Le Tournant est-il un projet réaliste ?

Markus Gabriel

Traducteur : Yves Mayzaud

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/1323>

DOI : 10.4000/cps.1323

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2014

Pagination : 215-242

ISBN : 978-2-86820-575-9

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Markus Gabriel, « Le Tournant est-il un projet réaliste ? », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 36 | 2014, mis en ligne le 14 décembre 2018, consulté le 11 novembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cps/1323> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.1323>

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/>

Le Tournant est-il un projet réaliste?¹

Markus Gabriel

Dans la théorie contemporaine de la connaissance, *Être et temps* occupe une place particulière. Heidegger tente de contourner une certaine appréhension du problème de la connaissance, qui, aujourd'hui encore, demeure sujette à critique. Cette appréhension identifie le problème de la connaissance avec celui du monde extérieur². On sait que Heidegger questionne un ensemble de prémisses qui conduit sous une forme ou sous une autre à formuler le problème du monde extérieur, notamment dans les paragraphes 19 à 21 et 43 à 44 d'*Être et temps*. L'idée fondamentale en est bien connue de tous les lecteurs de Heidegger: le problème du monde extérieur résulte de ce que la question du monde ou du phénomène de monde à proprement parler est «laissée de côté»³. Ce «laissé de côté» découle de la tendance du *Dasein* à ignorer les conditions dans lesquelles il est embarqué ou pris dans son quotidien, et qui constituent son être-au-monde ou, plus simplement, sa vie. Parmi ces conditions, on trouvera entre autres que les choses avec lesquelles nous entretenons un commerce, ou qui nous occupent, sont individualisées parce qu'elles s'intègrent dans nos projets de vie. Le célèbre marteau est un marteau parce qu'il reçoit une place dans la vie de l'artisan qui

1 Traduit de l'allemand par Yves MAYZAUD, cet article a fait l'objet d'une première publication en langue originale: M. GABRIEL, «Ist die Kehre ein realistischer Entwurf», in: D. ESPINET, T. HILDEBRANDBT (dir.), *Suchen Entwerfen Stiften: Randgänge zu Heideggers Entwurfsdenken*. p. 87-106.

2 Voir sur ce point l'ouvrage très bien argumenté de B. STROUD, *The Significance of Philosophical Scepticism*.

3 «Ein Blick auf die bisherige Ontologie zeigt, daß mit dem Verfehlen der Daseinsverfassung des In-der-Welt-seins ein Überspringen des Phänomens der Weltlichkeit zusammengeht», M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 63. Cf. aussi p. 100.

l'emploi. La fonction du feu de circulation est de mettre en pratique des règles compatibles avec des projets concurrents ou parallèles – même si l'analyse de Heidegger néglige malheureusement elle aussi la dimension sociale de cette question.

Heidegger pose habilement l'ensemble des prémisses du problème du monde extérieur, et montre que la difficulté n'a rien de naturel : les prémisses ne sont pas infalsifiables dans la description de nos capacités à nous orienter dans un environnement que nous trouvons par avance structuré. Le problème du monde extérieur résulte d'une description tendancieuse de notre être-au-monde qui n'est ni évidente ni naturelle. Le problème découle d'une confusion. Ce qui fait que nous trouvons toujours déjà des contextures structurelles d'un certain type, dans lesquelles nous nous orientons, se confond avec la connaissance qu'il y aurait un monde extérieur immense et anonyme, dans lequel nous rentrerions par la naissance et duquel nous sortirions par la mort. Il s'agit ici d'une confusion qui permet d'identifier un existentiel, c'est-à-dire une propriété structurelle de notre Soi, et une catégorie, c'est-à-dire une propriété structurelle d'objets essentiellement inertes et simplement trouvés là. Dans mon ouvrage intitulé *An der Grenzen der Erkenntnistheorie (Aux Limites de la théorie de la connaissance)*, j'ai désigné l'hypothèse de ce projet de monde comme « une ontologie matérielle naïve », qui suppose fondamentalement que « le monde » est un gigantesque contenant rempli de choses singulières, encore que ne peut être désignée comme chose singulière que celle dont l'individuation ne dépend pas d'êtres capables de convictions⁴. Cette thèse, selon laquelle « le monde » n'est d'abord que « le monde extérieur », un monde constitué uniquement de choses individuelles individualisées indépendamment du sujet qui les observe, cette thèse dis-je, je l'appelle l'« ancien réalisme ». Le problème du monde extérieur de cet ancien réalisme part du postulat que le monde est d'abord sans spectateur, de telle sorte que la question se pose de savoir sous quelles conditions nous pouvons devenir des spectateurs dans un tel monde.

4 Pour le concept d'ontologie des choses singulières (*Einzeldingontologie*), voir M. GABRIEL, *An den Grenzen der Erkenntnistheorie. Die notwendige Endlichkeit des objektiven Wissens als Lektion des Skeptizismus*, p. 64-75. Heidegger parle dans ce contexte d'« ontologie de chose » (*Dingontologie* : voir M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 100).

Cette partition – un monde sans spectateur contre un monde des spectateurs – échappe à Heidegger à plusieurs niveaux. À mon sens, il faut premièrement souligner que le *Dasein* est une figure du spectateur, ce qui conduit à une intégration de celui-ci dans un environnement apparemment anonyme. Deuxièmement, il faut garder en tête que cela conduit à une transformation du concept de monde. Le « monde extérieur » ne peut plus servir d'ancre à notre intuition réaliste, pour lui permettre de trouver des choses par avance. En effet, nous comprenons que nous nous trouvons déjà là nous-mêmes, ainsi que notre environnement, de la même manière que nous trouvons le soleil, la lune et les étoiles. Si le monde n'était pas identique avec le monde sans spectateur, mais qu'il nous impliquait comme participants, la question se poserait de savoir si et sous quelles conditions on pourrait justifier l'indépendance d'un domaine par rapport au spectateur. Cette question plaide déjà contre la naturalité du problème du monde extérieur. Elle plaide à l'inverse en faveur de la thèse suivante : ce problème ne serait qu'un artefact produit par l'élaboration d'une certaine théorie philosophique⁵.

En ce sens, Heidegger a anticipé entre autres un tournant décisif dans la discussion d'après-guerre sur le réalisme (tournant associé habituellement à Michael Dummett⁶). Il a compris que « l'ancien réalisme » voulait expliquer la pré-existence des structures. Mais la pré-existence⁷ générale de structures (ou le caractère préalable de leur

5 Cf. sur ce point M. WILLIAMS, *Unnatural Doubts*. Cf. aussi la contribution de J. VOLBERS, « Wie 'natürlich' ist der Skeptizismus? Überlegungen zum historischen Grund der skeptischen Erfahrung », in : M. GABRIEL (dir.), *Skeptizismus und Metaphysik. Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Sonderband 28, p. 155-166.

6 Cf. M. DUMMETT, *Truth and Other Enigmas*; du même auteur : *The Logical Basis of Metaphysics*. Pour être plus précis, il s'agit pour Dummett d'élaborer un critère logique pour le réalisme, c'est-à-dire un critère qui attesterait des hypothèses réalistes d'une théorie par rapport à ses domaines d'application objective, ce que Dummett réalise par la bivalence d'un type d'affirmation pertinente.

7 [Le terme allemand est *Vorfindlichkeit*, qui est entré dans la tradition phénoménologique par Husserl dans son cours sur *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. J. English le traduit constamment par des périphrases qui conviennent tant que le concept ne devient pas le sujet de la phrase. Le terme de pré-existence retenu ici à l'avantage de la

existence) n'est pas *prima vista* reconductible à ce qui serait un certain type de structures. Le réalisme est une hypothèse topique et neutre, voire générale. Il suppose des structures dont l'individuation n'est pas dépendante du regard : la lune serait alors plus petite que le soleil, même si personne n'avait jamais exprimé ce fait, que ce soit par un jugement silencieux, une déclaration explicite ou une représentation mentale : entre 2 et 5, il y aurait plus que des nombres naturels, même si personne ne les avait calculés : la mort serait une mauvaise chose, même si cela n'était venu à l'esprit de personne. Parce que la question de l'individuation de structures indépendantes du regard est importante pour le réalisme, le débat contemporain a été conduit vers une nouvelle version d'un réalisme des structures (Sider), aussi nommé structuralisme (Chalmers)⁸. Cependant, dans la métaphysique analytique contemporaine, le réalisme souffre de ne pas être topique, neutre et suffisamment indépendant de tout préjugé. L'hypothèse centrale d'un physicalisme ou d'un naturalisme souvent supposé implicitement n'est pas remise en question. Elle affirme que l'existence est en dernière instance reconductible à ce qui doit être accepté comme des structures pré-trouvées dans le domaine d'objectivité des meilleures sciences de la nature (= *science*), ou même d'ailleurs des meilleures sciences naturelles singulières⁹. Naturellement, on peut se disputer pour savoir quelles structures doivent être décrites afin de pouvoir soutenir un tel réalisme. Et c'est là que Heidegger permet d'aller plus loin, puisqu'il a bien montré que nous ne pouvons pas compter sur un monde extérieur qui serait un fondement, qui se composerait de choses singulières et sur lequel nous devrions ensuite appliquer des valeurs ou des chiffres¹⁰. La conscience malheureuse qui pense que la

clarté mais laisse dans l'obscurité toute la question ontologique de ce qui pré-existe, l'expression française laissant supposer une ontologie naturaliste. La *Vorfindlichkeit*, littéralement la pré-trouvabilité, le caractère d'être pré-trouvé, a l'avantage d'éviter tout présupposé ontologique en référant l'objet à l'acte de le trouver *d'avance*, indépendamment de ce qu'il est vraiment. (N.d.T.)

