Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 26 (1966)

Artikel: Le moment du choix chez Heidegger

Autor: Leyvraz, Jean-Pierre

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883294

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 05.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Le moment du choix chez Heidegger

par Jean-Pierre Leyvraz

Les notions de choix, de décision, apparaissent centrales chez Heidegger dès le moment de sa thèse sur Duns Scot. Dans la perspective encore hégélienne de ce premier ouvrage, l'accent est mis d'emblée sur le fait que le monde n'est pas une ordonnance disposée par un Dieu créateur et telle qu'il suffise d'écarter le préjugé pour la contempler dans ce qu'elle est. L'on sent déjà dans ce livre que, pour Heidegger, qui défend, à cette époque, une philosophie des valeurs, du dynamisme, de l'esprit incarné dans l'histoire, les catégories de la pensée sont des pouvoirs de choix, d'ordonnation, de valorisation, dans la diversité inépuisable du monde: déjà la pensée est décision fondatrice, disposition impérieuse des régions de sens, délinéation des limites où pouvoir se tenir fermement, dans un horizon où la pure diversité – bien qu'étant un concept-limite nécessaire – demeure, en soi, insaisissable et exige donc, d'emblée, un choix, un acte de détermination du sens. Cependant, la thèse sur Duns Scot révèle aussi l'ambiguité de cette exigence d'ordre et de stabilité. Aux questions: qui est-ce qui décide? qui est-ce qui choisit? qui est-ce qui pense? Duns Scot eût répondu sans hésiter: c'est la créature. S'il y a choix libre et limité pour l'homme, c'est que le champ du choix et de la décision, c'est la diversité positive du créé qui, pour un Duns Scot, n'est pas un concept-limite, mais l'actualité *hic et nunc* de la création, en l'homme et hors de l'homme à la fois. En ce sens, pour Duns Scot, comme pour Descartes plus tard, le dynamisme de la pensée et de la volonté humaines dans la radicalité de la recherche du vrai, demeure un acte de la créature: choisir sans préjugé, choisir librement, c'est ne pas avoir peur de la surabondance chaotique du créé, c'est ne pas réduire la Création à une demeure bâtie une fois pour toutes sur plan et indigne de la souveraine liberté de l'acte créateur, acte dont le Cogito est en quelque sorte la reprise libre dans l'expérience de la créature. Le début de la philosophie et des sciences modernes est là: ce n'est pas aller contre Dieu que de tracer, impérieusement, des voies dans une

création qui se révèle dépasser de tous côtés la rationalité médiévale[1]. Mais l'homme qui choisit n'ose rompre cette rationalité médiévale que parce qu'il retrouve à travers le verbalisme des distinctions purement formelles et l'indéfini des débats scolastiques l'impact de la Création réelle, son «haecceitas», son momentum de vérité, dans sa limitation concrète. A l'audace de la découverte répond une humilité nouvelle: celle qui prendra sa forme la plus claire dans l'exigence kantienne de demeurer dans les limites de l'expérience.

Cependant, Heidegger, dans sa thèse, paraît ne pas reprendre à son compte cette humilité, corrélative de l'audace, puisque, pour lui, celui qui choisit, décide et pense, *n'est pas une créature*. Le refus de la notion d'un Dieu créateur restera, sous une forme massive, une constante de la pensée de Heidegger. Et pourtant, on trouve, dès ce premier ouvrage, et sans attendre la période dite du 2e Heidegger, l'analogue d'une humilité devant le monde créé: c'est le *souci* de la vérité. Dès le début, la critique de l'inauthenticité prend, chez Heidegger, la forme d'une lutte contre une orgueilleuse rationalité. Il y a tout de suite dans le *momentum* du choix, de la pensée comme acte décisif de saisie (Vernehmen), un pôle d'humilité: ce n'est pas, à vrai dire, l'*homme* qui choisit, qui ouvre les voies, c'est le *Dasein* lui-même qui se dévoile comme choix dans une finitude indépassable. En ce sens, la facticité, dans *Sein und Zeit*, rappelle, face à l'idéalisme critique, ce que fut la soumission à l'expérience face au rationalisme médiéval.

Quelle forme prend alors dans *Sein und Zeit* cette polarité assurance-humilité dans la question du choix? *Sein und Zeit* semble s'ouvrir sur un refus total de quelque humilité que ce soit. L'analyse délimite impérieusement les types de structures, les existentiaux qui commandent ce qui est du domaine du *Dasein*. Ici prédomine le tracé des voies, qui paraissent être posées une fois pour toutes. Pourtant – comme Heidegger le soulignera lui-même plus tard à propos de la *Kehre* – une lecture attentive de *Sein und Zeit* révèle aussitôt que la rigueur de l'analyse est corrélative d'une soumission à l'expérience, ce qui, du reste, est le principe même de la phénoménologie. Comment se marque cette soumission? En ceci que *Sein und Zeit* ne prétend qu'ouvrir la voie à la question première du sens de l'être. Le tracé impérieux ne fonde rien encore: il ouvre la voie à une fondation. Lorsqu'il s'agira de la fondation, il faudra, dit Heidegger, reprendre toutes les

[1] Cf. les pages de Whitehead sur ce sujet dans «Science and the modern world».

analyses de *Sein und Zeit* dès l'origine. «Die Herausstellung der Seinsverfassung des Daseins bleibt aber gleichwohl nur ein *Weg*. Das *Ziel* ist die Ausarbeitung der Seinsfrage überhaupt» (*Sein und Zeit*, p. 436). Ainsi, *Sein und Zeit* est une œuvre critique, dans laquelle Heidegger déblaie le terrain et cela sur deux fronts: il s'agit d'une part de discréditer la pure intériorité d'un sujet qui choisirait, qui déciderait du sens de l'être dans une pure réflexion. Heidegger, de ce côté, radicalise la critique: il s'agit de boucher toutes les portes de sortie dérobées de la réflexion. Le *Dasein* n'est pas tel qu'il se récupère, fût-ce au terme d'une dialectique. Depuis le *Duns Scot*, Heidegger s'est voulu aussi strict que Husserl dans le retour aux choses. Tout ce qui pourrait laisser croire que le choix peut être opéré sans d'emblée sortir d'une pure intériorité, exister, c'est-à-dire se comporter dans un champ d'existence dont l'être nous est déjà familier, est écarté. Le *Dasein* est jeté dans le monde, il est cet être-jeté, et l'on ne peut fonder l'acte de choix hors de cette finitude radicale. «Der Mensch ist ein Seiendes, das inmitten von Seiendem ist, so zwar, daß ihm dabei das Seiende, das er nicht ist, und das Seiende, das er selbst ist, zumal immer schon offenbar geworden ist.» (*Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 205). C'est d'emblée que le *Dasein*, que l'existence – comme manière d'être de l'homme – est une saisie de l'être. C'est dans le même acte qu'est opérée la saisie de soi et la saisie du monde, la première n'étant pas une réflexion pure et la seconde n'étant pas une inférence à partir d'une diversité universelle d'abord étrangère au *Dasein*. A cet égard, le début de *Sein und Zeit* dépasse d'un coup en radicalité la dialectique marxiste et le positivisme logique: la finitude fait justice de toute philosophie du processus: l'existence n'a pas de fins; elle *est* finie. Reste à savoir qui est le *Dasein*. Mais cette question renvoie à celle du sens de l'être.

