

« Qu'est-ce que la métaphysique ? »

Martin Heidegger *Conférence de 1929*

« Qu'est-ce que la métaphysique ? » — La question donne à penser qu'on va parler sur la métaphysique. Nous y renoncerons. À la place, nous discuterons une question métaphysique déterminée. Par-là, nous nous transporterons immédiatement, semble-t-il, dans la métaphysique. Ainsi seulement nous lui offrirons la juste possibilité de se présenter elle-même.

Notre propos débutera par le déploiement d'une interrogation métaphysique ; il tentera ensuite l'élaboration de la question et s'achèvera en lui donnant réponse.

Le déploiement d'une interrogation métaphysique

Du point de vue du sens commun, la philosophie est, selon Hegel, le « monde à l'envers ». Aussi ce qu'a de singulier notre point de départ demande-t-il un éclaircissement préalable. Celui-ci se dégage d'une double caractéristique de l'interrogation métaphysique.

D'une part, toute question métaphysique embrasse toujours l'ensemble de la problématique de la métaphysique. Elle est, à chaque fois, l'ensemble de lui-même. Ensuite, toute question métaphysique ne peut être posée sans que le questionnant — comme tel — soit pris dans la question, c'est-à-dire mis en question. D'où nous tirons l'indication que l'interrogation métaphysique doit être formulée dans son ensemble et à partir de la situation essentielle de l'être-là questionnant. Nous questionnons pour nous, ici et maintenant. Notre être-là — dans la communauté des chercheurs, maîtres et étudiants — est déterminé par la science. Qu'en advient-il d'essentiel de nous-mêmes, au fond de l'être-là, dans la mesure où la science est devenue notre passion ?

Les domaines respectifs des sciences sont nettement séparés les uns des autres. La manière dont chacun d'eux traite son objet est fondamentalement distincte. Cet éclatement en disciplines multiples ne doit plus aujourd'hui sa cohésion qu'à l'organisation technique en universités et facultés ; elle ne garde une signification que par la convergence pratique des buts poursuivis par les spécialistes. En revanche, l'enracinement des sciences dans leur fondement essentiel est bien mort.

Et pourtant, dans toutes les sciences quand nous suivons en chacune sa visée la plus propre, nous nous rapportons à l'étant lui-même. Du seul point de vue des sciences, aucun domaine n'a préséance sur l'autre, ni la nature sur l'histoire, ni inversement. Aucune manière de traiter un objet ne l'emporte sur l'autre. La connaissance mathématique n'est pas plus rigoureuse que l'historique ou la philologique. Elle n'a que le caractère de l'« exactitude », laquelle ne se confond pas avec la rigueur. Exiger de l'histoire l'exactitude serait trahir l'idée de la rigueur spécifique aux sciences de l'esprit. La relation au monde qui gouverne toutes les sciences comme telles les porte à rechercher l'étant lui-même, pour en faire à chaque fois, selon son contenu qualitatif et son mode d'être, l'objet d'une exploration et d'une détermination qui le fonde en raison. Dans les sciences s'accomplit — selon l'idée — un mouvement de venue en la proximité vers l'essentiel de toutes choses.

Cette relation mondaine signalée à l'étant lui-même est portée et conduite par une attitude librement choisie de l'existence humaine. Sans doute l'agir pré- ou extra-scientifique de l'homme se rapporte-t-il aussi à l'étant. Mais la science a son trait distinctif en ceci qu'elle donne, expressément et uniquement, d'une manière qui lui est propre, le premier et le dernier mot à la chose même. En une telle soumission à la chose, de l'interrogation, de la détermination et de la fondation en raison, s'accomplit un assujettissement, spécifiquement délimité, à l'étant lui-même, selon lequel c'est à celui-ci qu'il revient de se manifester. Ce rôle subordonné de la recherche et de l'enseignement se déploie comme fondement de la possibilité d'un rôle directeur propre, quoique délimité, dans l'ensemble de l'existence humaine. La relation mondaine particulière de la science et l'attitude de l'homme qui la conduit ne sont assurément

pleinement comprises que lorsque nous voyons et saisissons ce qui advient dans la relation mondaine soutenue de la sorte. L'homme — un étant parmi d'autres — « fait de la science ». Dans ce « faire de1... » n'advient rien de moins que l'irruption d'un étant, appelé homme, dans l'ensemble de l'étant, et cela de telle sorte que dans et par cette irruption l'étant s'ouvre en ce qu'il est et comment il est. L'irruption qui fait s'ouvrir aide, en sa manière, avant tout l'étant à s'atteindre lui-même.

Cette triple composante — relation mondaine, attitude, irruption — fait, en son unité radicale, accéder à l'existence scientifique une simplicité et une acuité irradiantes de l'être « là ». Lorsque nous faisons nôtre expressément le mode scientifique d'être « là » ainsi mis en lumière, alors nous devons dire :

Ce à quoi va la relation mondaine est l'étant lui-même — et rien d'autre

Ce dont toute attitude reçoit sa direction est l'étant lui-même — et rien d'autre

Ce avec quoi advient, dans l'irruption, l'analyse investigatrice est l'étant lui-même — et au-delà rien.

Or il est remarquable qu'en la manière justement dont l'homme scientifique s'assure de ce qui lui est le plus propre, il parle d'un autre². Ne doit être soumis à recherche que l'étant et autrement — rien ; l'étant seul et outre lui — rien ; l'étant sans plus et au-delà — rien.

Qu'en est-il de ce rien ? Est-ce un hasard que tout naturellement nous parlions de la sorte ? N'est-ce là qu'une façon de parler — et rien d'autre ?

Et pourquoi nous soucier de ce rien ? Si le rien est justement repoussé par la science et relégué comme le nul. Seulement, quand nous reléguons ainsi le rien, ne le concédons-nous pas justement ? Mais pouvons-nous parler de concéder, quand nous ne concédons rien ? Peut-être ce va-et-vient du propos est-il déjà le fait d'une vide querelle de mots. C'est bien le moment pour la science d'affirmer de nouveau, à l'encontre, son sérieux et la sobriété de sa démarche, à savoir qu'elle a uniquement affaire à l'étant. Le rien, que peut-il être d'autre, pour la science, qu'un monstre et une chimère ? Si la science a raison, ce seul point demeure solide : la science ne veut rien savoir du rien. C'est là, finalement, la conception scientifiquement rigoureuse du rien. Nous savons le rien en tant que, de lui, le rien, nous ne voulons rien savoir.