8 Cf. D.J. CHALMERS, *Constructing the World*; T. SIDER, *Writing the Book of the World*.

9 Voir en revanche pour le détail notre ouvrage : M. GABRIEL, *Die Erkenntnis der Welt. Eine Einführung in die Erkenntnistheorie*; *idem*, *Warum es die Welt nicht gibt*.

10 Dans la même inspiration, voir aussi sa critique de Descartes : «*Descartes läßt sich nicht die Seinsart des innerweltlichen Seienden von*

majeure partie du monde humain (nos institutions, nos sentiments, nos œuvres d'art, les lois, les amitiés, les idéologies, etc.) serait en fait ontologiquement à éliminer ou à resituer par rapport à cette autre chose singulière qu'est le cerveau, est habilement démasquée par Heidegger. Nous lui devons tout particulièrement l'évidence que l'idée de l'univers comme «froide patrie»¹¹, pour citer Wolfram Högbe, est toujours l'idée d'une patrie. L'homme comprend son lieu d'habitation comme une boule sans âme «sur la surface de laquelle une couche de moisissure a produit des êtres vivants et connaissants»¹². Cela n'est pas une observation neutre ou une constatation de fait, mais un jugement posé dans une perspective déterminée et en aucun cas dénuée d'alternative.

Cette description nihiliste du lieu et de soi ne sont pas seulement hautement sujettes à caution, elles se révèlent fausses : le naturalisme typique, soutenu en arrière-plan par une ontologie matérielle naïve, ne comprend pas qu'il est une œuvre des hommes. Il s'agit de la projection d'une propriété dont nous prenons connaissance par notre contact avec les choses, avec ces choses indépendantes de tout spectateur, à savoir leur propriété de pouvoir se briser. Si les choses se brisent, elles deviennent «remarquables» de diverses manières, comme Heidegger l'a exposé dans son impressionnante analyse¹³. Les choses singulières de l'ontologie matérielle naïve sont des choses qui peuvent se briser, le plus souvent au gré du hasard, en ces particules élémentaires qui constituent

diesem vorgeben, sondern auf dem Grunde einer in ihrem Ursprung unentthüllten, in ihrem Recht unausgewiesenen Seinsidee (Sein = ständige Vorhandenheit) schreibt er der Welt gleichsam ihr »eigentliches« Sein vor. Es ist also nicht primär die Anlehnung an eine zufällig besonders geschätzte Wissenschaft, die Mathematik, was die Ontologie der Welt bestimmt, sondern die grundsätzlich ontologische Orientierung am Sein als ständiger Vorhandenheit, dessen Erfassung mathematische Erkenntnis in einem ausnehmenden Sinne genügt», M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 21, p. 96.

- 11 W. HÖGBE, *Riskante Lebensnähe. Die szenische Existenz des Menschen*, p. 40.
- 12 A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung. Zweiter Band, welcher die Ergänzungen zu den vier Büchern des ersten Bandes enthält. Erster Teilband*, p. 9.
- 13 Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 16.

apparemment toute chose depuis la lune et les dinosaures jusqu'à Charles de Gaulle ou la révolution culturelle chinoise : tout, donc¹⁴.

Comme il a été dit, on ne peut pas en conclure que le concept de réalisme serait définitivement vaincu. Au contraire, nous apprenons d'*Être et temps* que le réalisme en général ne peut pas consister en certaines structures privilégiées, individuées secrètement par notre regard. Le point décisif réside dans la compréhension que l'idée d'un monde extérieur en soi passager, qui est essentiellement un monde sans spectateur, passe par un détachement du spectateur. On essaie pour ainsi dire de ne pas regarder, et l'on se demande comment les choses seraient alors. Heidegger laisse derrière lui de manière convaincante ce débat sur cet arbre, devenu proverbial, qui tombe dans la forêt sans être vu ni entendu, et qui a conduit à la scission entre l'idéalisme berkeleyen et le réalisme de l'ontologie matérielle naïve. Mais qu'un arbre tombe sans attirer l'attention ou qu'il se produise une fission atomique sans observateur, ce n'est pas la question décisive du réalisme. Car la question pertinente interroge les conditions sous lesquelles les structures de notre regard peuvent être aussi « réelles » ou « objectives » que l'arbre abattu. En d'autres termes, le problème du réalisme est général et vaut en particulier dans la description réflexive de ses propres protocoles expérimentaux : sous quelles conditions les structures de notre analyse générale des structures sont comme celles que nous découvririons ? Et sous quelles conditions est-il sage de les saisir comme des formations spontanées ? Le problème du réalisme se pose ainsi au niveau le plus haut de la description réflexive comme dans tous les autres domaines d'objets postulés ou présentés systématiquement. Le problème de la description des conditions du regard sur soi ou de la réflexion est ce que je nomme le « nouveau réalisme »¹⁵. À la différence de l'ancien, le nouveau réalisme intègre ses propres conditions de vérité dans le domaine du réel. Le réel est dès lors examiné sous les conditions de son apparition possible dans une perspective donnée. Au centre de l'attention du nouveau réalisme,

14 Graham Harman a introduit à la suite de Heidegger le concept de sabotage des objets dans lequel il voit ce qui ramène les choses du monde humain ou l'organisation du monde du travail du *Dasein* heideggerien à une fraction de lui-même. Voir G. HARMAN, « Undermining, Overmining, and Duomining: A Critique », *ADD Metaphysics. Aalto University Design Research Laboratory*, p. 40-51.

15 Cf. M. FERRARIS, *Manifest des Neuen Realismus*.

se pose aussi le problème de l'apparaître ou de la « phénoménalisation », c'est-à-dire le problème des conditions sous lesquelles des choses en soi, qui sont elles aussi individuées indépendamment du regard, peuvent être appréhendées par le spectateur. Si elles sont saisies par le spectateur, c'est-à-dire si elles sont par exemple connues, elles apparaissent sous certaines conditions qui ne sont que partiellement indépendantes de l'attention.

Dans la présente contribution, je voudrais vérifier si Heidegger est en mesure de fonder son tournant pour en faire un projet réaliste. Pour cela, j'esquisserai premièrement une reconstruction systématique de l'auto-critique que fait Heidegger à *Être et temps* qui, selon moi, échoue finalement dans son anti-réalisme de plus haut niveau. Cela tient au fait que les structures que Heidegger examine sont par trop liées à un mode de la recherche : l'authenticité. Ce mode semble tiré d'un chapeau magique par un esprit créateur flottant dans le vide. Il n'y a aucune raison de se décider pour l'authenticité puisque cette décision est accomplie dans un acte d'auto-affirmation, dans lequel Heidegger verra plus tard la vraie source de l'oubli de l'Être. La forme logique de l'affirmation de soi qui détermine la formation de la théorie présentée dans *Être et temps*, déteint sur les objets qui sont d'abord représentés comme à-portée-de-la-main et donc comme instrumentalisables. L'organisation de la théorie se révèle ainsi elle-même comme un *Gestell* au sens que lui donnera plus tard Heidegger¹⁶.

Dans un deuxième temps, je montrerai que Heidegger n'a jamais complètement réussi à mettre en place un niveau d'analyse réaliste qui porterait l'édifice à même de fonder un réalisme non-problématique des différentes objectités. Il a recours à des manœuvres anti-réalistes toujours plus élaborées. Autrement dit, un anti-réalisme de plus haut niveau, pour qui l'Être ne peut jamais s'en sortir sans le *Dasein* – même s'ils ont besoin l'un de l'autre dans l'*Ereignis* –, envahit tous les niveaux inférieurs : si

16 Voir la récente contribution sur ce sujet de J. ROMETSCH, « Descartes, Heidegger und die neuzeitliche Skepsis », in : M. GABRIEL, *Skeptizismus und Metaphysik. Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Sonderband 28, p. 105-129. Voir aussi l'autocritique de Heidegger dans M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, p. 444 : « Man nimmt das Seiende im Sinne des gegenständlich Vorhandenen als das Fraglose und Unantastbare, dem man doch am gemäßigsten bleibt, wenn das Vor-handene durchgängig zum schlechthin Zuhandenen und dieses im durchaus technischen Sinne eingerichtet wird ».

on se place au niveau de la théorie qui traite des objets (ou des choses), et qu'elle explique sa propre objectivité de manière anti-réaliste, cela déteint sur les objets (ou les choses)¹⁷. L'indépendance des choses n'est alors jamais complètement visible : même la Chose du dernier Heidegger reste placée sous le signe d'un projet et n'est donc jamais complètement libre. Le but de la *Gelassenheit* n'est pas pleinement atteint parce que « la contrée de toutes les contrées »¹⁸, ou "*die Gegnet*"¹⁹, reste essentiellement liée au fait que nous advenons en elle. À la fin, il y a pour ainsi dire encore trop de *ren-contré* et pas assez de *contrée*²⁰.

