Tautophasis

Heidegger et Parménide

Günter Figal

Traducteur : Anne Merker

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/1254>

DOI : 10.4000/cps.1254

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2014

Pagination : 45-58

ISBN : 978-2-86820-575-9

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Günter Figal, « *Tautophasis* », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 36 | 2014, mis en ligne le 14 décembre 2018, consulté le 10 novembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cps/1254> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.1254>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Tautophasis

Heidegger et Parménide

Günter Figal*

Pour A.M.E.S. – Dans le même

1.

Si souvent que Heidegger ait lu Parménide, c'est dans ses dernières années qu'il est parvenu au plus près de lui. Au plus près, cela veut dire: si près, que Heidegger identifie « la tâche de la pensée », qui pour lui est une tâche unique, avec ce qui se donne à lire dans les fragments de Parménide. Ainsi la tâche de la pensée semble-elle être devenue une tâche de lecture, comme cela ressort d'une conférence de 1964 où il en est question¹. Heidegger pense, pourrait-on dire, comme un lecteur. Il avait toujours procédé ainsi. Dans ses dernières années, où, après une longue abstinence phénoménologique, il est à nouveau question à travers la tâche de la pensée du sens de la phénoménologie, le *Poème* de Parménide est son texte fondamental. Heidegger comprend cependant la tâche de la pensée comme une tâche d'écoute, à vrai dire d'une espèce toute particulière. À suivre Heidegger, l'écoute qui avec la pensée nous incombe comme tâche ne consiste pas à prêter l'oreille à ce qui a été dit par une autre voix, celle de Parménide, afin de le comprendre et de le méditer. Ce qui est entendu ne vaut pas pour lui-même, comme une parole qui pourrait trouver une contre-parole, une réponse. L'écoute qui prête une oreille attentive se donne bien plutôt dans son indépendance,

* Article traduit de l'allemand par Anne Merker.

1 M. HEIDEGGER, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, in: *Zur Sache des Denkens*, GA 14, p. 67-90.

en prenant sur elle la tâche de la pensée. Ainsi seule résonne dans l'écoute la voix entendue, et de telle manière, qu'elle sonne en retour à partir de celui qui entend. Aussitôt que ce qui est entendu vient à la parole, ce n'est plus celui qui entend qui parle, mais la voix entendue. La pensée parle, comme le dit Heidegger, « en écho de Parménide » ; le parler advient dans cet « écouter, qui [s'ouvre] à la parole de Parménide depuis notre époque présente », et advient de telle manière, que dans l'articulation de ce qui est entendu, le « retour au commencement » de la pensée est achevé. Il ne s'agit pas, dit Heidegger, « de retourner à Parménide ». Il n'y a là aucun intervalle à surmonter ; aucune expérience ne doit être transposée en une compréhension, comme Heidegger l'avait encore admis dans sa leçon sur Parménide lors du semestre d'hiver 1942-1943². Il suffit de « se tourner *vers* Parménide », et l'écho de sa voix est déjà là, résonnant à l'unisson dans son dire³.

Les expressions citées proviennent d'un séminaire que Heidegger a tenu en 1973 dans sa maison de Freiburg-Zähringen, au sein d'un petit cercle d'amis et d'étudiants. Si on lit les notes du document qui accompagnent le séminaire en guise de procès-verbal, aucune voix ne se fait à vrai dire entendre. De voix, il n'est donné qu'à lire, comme c'est le cas de la voix de Heidegger, qui lut alors un texte qu'il avait composé sur Parménide et l'expliqua. « Heidegger lit lentement »⁴, note le rédacteur du document ; mais on n'entend pas lire Heidegger : on lit soi-même. « Ici s'achève la lecture »⁵, peut-on lire ; mais la voix ne fait pas silence, car elle n'a jamais fait de bruit. Et le texte se poursuit, même quand en lui est donné à lire que la voix s'est tue. En lisant le texte, nous n'entendons pas, et nous ne sommes pas non plus un écho du texte. Le texte ne résonne pas en retour, mais se tient en face ; on doit le comprendre, et de surcroît l'interpréter. Lire est discerner, lire est donc une critique ; c'est comparer, relier et expliquer. Lire n'est pas une résonance en écho, encore bien moins une résonance unifiée. Dans la lecture s'installe la tâche de la pensée d'une manière autre, et ainsi nouvelle.