La science ne veut rien savoir du rien. Mais non moins certain demeure ceci : que là où elle tente d'exprimer sa propre essence, elle appelle le rien à l'aide. Ce qu'elle rejette, elle y fait recours. Quelle essence discordante se dévoile donc ici ?

La méditation sur notre existence actuelle — comme déterminée par la science — nous a introduits au cœur d'un conflit. À travers lui, une interrogation s'est déjà déployée. La question requiert seulement d'être exprimée en termes propres : Qu'en est-il du rien ?

L'élaboration de la question

L'élaboration de la question portant sur le rien doit nous mettre dans la situation à partir de laquelle la réponse à lui donner devient possible ou, au contraire, se déclare l'impossibilité de la réponse. Le rien est concédé. La science, avec une indifférence supérieure à son endroit, le relègue comme ce qu'« il n'y a pas ».

Nous tenterons pourtant de questionner sur le rien. Qu'est-ce que le rien ? La première approche de cette question a déjà quelque chose d'insolite. En questionnant ainsi, nous posons au préalable le rien comme quelque chose qui, de quelque manière, « est » — comme un étant. Or c'est justement de quoi il diffère du tout au tout.

Questionner sur le rien — ce qu'il est et comment il est, le rien — inverse en son contraire ce sur quoi l'on questionne. La question s'ôte à elle-même son propre objet.

En foi de quoi, toute réponse à cette question est, dès le départ, impossible. Car elle s'articule nécessairement en cette forme : le rien « est » ceci et cela. Question et réponse sont, au regard du rien, en elles-mêmes pareillement à contresens.

Ainsi, nul besoin même du refus opposé par la science. La règle fondamentale et communément reçue de la pensée en général, le principe de contradiction à éviter, la « logique » universelle, réduisent cette question à néant. Car la pensée, qui est toujours essentiellement pensée de quelque chose, devrait, comme pensée du rien, contrevenir à sa propre essence.

Comme il nous est donc interdit de faire du rien en général un objet, nous sommes déjà au bout de notre interrogation sur le rien — à supposer que, dans cette question, la « logique » soit plus haute instance, l'entendement le moyen et la pensée le chemin, pour saisir originellement le rien et décider de son possible dévoilement.

Mais serait-il permis de toucher à la souveraineté de la « logique » ? Se pourrait-il que l'entendement ne soit pas, dans cette question portant sur le rien, réellement souverain ? Avec son aide, nous ne pouvons guère, d'une façon générale, que déterminer le rien et le poser tout au plus comme un problème qui se détruit lui-même. Car le rien est la négation de la totalité de l'étant, l'absolument non-étant... Mais parlant ainsi, nous rangeons le rien sous la détermination plus haute de ce qui est soumis à négation et, par là, de ce qui est nié. Or la négation est, selon la doctrine régnante et jamais contestée de la « logique », un acte spécifique de l'entendement. Comment, dès lors, pouvons nous prétendre, dans la question portant sur le rien et même dans celle de savoir s'il peut être questionné, congédier l'entendement ? Pourtant, ce que nous présupposons là est-il si assuré ? Le ne-pas, l'être-nié et ainsi la négation représentent-ils la détermination plus haute sous laquelle le rien, comme une espèce particulière de ce qui est nié, vient se ranger ? N'y a-t-il le rien que parce qu'il y a le ne-pas, c'est-à-dire la négation ? Ou est-ce l'inverse ? N'y a-t-il la négation et le ne-pas que parce qu'il y a le rien ? C'est ce qui n'est pas décidé, n'est pas même encore érigé expressément en question. Nous affirmons : le rien est plus originel que le ne-pas et la négation.

Si cette thèse est fondée, alors la possibilité de la négation comme acte de l'entendement, et par-là l'entendement lui-même, dépendent en quelque façon du rien. Comment l'entendement pourrait-il donc prétendre décider de celui-ci ? L'apparent contresens des question et réponse concernant le rien ne repose-t-il finalement que sur un entêtement aveugle de l'entendement pris de vertige ?

Mais si nous ne nous laissons pas démonter par l'impossibilité formelle de la question portant sur le rien et posons néanmoins, à son encontre, la question, il nous faut au moins satisfaire à ce qui demeure comme exigence fondamentale pour la possible conduite jusqu'à son terme de toute question. Si le rien, quoi qu'il en soit de lui, doit être soumis à question — le rien lui-même — il faut d'abord qu'il doit donné. Il faut que nous puissions le rencontrer.

Où chercherons-nous le rien ? Comment trouverons-nous le rien ? Ne devons-nous pas, pour trouver quelque chose, d'une façon générale déjà savoir que ce quelque chose est là ? En effet. L'homme n'est d'abord et le plus souvent en état de chercher que s'il a anticipé la mise à disposition de ce qui est cherché. Or ici, c'est le rien qui est cherché. Y a-t-il finalement, une recherche sans cette anticipation, une recherche qui revienne à purement trouver ?

Quoi qu'il en puisse être, nous connaissons le rien, même si ce n'est que comme ce dont quotidiennement nous parlons sans y prendre garde. Ce rien vulgaire, rendu comme incolore sous la pâle évidence de ce qui va de soi, qui rôde ainsi, inaperçu, dans nos propos vides, nous pouvons même, sans hésiter, le ranger sous une « définition » :

Le rien est la négation intégrale de la totalité de l'étant. Cette caractéristique du rien ne pointerait-elle pas, finalement, dans la direction à partir de laquelle seule il peut nous rencontrer ?

La totalité de l'étant doit d'abord être donnée pour pouvoir, comme telle absolument, tomber sous le coup de la négation, en laquelle le rien lui-même aurait alors à se montrer.