Dans un troisième temps, je plaiderai pour un « nouveau réalisme du sens » qui attribuerait même au monde sans spectateur un sens d'être. Le sens, et même le non-voilement au sens heideggerien (*Unverborgenheit*), n'a besoin d'aucun berger pour être. Les objets apparaissent même sans être pris en garde. Cela s'oppose aussi à l'hypothèse principale de Deleuze dans *La Logique du sens*, où le sens en tant que tel est toujours produit²¹. Il y a des sens qui peuvent être produits par un usage, mais il est impossible que le sens en tant que tel apparaisse à partir d'une fondation libre de tout sens. D'où l'hypothèse d'un sens existant déjà que nous ne produisons pas, mais que d'une certaine manière nous faisons apparaître réflexivement dans une expérience du sens.

17 Voir sur cette question la notion d'*Ausbleichen* de Crispin Wright, qui provient à l'origine d'une interprétation de Wittgenstein, mais qui trouve ici son application. C. WRIGHT, *Rails to Infinity. Essays on Themes from Wittgenstein's Philosophical Investigations*. Voir ma reconstruction générale de cette pensée dans M. GABRIEL, « The Art of Skepticism and the Skepticism of Art », *Philosophy Today*, p. 58-70 et M. GABRIEL, *An den Grenzen der Erkenntnistheorie*, p. 134-175.

18 M. HEIDEGGER, « *Alèthéia* (Heraklit, Fragment 16) », in: *Vorträge und Aufsätze*, p. 285.

19 Cf. M. HEIDEGGER, « Ein Gespräch selbdrift auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen », in: *Feldweg-Gespräche (1944/45)*, p. 1-161. Le concept est introduit par l'érudit à la page 114 et plus tard par le sage pour compléter la dimension d'une « *Geschichte der Gegnet* » (*op. cit.* p. 141).

20 [Nous rendons le jeu de mot allemand entre *Begegnung* et *Gegend*. (*N.d.T.*)

21 G. DELEUZE, *Logique du sens*, p. 89 *sq.* : « [...] le sens n'est jamais principe ou origine, il est produit ». Voir aussi p. 116.

I. L'anti-réalisme dans *Être et temps*

Dans mon introduction, j'ai défini le réalisme comme une hypothèse topique et neutre ou encore générale, selon laquelle il y aurait des structures dont l'individuation est indépendante de tout regard. Ainsi, je comprends sous le vocable d'«anti-réalisme» la négation de cette thèse, et donc l'hypothèse qu'il y a des structures quelconques dont l'individuation dépend du regard. Cependant, on peut tenir à ce que ces deux thèses ne rentrent pas nécessairement en conflit, aussi longtemps que chacune reste dans son domaine. On peut être réaliste en parlant des astres, mais anti-réaliste en parlant du goût du vin²². Dès lors, les convictions astronomiques seraient objectives, tandis que les convictions œnologiques seraient subjectives, quoi qu'on entende par là. Mais Heidegger est, dans *Être et temps* et dans les écrits postérieurs, beaucoup plus ambitieux lorsqu'il tente d'exprimer sa pensée du projet (*Entwurf*). La question n'est pas si ce domaine-ci ou ce domaine-là contient des individus indépendants du regard, puisque, dans son interprétation, il n'y aurait des régions d'objets que si ces domaines étaient liés à un projet. L'histoire de l'Être, qui est déjà élaborée dans *Être et temps*, affirme pour l'essentiel qu'il n'y a une pluralité de régions d'objets que si ces régions adviennent dans un projet global.

Pour la présente réflexion, il est particulièrement important de rappeler que, pour Heidegger, l'en-soi des objets est leur caractère d'être à-portée-de-la-main, alors que l'être-devant-la-main est un mode dérivé²³. Je comprends cela comme suit : un marteau est là en soi pour remplir telle ou telle fonction, la lune est là pour être regardée, parcourir le monde, adorée ou méprisée («ce n'est qu'un gros caillou!»). L'idée que le marteau et la lune soient simplement là, «*always already there anyway*», comme représentant de ce que l'on nomme «la conception absolue de la réalité», résulte d'une généralisation illicite d'une expérience rare de l'écroulement des relations dans lesquelles les choses se trouvent²⁴.

22 Voir les contributions faites dans B. SMITH, *Questions of Taste. The Philosophy of Wine*.

23 «Zuhandenheit ist die ontologisch-kategoriale Bestimmung von Seiendem, wie es 'an sich' ist», M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 15, p. 71.

24 Voir R.B. BRANDOM, «Heidegger's Categories in *Sein und Zeit*», in: R.B. BRANDOM, *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, p. 298-323; B.A.O. WILLIAMS, *Descartes. The Project of*

Cela a déjà été dit plus haut, mais en réservant tacitement la possibilité d'y apporter une certaine correction. Heidegger avance que les choses en général se trouvent rapportées au monde si elles sont projetées par des êtres tels que nous, quoique l'hypothèse selon laquelle elles se tiendraient dans l'ensemble des rapports de la *Vorhandenheit* serait une projection de notre propre mort (l'effondrement de toute significativité) sur la totalité du monde. Sans *Dasein*, il n'y a pas de monde.

« Tandis que le *Dasein* se temporalise est aussi un monde. [...] Le monde n'est ni sous-la-main, ni à-portée-de-la-main, mais il se temporalise dans la temporalité. Il "est là" avec le hors-de-soi des ekstases. Si nul *Dasein* n'existe, il n'y a pas non plus de monde "Là" »²⁵.

Un « étant dans son ensemble »²⁶, comme Heidegger le dit dans d'autres passages, n'est que pour ou sur le fondement d'un *Dasein*. Certes, il admettra plus tard que les animaux ne sont pas dépourvus de monde, même si c'est sur le mode de la pauvreté²⁷. Les pierres par contre en sont et en restent dénuées, de telle sorte que les êtres subsistants n'appartiennent au monde que si nous produisons un monde par notre advenir en lui. Cette hypothèse est un reste de kantisme dont Heidegger n'a jamais réussi à complètement se débarrasser. Elle apparaît en filigrane dans la thèse du monde comme idée régulatrice, c'est-à-dire tout particulièrement quelque chose qui reste liée à notre projet, que Kant dans la *Critique de la raison pure* avait d'abord défini comme le jugement ou comme la connaissance du monde. Il est bien connu que Heidegger n'accepte pas que le *Dasein* soit au fond un sujet de savoir

Pure Enquiry; A. W. MOORE, *Points of View*; M. GABRIEL, *Die Erkenntnis der Welt* et M. GABRIEL *An den Grenzen der Erkenntnistheorie*.

25 M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 365.

26 Aussi et surtout dans la conférence sur l'image du monde : « Wo die Welt zum Bilde wird, ist das Seiende im Ganzen angesetzt als jenes, worauf der Mensch sich einrichtet, was er deshalb entsprechend vor sich bringen und vor sich haben und somit in einem entschiedenen Sinne vor sich stellen will. Weltbild, wesentlich verstanden, meint daher nicht ein Bild von der Welt, sondern die Welt als Bild begriffen [...] Daß die Welt zum Bild wird, ist ein und derselbe Vorgang mit dem, dass der Mensch innerhalb des Seienden zum Subjectum wird » M. HEIDEGGER, « Die Zeit des Weltbildes », in : *Holzwege*, p. 89, 92.

27 Cf. M. HEIDEGGER, *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, p. 261.

ou de connaissance théorétique. Il contredit le projet de Kant, mais il n'abandonne pas pour autant l'esprit du projet. Au contraire, il esquisse l'idée de notre soi comme projeteur en général, c'est-à-dire comme des êtres que l'on peut décrire parce qu'ils dessinent une responsabilité pour leurs projets. Nous rencontrons sans cesse l'hypothèse sur la totalité ultime du monde, que Heidegger élève à un niveau supérieur de réflexion, et qu'il thématise au lieu d'ajouter simplement un projet supplémentaire avec ses niveaux d'objets. Heidegger nous conçoit comme des projeteurs universels, ce qui distingue radicalement le projet d'*Être et temps* de toute anthropologie différentielle régionale, qui déterminerait les hommes comme des animaux avec en supplément une faculté particulière quelconque²⁸.