2 M. HEIDEGGER, *Parmenides*, GA 54, p. 17-18. Cf. G. FIGAL, « Seinserfahrung und Übersetzung. Hermeneutische Überlegungen zu Heidegger », in G. FIGAL : *Zu Heidegger*.

3 M. HEIDEGGER, *Seminar in Zähringen* 1973, GA 15, p. 394.

4 *Ibid.*, p. 396.

5 *Ibid.*, p. 399.

2.

Ces réflexions de Heidegger, comprises comme écho à Parménide, tournent autour d'une phrase du *Poème* que Heidegger délie de son contexte et considère purement en elle-même: ἔστι γὰρ εἶναι, «*Est en effet Être*» («*Ist nämlich Sein*»), comme Heidegger traduit de prime abord et seulement de manière approchante⁶. Cette phrase, explique Heidegger, l'a longtemps irrité en ce que, comprise de manière superficielle, elle rabaisse «l'être au niveau de l'étant»; mais il n'en va pas ainsi. Cette phrase, comme veut le montrer Heidegger, porte l'être à la parole, et ce, de telle manière qu'il vient *lui-même* à la parole.

Afin de le montrer, Heidegger renvoie d'abord au fait que le mot ἔστι γὰρ εἶναι, pensé «de manière grecque», veut dire «être-présent» (*Anwesen*)⁷. Cette lecture n'est pas nouvelle dans la pensée de Heidegger. Que «pour les Grecs», «être» signifie «être-présent» (*Anwesendsein*) se lit déjà dans le cours du semestre d'hiver 1924-1925 sur le *Sophiste* de Platon⁸. Pourtant, comme c'est déjà le cas dans les réflexions que Heidegger a développées dans les années 1930 sur la signification de *phusis*⁹, la présence (*Anwesenheit*) ne vaut désormais plus comme un état, mais comme un *advenir* (*Geschehen*), précisément comme «être-présent» (*Anwesen*). Conformément à cela, ἔστι γὰρ εἶναι signifie selon Heidegger: «est présent, en effet, Être-présent» («Anwest nämlich Anwesen»)¹⁰. Le participe présent au neutre, τὸ εὖν (*to eon*), tel qu'il est mentionné chez Parménide, est lui aussi compris dans ce sens. Ce n'est «ni l'étant, ni purement et simplement l'être» qui est signifié, mais l'être *en tant que* et *dans* son être-présent, et une traduction qui se veut conforme doit s'énoncer ainsi: «étant-présent: être-présent lui-même» («Anwesend: Anwesen selbst»)¹¹.

Le point décisif de sa lecture de Parménide, Heidegger l'avait déjà introduit avant la traduction de la phrase interprétée à l'instant: dire que l'être-présent est-présent (*dass das Anwesen anwese*) est «une tautologie

6 *Ibid.*, p. 397.

7 *Ibid.*, p. 397.

8 M. HEIDEGGER, *Platon: Sophistes*, GA 19, p. 34.

9 Cf. M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, GA 40, p. 16. Cf. aussi G. FIGAL, «Heidegger als Aristoteliker», in: *Zu Heidegger*, p. 55-81 ; p. 74-81.

10 *Seminar in Zähringen* 1973, GA 15, p. 397.

11 *Ibid.*, p. 397.

manifeste» – non pas une tautologie problématique, mais bien une «authentique tautologie»; celle-ci, dit-il, nomme «seulement une fois le même», et elle le nomme «en tant que lui-même»¹². On a là plus qu'une simple caractérisation de la phrase de Parménide. Puisque la lecture de cette phrase doit valoir comme un écho dans lequel la voix de la pensée à son commencement résonne en retour, la tautologie devrait déterminer l'essence de cette pensée. Heidegger ne laisse en effet subsister aucun doute sur le fait que la tautologie doit être le trait fondamental de cette pensée qui lui importe personnellement. La pensée, qui est ce en direction de quoi l'on questionne ici, Heidegger la nomme «la pensée tautologique». Et il ajoute de manière lapidaire: «cela», donc sans doute cette pensée, est «le sens originel de la phénoménologie»¹³.