Seulement, même si l'on fait abstraction de la nature problématique du rapport entre la négation et le rien, comment pourrions-nous — comme être finis — rendre accessible en soi en même temps qu'à nous-mêmes l'ensemble de l'étant dans sa totalité ? Tout au plus pouvons-nous imaginer l'ensemble de l'étant dans l'« idée », nier en pensée cet imaginaire et le « penser » comme nié. Sur cette voie, nous atteignons sans doute le concept formel du rien imaginé, mais jamais le rien lui-même. Or le rien n'est rien et entre le rien imaginé et le rien « en propre », il ne peut y avoir de différence, s'il est vrai que le rien représente la totale indifférenciation. Le rien lui-même « en propre » — ne serait-ce pas toutefois de nouveau ce concept masqué mais à contresens, d'un rien étant ? C'est la dernière fois que les objections de l'entendement arrêteront notre recherche, dont la légitimité ne peut être établie que par une épreuve fondamentale du rien.

S'il est sûr que jamais nous n'appréhendons absolument en soi l'ensemble de l'étant, il est non moins certain que nous nous trouvons pourtant placés au coeur de l'étant dévoilé en quelque façon dans son ensemble. Finalement subsiste une différence essentielle entre appréhender l'ensemble de l'étant en soi et

se trouver au coeur de l'étant dans son ensemble. Cela est, par principe, impossible. Ceci advient constamment dans notre être-là. Sans doute semble-t-il que, dans le cours quotidien de la vie, nous ne nous attachions en fait, à chaque fois, qu'à tel ou tel étant, que nous nous répandions en tel ou tel secteur de l'étant.

Aussi dispersée que puisse paraître la vie de tous les jours, elle n'en maintient pas moins l'étant, quoique de façon incertaine, dans une unité de l'« ensemble ». Alors même, et précisément alors, que nous ne sommes pas spécialement occupés des choses ni de nous-mêmes, vient sur nous cet « en son ensemble », par exemple dans le véritable ennui. Celui-ci est loin encore, lorsque c'est seulement tel livre ou tel spectacle, telle occupation ou tel désœuvrement qui nous ennuiet. Il se déclare lorsque « l'ennui nous gagne³ ». L'ennui profond, s'étirant comme un brouillard silencieux dans les abîmes de l'être-là, confond toutes choses, les hommes et nous- mêmes avec eux, dans une étrange indifférence.

Cet ennui manifeste l'étant dans son ensemble.

Une autre possibilité de cette manifestation est cachée dans la joie ressentie à la présence de l'être-là — non de la seule personne — de quelqu'un que nous aimons.

Un tel être-disposé, en quoi l'on « est » gagné par⁴..., nous fait — mis par lui en disposition — nous situer au coeur de l'étant dans son ensemble. Le pouvoir situant de la disposition ne dévoile pas seulement à chaque fois, en sa manière, l'étant dans son ensemble. Ce dévoilement est en même temps — bien loin d'être un simple événement — l'advenir fondamental de notre être « là ».

Ce qu'ainsi nous appelons « sentiments » n'est ni un épiphénomène fugitif de notre comportement de pensée et de volonté, ni une simple impulsion provoquant celui-ci, ni un état seulement donné dont on prendrait son parti d'une manière ou de l'autre.

Pourtant, lors même que les dispositions nous conduisent ainsi devant l'étant dans son ensemble, elles nous dissimulent le rien que nous cherchons. Et nous serons moins encore, à présent, d'avis que la négation de l'étant dans son ensemble, tel que les dispositions le manifestent, nous place devant le rien. Semblable chose ne pourrait advenir en une originelle correspondance que dans une disposition qui, selon son sens dévoilant le plus propre, manifesterait le rien.

Un tel être-disposé advient-il dans l'être-là de l'homme, en lequel l'homme est porté devant le rien lui-même ?

Cet advenir est possible ; il n'est réel aussi — bien qu'assez rarement — que par instants, dans la disposition fondamentale de l'angoisse. Par cette angoisse, nous n'entendons pas l'anxiété assez fréquente venant, au fond, d'une complexion craintive qui n'est que trop prête à se manifester. L'angoisse diffère fondamentalement de la crainte. C'est toujours devant tel ou tel étant déterminé qui, sous tel ou tel aspect déterminé, nous menace, que nous éprouvons de la crainte.

La crainte devant... craint à chaque fois aussi pour quelque chose de déterminé. Parce que le propre de la crainte est ce caractère limité de son devant- quoi et de son pour-quoi, celui qui craint, le craintif, est retenu par ce qui l'affecte. Dans l'effort pour se préserver là devant — devant ce quelque chose de déterminé — il perd toute assurance par rapport à autre chose ; en somme il « perd la tête ».

L'angoisse ne donne plus lieu à un tel désarroi. Bien plutôt, elle répand un calme singulier. Sans doute l'angoisse est-elle toujours angoisse devant..., mais non devant ceci ou cela. L'angoisse devant... est toujours angoisse pour..., mais non pour ceci ou cela. Le caractère indéterminé de ce devant quoi et pour quoi nous nous angoissons n'est pas toutefois un simple manque de détermination, mais bien l'impossibilité essentielle de recevoir une détermination quelconque. Elle se fait jour dans une interprétation connue.

Dans l'angoisse — disons-nous — « un malaise nous gagne⁵ ». Que signifient le « un » et le « nous » ? Nous ne pouvons dire devant quoi un malaise nous gagne. Cela nous gagne, dans l'ensemble. Toutes choses et nous-mêmes nous abîmons dans une indifférence. Cela, toutefois, non au sens d'un simple disparaître ; au contraire, dans leur recul comme tel, les choses se tournent vers nous. Ce recul de l'étant dans son ensemble qui nous investit dans l'angoisse nous oppresse. Aucun appui ne reste. Il ne reste et vient sur nous — dans la dérive de l'étant — que cet « aucun ». L'angoisse manifeste le rien.

Dans l'angoisse nous « sommes en suspens ». Plus précisément : l'angoisse nous tient en suspens, parce

qu'elle porte à la dérive l'étant dans son ensemble. D'où vient que nous-mêmes — nous, ces hommes étant — glissons dans cette dérive au coeur de l'étant. C'est pourquoi ce n'est au fond, ni « toi », ni « moi », qu'un malaise gagne, mais un « nous⁶ ». Seul est encore là, dans l'ébranlement de ce suspens où l'on ne peut se tenir à rien, le pur être « là ».