Être et temps est un ouvrage phénoménologique, et cela signifie en particulier que Heidegger répond à la question des conditions de l'apparition de quelque chose. Mais ce sont justement ces conditions qu'il comprend comme ne pouvant pas être remplies sans le regard, puisqu'elles sont situées dans notre regard, ce qui ne signifie naturellement pas qu'elles soient transparentes dans l'acte de se tourner vers elles. Quentin Meillassoux a répété récemment de manière convaincante la remarque d'Adorno et de Derrida, affirmant en substance que la phénoménologie tend méthodologiquement vers l'anti-réalisme²⁹. Meillassoux en tire cependant l'hypothèse très douteuse que l'anti-réalisme phénoménologique est à comprendre plutôt comme « corrélationnisme », hypothèse qu'il résume ainsi : « nous n'avons accès qu'à une corrélation entre la pensée et l'être et jamais à l'un des deux concepts seuls »³⁰.

Prise strictement, cette description ne concerne bien sûr en rien Heidegger, selon l'interprétation que l'on peut faire de la phénoménologie transcendantale de Husserl. En y regardant de plus près, la formulation

28 Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, §10.

29 Voir Q. MEILLASSOUX, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Voir aussi en ce sens de T. W. ADORNO, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*; J. DERRIDA, *Die Stimme und das Phänomen. Einführung in das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls*.

30 Q. MEILLASSOUX, *Après la finitude*, p. 18.

est même incohérente³¹. Si nous avons accès à une corrélation, nous avons *ipso facto* accès à ses termes constituants. L'accès à une relation – même s'il s'agit d'une relation d'une certaine manière incontournable du point de vue épistémique – présuppose un accès aux termes de la relation, même si c'est dans une description qui ne rend compte de ces éléments que dans des circonstances données. Si je sais que Wolfram est plus grand que Fernando, j'ai appris quelque chose sur Wolfram et Fernando, même si je ne sais rien sur eux ou que je ne peux rien savoir. Ce à quoi Meillassoux veut en venir, c'est probablement une critique de l'accaparement anti-réaliste des objets (de l'être) par la pensée (le langage, l'existence, le sujet, la logique, la communication, la représentation mentale, etc.). Mais c'est exactement à un tel accaparement que la tentative de Heidegger s'oppose. Il tente d'esquisser une phénoménologie qui ne postule pas d'hypothèses sur la nature de notre accès au monde, n'opposant pas non plus notre accès au monde aux objets qui se trouveraient de l'autre côté d'une « limite séparatrice par principe »³². Le moment central de la stratégie anti-réaliste de Heidegger dans *Être et temps* consiste à contourner ce que Meillassoux considère comme un corrélationnisme, en montrant que les objets ne peuvent apparaître que si nous les utilisons, c'est-à-dire s'ils entretiennent une relation réelle avec nous, ce qui ne signifie justement pas qu'ils doivent être filtrés par quelque intermédiaire. Heidegger discute le fait – comme l'avait d'ailleurs déjà fait avant lui Hegel – que nous pouvons entrer en contact avec des objets si nous considérons un milieu intermédiaire dans lequel ils sont compris³³. L'être-à-portée-de-la-main (la *Zuhandenheit*) n'est pas un intermédiaire, mais un mode de l'apparaître des objets. Il n'est pas l'interprétation, en soi absurde, d'un ordre purement subsistant ou sous-la-main : ou, plus exactement, si l'être-à-portée-de-la-main est compris comme une interprétation, alors rien n'empêche l'être-sous-la-main (*Vorhandenheit*) de l'être aussi en vertu des mêmes droits et sur les mêmes fondements. L'hypothèse d'un ordre du monde purement donné sur le mode de la *res extensa*, que nous transformerions en l'utilisant dans un monde de la vie, est au mieux une interprétation parmi d'autres que

31 Voir l'exposé développé de cette idée dans M. GABRIEL, *Fields of Sense. A New Realist Ontology*.

32 G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 68.

33 Cf. R. B. BRANDOM, « Heidegger's Categories in *Sein und Zeit* », *loc. cit.*

nous développons du fait que nous nous trouvons dans un monde de la vie, dans lequel les choses nous apparaissent « d'abord et avant tout » données à notre usage³⁴.

Et pourtant, Heidegger constate lui-même que le projet d'*Être et temps* reste pris dans l'anti-réalisme. L'un des raisons de se détourner d'*Être et temps* au profit d'un tournant réaliste, consiste en ce que le monde des outils de 1927 se comprend comme une théorie des modernes. Ce n'est pas un hasard si Heidegger éprouve des difficultés à plusieurs endroits avec la notion de « primitif », ou plutôt de « *Dasein* mythique » (au § 11 par exemple³⁵). Le problème tient simplement au fait que le primat de la *Zuhandenheit* dépend lui-même d'une compréhension de l'Être située historiquement. Cela crée une tension avec l'apriorisme exigé par sa recherche. Heidegger est conduit plus tard à considérer la compréhension de l'Être d'*Être et temps* comme une description réflexive typique des modernes sous la forme du projet qu'il désignera sous le terme de « technique ». *Être et temps* ne décrit donc pas « la substance de l'homme »³⁶, ce qu'il proclame à la fin de son ouvrage, mais tout au plus la substance de l'homme moderne, dans la mesure où cette substance réquisitionne tout son environnement, en le plaçant sous le concept de son utilisation discrète pour des buts humains.

C'est exactement ce à quoi correspond le monde d'Apple aujourd'hui, ou ce que j'aime appeler le monde du *i-gadget*. Car, dans ce monde, nous usons constamment de choses qui entrent sans difficulté dans le domaine de ce qui est à-portée-de-la-main. Dès qu'il laisse voir des faiblesses et tend à devenir suspect, le *i-gadget* suivant arrive sur le marché pour dissimuler son caractère subsistant. La *Zuhandenheit* n'est pas en soi attachée à une quotidienneté naturelle. Elle peut porter tous les signes de l'aliénation que Heidegger décrit dans son analyse de « l'échéance » (*Verfallen*). Si cependant le *Dasein* en tant que tel ouvre un monde par l'être-à-portée-de-la-main des objets, si tous les objets sont toujours déjà

34 Cf. dans ce sens B. LATOUR, *Enquête sur les modes d'existence*.

35 Voir aussi M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 313 sq. Sur la question de l'anachronisme des modernes, voir M. GABRIEL, *Der Mensch im Mythos. Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewußtseinsgeschichte in Schellings « Philosophie der Mythologie »*; M. GABRIEL et S. ZIZEK, *Mythology, Madness and Laughter. Subjectivity in German Idealism*; tout comme aussi *Warum es die Welt nicht gibt*, chap. V.

36 M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 314.

ou d'abord et avant tout des outils, on ne peut plus renoncer à ces objets. La prise de distance critique, qu'exige l'analyse phénoménologique neutralisée, devient alors impossible, puisqu'elle s'est déjà décidée pour la *Zuhandenheit* des objets, pour son projet en tant qu'outil.

Cette décision ou cette ouverture est remplacée par Heidegger par son dernier concept méthodologique de *Gelassenheit*³⁷. De même, ce n'est pas un hasard s'il troque l'outil pour la chose et s'il donne une couleur mythique à cette dernière. Il a bien vu qu'*Être et temps* procède à une rétrojection anachronique des conditions de vie de la quotidienneté moderne sur l'histoire dans son ensemble. Le *Dasein* n'est lui-même pas encore historique, quand bien même il ne se laisse interpréter que dans une histoire. Lui-même reste historiquement invariant. Cette invariance historique est un héritage de la philosophie transcendante à laquelle *Être et temps* doit d'importantes idées directrices³⁸. Ce qui reste exclu de cet héritage est un événement qui met fondamentalement en question la structure du projet du *Dasein* et le laisse apparaître comme variable et contingent. Si le *Dasein* se révèle comme une structure invariable, cela a comme première conséquence que toutes les choses nous apparaissent comme autant d'outils, ou doivent nous apparaître comme des outils, interdisant toute sortie hors des Modernes. *Être et temps* est et reste un projet moderne, l'affirmation d'une structure dont la contingence est certes reconnue dans une courte discussion sur le *Dasein* mythique par Heidegger, discussion pour laquelle il n'a en fait pas de place, en raison du caractère transcendantal du concept de *Dasein*.