Ce ne sont là ni des affirmations qui iraient de soi, ni des évidences. La phrase de Parménide est-elle tautologique? Est-elle une tautologie «authentique» et, de surcroît, phénoménologique? Son caractère tautologique n'est en rien «manifeste», car le verbe dédoublé qu'elle contient pourrait être utilisé différemment à chacune de ses occurrences. En éclaircissant ce qui se rapporte à ce point, la question de savoir si la tautologie – authentique ou prétendue – de Parménide peut constituer le «sens originel de la phénoménologie» peut probablement trouver aussi une réponse. En outre, la traduction de εἶναι par «être-présent» que donne Heidegger devrait au moins être justifiée. Mais la question de fond, à savoir est-ce que la phénoménologie dans son «sens originel» est tautologique, ne trouverait par-là pas entièrement sa réponse. Pour la lui apporter, on doit éclaircir le point de savoir si une phénoménologie tautologique est généralement possible. Pour autant que Heidegger veuille en montrer la possibilité dans sa lecture de Parménide, la question de la possibilité d'une phénoménologie tautologique nous ramène encore une fois à Parménide.

3.

En ce qui concerne tout d'abord la phrase de Parménide, il est d'un grand secours d'en considérer le contexte. Car on voit alors que cette phrase forme un contraste, et c'est à partir de ce contraste qu'on peut en

12 *Ibid.*, p. 397.

13 *Ibid.*, p. 399.

comprendre le sens. « Être est en effet, néant en revanche n'est pas » – ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν¹⁴. La phrase « néant n'est pas », bien qu'elle en ait l'apparence, n'est pas une tautologie, mais une récusation de la possibilité de parler de quelque chose qui n'est pas. La supposition qu'il est possible de parler à propos du non-étant détermine, à suivre le *Poème* de Parménide, l'opinion des « mortels », qui ne songent pas que tout ce dont il peut être parlé doit être – en quelque sens que ce soit –. Ce qui est absent est cependant dans la faculté d'appréhension ou « intellect » (*Vernunft*), et ainsi *est là* d'une manière ferme pendant qu'on le pense en l'appréhendant. Considère, dit la Déesse dans le *Poème*, ce qui est dans la pensée, l'absent, comme fermement présent : λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως¹⁵. La négation est en conséquence un artifice trompeur de la langue, auquel rien dans le monde ne correspond. Et si l'on y regarde de plus près, alors on comprend que la langue elle-même réfute la négation. Même lorsqu'on conteste l'existence de quelque chose, on se voit contraint d'utiliser le verbe « être », comme cela est mentionné dans le *Sophiste* de Platon, dans une explication tacite de la phrase de Parménide¹⁶. L'« être » est toujours là, accompagnant tout ce qui est présent pour l'appréhension, le *noein*. C'est pourquoi Parménide peut aussi dire qu'appréhender et être sont la même chose – τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι¹⁷. Si l'on dit que l'« être » est, on ne le traite pas comme un étant, mais on met en avant son caractère inéluctable et inévitable. Ἔστι γὰρ εἶναι – c'est là une insistance exprimant l'inéluctabilité de l'*einai*, et qui affirme aussi que « être » n'est pas un simple mot, mais plutôt qu'il est toujours l'appréhendable et l'appréhendé, lequel, en sens inverse, laisse être l'appréhension ce qu'elle est. À la différence de la négation, il ne s'agit pas là d'un artifice trompeur de la langue. Cela ne peut à son tour être dit que par ce mot dont l'inéluctabilité se voit soulignée, puisque tout ce qui n'est pas simple mot *est*. « Être est », cela signifie : on doit prendre le mot « être » au sérieux.

En conséquence, il en va de la manière dont le dit Heidegger : la phrase de Parménide est tautologique. Mais est-elle en outre « authentiquement tautologique » au sens de Heidegger ? De plus, elle est

14 PARMÉNIDE, DK B 6,2.

15 PARMÉNIDE DK B 4,1.

16 PLATON, *Sophiste*, 252c.

17 PARMÉNIDE, DK B 3.

censée être phénoménologique « au sens originel ». Elle devrait, comme la formulation de Heidegger le montre, nommer « seulement une fois le même », « et ce, en tant que lui-même ». Dans le nommer devrait être là (*da sein*) le nommé « en tant que lui-même ». Ce nommer ne serait alors rien d'autre que cet être-là (*Dasein*) du nommé.

