

## **BULLETIN HEIDEGGÉRIEN (*Bhdg*)**

### **- Secrétaires :**

Sylvain CAMILLERI (Université catholique de Louvain/Katholieke Universiteit Leuven)

Christophe PERRIN (FNRS-Université catholique de Louvain)

### **- Comité scientifique :**

Jeffrey Andrew BARASH (Université de Picardie Jules Verne)

Rudolf BERNET (Katholieke Universiteit Leuven)

Steven CROWELL (Rice University)

Jean-François COURTINE (Université Paris-Sorbonne)

Dan DAHLSTROM (Boston University)

Françoise DASTUR (Université de Nice Sophia-Antipolis)

Günter FIGAL (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg)

Jean GRONDIN (Université de Montréal)

Theodore KISIEL (Northern Illinois University)

Richard POLT (Xavier University)

Jean-Luc MARION (Académie française)

Claude ROMANO (Université Paris-Sorbonne)

Hans RUIN (Södertörn University)

Thomas SHEEHAN (Stanford University)

Peter TRAWNY (Bergische Universität Wuppertal)

Jean-Marie VAYSSE (Université de Toulouse-Le Mirail) †

Helmut VETTER (Universität Wien)

Holger ZABOROWSKI (Philosophisch-Theologische Hochschule Vallendar)

### **- Comité de rédaction :**

Diana AURENQUE (Universidad de Santiago de Chile)

Vincent BLOK (Radboud University Nijmegen)

Cristian CIOCAN (Universitatea din Bucuresti)

Guillaume FAGNIEZ (FNRS-Université libre de Bruxelles)

Dean KOMEL (Univerza v Ljubljani)

François JARAN (Universitat de València)

Christian SOMMER (CNRS, Paris)

**- Correspondants locaux :**

Wenjing CAI (University of Copenhagen)

Claudio CALABRESE (Universidad Panamericana)

Tziovanis GEORGAKIS (Πανεπιστήμιο Κύπρου)

Urs GOESKEN (Université de Berne)

Takashi IKEDA (University of Tokyo)

Kata MOSER (Université de Berne)

Francesco PAOLO DE SANCTIS (Università Ca' Foscari Venezia)

Marcus SACRINI (Universidade de São Paulo)

Young-Hwa SEO (Seoul National University)

Yuliya Aleksandrovna TSUTSEROVA (University of Chicago)

## SOMMAIRE DU BHDG – 6

<b>LIMINAIRES</b> .....	5
I. « Martin Heidegger, le fils et le frère », par Alfred DENKER .....	5
II. Archives Heidegger à Marbach. Témoignages .....	12
- « Mon expérience du <i>Nachlass</i> Heidegger », par Theodore KISIEL .....	12
- « Heidegger et la lisibilité de " <i>N. Soz</i> " », par Julia IRELAND .....	14
III. « Heidegger au Brésil. Présentation des chercheurs, panorama des recherches », par André DE MACEDO DUARTE .....	28
 <b>BIBLIOGRAPHIE POUR L'ANNÉE 2015</b> .....	 51
1. Textes de Heidegger .....	51
2. Traductions de textes de Heidegger .....	51
3. Collectifs et numéros de revues .....	53
4. Études générales .....	66
5. Études particulières .....	74
6. Suppléments bibliographiques aux livraisons précédentes .....	100
 <b>RECENSIONS</b> .....	 102
 <b>INSTRUMENTUM</b> .....	 186
« "...seit 1910 begleitet mich der Lese- und Lebemeister Eckehardt": Materials on Heidegger's Relation to Meister Eckhart », par Ian Alexander MOORE	

*\* Les secrétaires du Bhdg remercient le Centre d'études phénoménologiques de l'Université catholique de Louvain (dir. Mme Danielle Lories) et le Centre d'herméneutique phénoménologique de l'Université Paris-Sorbonne (dir. MM. Claude Romano, Jean-Claude Gens et Michael Foessel) d'accueillir cette publication sur leurs sites respectifs.*

*\*\* Il est possible de se procurer des tirés-à-part du Bhdg en écrivant à l'adresse : [bulletin.heideggerien@gmail.com](mailto:bulletin.heideggerien@gmail.com). Nota bene : le numéro ISSN de la version imprimée diffère de celui de la version électronique.*

## BULLETIN HEIDEGGÉRIEN VI\*

*Organe international de recension et de diffusion des recherches heideggériennes pour l'année  
2015\*\**

### LIMINAIRES

I. MARTIN HEIDEGGER, LE FILS ET LE FRÈRE.

QUELQUES RÉFLEXIONS AUTOUR DE LA CORRESPONDANCE AVEC SES PARENTS  
ET LES LETTRES À SA SŒUR

Dans le volume épistolaire publié par nos soins en 2013<sup>1</sup>, nous touchons à un autre Heidegger, plus intime encore que celui dont nous avons fait la connaissance à partir d'autres recueils de lettres. Le premier document est un poème, « Joies d'enfant », offert par Heidegger à ses parents pour Noël en 1907 ou 1908. C'est là le plus vieux texte que nous ayons de lui. La première lettre est datée du 1<sup>er</sup> mars 1917 et nous replonge aussitôt dans le vif débat qui eut lieu entre Heidegger et ses parents concernant ses fiançailles avec Elfride Petri. Ce pourrait être la raison pour laquelle leurs précédents échanges n'ont pas été conservés ou ont été détruits. Que l'on ne dispose d'aucune lettre de Heidegger lorsqu'il était aux lycées de Constance (1903-1906) ou de Fribourg (1906-1909) demeure étonnant en effet ; il ne fait pourtant aucun doute qu'il écrivit assez souvent à son père et sa mère. Important, ce volume l'est également attendu que nous y découvrons beaucoup mieux Elfride Heidegger-Petri et la personnalité qui fut la sienne. Dans ce qui suit, je me concentrerai d'abord et plus longuement à la correspondance de Heidegger avec ses parents, puis j'aborderai les lettres à sa sœur.

---

\* Fondé par Sylvain Camilleri & Christophe Perrin.

\*\* Ont collaboré à ce *Bulletin* : Mmes Wenjing Cai, Jill Drouillard, Julia Ireland, Kata Moser, Young-Hwa Seo et Yuliya Aleksandrovna Tsutserova ; MM. Iulian Apostolescu, Claudio Calabrese, Sylvain Camilleri, Alfred Denker, Francesco Paolo de Sanctis, Tziovanis Georgakis, Urs Goesken, Jean-Sébastien Hardy, Takashi Ikeda, François Jaran, Theodore Kisiel, Ian Alexander Moore, Christophe Perrin, Marcus Sacchini, Franz-Emmanuel Schürch, Paul Slama, Claude Vishnu Spaak et Ovidiu Stanciu. Le symbole  signale les publications recensées de l'année.

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Briefwechsel mit seinen Eltern und Briefe an seine Schwester*, édité par Alfred Denker et Jörg Heidegger, Fribourg/Munich, Alber, coll. "Martin Heidegger Briefausgabe", 2013.

### ***Martin Heidegger, le fils***

Martin Heidegger fit la connaissance d'Elfride Petri au cours du semestre d'hiver 1915/1916, peu après la rupture de ses fiançailles d'avec Marguerite Magirus, la sœur d'un copain d'école. Elle était l'une des premières étudiantes en économie politique et assista à sa conférence, « L'histoire de la philosophie ancienne et scolastique », ainsi qu'à son séminaire, « À propos de Kant, Prolégomènes ». Tombés amoureux l'un de l'autre, ils se fiancèrent en cachette en mars 1916. L'engagement officiel eut lieu au mois d'août sur l'île de Reichenau. Un an après ces fiançailles secrètes, le 6 mars 1917, Heidegger écrivit une lettre au père d'Elfride dans laquelle il lui demandait son autorisation pour l'épouser.