Sur un second front, *Sein und Zeit* discrédite toutes les formes du choix qui se réduiraient à un pur empirisme. L'essence du choix est irréductible à une opération mettant en jeu des éléments donnés. L'étude de l'ustensilité est décisive à cet égard: c'est dans l'*échec* de l'opération habituelle que surgit la véritable décision. L'épreuve et comme la preuve du *Dasein*, c'est la dysharmonie du choix. Ce thème critique oriente la lutte constante de Heidegger contre la facilité, la superficielle harmonie, le bavardage, la curiosité et, plus essentiellement, contre la réduction de la pensée à la planification, qui se présente comme oubli de la dysharmonie et de l'épreuve.

La démarche critique de *Sein und Zeit*, cependant, ne nous dit pas et ne prétend pas révéler le moment du choix, l'acte même du choix. *Sein und Zeit* se termine sur la question: «Offenbart sich die *Zeit* selbst als Horizont des *Seins*?» Ce qu'il s'agit en effet de montrer, après *Sein und Zeit*, dans une optique de soumission à l'expérience, c'est comment il se fait que le choix est ce qu'il s'est révélé être: fini, c'est-à-dire hors du double infini de l'intériorité et du mécanisme universel, mental ou physique.

C'est ici que certains critiques, dont Löwith, proclament l'échec de Heidegger. Selon Löwith[2], l'effort critique de *Sein und Zeit* tourne court. Au lieu du sens de l'être, l'œuvre tardive de Heidegger ne nous livrerait que des aperçus discontinus et dépourvus de méthode, marquant ainsi l'échec. En outre, la radicalité se perdrait dans la suite de l'œuvre, et le choix, ancré d'abord dans le *Dasein*, ne serait plus ensuite qu'une écoute de l'être: au lieu d'habiter le monde, le Dasein serait habité par l'être.

La question se pose alors, en ce qui concerne la notion de choix dans *Sein und Zeit* et, plus généralement, ensuite, l'appréciation de ce qu' apporte Heidegger, sur ce point essentiel, dans son œuvre tardive, de savoir quelle est réellement l'intention de *Sein und Zeit*. L'erreur de nombreux détracteurs et de nombreux admirateurs de Heidegger semble être de présupposer, plus ou moins consciemment, que l'analytique du *Dasein*, en opérant une critique radicale de l'humanisme, s'appuie sur une idée de l'homme plus profonde, idée que les détracteurs et les disciples ne doutent pas de posséder eux-mêmes. On se retrouve ou on se refuse dans *Sein und Zeit*, parce qu'il semble que la critique sur deux fronts qui y est menée, c'est la nôtre, ou, si on la refuse, c'est l'échec de *la* critique qu'il faudrait opérer.

Cette intention que l'on prête à *Sein und Zeit*, c'est celle de renouve-

---

[2] Cf. Karl Löwith: *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit* (Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1953).

«Die in *Sein und Zeit* programmatisch vorgetragene Idee der wissenschaftlichen Philosophie als einer «universalen phänomenologischen Ontologie» ist nicht mehr leitend. Die Sache, um die es geht, wird nicht mehr phänomenologisch entwickelt, sondern aus- und hingesagt. Das immer ausschließlichere Erwarten und Denken des Seins, von dem gesagt wird, daß «es auf uns warte» und dessen «Ankunft» Heidegger als die «einzige Sache» (. . .) des Denkens bezeichnet, erklärt diesen Verzicht auf phänomenologischen Ausweis (p. 9–10).

ler, dans une soumission à l'expérience concrète, une métaphysique de la créature, à travers une «destruction» de la métaphysique, c'est-à-dire de l'idée de l'homme telle qu'elle s'est affirmée depuis Platon. Avant l'homme, en l'homme, comme son origine, le *Dasein* est un analogue de la créature, dans un sens à la fois judéo-chrétien et antique, un être-là qui pose la question du monde et de Dieu dans sa situation finie, familier de l'être, mais obscurément, et recherchant le sens de cet être comme une direction à trouver dans les ruines de l'idée de l'homme.

Selon que l'on pense, alors, que Heidegger, dans son œuvre, a trouvé cette direction, ou qu'on affirme qu'il a échoué à la montrer, on jugera de l'ensemble de l'œuvre.

Cependant, on se rend mal compte, dans une telle optique, que, même si l'on n'a jamais pensé explicitement à la notion de créature, on assimile implicitement la réaction de Heidegger, dans *Sein und Zeit*, contre l'idéalisme transcendantal et la philosophie de la conscience, à un retour à une idée pré-kantienne de l'homme. Mais on ne clarifie pas cette idée, qui semble se comprendre de soi-même dans la définition du *Dasein*, et l'on ne voit pas:

1. Que le *Dasein* est un analogue de la créature et que c'est là la raison pour laquelle nous comprenons facilement ses structures.
2. Que le *Dasein* n'est pas la créature, et que c'est pour cela qu'on manque l'intention de Heidegger.

Sur le premier point, remarquons d'abord que le *Dasein* ne signifie ni le sujet transcendantal ni le sujet empirique d'une anthropologie. En ce sens, le *Dasein* ne signifie pas l'homme[3] ni tel qu'il se réfléchit dans la conscience, ni tel qu'il est observé du dehors. La notion de *Dasein* n'est donc, dans *Sein und Zeit*, qu'*apparemment* une notion parente de la philosophie transcendantale ou du positivisme scientifique. Envisagée du point de vue du choix, la notion de *Dasein* ne renvoie pas à une «vie de la conscience» telle que la concevait Husserl dans la perspective d'une genèse indéfinie des choix soutenue par

---

[3] «*Ursprünglicher als der Mensch ist die Endlichkeit des Daseins in ihm*» (Kant und das Problem der Metaphysik, p. 207).