L'hypothèse que le monde n'apparaît ou ne se « mondanise » qu'à la condition que le *Dasein* se temporalise en lui, nous fait passer par un anti-réalisme de niveau supérieur qui sonne étrangement comme ce que Meillassoux considère comme du corrélationnisme. Cela n'est

37 Voir naturellement M. HEIDEGGER, «Gelassenheit», in: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (1910-1976).

38 Cela devient très clair dans *Être et temps* à partir de l'analogie entre «Kategorie» et «Existential», tout comme le propos souvent répété sur l'*a priori*. C'est encore plus clair dans un essai paru un an après *Être et temps* intitulé «Vom Wesen des Grundes»: «Wir nennen das, woraufhin das Dasein als solches transzendiert, die Welt und bestimmen jetzt die Transzendenz als *In-der-Welt-sein*. Welt macht die einheitliche Struktur der Transzendenz mit aus; als ihr zugehörig heißt der Weltbegriff ein *transzendentaler*», in: M. HEIDEGGER, *Wegmarken*, p. 139.

pas tout à fait exact, parce que ce qu'il nomme le « monde » est une totalité de tournures, c'est-à-dire qu'il est tous les objets apparaissant dans une lumière dont la détermination s'enracine dans le projet d'un *Dasein* singulier en rapport avec un projet global à une époque donnée. Une tension que Heidegger voudra supprimer au profit de l'époqualité. Néanmoins, Heidegger défend un anti-réalisme ontologique, c'est-à-dire la thèse que les concepts ontologiques qu'il utilise sont structurés en rapport constant avec le regard. L'ontologie qu'il défend dépend pour Heidegger de « ce qui pour un homme est le On », au sens où l'on comprend l'affirmation de Fichte si souvent citée³⁹. Le problème ici est que l'on fait entrer du conditionnel. Cela signifie que rien (ou plus exactement personne) n'aurait existé si nous n'avions pas interprété cette situation, ou si les objets ne se trouvaient pas dans un rapport que nous n'aurions pas institué. De cette façon, une ontologie matérielle est subrepticement à nouveau réintroduite de manière frauduleuse. C'est comme si avant l'arrivée du *Dasein* (et donc de « la substance de l'homme ») ne seraient données isolément que les choses singulières qui semblent être en rapport *a posteriori*. Heidegger défend sous le manteau la thèse qu'il y a des objets atomiques libres qui, par notre arrivée, se retrouvent insérés *a posteriori* dans des relations et, ainsi, dans des faits, dans la mesure où ces faits établissent des relations entre les objets.

Si les concepts ontologiques fondamentaux que nous employons pour représenter les relations dans lesquelles des objets apparaissent ne sont applicables que si nous nous tournons vers eux, alors nous produisons des structures ontologiques *ex nihilo*. C'est ce reste de théologie de la création que Heidegger reconnaît plus tard dans son projet originel, qui conduit à miner l'onto-théologie et conduit à cette hypothèse unilatérale que la totalité des étants doit être interprétée comme *creatum*. Sur cette toile de fond, on peut interpréter le Tournant comme la tentative d'un

39 Cf. J.G. FICHTE, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797-1798), p. 17 : « Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrat, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat. Ein von Natur schlaffer oder durch Geistesknechtschaft, gelehrten Luxus, und Eitelkeit erschlaffter, und gekrümmter Charakter wird sich nie zum Idealismus erheben ». Fichte à ce moment n'a évidemment ménagé aucun espace de jeu entre dogmatisme et idéalisme.

projet réaliste de comprendre des structures ontologiques qui, d'un côté, sont variables et contingentes, et, de l'autre, indépendantes de notre regard. L'historicité du *Dasein* devient un destin indépendant du regard, et qui reste lié au *Dasein* sans lequel le destin n'apparaîtrait pas.

II. Le Tournant comme projet réaliste

Le concept de « Tournant » remplit différentes fonctions. La première à mon sens est la possibilité d'un « changement dans l'Être »⁴⁰. Après *Être et temps*, pendant la phase qu'on nomme parfois « le Tournant », Heidegger tente de repenser « l'apriorisme » qu'il avait reconnu auparavant comme ce qui donnait sens à la philosophie scientifique⁴¹. Cela signifie en particulier qu'il se détourne de la thèse qu'il y a une structure invariante, l'Être, qui dépendrait de notre compréhension de l'Être, et que nous produirions cette structure par la compréhension ou par la dépendance au regard. En d'autres termes, Heidegger s'essaye avec le Tournant à un projet réaliste qui décrit les structures ontologiques comme légitimement indépendantes du regard, même s'il ne les décrit pas comme transcendantes au regard. Un passage parmi d'autres éclaire ce point, établissant des liens pour ainsi dire « sous-cutanés » avec le platonisme :

« L'homme peut sans doute, de telle ou telle façon, se représenter ou façonner ceci ou cela, ou s'y adonner : mais il ne dispose point de la non-occultation dans laquelle chaque fois le réel se montre ou se dérobe. Si depuis Platon le réel se montre dans la lumière d'idées, ce n'est pas Platon qui en est cause. Le penseur a seulement répondu à ce qui se déclarait à lui »⁴².

40 M. HEIDEGGER, « Die Kehre », in : *Bremer und Freiburger Vorträge*, p. 69.

41 Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 10, p. 50, ann. 1 : « Der 'Apriorismus' ist die Methode jeder wissenschaftlichen Philosophie, die sich selbst versteht ». Et *ibid.*, § 3, p. 11 : « Die Seinsfrage zielt daher auf eine apriorische Bedingung der Möglichkeit nicht nur der Wissenschaften, die Seiendes als so und so Seiendes durchforschen und sich dabei je schon in einem Seinsverständnis bewegen, sondern auf die Bedingung der Möglichkeit der vor den ontischen Wissenschaften liegenden und sie fundierenden Ontologien selbst ».

42 M. HEIDEGGER, « Die Frage nach der Technik (1953) », in : *Vorträge und Aufsätze*, p. 18 ; *idem, Essais et Conférences*, p. 24.

Heidegger suggère ici une analogie originale. Par la pré-existence des Idées, qui rendent possible notre regard sur des objets sans en être elles-mêmes dépendantes, Platon décrirait le mode de son propre philosopher et non pas une région d'objets prévue par sa théorie. Il décrirait donc les Idées pour parler indirectement du présupposé réaliste des descriptions philosophiques : elles ne seraient pas une construction, ce contre quoi d'ailleurs Heidegger s'oppose dans *Être et temps*⁴³. Les concepts philosophiques seraient construits si nous les produisions sans difficultés, sans point d'appui dans une réalité indépendante. C'est exactement un tel pathos créateur que Heidegger suppose avec son concept de résolution (*Entschlossenheit*), une attitude dans laquelle on doit se trouver pour créer en philosophie. Le On désigne en revanche le simple compte-rendu *a posteriori* de la matière d'une théorie, matière historiquement prédonnée, comme c'est malheureusement souvent le cas dans tous les domaines et à toutes les époques de la discipline académique nommée « philosophie ». Aujourd'hui, dans nos contrées, ce phénomène prend souvent la forme d'un rapport de séance sur des arguments et des contre-arguments tirés d'essais de langue anglaise.

Heidegger se pose à nouveaux frais la question des conditions sous lesquelles les concepts ontologiques fondamentaux peuvent avoir un appui sur une réalité indépendante du regard, en y répondant cette fois par sa théorie de la vérité comme non-occultation :

« Or la non-occultation elle-même, à l'intérieur de laquelle le commettre [*das Bestellen*] se déploie, n'est jamais le fait de l'homme, aussi peu que l'est le domaine que déjà l'homme traverse, chaque fois que comme sujet il se rapporte à l'objet »⁴⁴.

Dans ces réflexions, on peut distinguer l'argument suivant. Les prises de position par rapport aux objets – susceptibles de vérité et donc vrais ou faux – supposent qu'il y a une région d'objets auquel ils se réfèrent. Des convictions sur les particules élémentaires supposent par exemple qu'il y a un domaine dans lequel elles adviennent et dans lequel on peut les saisir par une méthode appropriée que nous appelons la physique atomique. Si nous voulons trouver quelque chose dans ce domaine, nous sommes en droit de supposer que quelque chose en lui est dans ce cas.

43 Contre l'identification explicite de l'apriorisme et la « construction », voir M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 10, p. 50, ann. 1.

44 M. HEIDEGGER, « Die Frage nach der Technik », p. 19 (trad. A. PRÉAU, p. 25).

Nommons «faits» des vérités sur les objets. Il est vrai que les atomes se composent de particules élémentaires. Cette vérité n'est ni un atome ni une particule élémentaire, mais un fait qui relie ces objets. Des objets sont intégrés dans des faits et les faits sont répartis à nouveau dans différents domaines d'objets. Cette idée parcourt l'ensemble de l'œuvre de Heidegger⁴⁵. Si nous devons avoir des convictions susceptibles de vérité (dans la langue de Heidegger: véritables [*richtige*]), c'est à la seule condition qu'il y ait des domaines d'objets avec des structures de faits. De plus, nous devons supposer que ces domaines ne nous sont pas interdits, puisque sinon notre capacité de vérité «s'arrêterait tout de suite en face des faits»⁴⁶, comme McDowell le dit si bien. Plus exactement, nous ne serions pas capables de vérité si aucune de nos convictions ne pouvait atteindre les structures dont elles dépendent. Cependant cette analyse minimale de notre capacité de vérité et l'affirmation d'une certaine «platitude réaliste»⁴⁷ montrent que tous les objets ne peuvent pas nous être complètement interdits. Nous connaissons bien les conditions sous lesquelles ils pourraient nous être ouverts un minimum, c'est-à-dire en tant qu'objets d'un rapport qui rend possible la vérité. Le domaine de ces conditions n'est pas à disposition comme dans le cas de l'exigence de savoir ou de vérité. Et cette contrée est ce que Heidegger nomme (entre autres) «l'Être». L'Être ne se tient pas à disposition de la même manière que les exigences singulières de vérité. Nous devons en conséquence avoir une autre attitude envers lui que celle adoptée par nos prétentions à la vérité, habituellement faillibles.