La première lettre à ses parents date du 1<sup>er</sup> mars 1917. « Nous avons déjà fait des projets pour l'été. Je crois donc fermement que pour vous, la chose [*sic*: le mariage prévu avec Elfride] viendra un peu trop vite. Quoi qu'il en soit, je voudrais vous demander de me dire comment vous vous positionnez. Les parents d'Elfride n'ont pas encore donné leur réponse » (p. 14). Il ressort de cette lettre que les parents de Heidegger nourrissaient de grandes réserves sur le choix d'Elfride comme promise, du fait qu'elle était protestante et non catholique. Ses parents à elle en revanche n'en avaient aucune. La réponse lapidaire de son père fut simplement « Bravo ! ».

Le père de Heidegger était sacristain et catholique dévot. Sa mère était très pieuse et presque bigote. Pour eux deux en réalité, la conversion d'Elfride au catholicisme était une condition nécessaire à leur consentement. Ils ne pouvaient d'abord accepter la proposition de Martin et d'Elfride selon laquelle celle-ci se convertirait seulement après leur mariage, ainsi qu'en témoigne cette lettre de Heidegger : « Et en ce qui concerne la confession d'Elfride, nous devons être patients avec elle. Je veux dire qu'une telle démarche ne se fait pas du jour au lendemain. À notre sens comme au reste d'ailleurs, se convertir rapidement et seulement pour des raisons extérieures ne sert à rien. Le Professeur Krebs<sup>2</sup> pense également que ces choses d'ordre spirituel prennent

---

<sup>2</sup> Engelbert Krebs (1881-1950) était un prêtre qui, à partir de 1915, fut professeur de dogmatique. Heidegger et Krebs se lièrent d'amitié en 1914. Voir sur le sujet les lettres de Heidegger à Krebs dans *Heidegger-Jahrbuch*, 2004, n° 1, pp. 61-68 et, dans ce même volume, l'essai de Christoph von Wolzogen : « "Gottes Geheimnis verkosten, bevor sie geschaut werden". Martin Heidegger und der Theologie Engelbert Krebs », pp. 201-213. Voir aussi Hugo Ott, « Der Habilitand Heidegger und das von Schaezler'sche Stipendium », *Freiburger Diözesan-Archiv*, 1986, n° 106, pp. 141-

du temps et doivent mûrir tranquillement » (*id.*). Or, cette tentative destinée à amener ses parents à consentir à leur union fut apparemment couronnée de succès.

Le 15 mars 1917, Elfride écrivit aux parents de Heidegger qui avaient fini par accepter un mariage au début de l'été. « Nous avons été tous deux très soulagés d'apprendre que vous approuvez les raisons de notre prochain mariage. Que les choses soient difficiles pour vous en ce moment, nous ne le comprenons que trop bien. Il en va de même pour mes chers parents. Néanmoins, ils disent aussi qu'il serait plus facile de supporter cette misère et ces privations à deux et, surtout, que la santé de Martin requiert instamment des soins. Maintenant, c'est votre souhait, chers parents, que je me convertisse à l'Église catholique avant la célébration. Je vous comprends tout à fait et c'est aussi mon vœu le plus cher d'être par vous considérée en toute chose comme votre fille chérie. Vous écrivez que ce serait le point le plus important, et c'est bien ainsi que je l'ai moi aussi toujours compris » (p. 18). Dans sa lettre, Elfride rapporte ensuite une conversation qu'elle eut à ce sujet avec Krebs. Krebs l'avait assuré qu'elle ne devait pas se laisser emporter par des événements extérieurs. Il était d'avis qu'Elfride devait avoir part à la grâce de Dieu et, avec l'aide de Martin, trouverait le chemin jusqu'à la vraie foi. Martin et Elfride voulaient initialement se marier après Pâques. Mais puisque Martin avait été déclaré, après son examen de janvier, apte à la guerre, il devait entrer à la caserne le 24 mars. C'est pourquoi ils ne voulurent pas différer leur mariage jusqu'à avril, mais bien plutôt s'unir en mars. Comme toujours dans cette affaire, Krebs était de leur côté. Le 16 mars, il écrivit au père de Heidegger à ce propos (p. 159 sv.). La cérémonie était prévue pour le 24 en la Cathédrale de Fribourg, dans la chapelle de l'Université. Elfride et Martin espéraient que leurs parents viendraient. Mais il devait encore en aller autrement.

La réponse des parents de Heidegger fut perdue. Comme nous pouvons le conclure de la lettre de Heidegger du 20 mars, ses parents s'opposaient toujours et encore à leur projet de mariage. Sans que cela ne puisse se tirer de la correspondance, il est également intéressant de noter qu'une célébration protestante à Wiesbaden avait été convenue avec les parents d'Elfride. La mère et la sœur d'Elfride s'y rendirent, son père, officier, ne pouvant y aller, lui, à cause des obligations de service. Le 20 mars 1917, Heidegger écrivit à ses parents. « Comme il m'était terrible de penser devoir, en

---

160 et « Engelbert Krebs und Martin Heidegger 1915 », *Freiburger Diözesan-Archiv*, 1993, n° 113, pp. 239-248.

présence de nos parents respectifs, composer avec des disputes et des scènes qui auraient pu troubler notre bonheur calme et sincère, nous avons décidé de laisser Krebs nous unir en toute quiétude demain. Avec Elfride, je vous demande pardon si je vous blesse, mais c'est aussi sincèrement et certainement que nous tenons à vous assurer que notre alliance a la bénédiction de Dieu et qu'elle nous porte tous deux au meilleur, comme vous, chers parents et sœur, au bonheur » (p. 21). Il ne restait finalement plus d'autre choix aux parents de Heidegger que celui de se résigner à ce mariage, bien qu'ils se fissent (à juste titre) toujours et encore du trac. Ainsi, après sa visite à Fribourg du 31 mai 1918, Marie Heidegger écrivit une lettre à un bon ami catholique de Heidegger, Heinrich Ochsner<sup>3</sup>, qui avait souvent passé avec Martin plusieurs semaines de vacances à Messkirch. « Vous savez que mes chers parents n'ont consenti à ce mariage que suite à l'intervention de Monsieur le Docteur Krebs et à la promesse faite par Elfride de se convertir à l'Église catholique. Or, à l'occasion de ma visite à Fribourg, la vie religieuse de Martin et Elfride m'a beaucoup déçue et déçu. D'autant que, maintenant, mes chers parents ici broient affreusement du noir » (p. 161). Dans sa réponse, Ochsner put la rassurer de même que ces derniers, ainsi que nous pouvons le voir dans la deuxième lettre de Marie. « Martin fut bien toujours le souci majeur de nos chers parents. Surtout de ma mère, que torture souvent l'idée qu'elle aurait la responsabilité de ses pas et qui craint qu'il puisse encore se fourvoyer. Mais désormais, Dieu merci, votre lettre réconfortante a levé ses doutes à ce sujet » (p. 162). À n'en pas douter, Ochsner avait parlé avec Heidegger des craintes et des préoccupations de Marie comme, pour rassurer ses parents et sa sœur, de la situation, présentée bien plus belle qu'elle ne l'était.

Un an et demi plus tard, le 9 décembre 1918, Heidegger récrivit à ses parents et frères et sœur. « Avec cette lettre, je vais vous infliger une grande douleur, mais qui perd de sa vigueur si vous adoptez la seule bonne position dans cette affaire — sans se laisser influencer par les hommes, par l'entourage et par la tradition. [...] Aujourd'hui, je ne peux pas non plus, à travers un baptême catholique, forcer notre enfant<sup>4</sup> à embrasser une confession dans laquelle moi-même ne peux intimement plus me tenir avec vérité. [...] Et je voudrais justement vous demander de ne pas d'abord interroger les gens ni écouter leurs bavardages en sorte de vous laisser constamment troubler, mais

---

<sup>3</sup> Heinrich Ochsner (1891-1970) était un copain d'école de Martin Heidegger.

<sup>4</sup> Enceinte durant huit mois, Elfride put se poser la question du baptême. L'enfant Jörg naquit le 20 janvier 1919. En août 1920, la mère de Heidegger prit soin qu'il fût baptisé à Meßkirch dans la foi catholique.

bien plutôt d'accorder votre confiance à votre fils et frère, qui est à présent appelé de nouveau à se confronter aux ultimes questions de la vie et de l'existence et à sacrifier tout le travail de sa vie au but le plus haut qui puisse être donné à un homme par Dieu » (p. 36 sv.).