Une telle formulation, dès 1929, montre clairement ce que Heidegger vise derrière une critique de la culture et du relativisme néo-kantien. Il ne critique pas le culturalisme pour le «dépasser», mais pour mettre en question à la fois l'idée (le *Was-sein*) et la réalité (le *Daß-sein*) de l'homme.

une mise au point et une correction continuelles. Plus profondément, le *Dasein* ne renvoie pas vraiment à la «vie profonde de l'âme» dont nous parle le schématisme kantien, et cela parce que, d'emblée, les catégories dans lesquelles le *Dasein* exprime le choix ne sont pas les structures d'un esprit. Le *Dasein* n'est plus la conscience.

D'autre part, rien ne permet de réduire le *Dasein* à une structure empirique renouvelée par la science moderne: par exemple à des entités événementielles du genre des «actual occasions» de Whitehead ou à un ensemble de «faits» à la limite du mental et du physique. Même les derniers textes de Heidegger sur le langage interdisent une réduction du *Dasein* à une structure linguistique au sens anglo-saxon du terme[4].

Le *Dasein* se rapproche donc bien davantage de notions et de termes pré-kantiens, et cela dans la mesure où la finitude du choix dans le *Dasein* est analogue à la contingence du créé dans ce qui n'est plus, dès lors, l'homme de la conscience ni l'homme de l'observation, ni les deux ensemble.

Il n'est pas *sûr* que le *Dasein* soit l'homme, et même il apparaît que l'être-dans-le-monde, la différence entre les étants et l'être, dans l'acte de dé-cision, signalent un choix que l'homme ne saurait opérer, fût-ce dans le projet de se dépasser lui-même. Dans l'acte de transcendance qu'est le *Dasein*, «*was* überstiegen wird, ist gerade einzig das *Seiende selbst* (. . .) mithin *auch und gerade* das Seiende als welches «es selbst» existiert» (*Vom Wesen des Grundes*, p. 48). Cet acte de transcendance ne laisse donc pas intact un sol ou un tremplin à partir duquel l'homme opérerait un dépassement de l'homme, puisque le *Dasein* est déjà acte de transcendance. Les cours sur Nietzsche montrent clairement que, pour Heidegger, les valeurs de vie chez Nietzsche sont encore une expression de la «métaphysique» ou, si l'on ose dire, de l'illusion nécessaire de l'infini du choix en l'homme.

Si nous revenons à l'analogie avec la notion de créature, nous voyons que l'ek-stasis de la créature, dans l'exigence et le choix de Dieu, n'est le choix du transcendant et du tout-autre que parce qu'elle est à la fois la constitution véritable de l'âme dans son mouvement actuel et *fini*. En ce sens, la créature – comme le *Dasein* – n'est pas sûre d'être un esprit dans une ordonnance idéelle, dans une hiérarchie

[4] Personne, cependant, n'est plus proche de Heidegger, dans la pensée anglo-saxonne, que le Wittgenstein des *Investigations*. Wittgenstein en effet redécouvre dans la logique même la question du choix.

des êtres, c'est une existence singulière dont la nature, la physis, la genèse réelle sont l'œuvre de Dieu. Mais il ne faut pas entendre cette œuvre comme une production: l'œuvre de Dieu, ce n'est rien d'autre que les traits authentiques de l'âme créée, c'est-à-dire le *momentum* actuel du choix de la créature, dans la continuité de la création. C'est ce *momentum* de la création dont l'analogue se découvre dans les deux notions complémentaires de *transcendance* et de *finitude* qui caractérisent le *Dasein*. De même que la créature ne peut choisir Dieu sans être choisie par Dieu dans sa liberté même, de même le *Dasein* ne peut choisir l'être. «Das Sein des Seienden ist aber nur überhaupt verstehbar – und darin liegt die tiefste Endlichkeit der Transzendenz – wenn das Dasein im Grunde seines Wesens sich in das Nichts hineinhält» (*Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 214). Choisir l'être, ce serait sortir de la finitude, tandis que l'*essence* du *Dasein* est de se jeter dans un non-être où se maintient un choix vrai: comment ne pas voir ici l'analogie avec l'anéantissement de l'âme devant Dieu? Comment ne pas reconnaître l'analogie avec les motifs centraux de finitude et de la transcendance dans la notion de grâce, qui elle-même inclut – dans la synthèse médiévale – les éléments antiques et judéo-chrétiens? Un choix unilatéral de l'être serait précisement ce que Heidegger ne cesse de dénoncer sous deux formes antithétiques: d'une part le choix de s'assurer dans la conscience comme dans l'être même (le *Cogito* tel que Heidegger le comprend), dans l'immanence des représentations au sujet, c'est-à-dire de quitter d'emblée jusqu'à la possibilité de faire face au tout-autre. Cette fausse assurance «métaphysique» que Heidegger nomme la «subjectité» se fonde sur une ordonnance nécessaire imaginaire qui ne résiste pas au tout-autre lorsque, par exemple, il se dévoile et se présente (anwesen) dans la dysharmonie foncière des situations réelles. On n'a pas choisi l'être; on s'aperçoit plutôt qu'on s'est dérobé au choix en élisant fictivement la totalité de la conscience de soi. La critique de Hegel rejoint ici celle que lui adressait Marx: la totalité de l'esprit en acte n'est qu'une image du choix réel.

D'autre part, le choix fictif est celui de la pure extériorité. Ici, au lieu de s'assurer dans une fausse continuité, c'est dans une fausse discontinuité qu'on «choisit» l'être. On se souviendra ici de la critique du désir de nouveauté (Neugier), du bavardage(Gerede). Cette critique, et la notion du «on», Heidegger rappelle dans la *Lettre sur l'humanisme* qu'elle a une portée ontologique et non éthique. En effet,

le choix inauthentique n'est pas un mauvais choix de la personne, c'est l'analogue de la perte de la créature dans la chair.