Lorsque Heidegger, au cours de son explication de Parménide, dit de la langue grecque qu'elle est « davantage *désignante*, donc plus précise que nous »¹⁸, il donne par là en même temps un éclaircissement de la « tautologie authentique ». Celle-ci est *nommante* en étant *désignante*, mais non *désignante-en-direction-de* ou *désignante-vers*, mais plutôt de telle manière que dans le nommer elle laisse *se* désigner ce qui est à désigner. Heidegger, en traduisant le mot *sēma*, parle aussi d'un « "désignant" » (*Zeignis*, mot qu'il invente), et dit de celui-ci qu'il « désigne (*zeigt*) et fait voir en "signant" (*zeichnet*) ce qui doit être vu »¹⁹. Dans cette "signature" (*Zeichnung*), cela même qui se désigne serait là, car la "signature" s'avancerait comme non-signature, mais laisserait voir ce qui en elle *se* désigne, et ainsi *le Même* serait comme celui-là. C'est précisément ainsi que Heidegger détermine la phénoménologie dans le séminaire de Zähringen. Elle est « un chemin qui mène au-devant... et laisse se désigner ce devant quoi il est mené »²⁰.

Le caractère de désignation ou monstration de la phénoménologie avait déjà été souligné dans *Être et temps*. La phénoménologie, nous dit Heidegger, est ce « laisser-voir montrant »²¹ qui laisse voir « ce qui *se* désigne en *lui-même*, le manifeste (*das Offenbare*) »²². Un tel laisser-voir est seulement exigible, car le manifeste « de prime abord et la plupart du temps *ne* se désigne *pas* » et ainsi il faut montrer vers lui en tant que « sens et fondement » de ce qui, de prime abord et la plupart du temps, se montre en premier²³. Comme dans les réflexions plus tardives de Heidegger, on trouve dans la première détermination qu'il donne de la phénoménologie l'idée que ce qui se désigne n'est là que dans l'acte de le désigner. Mais l'acte de désigner, ainsi que le comprend Heidegger dans *Être et temps*, est un acte *montrant-vers*, tandis que dans ses réflexions

18 *Seminar in Zähringen* 1973, GA 15, p. 397.

19 *Ibid.*, p. 398.

20 *Ibid.*, p. 399.

21 *Sein und Zeit*, GA 2, p. 44.

22 *Ibid.*, p. 38.

23 *Ibid.*, p. 47.

tardives il est *nommant*. Le désigner au sens de *Être et temps* a le caractère du *logos*, et, en cela, il a la force de rendre manifeste²⁴. À l'inverse, le nommer au sens des réflexions plus tardives est purement et simplement accompli par le nommé, et il peut être accompli par lui pour la raison qu'il est *le même* que ce dernier.

Le nommé n'ayant pas le caractère du *logos*, il s'ensuit de manière conséquente que Heidegger finit par renoncer au terme de « tautologie ». Cela se produit dans des notes qui prirent forme sans doute entre 1973-1975 comme travaux préparatoires à une introduction – qui ne fut jamais rédigée – de l'édition complète des écrits, leçons et notes de Heidegger. Au lieu de tautologie, Heidegger parle désormais de *tautophasis*, terme qu'il traduit aussi par « diction couplée » (*Selbänder-Sage*)²⁵ et qu'il explique par « phénoménophasis »²⁶. Cela apparaît en relation avec des remarques constituant une autocritique. Dans *Être et temps*, note Heidegger, « le propre de la phénoménophasis » n'a pas encore été « aperçu »²⁷. L'advenir qui, dans le mot *phasis* comme dans tout autre substantif grec est désigné par la terminaison *sis*, n'était dans *Être et temps* manifestement pas suffisamment reconnu.

Heidegger éclaircit le terme *phasis* seulement par une référence à la « diction » (*Sage*) et au « caractère de chemin que revêt le nommer »²⁸. Manifestement, il n'a pas songé que le mot *phasis* est ambigu. Plus exactement, il se trouve en lui deux mots de même sonorité, dont l'un remonte au verbe *phèmi*, « dire », tandis que l'autre est dérivé de *phainô*, « montrer », et devrait en conséquence être traduit par « l'apparaître ». Ce que Heidegger nomme « diction » (*Sage*) serait donc, pris pleinement dans le sens de la « tautologie authentique », abordé en même temps

24 Cf. *Sein und Zeit*, GA 2, p. 43 : *logos* comme parole signifie... autant que ce que signifie *dèloun*, rendre manifeste...