Semblable à celui écrit par Heidegger dans sa célèbre lettre à Krebs<sup>5</sup>, ce passage est très riche, aussi bien d'un point de vue biographique que philosophique. Dans une petite ville comme Meßkirch, il n'y avait aucun secret. Et puisque, en tant que sacristain et que son épouse, Friedrich et Johanna étaient assez connus et que Martin avait acquis une certaine renommée de par ses conférences à Meßkirch et ses articles dans le *Heuberger Volksblatt*, on discutait en ville des bonheurs et des malheurs de la famille. Du temps où il vivait encore chez ses parents d'ailleurs, déjà la chose était devenue oppressante pour Heidegger. Aussi l'éloge du pays natal dans ses écrits plus tardifs constitue-t-il bien plutôt une liberté poétique se rapportant seulement à son enfance d'avant le déménagement à Constance, à l'âge de quatorze ans. Il ne se sentit ensuite chez lui qu'en présence de ses vieux camarades d'école et chez son frère à Meßkirch.

La vocation de Heidegger n'était pas la théologie, mais la philosophie. Il considère la philosophie comme le but ultime de l'existence humaine. La philosophie s'occupe des dernières questions de la vie, c'est-à-dire qu'elle est métaphysique. Que sa vocation fût un cadeau de Dieu fut déterminant pour l'image qu'il se faisait de lui-même comme professeur d'Université : il avait été élu et cette position privilégiée le mènerait plus tard à se surestimer comme à développer une certaine arrogance. En tant que recteur, il se sentait, plutôt qu'élu par Dieu, élu par l'être pour ainsi dire.

Après la fin de la première guerre mondiale, les vrais intellectuels comme Heidegger se devaient résolument d'ouvrir la voie et d'apprendre au peuple à véritablement estimer ce qui est digne d'être vécu. On entend déjà là les accents de 1933.

Importante elle aussi est la lettre écrite par Heidegger à sa mère après la mort de son père le 20 mai 1924. « Cette fois, ton mois de mai chéri est devenu un mois bien grave. Il nous a pris notre bon père — et tout n'en sera que plus calme encore dans la petite maison du sacristain. Certes, notre bon père n'a jamais fait grand bruit aux aurores, mais qu'à dix heures jusqu'aux vêpres l'on entende ses pas sortir de l'atelier avant que ne sonne chaque heure, c'était tout

---

<sup>5</sup> Lettre du 9 janvier 1919 à Engelbert Krebs, « *Briefe Martin Heideggers an Engelbert Krebs (1914-1919)* », *Heidegger-Jahrbuch*, 2004, n° 1, p. 67 sv.

à fait lui. Et lorsqu'en hiver, gamin, je ne trouvais plus le sommeil le matin, comme la lueur de la lanterne donnait sur le plafond de ma chambre, je le voyais souvent aller sonner l'heure du lever ou en revenir. Ainsi ne fait-il qu'un avec tout — et chaque célébration dans l'église, chaque occasion l'y montrait sous quelque forme que ce soit. [...] Et c'est fréquemment que je pense à la façon dont notre bon père venait parfois vers moi, quand, jeune docteur, je m'enfermais dans ma chambre. Il entrait tout doucement, souriait, passait sa main rugueuse sur ma tête et s'en retournait aussi doucement à son travail. C'était là sa manière de participer à mon travail, tout à fait différent du sien » (p. 66 sv.). Ces deux paragraphes nous apprennent presque tout ce que Heidegger a pu écrire durant sa vie sur son père, ce grand silencieux. On retrouve dans ses pages sur Todtnauberg le motif de la participation au travail des artisans et des paysans. En tant que penseur et auteur, Heidegger se considérait comme l'un d'eux, ainsi qu'il l'écrivait en 1933 : « et le travail philosophique ne s'y déroule pas comme l'occupation détachée d'un simple original. Il prend place au beau milieu du travail des paysans [...] quand le fermier à son établi prépare avec soin les innombrables bardeaux pour son toit, alors mon travail est *de la même sorte* »<sup>6</sup>.

En sa présence, le père de Heidegger était le plus souvent absent et la relation avec sa mère était pour lui beaucoup plus importante. Sa piété, son amabilité, sa vivacité furent au cœur de son enfance. C'est avec elle qu'il fit pour la première fois, jeune garçon, le pèlerinage à Beuron, au cloître bénédictin. À cet égard, sa sœur Marie était le portrait craché de sa mère. Des dizaines d'années plus tard, lorsqu'ils lui rendaient tous deux visite sur le chemin de Fribourg à Meßkirch ou, inversement, à Hüffingen, dans sa petite maison, chaque fois Martin et Fritz chantaient avec elle des psaumes.

Le 30 avril 1927, peu avant qu'elle ne meure, Heidegger écrivit à Marbourg sa dernière lettre à sa mère. Sur son lit de mort, il fut à même de lui offrir un exemplaire d'*Être et temps*. Ce fut là sa manière de s'excuser auprès d'elle pour son adieu au catholicisme et pour les soucis qu'il lui avait causés. La lettre est un témoignage sur l'amour entre une mère et son fils. « Et ce qui toujours déterminait ta vie prenait alors, en ces jours d'épreuve, une ampleur qui à jamais a frappé ton fils au cœur. [...] "Reste brave, cette vie est bientôt finie" m'as-tu dit en me faisant tes adieux. Les mots d'une mère restent inoubliables. "Mais ce fut pourtant une belle vie, Maman" t'ai-je répondu. Et du plus

---

<sup>6</sup> Martin Heidegger, « *Schöpferische Landschaft. Warum bleiben wir in der Provinz?* », dans *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*, GA 13, 10.

profond de ton âme, avec un regard joyeusement reconnaissant, tu dis alors : "Oui Martin, c'en fut une belle" »<sup>7</sup> (p. 108). Là où Heidegger ne put faire ses adieux à son père qu'en silence, lors du départ de sa mère, il trouva les mots pour tout dire.

### ***Martin Heidegger, le frère***

Ce qui frappe avant tout dans les lettres de Heidegger à sa sœur est la simplicité avec laquelle il y trouve le bon ton. On lit ainsi dans la première et la plus intéressante qu'il lui adressa, le 11 juillet 1921, soit trois jours avant son mariage — une lettre sur sa conception du mariage qui est surtout éclairante pour le sien propre — : « Et ainsi le mariage est un art, quelque chose que l'on doit reconstruire chaque jour, que l'on doit se réapproprier chaque jour — qui croit qu'un soi-disant "heureux mariage" va tout seul se trompe sur lui-même et sur ce que l'homme seul est et peut. Mais de ce que, sciemment, l'on s'efforce quotidiennement de recontracter le mariage, on en prend possession. [...] L'amour ne consiste pas à s'embrasser, à se regarder tomber amoureux et à aller au cinéma ensemble les dimanches, mais à s'employer à aider l'autre et à franchir les obstacles sur le chemin pour devenir un homme juste devant Dieu » (p. 113). Dans quelle mesure Heidegger a appliqué ses propres conseils à son mariage, je préférerais ici ne pas en décider. Quand il écrivit cette lettre, Hermann, son deuxième fils mais qui n'est pas de lui, était né. Pour le mariage de Martin et d'Elfride, ce fait est doublement significatif. D'un côté, Martin s'est employé à aider l'autre et à élever Hermann comme son propre enfant. Il a tout simplement aimé Jörg *et* Hermann, essayant d'être un bon père pour eux deux. De l'autre, Elfride a mis sa vie au service du travail de Heidegger et a fait tout ce qu'elle pouvait pour l'encourager. C'est donc à bon droit qu'il lui a dédié ses œuvres complètes.

Alfred DENKER

*Traduit de l'allemand par Christophe Perrin*

---

<sup>7</sup> Cf. également la lettre de Heidegger à Karl Jaspers du 1<sup>er</sup> mars 1927. « Début février, un télégramme m'a appelé à Messkirch, ma mère devait être opérée (cancer de l'intestin) ; depuis, elle reste alitée — il n'y a plus d'espoir. Vous mesurerez à peu de chose près combien je suis pour elle un souci pénible et lui rend la mort pénible. La dernière heure que j'ai passée auprès de ma mère — j'étais bien obligé de revenir ici — fut un morceau de "philosophie pratique" qui me restera » — Martin Heidegger/Karl Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, Francfort-sur-le-Main/Zürich, Klostermann, 1990, p. 73.