Que fais-je en «choisissant» d'être celui dont on parle, c'est-à-dire en situant mon choix dans une classe qui doit bien être aussi une propriété ou un attribut des êtres qui la composent? Je m'identifie à l'être en me fondant sur la généralité formelle. Je «suis» parce que «tout» choisit pour moi. Je ne suis pas ici (Da-sein), mais enfin je suis tout de même, dans une fuite de l'être et une substitution constante de mon être à un autre. Mon choix est partout, comme l'ensemble vide est contenu dans tout ensemble, mais il est aussi bien ce qu'on voudra, c'est-à-dire ce que toute situation voudra bien faire de lui. Mais si je «suis» ainsi dans la pure habitude, c'est précisément parce qu'en réalité je suis ici (ich bin da) dans le sens de: je suis créé, je ne puis m'égaler à zéro. Dès lors, mon assurance est une forme vide: elle n'est pas mon choix réel, mais un mimétisme idéal du choix. La critique du monde de la technique a ici une portée ontologique: en croyant que le choix peut être *formalisé* dans une structure opérationnelle qui fournit le *modèle* théorique et en quelque sorte la clé universelle de ce qui est, je ne commets pas une *erreur*, je puis même, en un certain sens pragmatique, avoir raison; mais je ne *comprends* pas, je ne saisis pas ce qui est en question dans l'existence; je demeure dans un univers de jeu, dans un monde de pure extension où la signification, le «meaning» paraît être réglé, mais de fait, est toujours l'effet d'un hasard imaginaire et souverain. En effet, dans ce monde, on joue à ce jeu, mais demain on jouera à un autre jeu: ce qui lie ces jeux, c'est une chance à la petite semaine qui se donne le sérieux de la détermination. La «réussite» consacre le hasard car la théorie n'est jamais en défaut. Ce que j'oublie en cours de route est, selon l'expression de Quine, des «don't care»: ce sont les trouble-fête, les grains de sable dans la machine. Que fait-on? On construit une théorie qui *fait l'affaire* aussi bien que l'ancienne, mais où l'on peut se passer des éléments obscurs et gênants. Tout est donc pour le mieux, mais de quelle affaire, au monde, s'agit-il?

Supposons que je veuille montrer comment le choix n'est jamais, en fin de compte, pour la connaissance, qu'un ensemble d'opérations que la théorie *explique*, je n'ai pas tort en ce sens que j'identifie maîtrise théorique et connaissance. Mais je suis aveugle à l'actualité du choix. En effet, c'est l'explication même, dans la mesure où elle me permet de maîtriser les principes du choix dans l'esprit et où je crois

que l'explication tient lieu du choix parce qu'elle en *représente* un, qui me détourne du choix actuel lui-même, et de l'acte de sa genèse concrète. Je suis alors semblable au maître d'école de La Fontaine, qui ne voit pas la décision, le choix, parce qu'il ne comprend pas que la situation exige un acte, qu'elle l'exige au cœur de son être-là.

Cette double démarche de Heidegger nous conduit alors à reprendre à l'origine la notion de choix dans *Sein und Zeit* comme analogue de l'acte de la créature.

Nous verrons alors, dans le *Dasein*, d'abord et fondamentalement, l'indécision, analogue de l'épreuve de la créature. Il s'agit de l'indécision ou de l'hésitation du *Dasein* quant à la nature, la genèse, la source actuelle de son choix, comparable à l'épreuve de la créature dans la crainte de Dieu.

Si la «métaphysique» est si sûre d'elle-même, c'est qu'elle pose l'homme à une certaine place déterminée dans le monde et que, d'une certaine façon, elle sait toujours *qui* est l'homme et *ce* qu'est l'homme[5]. Sans doute y a-t-il des difficultés dans la philosophie sur les questions de l'essence et de l'existence, de la pensée et de l'être, de l'esprit et du corps, mais, que ces difficultés puissent être éclaircies ou qu'elles soient de pseudo-problèmes, il reste qu'elles se proposent à *nous* dans la mesure où déjà un certain *ordre* de ce qui apparaît est présupposé, et par conséquent une certaine assurance de la continuité de notre expérience.

Or, précisement dans *Sein und Zeit*, et même dans la thèse sur Duns Scot, ce que Heidegger veut montrer, mettre au jour, c'est que cette assurance et cette continuité doivent être *fondées*. Cependant, – et c'est là qu'est l'impact de *Sein und Zeit* – Heidegger montre qu'il n'y a aucune garantie d'une ordonnance du monde, ni dans la conscience et sa référence constante au monde, ni dans le déroulement des événements. Or, quelle *expérience* lui permet-elle de dire que rien n'est fondé, ou que rien *encore* n'est fondé?

N'est-ce pas justement l'expérience de l'hésitation devant le tout-autre? l'oscillation et le tremblement dans le moment du choix? Dès lors, le *Dasein* n'est pas la réflexion, mais la question à la source de la réflexion. Cette question n'est pas celle de l'homme, esprit et corps,

---

[5] «Im Nu sehen wir uns von den Fragen bedrängt: Was heißt Sein? Wer oder was ist der Mensch?» (Identität und Differenz, p. 21).

mais – dans la Befindlichkeit, la Stimmung – la question que pose le *Dasein* analogue à la créature dans sa chair. Et en effet, le *Dasein* est cet entre-deux, cette scission frémissante[6] entre l'intérieur et l'extérieur, ce «pli» dont parle Merleau-Ponty. Etre au monde, c'est ne savoir ni *qui* ni *ce* qu'on est. Mais cela n'est pas un état, c'est un acte, mouvement pour retrouver le sol, le fondement ferme.

Ces analogies marquées, nous voyons que nous n'avons pas avancé le moins du monde dans l'éclairement des fondements de *Sein und Zeit* et de ses intentions.

Si ces analogies devaient déterminer ces intentions, nous tomberions dans un piège. Nous exigerions de Heidegger qu'il éclaircisse ce que nous croyons être ses présupposés, qu'il «parle clair» – parce que nous avons supposé qu'il parle «par couverture». Quand on pense que quelqu'un parle par énigmes et analogies, on le presse – violemment ou doucement – de révéler ce qu'il *veut dire*. Mais si ce qu'il veut dire, le penseur cherche à l'éclairer lui-même, et ne veut pas se laisser prendre à ses propres énigmes, on ne comprend plus ce qu'il veut dire si, complice de ses énigmes, on pense se trouver avec lui dans l'énigmatique ou, si au contraire, on juge d'emblée qu'il se meut dans des énigmes stériles. L'analogie de *Dasein*, finitude et transcendance, avec la créature, est en elle-même obscure et l'on peut en tirer des conclusions opposées.