L'angoisse nous ôte la parole. Parce que l'étant dérive dans son ensemble et fait qu'ainsi le rien s'avance, face à lui se tait tout dire qui dit « est ». Que dans le malaise profond de l'angoisse souvent nous cherchions à rompre le vide silence par des propos sans objet, n'est que la preuve de la présence du rien. Que l'angoisse dévoile le rien, c'est ce qu'immédiatement l'homme vérifie lui-même quand l'angoisse est passée. Dans la clarté du regard que porte le souvenir tout proche, il nous faut dire : ce devant quoi et pour quoi nous nous angoissions n'était « proprement » — rien.

Et en effet : le rien lui-même — comme tel — était là.

Avec la disposition fondamentale de l'angoisse, nous avons atteint l'advenir de l'être-là, dans lequel le rien est manifeste et à partir du quel il faut l'interroger.

Qu'en est-il du rien ?

La réponse à la question

La seule réponse d'abord essentielle pour notre projet est acquise déjà, lorsque nous prenons garde à ceci que la question portant sur le rien reste réellement posée. Il nous faut, à cet effet, de nouveau accomplir le passage de l'homme à son être « là » que toute angoisse fait advenir en nous, afin de nous assurer du rien qui s'y déclare, en la manière selon laquelle il se déclare. D'où découle aussitôt l'exigence d'écarter expressément les caractérisations du rien qui ne seraient pas issues de l'épreuve en quoi il nous aborde.

Le rien se dévoile dans l'angoisse — mais non comme étant. Il est tout aussi peu donné comme objet. L'angoisse n'est pas une appréhension du rien. Pourtant le rien se fait par elle et en elle manifeste, mais non toutefois de telle manière qu'il se montrerait séparément « à côté » de l'étant dans son ensemble, lequel se tiendrait dans son inquiétante étrangeté. Nous dirions plutôt : le rien fait face dans l'angoisse en n'étant qu'un avec l'étant dans son ensemble. Qu'entendre par ce mots : « en n'étant qu'un avec... » ?

Dans l'angoisse, l'étant dans son ensemble devient chancelant. En quel sens cela advient-il ? L'étant n'est pourtant pas anéanti par l'angoisse, pour ainsi laisser place au rien. Comment d'ailleurs cela se pourrait-il, quand l'angoisse justement se situe dans l'impuissance totale vis-à-vis de l'étant dans son ensemble. Bien plutôt le rien se déclare-t-il en propre avec l'étant et tenant à lui, comme à ce qui dérive dans son ensemble.

Dans l'angoisse n'advient aucun anéantissement de tout l'étant en soi, mais pas davantage n'accomplissons-nous une négation de l'étant dans son ensemble, en vue d'obtenir le rien sans plus. Abstraction faite de ce que l'accomplissement exprès d'un énoncé de négation est étranger à l'angoisse comme telle, nous arriverions aussi bien, avec un telle négation d'où devrait résulter le rien, à tout moment trop tard. C'est avant, déjà, que le rien fait face. Nous disions qu'il fait face « en n'étant qu'un avec » l'étant dérivant dans son ensemble.

Il y a, dans l'angoisse, un mouvement de retraite devant... qui, assurément, n'est plus une fuite, mais un repos fasciné. Ce retrait devant... prend son issue du rien. Celui-ci n'attire pas à soi ; il est, au contraire, essentiellement répulsif. Mais la répulsion qui écarte de soi est comme tel le renvoi, provoquant la dérive, à l'étant qui s'abîme dans son ensemble. Ce renvoi répulsif dans son ensemble, à l'étant dérivant dans son ensemble, selon quoi le rien investit l'être-là dans l'angoisse, est l'essence du rien : le néantissement⁷. Il n'est pas plus un anéantissement de l'étant qu'il ne surgit d'une négation. Le néantissement ne se laisse pas non plus mettre au même compte que l'anéantissement et la négation. Le rien lui-même néantit.

Le néantir n'est pas un événement quelconque, mais, en tant que renvoi répulsif à l'étant dérivant dans son ensemble, il manifeste cet étant dans sa pleine étrangeté jusqu'alors cachée, comme l'absolument autre — vis-à-vis du rien.

Dans la claire nuit du rien de l'angoisse, c'est là seulement que s'élève l'ouverture originelle de l'étant comme tel, à savoir : qu'il est étant — et non pas rien. Cet « et non pas rien » ajouté par nous dans le discours n'est pas une explication subsidiaire, mais bien ce qui rend possible, au préalable, la manifestation

de l'étant en général. L'essence du rien originellement néantissant réside en ceci : qu'il porte avant tout l'être « là » devant l'étant comme tel.

Ce n'est que sur le fond de la manifestation originelle du rien que l'être-là de l'homme peut aller à l'étant et pénétrer en lui. Mais en tant que l'être-là, selon son essence, se rapporte à de l'étant, celui qu'il n'est pas et celui qu'il est lui-même, il provient, comme être-là tel, à chaque fois déjà du rien manifeste.

Être « là » signifie : instance dans le rien.

Se tenant instant dans le rien, l'être-là est à chaque fois déjà au-delà de l'étant dans son ensemble. Cet être-au-delà, nous l'appelons la transcendance. Si, au fond, dans son essence, l'être-là ne transcendait pas, nous dirons maintenant : s'il ne se tenait pas, dès le départ, instant dans le rien, il ne pourrait jamais se rapporter à de l'étant, ni même, de ce fait à soi.

Sans manifestation originelle du rien, pas d'être- soi ni de liberté.

Par là est acquise la réponse à la question portant sur le rien. Le rien n'est ni un objet, ni d'une façon générale un étant. Le rien ne se lève, ni pour soi, ni à côté de l'étant, auquel, pour ainsi dire, il

s'adjoindrait. Le rien est ce qui rend possible la manifestation de l'étant comme tel pour l'être-là humain. Le rien ne fournit pas d'abord le concept antithétique de l'étant, mais appartient originellement à l'essence elle-même. Dans l'être de l'étant advient le néantir du rien.