\*

## II. ARCHIVES HEIDEGGER À MARBACH. TÉMOIGNAGES

Avant que les *Schwarze Hefte* ne commencent à paraître, la question de l' "ouverture" des Archives Heidegger à Marbach avait déjà été posée. Récemment relancé, le sujet est donc aujourd'hui on ne peut plus d'actualité. D'où l'idée de donner la parole à ceux qui connaissent les lieux pour y avoir mené des recherches, en l'occurrence, dans cette première série de témoignages, deux chercheurs américains : Theodore Kisiel et Julia Ireland.

### MON EXPÉRIENCE DU *NACHLASS* HEIDEGGER

*Nachlass* — les biens d'un défunt, ce que le défunt laisse derrière lui comme un legs en héritage ; dans le cas d'un auteur et d'un écrivain, on parle de ses « restes littéraires ». Dans le cas de Martin Heidegger, cette succession littéraire débute avec les œuvres qu'il avait déjà publiées au cours de sa vie, désormais complétées par une horde de matériaux inédits qui sont en cours d'édition et se voient publiés à titre posthume dans les plus de cent volumes prévus dans la *Martin Heidegger Gesamtausgabe*. La police d'origine des matériaux qui forment l'ordinaire de la *Gesamtausgabe* a commencé avec le transfert, en décembre 1975, de plus de 100 cartons de documents de la maison de Heidegger à Fribourg-en-Brisgau au *Deutsches Literaturarchiv* à Marbach-sur-le-Neckar, la ville natale de Friedrich Schiller. Dans la masse de manuscrits déposés aux archives de Marbach, l'attention fut d'abord accordée aux cours magistraux donnés par Heidegger durant presque trente ans d'enseignement qui, rédigés à la main, s'accompagnent souvent des prises de notes que ses étudiants en ont faites. Les cours de la période marbourgeoise (1923-1928) constituent les premiers volumes publiés de la *Gesamtausgabe*, le cours magistral du semestre d'été 1927 en tête, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, le seul tome de la série (*GA* 24) paru de son vivant. À la publication de quelque 50 cours magistraux s'ajoutent à présent au moins 30 protocoles de séminaires tenus, de nombreux traités inédits, une multitude de conférences et de discours que Heidegger a prononcés sous divers auspices, ainsi qu'une correspondance prolifique avec un large éventail de chercheurs et de collaborateurs. Il y a

encore les liasses de notes de travail sur divers projets, ainsi la troisième section, jamais publiée, de la première partie de *Sein und Zeit* qui eût été intitulée « *Zeit und Sein* », de longs commentaires à la chaîne comme « *Laufende Anmerkungen zu Sein und Zeit* » et, enfin, les dizaines de cahiers qui ont récemment acquis leur notoriété sous l'appellation de *Schwarze Hefte*. Pour résumer, toutes ces œuvres témoignent de l'énorme production de l'un des philosophes les plus féconds du XX<sup>e</sup> siècle.

Ma première exploration du *Nachlass* Heidegger eut lieu durant l'été 1981 lorsque, grâce à l'intervention de Walter Biemel, je reçus de Hermann Heidegger l'autorisation d'examiner les manuscrits sous-jacents à l'édition du cours magistral du semestre d'été 1925, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20). La raison de ma venue à Marbach était l'allemand maladroit et erroné que je rencontrais dans mon effort pour traduire ce cours magistral en anglais. Si le résultat immédiat de cette visite fut une liste d'errata, soit quelques 100 erreurs que je découvris dans l'édition allemande, son résultat durable était la culture d'un étonnement toujours plus grand au regard du riche héritage laissé pour nous par Heidegger et le début d'une longue amitié, entretenue par des visites répétées à Marbach, avec le germaniste Joachim W. Storck, le premier "administrateur" (*Betreuer*) du *Nachlass* Heidegger, qui entreprit de cataloguer l'énorme stock de manuscrits rassemblés dans ce *Nachlass*. Au fil des ans, cette connaissance approfondie que Joachim Storck avait du patrimoine de Heidegger de même que la générosité qu'il mettait à la partager se sont révélées inestimables dans mon propre travail de recherche.

Lors de mes premières visites à Marbach, le mot qui revenait sans cesse au regard de tout travail mené sur le *Nachlass* Heidegger était que celui-ci était « *gesperrt* » (fermé, barré, bloqué, barricadé) au public. J'ai ensuite appris que cette restriction avait été levée sitôt les manuscrits publiés, moment à partir duquel ils sont ouverts aux chercheurs pour l'examen et pour l'étude. Au stade actuel de publication de la *Gesamtausgabe*, voici qui constitue un grand nombre de manuscrits désormais accessibles. Mais avec la récente publication des *Schwarze Hefte* et leur surprenante exposition de tendances antisémites chez Heidegger, certains chercheurs se sont estimés « pris de court » par cette révélation inattendue de manuscrits inédits, en sorte d'appeler à une plus grande ouverture et à beaucoup plus de transparence à l'égard des parties restantes du *Nachlass*.

Un dernier mot sur une question liée à mes séjours à Marbach ainsi qu'à mes expériences du *Nachlass* Heidegger et à ses restrictions. Ainsi que je l'ai dit, j'ai consacré mes premières visites à composer une liste d'errata de

quelque 100 erreurs dans une édition allemande très défectueuse du *GA 20*, le cours magistral de Heidegger du semestre d'été 1925, afin d'ouvrir la voie à sa traduction dans une édition anglaise précise. Compte tenu de cette prise de conscience de la nature défectueuse de certains tomes de la *Gesamtausgabe* (*GA 20* ; *GA 55* ; *GA 56/57*), il m'a paru ironique de recevoir de Hermann Heidegger, d'abord en septembre 1981 et dans une version plus longue en octobre 1982, un document intitulé « *Hinweis für alle Übersetzer* », soit « Directive pour tous les traducteurs », qui demande à tous les traducteurs de respecter strictement le texte allemand sans la moindre variation : « *Bei der Gesamtausgabe hat mein Vater klar zum Ausdruck gebracht, daß sich die Übersetzer exakt an die deutsche Fassung der Gesamtausgabe zu halten und auf den vorgelegten Text zu beschränken haben* » (« Dans l'édition complète, mon père a été clair sur le fait que les traducteurs ont rigoureusement à s'en tenir à la version allemande de l'édition complète et à se limiter au texte pris en compte »).

Publiée en janvier 1984, une « Directive » finale interdit aux traducteurs de compléter leurs traductions avec des matériaux tels des index et des « commentaires subjectifs » afin de les mettre en conformité avec « *Der ausdrückliche Wunsch meines Vaters* », dont nous avons pris connaissance huit ans après sa mort. Or, cette directive est survenue très peu de temps après la publication des premières traductions anglaises de la *Gesamtausgabe* qui, pour répondre aux exigences des organismes de financement, ont été dotées d'une introduction scientifique et d'un lexique. En outre, aucune restriction de ce genre n'a été imposée aux traducteurs lors de la signature initiale de leurs contrats avec les éditions Klostermann<sup>8</sup>.