D'un côté, l'article suggestif d'A. Dondeyne[7] présente la pensée de Heidegger comme une philosophie de la rencontre. Le RP. Richardson, dans son étude monumentale[8], ne va pas si loin. Il termine son étude sur un point d'interrogation concernant le «Ur-Heidegger», le dynamisme même qui pousse Heidegger et un éventuel dépassement de la finitude. «But these are questions, questions, questions. Are there no answers to be had? What must we do to find them?»[9]. Et il cite le Heidegger de *Gelassenheit*: «Wir sollen nichts tun, sondern warten».

---

[6] «Die Endlichkeit im Dasein (. . .) als das ständige, obzwar meist verborgene Erzittern alles Existierenden» (Kant und das Problem der Metaphysik, p. 215).

[7] La différence ontologique chez M. Heidegger (Revue philosophique de Louvain, LVI, 1958).

[8] Heidegger. Through phenomenology to thought. (M. Nijhoff, The Hague, 1963).

[9] p. 641, op. cit.

Seulement, le RP. Richardson prend soin de nous dire dans sa préface: «There is one problem, however, that we resolutely avoid: the problem of God. This is not because there is nothing to say about God in Heidegger's thinking. On the contrary, it is because there is too much to be said merely *by indirection* (nous soulignons)»[10]. L'auteur se réserve ce problème pour le futur, satisfait pour l'instant de la «modeste tâche» qu'il entreprend.

L'attente, ici, n'est pas oisive. Nul ne dira que le RP. Richardson n'a pas fait œuvre objective et critique; son livre en témoigne. Cependant, dans quel sens y a-t-il un problème de Dieu chez Heidegger? Cela reste obscur.

Pour d'autres, comme R. Gilead[11], la question de la rencontre du tout-autre est, sinon évitée, du moins négligée par Heidegger. La philosophie de la rencontre ne se trouve pas vraiment chez Heidegger. Mais qu'est-ce que la rencontre? Peut-on dire que Heidegger demeure en deça du vrai problème de la rencontre d'autrui et donc de la liberté si l'on ne montre aucunement en quoi se fondent cette rencontre et cette liberté?

Ne peut-on pas alors, du point de vue du *choix* où nous nous plaçons, soutenir, dans ces conditions, que le choix empirique du *Dasein*, de vous ou de moi, est enveloppé dans des ténèbres profondes, qu'il n'y a aucune chance de jamais éclairer, car on leur tourne le dos. Mais aussi n'est-ce pas dans une certaine idée implicite de la créature que ces contradictions ont leur siège? Mais s'il n'y a qu'une analogie formelle et non une identité entre *Dasein* et créature, alors cette analogie n'est peut-être pas, en elle-même, éclairante pour la pensée. Peut-être alors qu'en promettant *Zeit und Sein*, la 2e tâche de la 1ère partie de *Sein und Zeit*, Heidegger se tenait, dans l'analyse du *Dasein*, sur un terrain solide, que seule l'analogie avec la créature obscurcit.

Envisageons donc notre 2e point. Si l'œuvre critique qu'est *Sein und Zeit* nous montre la parenté entre la notion de *Dasein* et une notion reprise en profondeur de la créature finie, cela ne fait qu'augmenter la difficulté du problème du choix dans l'œuvre entière de Heidegger.

Si la 1ère partie de *Sein und Zeit* avait été terminée, si Heidegger avait écrit la dernière section de cette 1ère partie: *Zeit und Sein*, nous

[10] Op. cit. p. XXVIII.

[11] *Etre et liberté*: une étude sur le dernier Heidegger (Louvain: Ed. Nauwelaerts, 1965).

nous trouverions en possession d'une métaphysique de la temporalité dans laquelle le sens de l'être serait dévoilé comme le temps.

Si Heidegger n'a pas publié *Zeit und Sein*, ce n'est pas à cause d'un échec de l'analytique du *Dasein* dans *Sein und Zeit*, c'est plutôt à cause de sa réussite et des questions que posait cette réussite.

L'horizon de la temporalité une fois dégagé par *Sein und Zeit*, c'est alors, et alors seulement que, dans la reprise de la question du *sens de l'être*, Heidegger se heurte à ce qui est *impliqué* dans l'analytique du *Dasein*. Cette analytique a gagné un terrain, celui de l'historicité du *Dasein*, et nous avons montré que ce terrain est analogue à ce qu'on peut appeler la créature. Mais la créature implique un créateur, et il ne pourra être question, dans *Zeit und Sein* et dans la «destruction» de la métaphysique qui doit constituer la 2e partie de *Sein und Zeit*, de réintroduire l'incréé et le créateur dans la métaphysique.

Or, sous quelle forme se présente l'incréé pour Heidegger? Sous la forme de l'*infinité* formelle et matérielle: d'un monde suprasensible. Mais plus profondément, l'incréé se présente à Heidegger comme la *puissance* de l'infini, et cette puissance n'est rien d'autre que la *nécessité* et l'*universalité* du fondement du savoir et de l'action humaines.

C'est ici que nous rencontrons le vrai problème.

Heidegger, avec la notion de *Dasein*, ne répétait pas, ne reprenait pas simplement la notion de créature sous sa forme pré-kantienne, mais il se situait sur un terrain qui n'était plus celui de Kant ni celui de Husserl, ni même, et plus profondément encore, celui de Hegel, qui est la vraie tentation de Heidegger.

La raison en est que, sur le terrain du *Dasein*, il était devenu impossible entièrement de découvrir dans le sens de l'être la *nécessité* et l'*universalité*.

1. La nécessité comme fondement de la connaissance, n'est pas réductible à l'a priori d'une phénoménologie de la finitude. La nécessité implique la loi dans le choix même, et la loi elle-même implique, même dans la limitation de la raison, chez Kant, la puissance infinie de compréhension. Les structures *existentiales* du Dasein, d'emblée, ne sont pas une puissance des règles. L'*ego* cartésien, la conscience transcendantale chez Kant, sont une puissance infinie qui s'applique dans un champ limité. La loi garde, dans son origine divine inaccessible, la puissance infinie, qui fait que, lorsque la loi est exemplifiée dans le réel, elle porte, dans sa nécessité, la marque de cette puissance. La loi a un *sens* dans la mesure où elle échappe au hasard pur et elle y échappe

d'abord dans la non-contradiction formelle. Quelle que soit l'insistance sur le devenir, le temps, la contradiction dialectique, la pensée philosophique chez Kant et après lui demeure ancrée dans la nécessité formelle, et celle-ci témoigne toujours d'une infinité *logique*. Husserl encore rappelle, dans les *Ideen*, la possibilité *logique* d'autres mondes. Si peu importante qu'elle soit pour la connaissance du seul monde que nous puissions connaître, la possibilité logique demeure un jeu infini du sens dans son principe.