Comment, à présent, peut-on décrire cette attitude sans comprendre l'Être ou la vérité comme non-occultation ou comme dépendante du regard? Car il semble que l'être se réalise comme une condition de notre rapport faillible aux objets et aux faits. Ici on pourrait effectivement à nouveau penser que l'Être dépend de nous, bien que ce ne soit pas une conséquence nécessaire. À l'occasion d'une référence notable au dernier

45 Dans son travail d'habilitation, Heidegger parle de «région d'objets» et argumente sur cette base «für eine Mannigfaltigkeit von *Geltungsbereichen*». Cf. M. HEIDEGGER, «Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus (1915)», in: *Frühe Schriften*, p. 210, 404. Voir aussi mes réflexions sur le champ de sens dans M. GABRIEL, *Warum es die Welt nicht gibt*; et *idem, Fields of Sense*.

46 Cf. J. McDOWELL, *Mind and World*, p. 29.

47 A. F. KOCH, *Versuch über Wahrheit und Zeit*, p. 54-55.

Schelling, Heidegger exprime son soupçon que l'homme pourrait se prendre pour « le seigneur de l'Être »⁴⁸, et il ne lui faudrait qu'un pas dangereux pour se croire aussi « Seigneur de la Terre »⁴⁹.

« Ainsi s'étend l'apparence que tout ce que l'on rencontre ne subsiste qu'en tant qu'il est le fait de l'homme. Cette apparence nourrit à son tour une dernière illusion : il nous semble que partout l'homme ne rencontre plus que lui-même »⁵⁰.

C'est exactement à cela que le Tournant de Heidegger s'oppose. Car ce tournant consiste à fonder notre compréhension de l'être de manière réaliste. Il introduit pour cela le concept de destin, ce qui signifie en l'occurrence que nous nous trouvons à chaque fois dans une compréhension en définitive complètement absurde et donc contingente, qui, toutefois, est. L'événement n'a pas de source, pas d'agent, comme la mort de Dieu telle que l'a comprise Heidegger. C'est pourquoi il insiste aussi sur l'histoire conceptuelle du terme *causa* qu'il dérive, comme le terme *casus*, de *cadere*⁵¹. Dès lors, la critique de Heidegger par Meillassoux, qui lui reproche sa pensée du hasard et l'abandon du principe de raison suffisante, est insensée, puisque sa propre thèse dans *Nach die Endlichkeit* se laisse fondamentalement comprendre comme une interprétation de Heidegger tout à fait bien fondée. Au fond, Meillassoux défend en fait l'événement heideggerien pour l'univers physique, sur le plan non-humain de la nature inerte. Il ne peut pas être ici question de critiquer Heidegger, d'autant plus que ce dernier – particulièrement dans sa conversation avec Heisenberg – laisse entendre que c'est à l'occasion de son travail sur le principe de raison suffisante

48 M. HEIDEGGER, « Die Kehre », *op. cit.*, p. 69 et F. W. J. SCHELLING, *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, p. 108. Sur Heidegger et Schelling, cf. M. GABRIEL, « Unvordenkliches Sein und Ereignis – Der Seinsbegriff beim späten Schelling und beim späten Heidegger », in : *Heideggers Schelling-Seminar (1927-1928). Die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings "Freiheitsschrift" (1927/28) und die Akten des Internationalen Schelling-Tags 2006*, p. 81-112, et *idem*, « Der 'Wink Gottes' – Zur Rolle der Winke Gottes in Heideggers Beiträgen zur Philosophie und bei Jean-Luc Nancy », *Jahrbuch für Religionsphilosophie*, p. 145-173.

49 M. HEIDEGGER, « Die Frage nach der Technik », p. 28.

50 M. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 28 (PRÉAU, p. 36).

51 M. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 10.

qu'il a découvert la contingence de toute compréhension de l'Être. Il a ainsi l'intention de laisser entrevoir «la possibilité d'un tournant»⁵². Si l'oubli de l'Être n'est qu'une époque parmi d'autres de l'histoire de l'Être, une interprétation de l'étant dans son ensemble contingente et tributaire d'une longue préhistoire, mais qui définit, selon Heidegger, la modernité depuis le XVII^e siècle, nous pouvons toujours espérer un nouveau coup du sort. Ce hasard à venir, Heidegger le nomme, dans ses *Beiträge zur Philosophie (Contributions à la Philosophie)*, le «dernier Dieu», pensée d'une philosophie de l'avenir, de «ce qui sera», où l'on peut reconnaître la trace évidente du dernier Schelling⁵³.

Heidegger présente le Tournant comme une hypothèse bien fondée : «Si le *Gestell* est lui-même un destin essentiel de l'Être, alors nous sommes en droit de supposer que le *Gestell* se modifie sous la forme d'un mode essentiel de l'Être parmi d'autres»⁵⁴. Cette hypothèse est paradoxalement fondée sur l'absence de fondement de notre compréhension de l'Être. Mais que signifie vraiment cette supposition et comment distinguer une telle absurdité de l'arbitraire d'une construction anti-réaliste ?

De la façon dont je lis Heidegger, son insistance sur l'absurdité laisse apparaître un motif réaliste pour le Tournant. Une manière aujourd'hui très répandue de réfléchir sur la fondation de la théorie philosophique suppose que nous augmentions la probabilité de la vérité ou de l'erreur de nos convictions en participant au «jeu du don et de l'exigence de fondements». Cependant, on peut soulever l'objection qu'aucune conclusion, qu'aucun réseau d'inférences, ne peut garantir que ses prémisses soient vraies. La vérité des prémisses garantie par des inférences est toujours tautologique. Elle se réduit toujours à un transfert de la valeur de vérité d'un niveau de l'inférence à un autre. Pour dépasser la déduction tautologique d'un argument ou d'une conclusion, les prémisses doivent être vraies, même si cette vérité dépend de conditions qui ne sont pas des inférences. Si des raisons sont des prémisses fondées sur des inférences, nous pouvons donc rassembler autant de raisons que

52 M. HEIDEGGER, «Die Kehre», p. 71.

53 Cf. pour cet aspect de la dernière philosophie de Schelling, M. GABRIEL, «Schellings Antwort auf die Grundfrage der Metaphysik in der *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*», in : D. SCHUBBE, J. LEMANSKI, R. HAUSWALD (dir.), *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Wandel und Variationen einer Frage*, p. 159-187.

54 M. HEIDEGGER, «Die Kehre», p. 68.

nous voulons sans jamais être sûrs que nos convictions soient vraies ou probablement vraies (au sens objectif). Au mieux, nous travaillons à une optimisation du Tenir-pour-vrai, ce qui cependant peut se révéler à tout moment comme faux en raison de la limitation apparente des informations que nous traitons (un coin fini de l'infini). Le jeu du don et de l'exigence de raisons contraste avec le concept de vérité dont Brandom, à la suite de Rorty, aimerait se débarrasser⁵⁵. Si une théorie philosophique se révèle vraie, cela dépend en partie de la théorie elle-même. Surtout, chaque théorie, aussi complexe soit-elle, est extrêmement limitée quand on la mesure à toutes les possibilités, et en ce sens, elle souffre de sa finitude. Les mécanismes du choix en jeu dans l'acceptation d'un cadre déterminé de prémisses nous restent pour cette raison toujours jusqu'à un certain degré inaccessibles, puisque nous ne pouvons pas tout fonder. En ce sens, il est valable de dire que « chaque mode du dévoilement » est un « envoi du destin »⁵⁶.

Chaque théorie philosophique prend finalement en considération un projet qui lui confère une vue d'ensemble sur la totalité, une attitude que Heidegger appelle un « aperçu ». Et cela vaut aussi pour une théorie de la fondation des philosophies, qui considère les fondements comme des conclusions. La théorie présuppose un « dévoilement », « dans lequel tout ce qui est se montre à chaque fois »⁵⁷. Mais à quelles conditions peut-on prendre cette découverte comme motif pour un réalisme ontologique? S'il n'est pas possible de rendre plausible un réalisme ontologique (voire même de le fonder), alors tous les étants se retrouvent menacés de devenir des produits. Si, en effet, les concepts ontologiques fondamentaux n'atteignent quelque chose que lorsqu'il y a des êtres comme nous qui produisent spontanément ces concepts par leur regard-sur, alors il n'existe des liens entre les étants et les faits que si nous portons notre regard sur eux. L'anti-réalisme ontologique se diffuse du niveau de l'élaboration philosophique de la théorie vers le plan des objets.