Theodore Kisiel

*Traduit de l'anglais par Christophe Perrin*

#### HEIDEGGER ET LA LISIBILITÉ DE « N. SOZ »

*En hommage au travail éditorial accompli par Peter Trapp*

Jamais je ne me suis sentie très concernée par la construction matérielle des textes si bien qu'en 2009, en me rendant au *Deutsches Literaturarchiv* (DLA)

---

<sup>8</sup> On trouvera un compte rendu plus complet de cette affaire dans Theodore Kisiel, « *Heidegger's Gesamtausgabe: An International Scandal of Scholarship* », *Philosophy Today*, printemps 1995, vol. 39, n° 1, pp. 3-15.

de Marbach en Allemagne pour examiner les manuscrits de Heidegger, mon but n'était que de découvrir les éventuelles erreurs contenues par le volume publié de son cours du semestre d'hiver 1934/1935, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* (GA 39), et de vérifier s'il en existait des notes de « répétition (*Wiederholung*) », ce qui, plus tard, devint une pratique courante chez Heidegger. En tant que co-traductrice en anglais des trois cours par lui donnés sur Hölderlin<sup>9</sup>, j'ai vécu dans la langue heideggérienne, me suis familiarisée avec ses rythmes et me suis habituée à deviner ses mouvements interprétatifs, développant une sorte d'oreille à même de déceler, dans ses livres tels que parus, une erreur dans le choix d'un mot, une transposition dans l'ordre d'une phrase ou une omission. On vit ces choses comme une sorte de *frisson* du texte qui n'est alors pas tout à fait au diapason.

Et puis il y avait, distinct, mon propre questionnement sur les références heideggériennes fortement politisées au « principat (*Führertum*) » (GA 39, 210), à l'« américanisme » et au « bolchevisme » (GA 53, 86), ainsi qu'à la « singularité historique du national-socialisme » (*id.*, 98, 106), qui constituent un aspect si dense de ces tomes bien particuliers et dont le sens hyperbolique comme la dissonance surgissent de nulle part en donnant, également, le sentiment d'une erreur. De quoi ces interventions d'ordre politique avaient-elles l'air dans le manuscrit ? Comment, durant ces cours magistraux dont la correspondance de Heidegger nous apprend qu'il les avait parfois rédigés des mois à l'avance, ont-elles eu lieu "en temps réel" ? Étant donné leur teneur distinctive, en quel sens étrange en a été écrit... le *script* ? D'où viennent-elles et quand interviennent-elles ?

Avec la publication des premiers volumes des *Schwarze Hefte* (GA 94-97) débutée en 2014, nous apprenons à interpréter autrement de tels passages, en les rapportant à un métatexte qui était systématiquement inséré dans les manuscrits de Heidegger mais dont les faits portent à croire que ce dernier ne le lisait pas à haute voix dans ses cours — ou, du moins, pas entièrement. Grâce au cahier d'octobre 1931, nous savons pour la signification nouvelle accordée par Heidegger à la « réticence (*Verschweigung*) » — au fait de parler sur ce mode où s'entend la retenue de la révélation et dont l'intention est d'accorder et de temporaliser l'événement même de la parole. Par contraste

---

<sup>9</sup> Cf. Martin Heidegger, *Hölderlin's Hymn "The Ister"*, trad. de William McNeill et Julia Ireland (sous le nom Julia Davis), Bloomington, Indiana University Press, coll. "Studies in Continental Thought", 1996 ; *Hölderlin's Hymns "Germania" and "The Rhine"*, trad. de William McNeill et Julia Ireland, Bloomington, Indiana University Press, "Studies in Continental Thought", 2014 ; *Hölderlin's Hymn "Remembrance"*, à paraître fin 2016.

avec la distinction désuète entre l'oral et l'écrit, qui reste inadaptée à la nécessité d'une sur-entente (*über-hören*) transformant la lecture en une pratique sacrificielle, ceci pose un ensemble de questions remarquablement denses. Ces questions ne portent pas seulement sur *ce qu'est* le texte d'un cours de Heidegger mais sur *quand* il a lieu, traversant comme il le fait l'impact différemment ressenti des mots et des expressions politiques à peine perceptibles, énoncées et retenues à travers non seulement deux contextes historiques différents, mais encore deux conceptions différentes de l'histoire — *Geschichte* et *Historie* — qui ne doivent pas être séparés de la future réception philosophique de Heidegger.

Malgré mes diligents préparatifs (ils consistaient surtout en mon vain effort pour m'exercer à lire l'écriture Sütterlin de Heidegger), je n'étais pas prête à découvrir ce que j'ai trouvé aux Archives, à savoir une erreur dans la transcription de l'abréviation « N. Soz » (national-socialisme), malencontreusement rendue ainsi : « *Naturwissenschaft* » (sciences naturelles) dans le volume publié du cours sur la « *Germanie* » et « *Le Rhin* » (GA 39, 195)<sup>10</sup>. Après avoir été rejetée de toutes les façons concevables et imaginables, ma découverte s'est avérée concerner bien plus que l'impossibilité de déchiffrer l'écriture de Heidegger car toucher à la lisibilité du politique dans ses cours, de même qu'à la controverse en cours autour de la question de savoir si la *Gesamtausgabe* a, ou non, été expurgée. Ma position n'est pas simple. Mais j'ai fait le choix d'écrire ce compte rendu quant à mon expérience des Archives Heidegger comme une histoire d'amour et un éloge du contingent, le croyant ce faisant plus fidèle à la pratique réelle des recherches que la chronique cynique en laquelle il pourrait consister.

Après être patiemment entrée dans le fichier du DLA ainsi que dans sa base de données en ligne, mon étrange rencontre avec une abréviation commença par mon incapacité à trouver les cotes du moindre cours sur Hölderlin que j'étais venue examiner. Ce ne fut qu'après avoir harcelé toutes les personnes présentes à Marbach (et plus d'une fois) qu'un membre du personnel, lui aussi frustré, me remit finalement « le Classeur » contenant les ronéo des feuilles originales qui font l'inventaire des presque cent cartons de manuscrits déposés au DLA en 1975 par la famille Heidegger et compilés à

---

<sup>10</sup> Pour une reconstruction philologique et une analyse philosophique de cette erreur de transcription, voir notre article « *Naming Physis and the "Inner Truth of National Socialism": A New Archival Discovery* », dans *Research in Phenomenology*, 2014, vol. 44, n° 3, pp. 314-346. L'article inclut, en appendice, une reproduction colorée de la page du manuscrit ainsi qu'un rendu graphique en anglais de sa structure complexe d'insertions.

partir de décembre 1978 par le germaniste Joachim Storck<sup>11</sup>. La page qui ouvrait ce dossier incluait une note adressée au personnel selon laquelle les demandes de consultation des manuscrits de Heidegger doivent d'abord être approuvées par le responsable actuel du département d'Archives, le Dr. Ulrich von Bülow. (La famille Heidegger stipule que l'on ne peut avoir accès qu'à ce qui a déjà été publié dans la *Gesamtausgabe* — une restriction que l'écriture de Heidegger rendrait aussi ridicule que généreuse et réciproquement, si elle ne se contredisait elle-même.) La première fois que je consultai « le Classeur », cette feuille était inexplicablement suivie par une liste de textes de Heidegger dont avait fait don au DLA le poète Paul Celan qui, lui-même, avait eu besoin de cette permission supplémentaire ; un an plus tard, la feuille avait disparu. Ensuite venaient, page après page, les cotes des manuscrits originaux, la correspondance de Heidegger avec ses interlocuteurs plus ou moins connus, les documents historiques qui composent les *Reden und Andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA 16) édités, non sans problèmes, par son fils Hermann, ainsi que les dactylogrammes de la plus haute importance collationnés par son frère, Fritz, qui forment la base de tant de volumes publiés de ses cours.

Saisie par le désir pressant de recopier « le Classeur », j'hésitais à ainsi faire les choses et commençai donc à frénétiquement commander les manuscrits. (L'unique petit plaisir que je m'autorisai consista à demander le cours donné par Heidegger sur le *Phèdre* de Platon, lors du semestre d'été 1932, qui se révéla n'être qu'un ensemble de notes de petit format dont les griffonnages étaient à mi-chemin entre les hiéroglyphes et... les griffures de poulet. Du reste, j'étais sûre de connaître quelqu'un qui avait réalisé une copie du « Classeur » ; la tentation n'était donc pas absolue, mon éthique aux Archives n'allait pas être prise en défaut. Ce quelqu'un l'avait bien faite, qui me donna la référence, dans le catalogue final, du dactylogramme de Fritz Heidegger dont j'allais avoir besoin quinze mois plus tard pour compléter une découverte dont je n'avais pas d'abord saisi tout le contexte historique avant d'être forcée à reconstituer les raisons pour lesquelles le dactylogramme omettait deux ensembles de déclarations mises par Heidegger entre parenthèses, le premier soufflant son explication de la « vérité intérieure du N.