25 [Marcia Sá Cavalcante nous fait remarquer que l'allemand *Selbänder* fait entendre à la fois le même (*Selb-*) et l'autre (*-änder*). Il n'existe pas d'équivalent en français usuel. *Selbänder* est quasiment sorti d'usage en allemand, qui recourt aujourd'hui plutôt à l'expression *zu zweit*, « à deux », de sens au moins superficiellement équivalent à *selbänder*, d'où notre traduction par « couplée » (*N.d.l.T.*)]

26 M. HEIDEGGER, *Auszüge Zur Phänomenologie aus dem Manuskript „Vermächtnis der Seinsfrage“*, Jahrgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft 2011/12, Privatdruck, 70 ; 62 ; 89.

27 M. HEIDEGGER, *Zur Phänomenologie*, p. 89.

28 *Ibid.*, p. 89.

comme apparaître. Le terme heideggérien de «phénoménophasis», compris à partir de là, désignerait l'apparaître des apparitions, donc des phénomènes. Cette lecture rendrait en même temps plus clair ce dont il est question pour Heidegger dans sa compréhension tautophatique de la phénoménologie : il en va non pas des apparitions, mais seulement de l'apparaître ; non pas de l'étant-présent, mais seulement de l'être-présent. La phénoménophasis est en propre seulement *phasis* ; elle est tautophasis, seulement diction de l'être-présent. Ce dernier advient en tant que tel en étant dit, et en advenant, il fait advenir le dire.

Dire et être-présent, les deux faces de la *phasis*, sont, si on les pense de cette manière, certes entrelacés l'un à l'autre, mais pourtant distingués. C'est ce qu'on peut lire chez Heidegger lui-même. Dans ses notes posthumes sur la phénoménologie, il écrit que la «diction couplée» n'est en rien une rencontre fortuite du dire et du dit ; bien plutôt, «tous deux devraient s'indiquer chacun en son mode propre comme se tenant ensemble»²⁹. Que ce tenir-ensemble n'exclue pas la "mêmeté" (*Selbigkeit*), Heidegger avait déjà voulu le montrer dans sa conférence sur *Le principe d'identité*. Ce qui se tient ensemble, peut-on lire ici – et il s'agit de la pensée (*noein*) et de l'être (*einai*)³⁰, d'après la phrase de Parménide, décisive pour ce mouvement de pensée et déjà citée une fois auparavant – ce qui se tient ensemble, donc, se tient «ensemble dans le Même et à partir du Même»³¹. Le Même de la pensée et de l'être serait en conséquence à comprendre non comme la mêmeté des deux, mais comme le Même qui en tant que tel est aussi bien pensée qu'être. Conformément à cela, le *tauto* de la tautophasis devrait être compris non comme la mêmeté du nommer et de l'être-présent, du dire et de l'apparaître, mais comme le Même dans lequel les deux termes différenciés se tiennent. *En tant que* ce Même, il se ferait valoir dans la différenciation entrelacée des deux.

Qu'est ce Même ? Dans le séminaire de Zähringen, il est nommé comme non-voilement (*Unverborgenheit*), *alètheia*. Le non-voilement, ajoute Heidegger, est *to eon*, donc l'être-présent lui-même, compris comme advenir. Le non-voilement n'est «en rien ouverture vide, béance

29 *Ibid.*, p. 62.

30 PARMÉNIDE, DK B3.

31 M. HEIDEGGER, *Der Satz der Identität*, in : *Identität und Differenz*, GA 11, ici p. 36.

immobile», mais «dévoilement». Dans la conférence *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, ainsi que dans les notes posthumes sur la phénoménologie, Heidegger parle dans le même sens de «l'éclaircie» (*Lichtung*), celle-ci étant pensée de manière essentielle non comme «ouverture vide», mais comme l'advenir de l'éclaircissement³². Pour autant que la tautophasis nomme «le Même», le dévoilement advient dans la tautophasis, dévoilement dans lequel se tient la tautophasis comme telle.

4.

Et Parménide? *L'alètheia* au sens du dévoilement avait déjà été comprise par Heidegger dans sa leçon du semestre d'été 1926 comme le centre de la pensée parméniennienne. «À travers et dans la vérité seule l'être seul, et seulement dans l'être la vérité»³³, voilà ce qu'on lit ici, et la phrase est presque une anticipation du «l'un dans l'autre» du dévoilement et de l'être-présent tel que l'aborde le séminaire de Zähringen. Toutefois, dans cette leçon, l'«être» n'est pas explicité comme «être présent», mais comme «présence constante»³⁴, et cela est beaucoup plus fidèle au *Poème* de Parménide que la lecture «tautologique» ou «tautophatique» des dernières années. *L'eon* et *l'einaí* du *Poème*, comme on peut le constater, signifie présence, et non pas un être-présent qui advient. Sans quoi ce qui est ne pourrait pas être «achevé de tous côtés, semblable à la masse d'une sphère bien arrondie»³⁵.