C'est maintenant seulement que doit enfin s'introduire une réflexion trop longtemps différée. Si l'être-là ne peut se rapporter à de l'étant, et ainsi exister, qu'en se tenant instant dans le rien, et si le rien originellement ne devient manifeste que dans l'angoisse, ne nous faut-il pas, dès lors, être constamment en suspens dans cette angoisse, pour pouvoir simplement exister ? Mais n'avons-nous pas nous-mêmes reconnu que cette angoisse originelle est rare ? Avant toute chose nous nous existons bien pourtant et nous rapportons à de l'étant, celui que nous ne sommes pas et celui que nous sommes nous-mêmes — sans cette angoisse. Celle-ci n'est-elle pas une invention arbitraire et le rien qu'on lui attribue une exagération ?

Pourtant, que veulent dire ces mots : cette angoisse originelle n'advient qu'en de rares instants ? Rien d'autre que ceci : le rien nous est d'abord et le plus souvent masqué en ce qu'il a d'originel. Mais comment l'est-il donc ? Du fait qu'en un mode déterminé nous sommes totalement répandus dans l'étant. Plus nous nous tournons vers l'étant dans nos activités fébriles, moins nous le laissons dériver comme tel, et plus nous nous détournons du rien. Mais d'autant plus sûrement nous nous pressons nous-mêmes à la surface publique de l'être-là.

Et pourtant cette aversion à l'endroit du rien, constante quoique ambiguë, est inscrite dans certaines limites, conformément à son sens le plus propre. Cela — le rien dans son néantir — nous renvoie justement à l'étant. Le rien néantit de façon ininterrompue, sans que nous ayons proprement savoir de cet advenir, par le savoir où quotidiennement nous nous mouvons.

Quel témoignage plus insistant de la manifestation constante et étendue, quoique masquée, du rien dans notre être-là, que la négation ? Mais celle-ci n'ajoute nullement à partir d'elle-même le ne-pas, comme moyen de différenciation et d'opposition au donné, pour l'y intercaler en quelque sorte.

Comment la négation pourrait-elle, aussi bien, produire à partir d'elle-même le ne-pas, quand elle ne peut cependant nier que si quelque chose de niabile lui est au préalable donné ? Mais comment quelque chose de niabile et qui soit à nier pourrait-il entrer en vue comme se prêtant au ne-pas, si toute pensée comme telle n'avait pas d'avance déjà vue sur le ne-pas ? Or le ne-pas ne peut devenir manifeste que si son origine, le néantir du rien en général et par là le rien lui-même, est soustraite au cèlement. Le ne-pas ne vient pas de la négation ; c'est la négation, au contraire, qui se fonde sur le ne-pas, lequel surgit du néantir du rien. La négation n'est, en fait, qu'un mode du comportement néantissant, c'est-à-dire fondé préalablement sur le néantir du rien.

Par là est établie dans ses traits fondamentaux la thèse énoncée plus haut : le rien est l'origine de la négation et non l'inverse. Si la puissance de l'entendement est ainsi brisée dans le champ des questions portant sur le rien et sur l'être, c'est aussi le destin de la souveraineté de la « logique » à l'intérieur de la philosophie qui, par là même, se décide. L'idée même de la « logique » se dissout dans le tourbillon d'une interrogation plus originelle.

Aussi souvent et d'aussi multiples façons que la négation — qu'elle soit ou non exprimée — traverse toute pensée, aussi peu est-elle à elle seule le témoin pleinement valable de la manifestation du rien qui appartient essentiellement à l'être-là. Car la négation ne peut être invoquée, ni comme l'unique comportement, ni même comme celui qui a le rôle directeur, où l'être-là reste ébranlé par le néantir du rien. Plus abyssales que le simple ajustement de la négation pensante sont la dureté de la transgression et le saisissement de l'horreur. Plus déterminantes sont la douleur du refus et le tranchant de l'interdiction. Plus lourde est l'amertume de la privation.

Ces possibilités du comportement néantissant — forces en lesquelles l'être-là porte son destin d'être jeté, sans pourtant s'en rendre maître — ne sont pas des espèces du nier simple. Mais cela n'empêche qu'elles s'expriment dans le non et dans la négation. En cela se trahit certes d'autant le vide et l'étendue de la négation. L'imprégnation de l'être-là par le comportement néantissant atteste la manifestation constante et sans doute obscurcie du rien, que seule l'angoisse originellement dévoile. D'où vient que cette angoisse originelle est le plus souvent réprimée dans l'être-là. L'angoisse est là. Elle sommeille seulement. Son souffle constamment tressaille à travers l'être-là. Au plus faible, à travers l'être-là « anxieux », et imperceptible pour les « oui, oui », et les « non, non » de l'affairé ; au plus proche à travers l'être-là rendu maître de soi ; au plus sûr, à travers celui qui se risque quant au fond. Mais cela n'advient qu'à partir de ce en vue de quoi il se prodigue, pour ainsi préserver l'ultime grandeur de l'être-là.

L'angoisse de celui qui se risque ne souffre pas qu'on l'oppose à la joie, ou encore à l'heureux agrément d'une activité paisible. Elle se tient — en deçà de telles oppositions — dans une alliance secrète avec la sérénité et la douceur de l'aspiration créatrice.

L'angoisse originelle peut, à tout instant, se réveiller dans l'être-là. Elle n'a nul besoin, pour cela, qu'un événement insolite lui donne éveil. À la profondeur de son règne correspond l'insignifiance de son possible prétexte ; Elle est constamment prête à percer et pourtant ne vient que rarement à surgir, pour nous entraîner dans le suspens.

L'instance de l'être-là dans le rien sur le fond de l'angoisse cachée fait de l'homme le lieu-tenant du rien. Nous sommes à ce point finis que ce n'est nullement par décision ni vouloir propres que nous pouvons nous porter originellement devant le rien ; tel est l'abîme que la dimension de finitude creuse dans l'être-là que la finitude la plus propre et la plus profonde se refuse à notre liberté.

L'instance de l'être-là dans le rien sur le fond de l'angoisse cachée est le dépassement de l'étant dans son ensemble : la transcendance.