2. L'universalité, d'emblée, n'est pas la «mondanéité» (Weltlichkeit). Pour Kant et pour Hegel, tout système s'arrête devant le hasard, la diversité infinie des cas particuliers. Le cas particulier, le *de facto*, en *lui-même*, n'est pas l'affaire du philosophe et ne peut l'être. Il est pré-empirique, préontique, et comme une matière première. Cette matière première ne préoccupe pas essentiellement le penseur, car elle n'est, peut-on dire, qu'une altérité de ce qui est. Cependant, la puissance de l'infini s'y trouve, dans l'extension indéfinie de l'actualité. L'impression sensible *fournit* continûment cette diversité dans laquelle se manifeste le caractère inépuisable de l'être. N'en serait-il pas ainsi que la loi perdrait sa nécessité, car elle se heurterait à une discontinuité universelle et au vrai chaos du songe.

Situé sur le terrain de la finitude, Heidegger découvre que le sol conquis est menacé beaucoup plus dangereusement qu'il ne l'avait cru lorsqu'il disait, au début de *Sein und Zeit*, que le privilège ontologique de la question de l'être était de fonder toutes les ontologies et les méthodes scientifiques. L'analogie du *Dasein* avec la créature, la conquête de ce sol repris et renouvelé, ne mène pas directement au sens de l'être. Il s'agit en effet de décider si *Zeit und Sein* doit conclure à la finitude de l'*être* même, si, ce faisant, Heidegger n'est pas amené à mettre en question l'universalité et la nécessité de la pensée, et quelles sont les conséquences de cette mise en question.

Heidegger n'écrit pas *Zeit und Sein*, ne répond pas à la question de la finitude de l'être. Dans l'épilogue de *Was ist Metaphysik?*, édition 1943, Heidegger dit que, sans doute, l'être est présent (west) sans l'étant, (mais jamais un étant sans l'être). En disant cela, il semblait ouvrir la porte à une infinité de l'être, qui cesse d'être, toujours, l'être d'un étant. Mais, dans la 5e édition, en 1949, Heidegger remplace simplement la phrase citée par celle-ci: «l'être n'est (west) jamais sans l'étant».

Cette volte-face signale au moins une hésitation profonde sur la question de la temporalité de l'être même. Comment Heidegger a-t-il répondu, finalement, à la question du sens de l'être, et cette réponse s'accorde-t-elle ou non avec l'analogie entre le *Dasein* et la créature?

La question revient à savoir comment Heidegger, dans l'hésitation, affronte le problème de la nécessité et de l'universalité comme fondement nécessaire des sciences. Dans la mesure où nous pouvons répondre à cette question, nous pourrons comprendre comment Heidegger envisage ce qui est le choix dans *Sein und Zeit*, la décision comme ouverture originelle à l'être.

Les textes contenus dans *Identité et Différence*[12] constituent un aspect essentiel de la réponse de Heidegger. Entre *Sein und Zeit* et ces textes, Heidegger a procédé – sans avoir encore rempli la 2e tâche de la 1ère partie de *Sein und Zeit* – à la «destruction» de la métaphysique, non pas systématiquement – en remontant dans le temps – comme il avait annoncé qu'il ferait, mais en publiant *Kant und das Problem der Metaphysik*, la critique de Hegel dans *Holzwege*, les cours sur Nietzsche, et divers textes sur Platon et les Présocratiques. (Il n'y a ici aucune reprise de la philosophie médiévale).

C'est à la suite de cette «destruction» que Heidegger désigne la métaphysique, dans sa constitution onto-théo-logique, comme le *langage* de la «mittence» (Geschick) de l'être où nous sommes actuellement et dont l'ultime manifestation est la technique, la maîtrise de l'univers par l'homme.

Y a-t-il enfin, dans cette réponse, un retour pur et simple à Hegel, voilé par l'étrangeté des concepts employés?

Face à la question de la nécessité et de l'universalité, Heidegger fait «un pas en arrière» (ein Schritt zurück). Que signifie cette fois la reprise? Heidegger caractérise la nécessité et l'universalité comme les deux pôles de la métaphysique, c'est-à-dire de la philosophie et des sciences, telles qu'elles viennent au jour en Grèce. D'un côté la nécessité comme «le plus étant des étants», c'est-à-dire Dieu comme puissance de l'infini dans la théo-logie; de l'autre l'essence univer-

---

[12] *Identität und Differenz*, publié en 1957 chez Neske contient:
1. Der Satz der Identität
2. Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik.

selle comme la pure généralité de l'être, c'est-à-dire la théorie de l'étant universel dans toute son extension.

C'est donc bien enfin au problème que Heidegger répond ici. L'identité c'est, dans la métaphysique, le pôle de Dieu, et la différence, le pôle de l'univers.

Faire un pas en arrière, c'est saisir que la métaphysique est d'une part oubli de l'être, car entre ces deux pôles, l'homme pense qu'il n'y a *rien*, et en vient à oublier jusqu'à la notion même d'un choix fini: Nietzsche représente le comble de cet oubli, car, oubliant qu'il oublie l'être, il veut constituer ce *rien* en volonté de puissance. D'autre part, la métaphysique est oubli, *de la part* de l'être, car si la métaphysique *existe* comme danger dans le temps, si elle est *pensée*, et non songe, c'est que cet oubli de l'oubli vient au *Dasein* à partir de l'être.

Cette constatation semble nous laisser dans une impasse totale quant à la question du sens de l'être, en donnant à l'être un mouvement inconnaissable absolument, dont il ne reste au *Dasein* qu'à attendre l'avènement, selon le texte de *Gelassenheit*, cité par le RP. Richardson.

Si tel était le sens de la réponse, nous aurions rejoint une certaine notion de la créature finie proche de celle de Kierkegaard, et le sens de l'être serait dans l'éclair de l'instant. Il faudrait penser que la reprise de *Sein und Zeit* se conclut sur l'impossibilité de fonder la connaissance rationnelle, car l'instant, ici, ne donne pas la présence de Dieu, mais fait seulement saisir, dans l'éclair du face à face avec l'é-vénement comme vision (Eräugnis), la *proximité* de l'être dans sa différence d'avec l'étant.