Et la phénoménologie? Dans le *Poème* de Parménide, il se trouve des points d'appui pour comprendre la présence, exprimée par le terme *eon*, comme étant d'ordre phénoménal. Si elle était identique avec le fait d'être-là-devant de manière réelle, Parménide ne pourrait pas dire que ce qui est absent, et qui n'est là que dans le souvenir, *est* aussi. Heidegger pouvait donc à bon droit lire la pensée de Parménide comme étant une version précoce de la phénoménologie. Toutefois, cette pensée n'est pas une phénoménologie au sens des réflexions tardives de Heidegger. La

32 GA 14, p. 80. *Zur Phänomenologie*, p. 62.

33 M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, GA 22, Frankfurt am Main 1993, p. 64.

34 *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, GA 22, p. 67.

35 PARMÉNIDE, DK B 8, p. 42-43.

pensée de l'être qui est celle de Parménide est tautologique; elle n'est pas tautophatique. La phrase de Parménide, selon laquelle pensée et être sont le même, n'est pas une diction de l'être-présent. Si être signifie pour Parménide la même chose que présence du phénoménal, alors la phrase signifie bien plutôt que tout corrélat d'une pensée comprise comme appréhension (*noein*) est, et que, en conséquence, rien ne se laisse penser ou appréhender sans «être». Face à cela, la diction de l'être-présent, de l'advenir du dévoilement atteint à ce qui est en arrière de la présence de l'étant-présent. Ce n'est pas cette présence qui est dite, mais l'ouverture de sa possibilité, laquelle ne peut pas être présente comme l'étant-présent, mais est présente – au sens du *processus* et non du *résultat* – seulement dans l'être-présent, dans le dire de l'être-présent comme tel.

La pensée qu'il importe de laisser être présent l'être-présent lui-même dans la parole qui nomme se trouve chez Parménide et chez aucun autre penseur avant Heidegger. C'est la pensée fondamentale de la phénoménologie tardive de Heidegger, phénoménologie qu'il appelle «phénoménologie de l'inapparence»³⁶. Avec la méditation sur l'être-présent de l'être-présent lui-même, on est, dit Heidegger, «dans le domaine de l'inapparent»³⁷. Autrement dit, l'on est dans le «domaine» de ce qui est dépourvu d'apparition, dans le domaine du non-phénoménal, on est auprès du dévoilement, lequel est inapparent, parce que et en ce qu'il est le venir-au-devant des apparitions ou des phénomènes. L'inapparent n'est pourtant rien de voilé; il ne peut pas disparaître avec la venue-au-devant des phénomènes, car il est justement ce venir-au-devant. Ainsi la présence et son dévoilement, que Heidegger nomme aussi «éclaircie» (*Lichtung*), peuvent certes rester «hors de notre considération»³⁸. Mais ils peuvent aussi venir à la parole, en ce que l'être-présent lui-même est nommé.

Et les phénomènes? Qu'est-ce que la phénoménologie heideggérienne de l'inapparence a à voir avec les phénomènes, auxquels la phénoménologie en définitive doit son nom? La nomination de l'être-présent est uniquement ce qu'elle est. Elle est et demeure la nomination de l'être-présent et ne s'étend pas jusqu'à une compréhension de l'étant-présent. En cela, la pensée tautophatique suit le programme de la conférence

36 *Seminar in Zähringen*, GA 15, p. 399.

37 *Ibid.*, p. 397.

38 *Das Ende der Philosophie*, GA 14, p. 87.

Temps et être, selon laquelle il s'agit « de penser l'être sans l'étant »³⁹, donc non plus, ainsi que c'était le cas dans *Être et temps*, comme l'être d'un étant insigne, à savoir le *Dasein*, ni non plus dans sa « différence ontologique » d'avec l'étant en général, comme Heidegger l'avait pensé dans sa leçon du semestre d'été 1927, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*⁴⁰. La tautophasis est, en advenant, dire achevé et rien d'autre que cela. Ce dire ne peut rien rendre compréhensible, car, comme Heidegger le dit dans le séminaire de Zähringen, dans le « comprendre [se trouve] [...] la modalité de comportement qu'est le prendre-en-possession », et l'être-présent échappe à toute possession.

5.