Notre interrogation sur le rien doit nous présenter la métaphysique elle-même. Le terme « métaphysique » vient du grec *ta1 meta1 fusika1*. Cette dénomination singulière fut interprétée, plus tard, comme désignant l'interrogation qui se porte *meta1* — *trans* — « au-delà » de l'étant comme tel.

La métaphysique est l'interrogation qui se porte au-delà de l'étant, afin de reprendre celui-ci, comme tel et dans son ensemble, dans la saisie conceptuelle.

Dans la question portant sur le rien advient un tel passage au-delà de l'étant comme étant dans son ensemble. C'est par là que cette question s'avère être une question « métaphysique ». Des questions de cette sorte, nous donnions en commençant une double caractéristique. D'abord que toute question métaphysique embrasse à chaque fois l'ensemble de la métaphysique. Ensuite, qu'en toute question métaphysique l'être-là questionnant est à chaque fois pris dans la question.

En quelle mesure la question portant sur le rien traverse-t-elle et embrasse-t-elle l'ensemble de la métaphysique ?

Sur le rien, la métaphysique s'exprime, de longue date, en une formule assurément équivoque : *ex nihilo nihil fit*, rien ne vient de rien⁸. Quoique, dans la discussion de la formule, jamais le rien lui-même proprement ne fasse problème, celle-ci porte cependant à l'expression, à partir de la référence faite à chaque fois au rien, la conception fondamentale de l'étant en l'occurrence directrice. La métaphysique antique conçoit le rien sous l'espèce du non-étant, c'est-à-dire de l'élément sans forme, qui ne peut lui-même se former en un étant doué de forme et offrant, par là même, un aspect (*ei 1 doV*). L'étant est la configuration se figurant qui se présente comme telle dans la figure (ce qui s'offre à la vue). L'origine, la légitimité et les limites de cette conception de l'être sont aussi peu discutées que le rien lui-même. La

dogmatique chrétienne, par contre, nie la vérité de la formule *ex nihilo nihil fit* et donne au rien, ce faisant une signification modifiée, au sens de l'absence totale de l'étant extra-divin : *ex nihilo fit — ens creatum*. Le rien devient alors le concept antithétique de l'Étant proprement dit, du *summum ens*, de Dieu comme *ens increatum*. Ici aussi, l'interprétation du rien annonce la conception fondamentale de l'étant. Mais la discussion métaphysique de l'étant se place sur le même plan que la question portant sur le rien. Les questions portant sur l'être et le rien restent comme telles toutes deux hors de débat. C'est aussi pourquoi l'on ne s'embarrasse nullement de cette difficulté que, si Dieu crée à partir du rien, il faut bien qu'il puisse se rapporter à lui. Mais si Dieu est Dieu, il ne peut connaître le rien, s'il est vrai que l'« absolu » exclut de soi toute nullité.

Ce rappel historique sommaire montre le rien comme concept antithétique de l'étant proprement dit, c'est-à-dire comme sa négation. Mais que le rien fasse en quelque façon problème, alors ce rapport antithétique non seulement reçoit une

détermination plus claire, mais c'est seulement que s'éveille le questionnement métaphysique proprement dit sur l'être de l'étant. Le rien ne reste pas le vis-à-vis indéterminé de l'étant, mais se dévoile comme ayant part à l'être de l'étant.

« L'être pur et le rien pur, c'est donc le même. » Cette formule de Hegel (*Science de la Logique*, livre I, WW III, p. 74) est juste. Être et rien sont dans une appartenance réciproque, non toutefois parce que l'un et l'autre — du point de vue du concept hégélien de la pensée — s'accordent dans leur indétermination et leur immédiateté, mais parce que l'être lui-même est fini dans son essence et ne se manifeste que dans la transcendance de l'être-là en instance extatique dans le rien.

S'il est vrai que la question portant sur l'être comme tel est la question englobante de la métaphysique, la question portant sur le rien s'avère être d'une espèce telle qu'elle embrasse l'ensemble de la métaphysique. Mais la question portant sur le rien traverse en même temps l'ensemble de la métaphysique, dans la mesure où elle nous oblige à nous placer devant le problème de l'origine de la négation, c'est-à-dire au fond, devant la décision touchant la souveraineté légitime de la « logique » dans la métaphysique.

L'ancienne formule *ex nihilo nihil fit* reçoit alors un autre sens qui concerne le problème même de l'être et s'énonce : *ex nihilo omne ens qua ens fit*. C'est dans le rien de l'être-là que l'étant dans son ensemble, selon sa possibilité la plus propre, c'est-à-dire sur un mode fini, seulement vient à soi-même. En quelle mesure la question portant sur le rien, si elle est une question métaphysique, a-t-elle alors inclus en soi notre être-là questionnant ?

Nous caractérisons notre être-là éprouvé ici et maintenant comme essentiellement déterminé par la science. Si notre être-là ainsi déterminé est impliqué dans la question portant sur le rien, il doit alors, à travers cette question, lui-même faire question.

L'être-là scientifique a sa simplicité et sa netteté tranchante en ceci que d'une manière signalée il se rapporte à l'étant lui-même et uniquement à lui.

D'un geste supérieur, la science voudrait tenir le rien pour négligeable. Mais il devient à présent manifeste, dans l'interrogation portant sur le rien, que cet être-là scientifique n'est possible que s'il se tient, au préalable, instant dans le rien. Il ne se comprend, dès lors, en ce qu'il est, que s'il ne tient pas le rien pour négligeable. La prétendue sobriété et la supériorité affichée de la science tombent dans la facétie, si elle ne prend au sérieux le rien. Ce n'est que parce que le rien est manifeste que la science peut faire de l'étant lui-même l'objet de son investigation. Ce n'est que si la science existe à partir de la métaphysique qu'elle est en mesure de mener toujours à neuf sa tâche essentielle, laquelle ne consiste pas à accumuler et mettre en ordre des connaissances, mais à soumettre à une ouverture qui est toujours à reprendre, l'espace entier de la vérité de la nature et de l'histoire.