---

<sup>11</sup> Mes remerciements vont à Theodore Kisiel pour avoir clarifié ces informations dans un message électronique en date du 3 décembre 2015. Selon lui, le travail de Storck a été poursuivi dans les années 1980 par son assistante, Frau Doster, alors que de nouveaux documents venaient d'être donnés au DLA. Pour la plupart, ces éléments représentent le fonds d'archives « Heidegger B ». Voir ci-dessous.

Soz» au moyen de sa référence tout à fait oblique et monadique à la « science d'aujourd'hui (*heutige Wissenschaft*) ».

Puisque, deux jours avant mon départ, je n'avais pas encore reçu les manuscrits demandés, mon travail initial se limita aux archives « Heidegger B », qui concernent tout ce que d'autres que Heidegger ont pu offrir au DLA sur lui. Or, puisqu'il arrive que ceci aussi relève de la famille Heidegger, la publication de ma découverte fut effectivement bloquée, qui comprenait la demande de permission compliquée de citer ce que le manuscrit dit réellement sans que, techniquement, cela n'ait été publié dans la *Gesamtausgabe* en raison d'une erreur de l'éditeur. « Heidegger B » est principalement composé des copies souvent multiples de notes de cours d'étudiants et de transcriptions de cours qui se révèlent inestimables pour reconstruire la manière dont un cours de Heidegger fut perçu "en temps réel". Celles-ci éclairent considérablement les digressions politiques que Heidegger s'autorisa ou non devant son auditoire, des digressions qui diffèrent de ce qu'il a inséré dans le texte de ses manuscrits, ce que les dactylogrammes de Fritz Heidegger peuvent ensuite avoir omis et ce que les éditeurs ont ajouté *a posteriori* dans leur tentative pour lire les insertions portées de manière microscopique à la main dans le manuscrit, qui ne font parfois guère sens dans le flux de ce que Heidegger avait écrit à l'origine et pour lesquelles il n'est ainsi aucun moyen cohérent d'être intégrées dans des paragraphes auxquels elles se réfèrent sans qu'elles y appartiennent toujours structurellement<sup>12</sup>.

Lors de ma première traversée de « Heidegger B », j'ai bien, de fait, trouver des notes d'"examen" du cours sur la « *Germanie* » et « *Le Rhin* », de même que des compliments des transcriptions littérales d'une précision étonnante réalisées par Wilhelm Hallwachs, qui développa sa propre méthode

---

<sup>12</sup> Un point qu'une édition historico-critique de la *Gesamtausgabe* aurait certainement à aborder est la disposition graphique de certains manuscrits. Certaines des additions de Heidegger sur le manuscrit sont d'authentiques révisions qui appartiennent au "contenu" du cours rigoureusement analysé ; d'autres cependant — et je crois que cela reste vrai pour la plupart des interventions politiques de Heidegger — sont des annotations ou des commentaires dont le contenu des cours est l'occasion, mais dont il sera démontré que le texte est le *Schwarze Hefte*. Étant donné mon expérience des manuscrits, ceci est significatif d'un point de vue herméneutique et mérite un style de présentation textuel différent. Les interventions politiques ne sont pas des "digressions", mais elles ne sont pas non plus des révisions participant du flux conceptuel et de l'argument des cours. En tant qu'insertions, elles révèlent plutôt les points de croisement entre *Geschichte* et *Historie* et sont donc révélatrices de la *logique (das Ungesagte)* de la politique de Heidegger en relation à son utilisation presque toujours équivoque de mots idéologiquement chargés. Ainsi que nous l'avons montré dans notre article « *Naming Physis* », les mots eux-mêmes ne peuvent être compris en dehors de la logique d'insertion qui les a dictés et que nous comprenons comme le véritable lieu de la politique heideggérienne.

sténographique pour prendre des cours en note. De telles transcriptions ont été incluses comme matériau supplémentaire politiquement significatif dans *Sein und Wahrheit* (GA 36/37) et ont également été publiées indépendamment par le DLA sous la forme du texte peu connu du cours du semestre d'hiver 1936/1937 sur les *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* de Schiller, qui renferme une interprétation stupéfiante du « Lièvre » d'Albrecht Dürer<sup>13</sup>. J'utilisai le cahier de Hallwachs pour commencer à rétroconcevoir le cours sur la « *Germanie* » et « *Le Rhin* », le comparant d'abord au volume publié et ensuite aux notes de cours beaucoup plus libres prises par Siegfried Bröse, Arnold Bergsträsser et Luise Krohn (née Grosse) de manière à découvrir, sinon le manuscrit réel, du moins ce que Heidegger a dit dans son cours. Je passai également en revue toutes les notes de lecture, les transcriptions et les *Protokolle* du « Heidegger B » pour le cours du semestre d'hiver 1941/1942 publié sous le titre *Hölderlins Hymne "Andenken"* (GA 52) en m'efforçant de discerner s'il y avait eu un changement dans la façon dont les étudiants s'inscrivaient aux cours de Heidegger sur un intervalle toujours plus complètement saturé par le discours nazi. Quoique, à part une conviction profonde, je n'ai pas de preuve de ce que j'avance, j'ai l'impression qu'il était plus difficile d'"entendre" le ton et l'accent du projet heideggérien en 1934 qu'il ne l'était en 1941, chose qui m'amène à considérer la lecture décontextualisée de simples phrases des *Protokolle* étudiants qui composent le cours de 1933/1934, *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat*, en y mettant plus qu'un grain de sel.

« Heidegger B » contient aussi des poèmes d'amour de Heidegger, recyclés pour la plupart (un objet d'étude en eux-mêmes), qui portent des titres erronés ou excédés tels « *Die Schuld* », « *Culpabilité* », etc.<sup>14</sup> Étant donné ce que j'ai lu, Éros — que Heidegger tient volontiers pour « le dieu le plus vieux » — ne l'a pas rendu meilleur poète, mais ce dont il a manqué en originalité, il l'a compensé par un dévouement sans faille. Sa femme Elfride partage le même point de vue et en propose sa version en fomentant la publication de leur correspondance comme un acte de vengeance posthume au sein d'un contrat de mariage dont elle avait deviné que son mari lui serait infidèle au regard de ce qu'elle présumait justement être ce qui allait devenir « le modèle » de Heidegger « pour toutes ses lettres d'amour à ses nombreuses amantes ». Heidegger ne

<sup>13</sup> Cf. Martin Heidegger, *Übungen für Anfänger: Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen, Wintersemester 1936/37*, édité par Ulrich von Bülow, avec un essai d'Odo Marquard, Marbach-sur-le-Neckar, Deutsche Schillergesellschaft, 2005.

<sup>14</sup> Pour un échantillon de tels poèmes, voir *Fling of Flame. The Poems of Martin Heidegger to Hannah Arendt*, trad. angl. de Jack Hirschman, Lancusi, Edizioni Gutenberg, 2002.

plaisantait pas lorsqu'il écrivait dans son cours sur « *Der Ister* » qu'il n'y a qu'un poème ». La politique n'est pas la seule forme d'errance. Et peut-être l'examen minutieux de l'édition actuelle de la *Gesamtausgabe* poussera-t-il Friedrich Wilhelm von Hermann à rétablir la dédicace des *Beiträge zur Philosophie* (GA 96)<sup>15</sup>, dédicace obscène et poétiquement improvisée adressée par Heidegger aux « entrailles spacieuses » de Dory Vietta, à laquelle nous devons également les *Schwarze Hefte* de 1942-1946.