Voici ce que je veux dire par là : s'il n'y avait des domaines d'objets et de faits que parce que nous les distinguons, alors il n'y aurait eu aucun fait si des êtres tels que nous n'avaient pas existé. Dès lors, que la lune

55 Cf. R. B. BRANDOM, *Reason in Philosophy. Animating Ideas*, p. 156-177.

56 M. HEIDEGGER, « Die Frage nach der Technik », p. 25 (PRÉAU, p. 33).

57 M. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 27.

soit plus petite que la terre n'aurait pas non plus été un fait, s'il n'y avait pas eu d'êtres tels que nous. Les objets (les étants) auraient été privés de rapports entre eux (sans Être). Il s'ensuivrait que toutes les relations que nous pouvons constater deviendraient des hallucinations construites, un non-sens qui apparaît comme beaucoup trop plausible à l'époque du neuro-constructivisme⁵⁸. On peut aussi interpréter le concept heideggerien de *Gestell* comme étant un constructivisme pour lequel toutes les conditions de vérité sont des hallucinations ou des illusions internes qui se manifestent par des objets flottant librement dans les airs.

Toutefois, Heidegger ne réussit pas à tenir la ligne réaliste qu'il esquisse avec le Tournant, puisqu'il attribue toujours à l'homme un statut spécial: ce statut spécial consiste en ce que l'homme a recours à une compréhension de l'Être qu'il peut expliciter. Dans la mesure où elle est rendue explicite, se trouve alors à disposition ce qui est l'intention de Heidegger lui-même: opposer au projet d'Être de la technique la «possibilité d'un autre Être»⁵⁹, pour reprendre la formule de Schelling. Heidegger écrit explicitement que «l'essence vivante de l'Être» nécessite «l'être humain», «pour se maintenir en tant qu'Être selon son essence vivante au milieu des étants, et ainsi, devenir cette essence en tant qu'Être (*Sein* avec un *y*)»⁶⁰. Il reste pris dans l'analyse du discours apophantique d'*Être et temps* et considère toujours que l'étant ne peut apparaître qu'interprété, ou sous des conditions de descriptions particulières, quand il est compris en tant que ceci ou cela. Il lui manque la possibilité d'une ontologie réaliste du sens⁶¹. Il semble que pour Heidegger un sens de l'Être ne soit donné que si nous nous tournons vers lui, raison pour laquelle le Tournant reste centré sur l'homme pour advenir. «Nous pensons la grande Essence⁶² de l'homme

58 C'est justement ce à quoi s'oppose le «nouveau réalisme». Cf. en ce sens, M. FERRARIS, *Manifest des Neuen Realismus*; M. GABRIEL, *Warum es die Welt nicht gibt*. Voir aussi J. BENOIST, *Éléments de philosophie réaliste*; P. BOGHOSIAN, *Angst vor der Wahrheit. Ein Plädoyer gegen Konstruktivismus und Relativismus*.

59 Cf. F. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, in *Sämtliche Werke*, p. 226, 273: *idem*, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, p. 91.

60 M. HEIDEGGER, «Die Kehre», p. 69.

61 Cf. précisément sur ce point M. GABRIEL, *Warum es die Welt nicht gibt*; *idem*, *Fields of Sense*.

62 [Ce terme traduit l'allemand *Wesen*. Toutefois il ne s'agit plus du sens phénoménologique mais du sens hégélien. L'Essence n'est donc plus

comme appartenant à l'Essence de l'Être, utilisée par celle-ci pour garder l'Essence de l'être dans sa vérité»⁶³.

III. Pour un nouveau réalisme du sens

Sans pouvoir ici être complet, j'aimerais en conclusion affirmer que Heidegger a manqué l'option d'un sens indépendant du regard. Comme Jens Rometsch le présente de manière convaincante, Heidegger suppose un recouvrement antérieur du découvrément – ce que Meillassoux appellerait « ancestral » – une supposition qui n'est pas suffisamment fondée⁶⁴. Heidegger localise le découvrément uniquement de notre côté, ce qui va dans le sens de la représentation scientifique d'un univers en soi étendu et inerte, dans lequel à un moment ou à un autre, notre capacité de vérité et de sens apparaîtrait soudainement. C'est ce qu'on peut supposer sur la base de la métaphore heideggerienne de l'éclair⁶⁵. Abruptement et de manière complètement infondée, la lumière se fait, ou plutôt la clairière s'ouvre, c'est-à-dire le domaine de notre capacité de vérité, le pouvoir-être-vrai-ou-faux. Mais le problème se pose de

un principe immobile et éternel mais bien un être vivant en constant développement. (*N.d.T.*)]

63 M. HEIDEGGER, « Die Kehre », p. 70.

64 Cf. ROMETSCH, « Descartes, Heidegger und die neuzeitliche Skepsis », *op. cit.*, p. 125-128. Rometsch cite à l'appui ce qui suit : « Aber die Wesung der ursprünglichen Wahrheit ist nur zu erfahren, wenn dieses sich selbst gründende und Zeit-Raum bestimmende gelichtete Inmitten ersprungen ist in dem, wovon und wofür es Lichtung ist, nämlich für das Sichverbergen », M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, p. 330 ; « Die Verborgenheit des Seienden im Ganzen stellt sich nie erst nachträglich ein als Folge der immer stückhaften Erkenntnis des Seienden. Die Verborgenheit des Seienden im Ganzen, die eigentliche Unwahrheit, ist älter als jede Offenbarkeit von diesem oder jenem Seienden. Sie ist älter auch als das Seinlassen selbst, das entbergend schon verborgen hält und zur Verbergung sich verhält », M. HEIDEGGER, « Vom Wesen der Wahrheit », in : *Wegmarken*, p. 193 sq. ; « Die Wahrheit west als sie selbst, sofern das verbergende Verweigern als Versagen erst aller Lichtung die ständige Herkunft, als Verstellen jedoch aller Lichtung die unnachlässliche Schärfe der Beirung zumißt », M. HEIDEGGER, « Der Ursprung des Kunstwerkes », in : *Holzwege*, p. 41 sq.

65 M. HEIDEGGER, « Die Kehre », p. 74.

l'intégration de notre capacité de vérité dans notre environnement. Peut-on seulement la présupposer ?

En revanche je suppose que des objets – dans toute compréhension pertinente de l'en-soi – apparaissent déjà en soi. Finalement est esquissée la pensée fondamentale qui se cache derrière cette affirmation. Je comprends par « existence » quelque chose qui apparaît dans un champ sémantique, « champ sémantique » étant le nom pour un domaine d'objets qui se distingue d'autres domaines. Le sens d'un domaine l'individualise comme ce domaine-ci à la différence de tout autre domaine. En général, je comprends par « sens », et en référence à Frege, une espèce objective de l'être donné des objets. Que, par exemple, le Vésuve soit observé de telle ou telle manière depuis Naples, ou que le dé bleu apparaisse sous telle ou telle lumière, tout cela est tout autant objectif que le Vésuve ou le dé bleu en soi⁶⁶. Les objets n'existent que dans des domaines d'objets dans lesquels ils se distinguent et sur le fond duquel ils ressortent. Les domaines d'objets existent de leur côté seulement en se faisant remarquer comme objets dans d'autres domaines d'objets. Si quelque chose existe, alors il existe plusieurs domaines d'objets, ce qui est la thèse fondamentale de la version du pluralisme ontologique que je défends. Ce qui individualise des domaines d'objets, ce sont les espèces de l'être-donné des objets qui adviennent en eux. Il est impensable qu'une particule élémentaire qui apparaît dans le domaine de la physique nucléaire soit à proprement parler une particule de moi-même en tant que citoyen de la République Fédérale d'Allemagne. Il est absurde de placer sous une certaine juridiction les particules élémentaires qui apparaissent dans l'espace-temps qu'occupe mon corps. Mais il ne s'ensuit justement pas que je tomberais sous le coup d'une certaine juridiction parce que je ne n'aurais pas été identique avec mon apparition dans le champ sémantique des particules élémentaires. C'est déjà une leçon que l'on peut tirer de la lecture de *La Montagne magique* de Thomas Mann. L'un des malades du roman s'identifie à ses radiographies. C'est alors un mystère pour lui que sur cette montagne inerte, la magie de l'amour et de la connaissance puisse se faire jour – la question fondamentale du nihilisme moderne. Heidegger n'a pas considéré l'option d'une apparition structurée de manière signifiante,

66 Umrao Sethi travaille actuellement à une théorie des « objective looks », théorie dont j'ai pu discuter avec lui lors de longs entretiens à Berkeley.

d'un découvrément en soi non interprété, parce que sa relation à Kant l'a conduit jusqu'à la fin à chercher les conditions de l'identité de l'objet de notre côté, du côté de notre regard capable de vérité⁶⁷. Pourtant, c'est cette hypothèse qui conduit au nihilisme d'un monde étendu, atomiste et absurde en soi, pour lequel Heidegger a toujours ressenti de l'attraction et de la répulsion. Le mythe d'un monde dénué de signification, depuis celui des fourmis jusqu'à celui de singes tueurs intelligents installés sur des planètes lointaines au milieu d'étendues de ténèbres, doit être examiné dans ce qu'il a de complètement absurde, si nous souhaitons un « changement dans l'Être ». Un tel changement dans l'Être est au moins souhaitable parce que l'Être, que nous avons accepté jusqu'à présent pour les besoins de la démonstration, repose sur une erreur. Et en tant que philosophes, nous voulons au moins une chose : la vérité qui nous reste cachée, et qui est à mes yeux le thème central de la pensée de Heidegger. Ce dernier nous rappelle que nous devons résister à la tentation du constructivisme moderne et de la déclaration de mort de la vérité et des faits, si nous ne voulons pas être les victimes de l'aveuglement qui fait croire que l'homme est le centre de l'univers parce qu'il participe par principe à son avènement. Si Heidegger n'a pas pu tout à fait se libérer de cet aveuglement, c'est à mettre au compte de son époque. Mais il a en ce sens montré la bonne voie. Ce qui nous interdit d'ailleurs en bonne conscience d'oublier Heidegger.