Heidegger a lui-même formulé l'objection qui vient à l'esprit contre cette fin de non-recevoir opposée au « comprendre ». Dans *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, il demande si la tentative de penser l'« éclaircie », donc l'advenir de l'éclaircissement, ne serait pas « de la mystique infondée ou de la mauvaise mythologie, dans tous les cas un irrationalisme délétère » et « le reniement de la raison »⁴¹. L'objection trouve sa réponse dans des questions en retour, qui suggèrent que ce qui s'appelle « *ratio*, *noûs*, *noein*, appréhender (*Vernehmen*) » ne se laisse pas « déterminer de manière satisfaisante sans que nous fissions l'épreuve de l'*Alètheia* de manière grecque comme non-voilement ni sans que nous la pensions alors, par-delà le grec, comme éclaircie du se-voiler »⁴², comme être-présent de l'être-présent dans son inapparence, comme cela est dit dans les textes plus tardifs.

Cela devrait d'un côté être éclairant. Si la *ratio* est essentiellement *raison qui appréhende* (*Vernunft*), donc *noûs*, et si le *noûs* à son tour a son essence dans le *noein*, dans l'appréhender, alors l'être-présent ne se laisse pas appréhender comme un étant-présent. L'appréhension doit bien plutôt se tenir dans cette ouverture (*Offenheit*) que Heidegger tente de penser comme être-présent (*Anwesen*). Et la raison pour laquelle cette

39 M. HEIDEGGER, *Zeit und Sein*, GA 14, p. 3-30; ici p. 5.

40 Cf. M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, p. 454-455.

41 HEIDEGGER, *Das Ende der Philosophie*, GA 14, p. 88.

42 *Ibid.*, p. 88.

ouverture se soustrait à cette *ratio* qui établit des fondements se clarifie aussi. L'ouverture ne peut être démontrée ni montrée, car l'appréhender ne remonte pas en arrière de cette ouverture. Voilà qui devrait être accepté au bénéfice de la clarté philosophique. Il y aurait, comme le dit Heidegger avec Aristote, un manque de culture à se mettre en quête d'une démonstration là où il ne peut y en avoir aucune⁴³.

Pourtant, d'un autre côté, on peut douter que pour cette raison toute compréhension conduite conceptuellement ou accompagnée de concepts soit à exclure de l'ouverture inapparente. Heidegger lui-même, dans le séminaire de Zähringen, parle du fait que «l'*horismos* grec» – concept qui manifestement ne relève pas de la prise de possession – entoure «fermement et délicatement» «ce que le voir [prend] en vue»⁴⁴. Le voir qui est un voir pensant a donc besoin d'un «alentour», qui, comme délimitation du champ de vision pensante, peut peut-être aussi être pensé comme la démarcation de ce dernier. Les démarcations de ce champ désigneraient ainsi la manière dont ce qui est visé par le regard serait à comprendre.

Heidegger n'a pas poussé plus loin sa réflexion sur l'*horismos* – comment pourrait-elle d'ailleurs s'insérer dans la trame d'une pensée tautophatique? Ainsi n'a-t-il pas mené à terme une possibilité que le texte fondateur de ses réflexions sur la tautophasis lui offrait. Heidegger ne fait qu'effleurer cette possibilité, sans la comprendre comme possibilité; il la recouvre immédiatement, sitôt apparue à son regard de lecteur, en l'interprétant en termes de tautophasie.

Il s'agit des signes (*sēmata*) au sujet desquels il est donné à lire dans le *Poème* de Parménide. Le désigner de ces signes ne se ramène pas à un nommer tautophatique, à ce que Heidegger a nommé «désignant», *Zeignis*. Le désigner de ces signes est autre que la tautologie du ἔστι γὰρ εἶναι, mais il se tient mutuellement avec lui. Le dire du mot *einai* ou *eon*, qui pris en lui-même serait un pur nommer, ne devient que par les signes un *logos*, lequel, comme tautologique, est à vrai dire un cas limite du *logos*.

Les signes – signes indicatifs, signes de reconnaissance, signes d'orientation – qui doivent être trouvés le long du chemin pour la pensée de l'être, sont des marques permettant la compréhension;

43 *Ibid.*, GA 14, p. 89.