C'est uniquement parce que le rien est manifeste au fond de l'être-là que peut venir sur nous la pleine étrangeté de l'étant. Ce n'est que si l'étrangeté de l'étant nous presse que celui-ci éveille et appelle à soi l'étonnement. Ce n'est que sur le fond de l'étonnement — c'est-à-dire de la manifestation du rien — que surgit le « pourquoi ? ». Ce n'est que parce que le pourquoi comme tel est possible que nous pouvons d'une manière déterminée, questionner sur les raisons et fonder en raison. Ce n'est que parce que nous pouvons questionner et fonder en raison que le destin du chercheur est remis à notre existence.

La question portant sur le rien nous met — nous, les questionnants — nous-mêmes en question.

C'est une question métaphysique.

L'être-là humain ne peut se rapporter à de l'étant que s'il se tient instant dans le rien. Le passage au-delà de l'étant advient dans l'essence de l'être-là. Mais ce passage au-delà est la métaphysique même. D'où découle ceci : la métaphysique appartient à la « nature de l'homme ». Elle n'est ni une branche de la philosophie d'école, ni un champ ouvert à des spéculations sans frein. La métaphysique est l'advenir fondamental dans l'être-là. Elle est l'être-là lui-même. Parce que la vérité de la métaphysique réside en ce fond abyssal, elle a, comme plus proche voisinage, la possibilité qui constamment la guette de l'erreur la plus profonde. C'est pourquoi la rigueur d'aucune science n'atteint le sérieux de la métaphysique.

Jamais la philosophie ne saurait être mesurée à l'étalon de l'idée de la science.

Si la question portant sur le rien qui vient d'être déployée, nous l'avons réellement prise à notre compte, alors ce n'est pas du dehors que nous nous sommes présentés la métaphysique. Nous ne nous sommes pas non plus « transportés » seulement en elle. Nous ne saurions d'ailleurs nous transporter en elle, parce que — dans la mesure où nous existons — nous nous tenons déjà toujours en elle *physei gár, o phíle, énestí tis philosophía te tou andrós diánoia* (Platon, Phèdre, 279 a). Dans la mesure où l'homme existe advient, d'une certaine manière, le philosophe. La philosophie — ce qu'ainsi nous appelons — est la mise en marche de la métaphysique, en laquelle métaphysique la philosophie vient à ellemême et à ses tâches explicites. La philosophie ne se met en marche que par un saut spécifique de l'existence propre dans les possibilités fondamentales de l'être-là dans son ensemble. Décisif est, pour ce saut, de rendre d'abord le champ libre à l'étant dans son ensemble : ensuite, de se laisser gagner au rien, c'est-à-dire de se libérer des idoles que chacun porte en soi et vers lesquelles il a coutume de chercher furtivement refuge ; enfin de laisser s'apaiser les vibrations de ce suspens pour constamment remonter, à travers elles, à la question fondamentale de la métaphysique, qui va droit au rien lui-même : Pourquoi est-il en somme de l'étant et non pas plutôt rien ?

Martin Heidegger

Traduction nouvelle de l'allemand par Roger Munier

AVERTISSEMENT DU TRADUCTEUR

La présente version de *Was ist Metaphysik ?* reprend, dans ses grandes lignes, le texte de celle qui fut publiée, en 1969 dans le numéro 14 du *Nouveau Commerce*.

L'une des principales modifications apportées concerne la traduction du mot *Dasein*, lorsque, décomposé en *Da-sein*, Heidegger lui donne, dès l'époque de la conférence (1929), le plein sens que l'on sait.

Pour *Dasein* écrit sans trait d'union, je me suis tenu, comme à l'ordinaire, à être-là. C'est l'équivalent littéral du mot allemand, dont le sens courant est : existence au sens de présence là (*während meines Daseins* : en ma présence). Être- là peut convenir, à condition d'entendre sous ce mot, comme il convient de le faire en allemand même pour le *Dasein* heideggérien :

que là (*Da*) y est pris, non comme adverbe, au sens où quelque chose ou quelqu'un est là, mais substantivement, à la façon dont on désigne l'ici et le maintenant. L'être-là, c'est d'abord le fait d'être un là, l'être de ce qui est un là ;

que ce là n'exprime aucune facticité, mais un rapport extatique à l'être qui advient et ne peut advenir qu'en lui. Ce là n'est pas le là de l'être lui-même, mais l'ouverture qu'est sa venue, quelque

chose comme son « *avent* ». L'être-là, c'est donc sur le monde infinitif, non l'être de ce qui est là, mais l'être de ce qui est un là pour l'être, ouvert à l'être et en attente active de sa venue.

Il est clair que ce sens fort n'est pas toujours exprimé par le seul mot *Dasein* — par exemple lorsque Heidegger écrit : « *Unser Dasein — in der Gemeinschaft von Forschern, Lehrern und Studierenden — ist durch die Wissenschaft bestimmt.* » Mais il devient patent lorsque le mot est désarticulé en *Da-sein*. Pour le rendre alors au plus juste en français, Heidegger lui-même avait proposé dès 1945, dans sa lettre à Jean Beaufret reproduite en appendice à la *Lettre sur l'humanisme* (Aubier, édition bilingue, p. 183 ; reprise dans *Questions III*, Gallimard, p. 157), la formule : être le-là. Cette traduction est sans doute parfaitement claire, prise isolément, mais outre qu'elle n'a pas l'aisance du simple tiret mis en allemand entre *Da* et *sein*, et pour cette raison même, elle se révèle assez lourde à la lecture. On ne soulignera jamais assez le caractère extrêmement fluide que le texte heideggérien,

dans la tension inhérente à son dire, garde toujours en allemand. Heidegger pressentait d'ailleurs cette difficulté lorsque, indiquant cette traduction de *Da-sein* en être le-là, il faisait néanmoins cette réserve : « *Si je puis le dire en un français peut-être impossible...* »

Partout, donc, où *Dasein* est, dans le texte désarticulé en *Da-sein*, j'ai traduit par être « là » sans plus, en isolant par des guillemets, afin de lui donner tout son poids, ce « là » substantivé qui est au coeur du débat.

Autre correction, touchant *Hineingehaltenheit*.