Pourtant, le pas en arrière signifie autre chose qu'une mystique de l'instant liée à une pensée de la remémoration et de l'action de grâces voisine du panthéisme. Le choix serait alors celui d'une créature qui aurait perdu à la fois son Créateur et la négation de son Créateur et dont le choix se mouvrait dans l'absolue contradiction. L'infinité de l'être serait alors suspendue dans l'é-vénement, et la réponse à la question de *Sein und Zeit* n'aurait plus aucune dimension de rationalité.

Le pas en arrière est d'abord une *formulation* de la nature essentielle de la métaphysique, qui est *dite* onto-théo-logie. Cette formulation est elle-même, dans son langage, un *choix* fini du *Dasein* dans la question du sens de l'être.

Quel est donc ce choix?

Si la métaphysique n'est pas un *songe* – et Heidegger insiste sur le fait que la métaphysique n'en est pas un et que la technique, dans son universalité et sa nécessité, est un témoignage de la pensée métaphysique dans l'acte de son déploiement réel – alors, la formulation de ce qu'est la métaphysique contient la *vérité* de la métaphysique. Nous sommes très loin alors des formules de *Sein und Zeit* où l'analytique du *Dasein* était le prélude à une ontologie de la finitude. Quelle est la vérité de la métaphysique?

Dans la dernière pensée de Heidegger, la reprise, la *Wiederholung*, le cercle herméneutique, débouche sur une pensée (*Denken*) fondée non pas sur la polarité de deux infinis, mais sur la *récurrence*, sur une véritable logique de la finitude et des systèmes finis. La signification réelle de la métaphysique, c'est la *récurrence du choix*. Dès lors, une «mittence», un *Geschick*, est un système fini ou encore un *langage* dans lequel est le choix.

Mais des systèmes finis ne se totalisent pas car ils ne contiennent pas l'universalité logique ni la modalité. En tant que systèmes logiques, ils constituent un langage et une syntaxe. Mais ils demeurent formels et constituent des circuits logiques.

Or le choix du *Dasein* dans *Sein und Zeit* est un circuit logique fini et la facticité réside dans le caractère «finitaire» du choix comme comportement qui *est* ses possibilités, par opposition au choix de la conscience transcendantale qui a la puissance de l'infini.

Cependant, il s'agissait dans *Sein und Zeit* de montrer que le *Dasein* était *le lieu* où poser la question du sens de l'être, et non pas *un pur système* formel, une pure syntaxe. La formulation de la *vérité* de la métaphysique a donc un *contenu*. Ce contenu ne peut être saisi que s'il est montré que les systèmes finis ne requièrent pas à leur tour une métaphysique pour leur donner un contenu, ne requièrent pas que l'on s'appuie sur la nécessité et l'universalité pour *représenter* ce contenu dans le schème: sujet-objet.

Heidegger ne peut donc saisir ce contenu que dans une matière dont la forme vraie est un système fini, dans lequel le choix est un circuit.

Ce qui correspond à cette matière, chez Heidegger, c'est le *langage poétique* dans sa matérialité. La parole y est parlante dans un circuit fini d'aller et retour.

Mais qu'est-ce que ce langage, matière du choix fini?

Si nous avons dans le langage poétique la structure, la forme con-

crète du choix, nous ne voyons pas, en revanche, le *mouvement* actuel du choix, l'essence de l'exigence du choix.

La créature était conçue dans son mouvement d'exigence de Dieu comme un *acte* de choix et l'itinéraire de l'âme comme une épreuve finie de cet acte. La nécessité et l'universalité s'inscrivaient dans la Création comme une syntaxe finie dans laquelle était présent le mouvement *actuel* du Créateur.

Heidegger, en «détruisant» la métaphysique, nous montre la *structure concrète* du choix, c'est-à-dire la situation où nous sommes, dévoilant ainsi que l'aveuglement de la volonté de puissance *existe* et que le leurre d'une puissance infinie de choix *fait partie* du circuit fini que nous sommes. Mais cela même que Heidegger montre, ne dévoile pas le fondement *actuel* de ce savoir de la situation, c'est-à-dire le mouvement et la finalité actuelle du choix.

Sans doute, pour Heidegger, raisonner ainsi, c'est être, précisément, dans le langage de la métaphysique, dans notre «mittence», et c'est penser selon le schème des causes aristotéliciennes: on réclame une cause efficiente et une cause finale du choix, et Heidegger montre que *cela*, justement, constitue la «mittence» de l'onto-théo-logie où nous sommes, puisqu'il s'agit de l'aspect théo-logique de cette «mittence». Il semble donc que nous sommes dans le cercle et qu'il n'y a pas à en sortir. Le sens de l'être est alors la finitude, non pas dans la temporalité telle que la concevait *Sein und Zeit*, mais dans le langage comme structure «finitaire» de la différence ontologique: en nommant l'étant *qua* étant, le langage constitue un dévoilement d'ordre fini. Ce dévoilement contient *la référence* à un être infini actuel et à un être infini potentiel des étants, mais cette référence n'est en vérité que le mode dans lequel se dévoile un *être* fini. C'est ainsi qu'il faut interpréter des formules telles que: «Seltsamer Sprung, der uns vermutlich den Einblick erbringt, daß wir uns noch nicht genügend dort aufhalten, wo wir eigentlich schon sind» (*Identität und Differenz*, p. 25).

N'avons-nous pas affaire ici, en fin de compte, à une *vision* de ce que nous avons appelé la créature, à une structure formelle de l'acte de choix dans son «haecceitas»? Dans cette vision de la «créature», le mouvement et la finalité du choix actuel s'irréalisent[13].

---

[13] Il suffit pour s'en rendre compte d'observer le glissement qui se produit chaque fois que Heidegger, parlant de Nietzsche, en vient à décrire une situation politique (sans parler ici des choix politiques de Heidegger). Il est saisissant alors de voir se rétrécir brusquement l'horizon de pensée, qui s'irréalise.

