*, p. 117).

près de comprendre avec sa théorie de l'encapsulation formelle de la matière : « Dans une conception ontico-transcendantale du concept d'objet ainsi orientée [celle de Lask], le problème de 'l'application des catégories perd son sens »⁵⁹. La raison pour laquelle Lask n'a pas franchi ce pas, est qu'il se tient justement encore dans l'horizon exclusif d'une théorie de la connaissance de provenance kantienne. Il se doit donc de maintenir la séparation de la forme et du matériau. Au fond, Lask était aux portes de l'opération philosophique consistant à congédier la problématique de l'application, mais il ne pouvait se résoudre à le faire, car cela l'aurait obligé, chose que Heidegger se déclare pour sa part prêt à accomplir, de fonder la connaissance sur un principe métaphysique, celui d'esprit vivant. Lorsque l'on fonde la théorie de la connaissance sur une perspective métaphysique, on s'aperçoit des limites de la pertinence du couple conceptuel forme-matière, puisqu'à une problématique épistémologique de l'application des catégories au réel il faut substituer une conception de l'être toujours déjà donné dans l'horizon du sens⁶⁰. Il semble donc que la thèse d'habilitation de Heidegger, malgré le fait qu'elle se place sur le terrain d'une théorie de la connaissance, travaille déjà à l'installation d'une herméneutique de l'existence essentiellement ouverte au sens de l'être, comme en témoigne la tension conceptuelle à l'endroit du couple forme-matière.

*

Il est clair, au terme de cette marche régressive qui nous a fait remonter de 1939 à 1916, que ce n'est pas d'Aristote que Heidegger a importé le couple conceptuel forme-matière pour apporter sa contribution à une problématique catégoriale (avant que celle-ci ne devienne une problématique herméneutique). Dans la thèse d'habilitation de Heidegger, le rapport entre la matière et la forme est thématiqué au sein d'une approche hybride qui mêle à la fois la méthode phénoménologique des *Recherches logiques* de Husserl et l'approche néo-kantienne de Lask. En 1916, l'intérêt de Heidegger pour le couple forme-matière ne s'inscrit pas encore dans une quelconque redécouverte d'Aristote, mais au sein d'une discussion avec le néokantisme sur le statut du donné.

⁵⁹ GA 1, p. 406-7 (TCS, p. 227-228).

⁶⁰ En toute rigueur, ce n'est donc pas la pertinence du couple conceptuel forme-matière qui est mise en doute, mais celle de la matière seule.

Il semble en outre que cette question du *es gibt* peut être prise pour le fil directeur de tout le chemin de pensée heideggérien, et c'est à l'aune de ce questionnement sur les sources donnantes de la phénoménalité que la matière et la forme ont une part importante à jouer. En 1916, Heidegger est en train de se diriger vers une philosophie herméneutique, mais conserve encore à la donation une irréductibilité au sens. La matière, non perméabilisée en son être par la forme, permet alors de thématiser cette extériorité relative de l'être. *L'Habilitationsschrift* est cependant prise, comme nous l'avons vu, dans une tension conceptuelle difficile : la détermination matérielle de la forme (motif laskien) et le primat de l'intuition catégoriale (par radicalisation de la phénoménologie husserlienne consistant à évincer le rôle phénoménologique qu'attribue encore Husserl à l'intuition simple). Tout se passe alors comme si officiellement on assistait à une théorie des catégories adossée à une donation originaire, mais qu'officieusement l'analyse s'était placée sur le terrain d'une philosophie de la constitution, voire même d'une philosophie herméneutique du « toujours-déjà » signifiant.

Il semble que plus jamais Heidegger n'accordera à la matière la moindre dignité ontologique séparée de la forme qui la porte et la mène à la lumière de l'apparaître⁶¹. Nous avons vu ainsi que l'ontologie de *Sein und Zeit*, loin de penser l'être comme une matérialité de fait, s'inscrit dans le sillage d'une herméneutique phénoménologique qui suppose la convergence intime de l'être et du sens, dans l'horizon de la transcendantalité, même si l'être lui-même demeure le plus souvent caché et doit donc faire l'objet d'une conquête herméneutique.

Le texte de 1939 va beaucoup plus loin encore dans l'assimilation de la *hylé* à un mode de l'être formel, dans la mesure où le mouvement d'advenue à la présence de l'étant est en même temps un dévoilement de l'être. Dans l'entéléchie, ce n'est pas seulement la chose qui se dispose sous le regard, mais à travers elle c'est tout le mouvement ontologique par lequel elle se manifeste qui peut être saisi. Heidegger indique ainsi, à la suite d'Aristote en *Physique* II, que la différence ontologique entre la vie et le vivant n'a pas à être prouvée, mais qu'elle se donne à l'évidence et au bon

⁶¹ Il existe cependant une exception notable. Dans *L'origine de l'œuvre d'art*, Heidegger tâchera de penser la dimension oppositionnelle et conflictuelle de l'être à partir du rapport entre la terre et le monde, ces deux notions irréductibles étant destinées à rendre la distinction de provenance métaphysique entre forme et matière sous une forme plus originaire, libérée des catégories dissimulatrices de la tradition. Il nous semble cependant qu'au vu de la tendance extrêmement marquée chez Heidegger d'appréhender le sens de la matière dans l'horizon phénoménologique de la visibilité (c'est-à-dire de la forme), la problématique de *L'origine de l'œuvre d'art*, pour cette raison, constitue à cet égard un *hapax* dans l'œuvre du philosophe.

sens, et que pour la voir il n'y a en un sens qu'à ouvrir les yeux. Cependant, cette idée engendre des difficultés, puisque la situation historique du *Dasein* est telle que cet étant existe au sein de l'héritage de la métaphysique qui tend à occulter la différence ontologique. Tout le problème est alors de savoir comment il est possible d'ouvrir les yeux, étant donné que nous avons les paupières engluées par la tradition. Mais Heidegger ira même encore plus loin, en suggérant dans d'autres textes qu'il y va peut-être finalement de la structure même de la donation que l'instance donnante se retire jusqu'à l'oubli derrière l'advenue de ce qui est ainsi donné. Mais si tel est bien le cas, alors l'être ne se tient pas entièrement, tout compte fait, dans le seul horizon de la *morphé* ; et si l'on se refuse à restituer à la matière un rôle ontologique, il faudra arriver à penser la nuit ontologique qui fait fond sur toute *aletheia*. Ici apparaît peut-être la plus grande difficulté d'une pensée de l'originnaire.