44 *Seminar in Zähringen*, GA 15, p. 399.

ils mettent en ordre relativement aux possibilités d'apparition, qui comme telles sont compréhensibles. Ils indiquent l'être de manière plus compréhensible, sans rendre compréhensible l'être même en tant qu'il est lui-même. Les signes ne sont pas des prédicats de l'être – comme si ce dernier était quelque chose de déterminé, un vivant ou une chose à laquelle des qualités pourraient être assignées. Les concepts qu'énumère Parménide – inengendré, impérissable, entier, simultané, inébranlable, parfait – sont des déterminations qui comme telles ne se rapportent pas à l'être, mais à l'étant; seul l'étant est déterminable. Mais il y a des déterminations de l'étant dans lesquelles l'être en quelque sorte transparaît. Qualifie-t-on quelque chose d'impérissable, d'entier, d'inébranlable ou de parfait? Alors se montrent des surfaces du «est»: ce qui est impérissable, cela *est* en ne périssant pas. Mais le «est» lui-même ne se ramène pas à l'impérissabilité ni à aucun autre signe pour ce *est*. Tout signe désigne le «est» de manière différente, aucun ne l'épuise, aucun ne le rend compréhensible. La compréhension se tient elle-même dans le jeu de l'être et de ses signes, ou autrement dit: dans le jeu d'un concept-limite sans référent et de concepts qui font référence et qui déterminent les apparitions en leur être-déterminé. Ce que Parménide découvre de cette manière, Platon l'a affiné et développé dans ce qu'on appelle la dialectique, dans la détermination de rapports, appliquée à de pures possibilités de détermination, possibilités qui sont des formes de l'apparition. Dans cette détermination de rapports, les concepts doués de potentialités référentielles peuvent de manière éclairante se porter garants même pour des concepts-limites ne faisant pas référence, comme c'est le cas de «être».

Heidegger a expressément récusé la possibilité de la dialectique. À la fin du séminaire de Zähringen, il rappelle le signe distinctif de la dialectique comme «authentique embarras philosophique», dont Aristote n'avait déjà plus aucune compréhension⁴⁵, et il soutient que la tautologie serait «l'unique possibilité [...] de penser ce que la dialectique [peut] seulement recouvrir d'un voile»⁴⁶. Il est permis de douter qu'il en soit ainsi, et ce faisant d'en appeler à Heidegger lui-même. Dans ses notes des dernières années à propos de la phénoménologie, nous trouvons des éléments à l'appui de la thèse que ce n'est pas la dialectique,

45 *Sein und Zeit*, GA 2, p. 34.

46 *Seminar in Zähringen*, GA 15, p. 400.

mais la pensée tautophatique qui est un embarras, donc une *aporia*⁴⁷. Méditant la tension de «phénoménologie» et de *hodos*, «voie, méthode» (*Verfahren*), Heidegger soutient «la détresse d'un dire en quelque sorte appelant depuis les *Essais*», et ajoute : «toutes les possibilités, depuis le système jusqu'à l'aphorisme» sont «douteuses». En revanche, ce que peut être «une détermination correcte du chemin et du chemin de traverse» reste ouvert⁴⁸. Face à cela, la dialectique au sens esquissé serait un chemin dans le «chemin de traverse» des *logoi*, chemin qui, à la différence de ce que pense Heidegger, ne fut pas foulé pour la première fois par Héraclite, mais déjà par Parménide⁴⁹. Que Heidegger n'ait pas voulu emprunter ce chemin ne change rien au fait qu'il est un chemin.

Bibliographie

(Pour les œuvres de Heidegger éditées en langue originale chez V. Klostermann, voir la bibliographie à la fin de la *Présentation* dans ce volume, p. 36-37.)

DIELS Hermann, KRANZ Walter, *Fragmente der Vorsokratiker*, Zürich / Hildesheim : Weidmann, ¹⁸1989.

FIGAL Günter, «Heidegger als Aristoteliker», in : FIGAL Günter, *Zu Heidegger*, Frankfurt am Main, 2009, p. 53-76.

HEIDEGGER Martin, *Auszüge Zur Phänomenologie aus dem Manuskript „Vermächtnis der Seinsfrage“*, Jahrgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft, 2011/12 (Privatdruck).

47 Dans *Sein und Zeit*, Heidegger traduit *aporia* par *Verlegenheit*, «embarras», et donne ainsi à entendre qu'il faut comprendre le «véritable embarras de la dialectique» comme une aporie. Cf. *Sein und Zeit*, GA 2, p. 1.

48 *Zur Phänomenologie*, p. 91.

49 *Seminar in Zählringen*, GA 15, p. 400.