C'est que le mouvement originel d'où naissent la connaissance et l'action ne pouvait être décrit comme onto-théo-logie. En «détruisant» la métaphysique, Heidegger a laissé derrière lui la 2e étape de la 1ère partie de *Sein und Zeit* : *Zeit und Sein.* La «destruction» ne remplace pas cette étape. Il s'agissait d'y conquérir le sens de l'être, et donc de pouvoir exprimer l'origine et la fin de la décision actuelle du *Dasein.* A partir de là, une «destruction» réelle de la métaphysique peut être entreprise. Celle-ci ne se révélera pas comme l'onto-théologie, mais comme un obstacle réel et pernicieux à la clarté du choix empirique.

Cet obstacle, Heidegger le distingue, car, dans l'irréalisation du choix, il maintient un mouvement vers le simple, le séjour substantiel où nous appartenons[14]. Cet obstacle, n'est-ce pas précisement le caractère purement formel-matériel de la structure finie?

Cet obstacle à l'expression du choix actuel, n'est-ce pas une métaphysique de la créature, vidée de tout sens et de tout mouvement réel? N'est-ce pas là ce que, profondément, Heidegger refuse? N'est-ce pas dans une telle métaphysique que le choix est toujours joué, mimé entre l'extérieur et l'intérieur, *dans une structure où la finalité actuelle du choix est déjà incluse comme un leurre?* Dans une telle fausse reprise de la notion de créature, la source du choix actuel est captée, *non par l'être lui-même,* mais par une structure hybride formelle-matérielle qui, sous le nom de logique, se donne pour l'analyse universelle et nécessaire de ce qui est. La matière qu'analyse cette logique, nul ne sait ce qu'elle est, et c'est pourtant là, dans le mouvement récurrent qui conduit d'une origine à une fin, qu'est la direction actuelle d'un système fini. N'est-ce pas là la signification du sens actif que donne Heidegger au verbe être comme *wesen, anwesen?* L'é-vénement, la «mittence» ne sont-ils pas des termes indiquant le mouvement du

---

Tout à coup, on s'aperçoit que les déterminations du choix actuel empirique sont, chez Heidegger, embryonnaires. Le monde actuel, reflété dans la pensée de Heidegger, est d'une pauvreté puérile et demeure dans une navrante abstraction. Parle-t-il avec Jünger dans la *Seinsfrage* de «pensée planétaire», aussitôt l'événement cesse de répondre à l'é-vénement. Ce qui pourrait orienter la connaissance et l'action tourne court, car l'é-vénement ne livre aucune règle devant la puissance réelle.

[14] «Aber steht der Baum ‚im Bewußtsein', oder steht er auf der Wiese? Liegt die Wiese als Erlebnis in der Seele oder ausgebreitet auf der Erde? Ist die Erde in unserem Kopf? Oder stehen wir auf der Erde?» (Was heißt Denken, p. 17).

choix qui traverse la structure finie, donne être et fondement à ce qui n'est autrement qu'un circuit d'élaboration, à partir des matériaux bruts de l'environnement, d'une pragmatique où le sens et la raison, aussi bien que les faits, s'obscurcissent? Et quand ce pragmatisme serait «religieux», en vaudrait-il mieux?

C'est la finalité du choix empirique dont il s'agit. C'est d'elle qu'il s'agissait dans *Sein und Zeit* lorsqu'on y parlait de «*Bewandtnisganzheit*» ou d'ensemble concret finalisé.

C'est ce choix empirique dont la finalité aurait dû occuper *Zeit und Sein*. Cette tâche est à faire: il s'agit de la «destruction» de la métaphysique de la créature. Un premier pas serait peut-être de «détruire» Whitehead et Husserl. Mais le second serait certainement de «détruire» Kant.

Il n'entre pas dans le cadre de cet article d'entreprendre une telle «destruction».

Pourtant, l'on peut en indiquer un point essentiel.

Si, comme le soutient Heidegger, le choix n'est pas fondé sur la représentation – en cela d'accord avec la pensée pratique de Kant – en quoi le choix empirique est-il réglé?

Si la notion de *Dasein* a un sens, elle exige une finalité réelle du choix empirique, et donc une *expérience du choix* qui n'est pas dans le cadre de la représentation, de la *Vorstellung* au sens le plus général que donne Kant à ce terme. Si les derniers avatars d'une métaphysique de la créature aboutissent à laisser l'expérience du choix dans l'obscurité, c'est donc que cette expérience, que Heidegger appelle *Er-eignis*, doit pouvoir être éclairée, mise au jour, communiquée, sans recourir à l'ombre de la notion de créature. Mais pour cela, ne faut-il pas que le *Dasein*, lieu concret du choix, ne soit pas «nous-mêmes» dans le sens ambigu qu'a ce terme dans *Sein und Zeit*, mais soit le mouvement d'un *être fini*, de l'*être*, qui *apparaît*, dans l'expérience continue et récurrente du choix empirique, comme la fin actuelle du choix? L'expérience de cet apparaître n'est pas alors une expérience de la conscience, même transcendantale, ni même du *Dasein* dans son expérience du tous-les-jours, car elle enveloppe toute représentation dans l'actualité d'une fin singulière. Cette fin ne comporte pas en elle-même une illusion nécessaire, un aveuglement primordial, et cela du fait qu'elle *n'implique pas* l'identité fonctionnelle du moi qui choisit: la finitude de

l'être prend son sens vrai aussitôt que celui qui choisit découvre la fin de son choix, non comme une perte et une récupération de l'identité mais comme un mouvement fini de l'être où celui qui choisit *retrouve* son être, dont la perte – dans l'absence de choix – est la pseudo-infinité d'un pur ego.

Heidegger aboutit bien à une telle notion du choix comme origine de l'identité *et* de la différence, mais il ne dégage pas vraiment la réalité du choix à partir de ces conclusions formelles.

Dégager cette réalité, ce serait revenir à *Sein und Zeit*, où le *Dasein* est l'être-fini «en nous», et montrer que ce «en nous» n'est rien d'autre que le champ *réel* de l'expérience du choix. Ce champ n'est plus l'être-dans-le-monde, mais l'être de la fin du choix, c'est-à-dire le sens fini de l'être.

Ici seulement pourrait commencer une fondation de la connaissance et de l'action, fondation telle qu'entre connaître et agir ne soit pas supposée une syntaxe imaginaire incarnant l'absence de choix, syntaxe ni finie, ni infinie, suspendue comme un réseau subtil de schèmes analogiques entre penser et agir. L'esprit, et l'être même, n'échappent-ils pas, comme le disait Hegel, au début de la Phénoménologie, à la glu disposée pour les capter?