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.)

67 Heidegger a lui-même reconnu que cela pouvait constituer un problème, ce que le passage suivant montre bien : « Die Frage nach der ἀλήθεια, nach der Unverborgenheit als solcher, ist nicht die Frage nach der Wahrheit. Darum war es nicht sachgemäß und demzufolge irreführend, die ἀλήθεια im Sinne der Lichtung Wahrheit zu nennen », M. HEIDEGGER, « Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens », in : *Zur Sache des Denkens*, p. 86. Voir aussi les *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, p. 350 : « Wahrheit als die Lichtung für die Verbergung ist deshalb ein wesentlich anderer Entwurf als die ἀλήθεια, obzwar er gerade in die Erinnerung an diese gehört und diese zu ihm ».

- ADORNO Theodor W., *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Frankfurt (Main): Suhrkamp, 1990.
- BRANDON Robert B., *Reason in Philosophy. Animating Ideas*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2009.
- BRANDON Robert B., «Heidegger's Categories in *Sein und Zeit*», in: *idem, Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge (Mass.)/London: Harvard University Press, 2002.
- BENOIST Jocelyn, *Éléments de philosophie réaliste*, Paris: Vrin, 2011.
- BOGHOSSIAN Paul, *Angst vor der Wahrheit. Ein Plädoyer gegen Konstruktivismus und Relativismus*, trad. Jens Rometsch, Berlin: Suhrkamp, 2013.
- CHALMERS David J., *Constructing the World*, Oxford: Oxford University Press, 2012.
- DELEUZE Gilles, *Logique du sens*, Paris: Éditions de Minuit, 1969.
- DERRIDA Jacques, *Die Stimme und das Phänomen. Einführung in das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls*, Frankfurt (Main): Suhrkamp, 2003 (2. Auf.).
- DUMMETT Michael, *Truth and Other Enigmas*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1978.
- DUMMETT Michael, *The Logical Basis of Metaphysics*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1991.
- FERRARIS Maurizio, *Manifest des Neuen Realismus*, Frankfurt (Main): Suhrkamp, 2013. [Original: *idem, Manifesto del nuovo realismo*, Roma/Bari: Gius. Laterza & Figli., 2012.]
- FICHTE Johann Gottlieb, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797/98)*, BAUMANN Peter (dir.), Hamburg: Meiner, 1975.
- GABRIEL Markus, *Der Mensch im Mythos. Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewusstseinsgeschichte in Schellings «Philosophie der Mythologie»*, Berlin/New York: De Gruyter, 2006.
- GABRIEL Markus, *An den Grenzen der Erkenntnistheorie. Die notwendige Endlichkeit des objektiven Wissens als Lektion des Skeptizismus*, Freiburg/München: Karl Alber, 2008.
- GABRIEL Markus, «Der 'Wink Gottes' – Zur Rolle der Winke Gottes in Heideggers Beiträgen zur Philosophie und bei Jean-Luc Nancy», *Jahrbuch für Religionsphilosophie*, 7, 2008.
- GABRIEL Markus, «The Art of Skepticism and the Skepticism of Art», *Philosophy Today*, 53, 2009.

- GABRIEL Markus et ZIZEK Slavoj, *Mythology, Madness and Laughter. Subjectivity in German Idealism*, London / New York : Continuum, 2009.
- GABRIEL Markus, «Unvordenkliches Sein und Ereignis – Der Seinsbegriff beim späten Schelling und beim späten Heidegger», in: HÜHN Lore, JANTZEN Jörg (dir.), *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28). Die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings «Freiheitsschrift» (1927/28) und die Akten des Internationalen Schelling-Tags 2006*, Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2011.
- GABRIEL Markus, «Schellings Antwort auf die Grundfrage der Metaphysik in der *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*», in: SCHUBBE Daniel, LEMANSKI Jens, HAUSWALD Rico (dir.), *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Wandel und Variationen einer Frage*, Hamburg: Meiner, 2013.
- GABRIEL Markus, *Die Erkenntnis der Welt. Eine Einführung in die Erkenntnistheorie*, Freiburg i. Breisgau: Karl Alber, 2013 (3. Auf.).
- GABRIEL Markus, *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin: Ullstein, 2013.
- GABRIEL Markus «Ist die Kehre ein realistischer Entwurf», in: D.ESPINET, T. HILDEBRANDT (dir.), *Suchen Entwerfen Stiften: Randgänge zu Heideggers Entwurfsdenken*. München: Wilhelm Fink Verlag 2014.
- GABRIEL Markus, *Fields of Sense. A New Realist Ontology*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014 (forthcoming).
- HARMAN Graham, «Undermining, Overmining, and Duomining: A Critique», *ADD Metaphysics. Aalto University Design Research Laboratory*, 2013.
- HEGEL Georg W. F., *Phänomenologie des Geistes* (= Werke in 20 Bänden. Bd. 3), MOLDENHAUER Eva (dir.), Frankfurt (Main) : Suhrkamp, 1986.
- HEIDEGGER Martin, *Essais et Conférences*, PRÉAU André (trad.), Paris: Gallimard, 1958.
- HOGREBE Wolfram, *Riskante Lebensnähe. Die szenische Existenz des Menschen*, Berlin: Akademie Verlag, 2009.
- HUSSERL Edmund, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. ENGLISH Jacques, Paris: Presses Universitaires de France, 1991.
- KOCH Anton F., *Versuch über Wahrheit und Zeit*, Paderborn: Mentis, 2006.
- LATOUR Bruno, *Enquête sur les modes d'existence*, Paris: La Découverte, 2012.

- MC DOWELL John, *Mind and World*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2000.
- MEILLASSOUX Quentin, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris: Seuil, 2006.
- MOORE Adrian W., *Points of View*, Oxford / New York: Oxford University Press, 1997.
- ROMETSCH Jens, «Descartes, Heidegger und die neuzeitliche Skepsis», in: GABRIEL Markus, *Skeptizismus und Metaphysik. Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Sonderband 28, Berlin: Akademie Verlag, 2012.
- SCHELLING Friedrich W. J., *Philosophie der Offenbarung*, in: *idem, Sämtliche Werke*, Bd. 13, SCHELLING Karl F. A. (dir.), Stuttgart: Cotta, 1856-1861.
- SCHELLING Friedrich W. J., *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, ERHARDT Walter E. (dir.), Hamburg: Meiner, 1992.
- SCHELLING Friedrich W. J., *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, PEETZ Siegbert (dir.), Frankfurt (Main): Klostermann, 1998.
- SCHOPENHAUER Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung. Zweiter Band, welcher die Ergänzungen zu den vier Büchern des ersten Bandes enthält. Erster Teilband* (= Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden. Bd. III.), HÜBSCHER Arthur (dir.), Zürich, 1977.
- SIDER Theodore, *Writing the Book of the World*, Oxford: Oxford University Press, 2012.
- SMITH Barry, *Questions of Taste. The Philosophy of Wine*, New York: Oxford University Press, 2009.
- STROUD Barry, *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford: Oxford University Press, 1984.
- VOLBERS Jörg, «Wie 'natürlich' ist der Skeptizismus? Überlegungen zum historischen Grund der skeptischen Erfahrung», in: GABRIEL Markus (dir.), *Skeptizismus und Metaphysik. Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Sonderband 28, Berlin: Akademie Verlag, 2012.
- WILLIAMS Michael, *Unnatural Doubts*, Princeton: Princeton University Press, 1996.
- WILLIAMS Bernard A. O., *Descartes. The Project of Pure Enquiry*, Oxford / New York: Routledge, 2005.
- WRIGHT Crispin, *Rails to Infinity. Essays on Themes from Wittgenstein's Philosophical Investigations*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2001.