En l'occurrence, les relations érotiques de Heidegger n'étaient pas étrangères à ma découverte et ont même pris forme en son cœur. Car ce fut dans le contexte de mon examen de ce qui est répertorié comme notes de cours de Luise Krohn que j'ai découvert quelque chose d'étrange. Tandis que la partie « *Germanien* » de ses feuilles volantes dactylographiées commençait

---

<sup>15</sup> La première fois que Peter Trawny mentionna l'omission, par von Hermann, de la dédicace à Dory Vietta des *Beiträge*, ce fut lors d'une conversation que nous avons eue au colloque sur les *Schwarze Hefte* tenu à *Emory University*, en septembre 2014. (Il avait déjà relevé l'omission dans son article, « *Contributions to Philosophy* », inséré dans le *Bloomsbury Companion to Heidegger* édité par Francois Raffoul et Eric S. Nelson [New York, Bloomsbury, 2013]. Il y ajoute d'importantes informations pour dater la page de dédicace sur laquelle on lit « Pour Noël 1957 ». Ceci suggère que sa composition est distincte de la composition des *Beiträge* ; voir p. 218.) Dans une récente mise au point, Trawny indiquait que la dédicace s'improvisait à partir d'une citation de Pindare et d'une traduction de Hölderlin dont le mot clé est l'expression « *tiefgeschoßten Musen* » — « des Muses aux entrailles spacieuses » (Je remercie mon ami, Thomas Lederer, pour m'avoir suggéré cette plaisante traduction.) Heidegger use apparemment d'un Δ également, soit la lettre grecque D, pour marquer le lien entre Diotime et Dory. (Courrier électronique du 22 janvier 2016).

Si je lis bien les indications très alléchantes de Trawny — et peut-être ne le fais-je —, la référence à Pindare va à la première ode des *Pythiques* (1.12). Hölderlin traduit cette ligne ainsi : « *Die Zaubersänge aber auch/Der Dämonen besänftigen die Sinne, nach des Latoiden/Weisheit und der tiefgeschoßten Musen.* » La référence clé en grec est l'épithète homérique conventionnelle *bathykolpos*, qui signifie "largement plié". Liddell et Scott expliquent que le mot signifie à l'origine "avec une robe tombant en larges plis" — d'où la traduction anglaise la plus courante de "Muses à la poitrine abondante". Selon les remarques du spécialiste en lettres classiques Jeffrey Henderson dans sa discussion d'Aristophane, *kolpos* pourrait aussi désigner le "vagin" en référence à un "lieu creux" avant d'en venir, plus tard, à renvoyer à d'autres cavités physiques (voir Jeffrey Henderson, *The Maculate Muse. Obscene Language in Attic Comedy*, Oxford, Oxford University Press, 1991 pour la deuxième édition, p. 140. À cette interprétation vaginale s'oppose le spécialiste américain de Pindare Basil Lanneau Gildersleeve qui, en commentant l'expression, note : « *bathyzonos*, d'une beauté majestueuse et modeste. La large ceinture et les larges plis pourraient être dus à l'amplitude, ou à la dignité, ou aux deux. *Bathykolpos* de la Terre mère, *Pythiques*, 9.101 ». La traduction novatrice de Hölderlin, *tiefgeschoßt*, englobe à la fois le vaginal et le révérenciel — *Schoß* relève du plus haut des registres et s'emploie pour désigner l'utérus de la Vierge en allemand. Était-ce cependant ce que Heidegger avait en tête ? Je soupçonne ses pensées de porter plus largement sur ce delta : ∇.

Je souhaite remercier Peter Trawny pour son généreux message d'éclaircissements ainsi que mes collègues du Département d'études classiques du *Whitman College*, Dana Burgess, Elizabeth Vandiver, Kate Shea et David Lupher pour m'avoir aidée et à suivre à la trace, et à comprendre cette référence. C'est à David Lupher que je dois les citations éclairantes de Henderson et de Gildersleeve.

comme elle le devait — des notes, dont certaines si schématiques à mon sens que, dans un premier temps, je les laissai de côté —, débutant par la section sur l'hymne de Hölderlin « *Der Rhein* » son cahier, manuscrit lui, correspondait exactement au volume publié, y compris dans sa transcription de l'usage inconsistant fait par Heidegger de « *Seyn* » et des numéros de pages écrits en marge. Après environ quatre pages, je sus que ce que j'avais trouvé était la copie d'un manuscrit généré indépendamment. En outre, lorsque, au début de l'interprétation heideggérienne du demi-dieu, j'atteignis le passage qui correspondait à la page 195 du volume publié et que j'avais souligné en tant que propre à donner le *frisson* de l'erreur, Krohn rendait l'expression la « vérité intérieure de la science naturelle » par la « vérité intérieure du national-socialisme ». Mais elle inversait aussi des phrases du reste du paragraphe d'une façon qui faisait au passage faire moins sens que plus.

J'étais choquée. Lorsque, prête à partir et pressée, j'essayai de trouver cette phrase, je ne pus l'identifier sur un manuscrit si remarquablement complexe que je ne savais où le paragraphe auquel elle appartenait commençait. C'était par trop invraisemblable ; aussi pensai-je que l'erreur venait de Krohn. En même temps, je remarquais pourtant son ouïe fine pour les références politiques de Heidegger, manifeste par exemple dans sa transcription correcte de l'idiomatisme politique « *Führertum* » (principat) là où le volume publié dit « *Führerseyn* » (*GA* 39, 210). En revanche, elle excluait toutes les références de Heidegger à la « chrétienté », les trahissant par le bla-bla de multiples ellipses. Si l'éditeur de la *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, continue depuis à inclure une liste de « *Corrigenda* » sous le lien « Heidegger » de son site Web, notamment en raison des questions soulevées par ma découverte (l'entrée relative au cours sur la « *Germanie* » et « *Le Rbin* » est unique dans son inclusion d'une page coupée du manuscrit en réponse, partielle, à la stupidité de Richard Wolin), l'effort n'est pas franc et, dans ce contexte, la correction d'« éditeur » par « éditrice » passe aussitôt pour lamentable et idiote<sup>16</sup>. En outre, cette liste — qui l'a établie ? à quel travail scientifique existant renvoie-t-elle ? quelle équipe d'experts internationaux l'a réalisée ? — manque la douzaine de nouvelles erreurs que je trouvai simplement en confrontant la copie de Krohn au volume publié, au dactylogramme de Fritz Heidegger et au manuscrit. Qui eût dit que l'*américanisme* pourrait être si pédagogiquement palpitant en se

---

<sup>16</sup> Pour la page des « *Corrigenda* » de Klostermann, voir le lien suivant : <http://www.klostermann.de/Buecher/Seite/-/Kategorie/Corrigenda>.

faisant plus allemand que les Allemands eux-mêmes à faire ce que l'on attend d'eux qu'ils le fassent parfaitement ?

Rentrée chez moi à Walla Walla, dans l'État de Washington, je restai hantée par l'idée de ce que j'avais découvert. Je n'étais pas en mesure de retourner en Allemagne rapidement, mais une étrange question se posa à moi : en avais-je besoin ? Philosophiquement, l'expression de « vérité intérieure de la science naturelle » n'était pas une formulation possible pour Heidegger étant donné sa conception particulière de la vérité. En revanche, l'expression de « vérité intérieure du national-socialisme » non seulement l'était, mais était même celle, scandaleusement célèbre, que l'on trouve dans son cours de 1935, *Einführung in die Metaphysik* (GA 40), dont mes recherches ont montré que Heidegger l'avait écrit en même temps que son interprétation de l'hymne « *Der Rhein* », durant un semestre d'été raccourci qui participait de la transition vers un nouveau calendrier universitaire. Je tentai donc une reconstruction philologique rigoureuse basée sur ces deux éléments, mais le paragraphe en question ne s'y conjugait toujours pas d'une façon qui, philosophiquement, faisait vraiment sens.