La structure extatique du *Da-sein* est en rapport direct avec l'ouverture au rien qui est le thème central de la conférence. *Da-sein* heisst, écrit Heidegger : *Hineingehaltenheit in das Nichts*. Le terme est d'une traduction malaisée. Il désigne le fait de se tenir dans le rien, mais en étant déjà comme détenu par lui. La connotation, en somme, est double : d'activité (*Hinein*) et de passivité (*gehalten*). Il semble bien, toutefois, que la

passivité l'emporte. « *Nous sommes à ce point finis*, écrit en effet Heidegger, que ce n'est nullement par

décision ni vouloir propre que nous pouvons nous porter originellement devant le rien. Tel est l'abîme que la dimension de finitude creuse dans l'être-là que la finitude la plus propre et la plus profonde se refuse à notre liberté ».

J'ai donc traduit Hineingehaltenheit in das Nichts par : instance dans le rien et sich hineingehalten in das Nichts par : se tenir instant dans le rien. Le mot instance serait à prendre à la fois au sens de in-stare et dans une acception proche de celle qu'il a dans la locution adverbiale « en instance de... »

— par exemple : en instance de départ...

Stimmung, autre mot-clé, a été rendu, comme précédemment, par disposition. Cette traduction, rappelonsle, a été proposée par Heidegger lui-même, qui a écrit le mot en français dans la conférence prononcée à Cerisy en 1955 Was ist das — die Philosophie ? (Questions II, Gallimard, pp. 31 sq. — traduction Kostas Axelos et Jean Beaufret). Il faut néanmoins préciser que

disposition n'épouse pas toutes les harmoniques de Stimmung. Il ne permet pas de jouer, notamment, sur la racine stimmen qui indique l'accord, la juste correspondance et consonance. La Stimmung de l'angoisse est disposition accordée, en consonance avec le rien.

Geschehen qui marque, non pas un événement quelconque, mais, en quelque sorte, l'avènement même de ce qui est, pour l'homme, racine et source de tout événement, a été traduit à chaque fois par advenir.

Erfahrung a été rendu comme ailleurs par épreuve, au sens que le mot a dans l'expression : faire l'épreuve de...

Nichts enfin, a été traduit par rien, et non par néant. Rien, on le sait, vient de rem, chose, étant. Le Nichts étant lié à l'étant au point de faire un avec lui, il semble donc que rien, qui implique la même étrange ambiguïté, convienne assez bien ici. Au surplus, ce mot est le seul qui permette le transfert, en français, de certaines expressions

allemandes dont la portée apparaît essentielle pour l'intelligence du texte (rien d'autre, rien de plus, rien savoir de..., etc.).

La traduction qui parut dans le Nouveau Commerce était précédée d'une lettre préface de Heidegger au traducteur. On pourra s'y reporter.

J'en détacherai seulement ici la partie qui touche directement au texte de la conférence.

« ... Sans doute savez vous, écrivait Heidegger, que ce texte fut le premier à être traduit, peu après sa parution (1929), dans la langue de votre pays. Presque en même temps fut publiée, en 1930, une traduction japonaise, oeuvre d'un jeune étudiant japonais très doué, qui avait pris part à mes séminaires.

« L'accueil fait en Europe à cet écrit se résume en ces mots : nihilisme et hostilité à l'égard de la "logique". On y trouva, en Extrême-Orient, dans le Nichts justement compris, le mot pour l'être.

« Dans la suite, j'ai tenté d'éclairer ce texte, au regard du retour au fondement de la métaphysique

par une "postface" et une "introduction" ; car déjà la question "Qu'est-ce que la métaphysique ?" repousse celle-ci dans une autre dimension. Il n'y a pas de métaphysique de la métaphysique. Mais cette autre dimension, d'où la métaphysique comme telle reçoit ce qu'elle a en propre, même aujourd'hui n'est pas encore à déterminer. Il reste suffisamment difficile de s'engager dans la voie de cette détermination

comme en une tâche de la pensée.

« Votre traduction, que vous donnez sans commentaire, oblige nos amis français, et m'oblige d'abord moi-même, à reprendre à nouveau par la pensée ce dont traite la conférence. C'est une question. Elle met en question le questionnant lui-même et par là, le Da-sein de l'homme. Il s'agit d'éprouver le Da-sein au sens que l'homme est lui-même le "Da", c'est-à-dire l'ouverture de l'être pour lui, en tant qu'il assume de préserver cette ouverture et, en la préservant, de la déployer (cf. Sein und Zeit, pp. 132 sq.).

« Ce dont traite la conférence est une question. La réponse cherchée a, de son côté, le caractère d'une question. C'est sur elle que prend fin le texte. Il

atteste par là même la finitude de la pensée. À moins qu'il ne faille dire : la finitude de l'être, dans le lever en retrait duquel se tient le Da-sein de l'homme.

« Il s'agit de trouver dans la pensée ce qui pour la pensée est digne de question, de persévérer devant et de l'éprouver comme ce qui demeure. » (31 juillet 1969)

NOTES

treibt Wissenschaft : expression courante (Sport treiben : faire du sport) à laquelle Heidegger rend sa portée, en jouant sur le sens du verbe treiben : pousser, faire avancer (treibende Kraft : force motrice).

spricht er von einem Anderen.

wenn « es einem langweilig ist »... « lorsque l'on s'ennuie », disons-nous en français. Traduite littéralement, l'expression allemande met en jeu comme une puissance neutre (es...ist), affectant une zone impersonnelle de l'humain (einem).

darin einem so und so « ist »... Heidegger souligne ici la troisième composante de l'expression, soit l'« être »

ist es einem unheimlich...

einem : un « nous » impersonnel.

J'adopte ici la traduction d'Henry Corbin qui rend le mieux compte du rapprochement des mots allemands Vernichtung anéantissement (nous ne disposons pas d'autre mot en français, rien n'ayant formé la racine d'aucun composé) et Nichtung. De même, plus loin : nichten, néantir, comme vernichten, anéantir.

aus Nichts wird Nichts. On notera ici les majuscules.

Source : *Cahier de l'Herne* consacré à Heidegger (pp. 47-58), traduction de Roger Munier