Pendant ce temps, j'appris également que les notes de Luisa Krohn servaient de support à l'édition sans scrupules, réalisée par Victor Fariás, du cours manquant de Heidegger du semestre d'été 1934, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (GA 38), qui est substantiellement différent du volume publié sur la base des notes de cours de Hallwachs et de la copie partielle du manuscrit<sup>17</sup>. La chose fait aux contradictions entre les deux éditions commencer à faire autrement sens. Comme je le sus de source sûre, puisqu'en parcourant laborieusement « Heidegger B » et en comparant minutieusement des notes d'étudiants, ce que Heidegger lut à haute voix et ce que le manuscrit inclut comme interventions politiques sont parfois infiniment différents et, intéressée par la politique, Krohn pouvait bien avoir déjà eu accès aux manuscrits de Heidegger ainsi qu'aux notes. A été récemment dévoilé au grand jour le fait que le manuscrit manquant pour le cours sur la *Logique* était aussi en possession de Dory Vietta et qu'il languit désormais à Marbach sans aucun plan

---

<sup>17</sup> On lit sur la page de titre de l'édition Fariás : « *Logik: Sommersemester 1934 (Nachschrift einer Unbekannten.) (Daraus unvollständig abgeschrieben.)* ». La page 8 de l'édition Fariás commence à plus ou moins correspondre à la page 41 du tome 38 de la *Gesamtausgabe*. C'est l'éditeur de ce volume, Günter Seibold, qui note que la *Nachschrift* de Fariás peut être attribuée à Luise Krohn plutôt qu'à Helene Weiss. Voir *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, édition de Günter Seibold, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1998, p. 174.

d'édition pour une nouvelle publication<sup>18</sup>. Expliquer intelligemment les différences entre l'édition Hallwachs et ce qui s'avère, selon Peter Trawny, un manuscrit lourdement annoté et remarquablement beau obligera à réaliser quelque chose comme une édition critique. Tenu immédiatement après sa démission du rectorat et en remplacement du cours annoncé dans le *Vorlesungsverzeichnis* sous le titre « *Der Staat und die Wissenschaft* », Heidegger était aussi exaspéré qu'il était philosophiquement surveillé. Si la *Nachschrift* de Hallwachs montre que Heidegger était prêt à se permettre des commentaires désagréables sur la *Selbstverlorenheit*, sur le processus par lequel on devient un leader pour les étudiants et sur « l'Université politique » (tout ceci étant explicite dans le « *Trampeln* » approbateur mais jamais souligné par les commentateurs ; *GA* 38, 50), on se demande de quelle nature étaient, j'en suis sûre, les insertions portées à la main sur le manuscrit lu, autant que leur lien avec la diatribe soutenue par Heidegger contre « le corps étudiant (*student body/Studentenschaft*) », qui reste l'aspect le plus intéressant et le plus concret du récit qu'il fait, à l'automne 1932 dans les *Schwarze Hefte* (*GA* 94), du temps où il allait être recteur.

Cela me coûta deux nouveaux voyages aux Archives. Quand je m'en retournai au DLA un an plus tard environ, l'axe des recherches que je menais alors pour mon livre s'était élargi pour inclure la place laissée par Heidegger à l'interprétation de Hölderlin dans le contexte de la réception nationale-socialiste du poète afin d'essayer d'évaluer, autant qu'un germanophone dont l'allemand n'est pas la langue maternelle le peut, le poids et l'impact de certains mots. (Et qu'il nous soit permis ici de simplement noter que le Hölderlin nazi se distingue par une pratique, extrêmement restreinte et itérative, de citations qui se concentrent sur *Hyperion* et que soutiennent les sélections obligatoires et prévisibles des poèmes qui se réfèrent au « *Schicksal* ». La majeure partie du reste de l'expertise de Hölderlin fut laborieuse, philologique et politiquement neutre, de même qu'elle ne contenait rien de la portée, de l'originalité ou de l'urgence dont Heidegger fait preuve dans ses cours sur Hölderlin.) À ce moment, j'étais immergée dans la rhétorique nazie et la culture matérielle, de même qu'en train de lire la *LTI* de Victor Klemperer : *Notizbuch eines Philologen*, ainsi que ses journaux, quand je me rendis soudainement compte que je cherchais une abréviation dans le manuscrit de la « *Germanie* » et « *Le Rhin* » que je ne m'étais pas même donnée la peine de commander. Et cette fois, à

---

<sup>18</sup> Nos remerciements vont à Peter Trawny pour avoir clarifié le statut du *GA* 38 lors d'un message électronique, le 22 janvier 2016.

l'intérieur d'une insertion entre parenthèses, je la trouvai dans une insertion entre parenthèses qui elle-même incluait encore deux autres insertions faites au bas de tout le côté droit du grand manuscrit de Heidegger. Mais l'abréviation était-elle « N.S » ou « N.W » ? Je ne pouvais vraiment pas le dire étant donné l'épouvantable écriture de Heidegger — et il avait en plus abrégé auparavant *Naturwissenschaft* ainsi : *Naturwiss.* Je ne pouvais même pas dire si l'article qui accompagnait le mot était « des » ou « der ».

Quand j'apportai le manuscrit à la personne qui s'occupe des Archives, Frau D., lui demandant si je pouvais être dans le vrai, nous savions toutes deux que quelque chose d'extraordinaire venait d'être mis à jour dans toutes les insertions incluses sur cette page, même si le contenu spécifique de la référence entre parenthèses à « N. Soz » ne faisait toujours pas vraiment sens philosophiquement. Frau D. eut un mot pour lequel je la porterai toujours dans mon cœur : « Ach... c'est l'une des plus importantes découvertes. » Elle se demanda également à quels autres endroits Heidegger abrège le mot *national-socialisme*.

Nous étions stupéfaites. C'était bien sûr le passage d'*Einführung in die Metaphysik*, plus tard révisé par Heidegger de manière à ce que s'y lise « le mouvement (*die Bewegung*) », avec lequel j'avais déjà fait l'évident rapprochement en excluant précisément la possibilité d'une abréviation. Frau D. m'obtint le remarquable manuscrit sans permission supplémentaire (von Bülow était absent ce jour-là) et, après l'avoir feuilleté jusqu'au bout, je me suis rappelée que la page incluant la référence à « N.S. » avait disparu des Archives. Je n'étais pas capable de faire une comparaison d'écriture directe, ignorais où Heidegger avait ailleurs procédé à l'abréviation et étais bien trop consciente des formidables défis que son écriture présentait dans la perspective de simplement commencer à chercher les documents inclus dans les *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA 16). Ce fut von Bülow qui, plus tard, suggéra que l'abréviation se lisait « N. Soz » et non « N.S. ». Mais comme j'avais attendu son retour un jour et demi et que mon esprit était incapable de rassembler des lettres en allemand, je me rendis compte que l'affaire de Heidegger et de « la vérité intérieure de N. Soz » ne devait pas être instruite sur la base de la lisibilité de l'écriture de l'auteur dans une abréviation.

Quand je revins aux Archives une dernière fois pour vérifier les faits, je pus finalement commander — grâce à un collègue X — le dactylogramme de Fritz Heidegger dont je ne compris simplement rien de l'importance dans la production d'un volume publié. Les dactylogrammes sont la référence à partir de laquelle les éditeurs travaillent, corrigeant les erreurs et remplissant entre

parenthèses et dans les insertions textuelles ce que Fritz Heidegger tantôt n'a pas pu lire, tantôt a simplement omis. Comme je l'apprends de von Bülow, Fritz Heidegger était plus qu'un copiste et joua un rôle actif en conseillant Heidegger quant à la collation des manuscrits. Selon la famille Heidegger, Fritz produisait les dactylogrammes qu'ensuite, Heidegger relisait — quelque chose noté par Heidegger au crayon dans des corrections du cours sur la « *Germanie* » et « *Le Rhin* » le confirme.

Cependant, à la question de savoir si Heidegger le faisait pour chaque volume et, si oui, dans quelle mesure il le faisait, on peut seulement répondre par un travail philologique prudent sur les dactylogrammes. Si des volumes individuels de la *Gesamtausgabe* ont été "expurgés", il est plus que probable qu'ils ont commencé avec un dactylogramme de Fritz Heidegger que Heidegger est allé relire, puis corriger et, de cette manière, autoriser. Ceci ne répond pas cela dit au problème distinct des phrases entre parenthèses insérées dans le manuscrit et de ce que Heidegger tint oralement comme cours, ce pour quoi les transcriptions de Hallwachs sont le texte le plus fidèle. Dans quel espace textuel — quand et où — de telles phrases entre parenthèses résident-elles ? Et à qui ont-elles été adressées ?

C'est là que se trouve ma dernière surprise aux Archives, sans doute la plus importante. En lisant le dactylogramme du cours sur la « *Germanie* » et « *Le Rhin* », on voit que Fritz Heidegger a non seulement exclu la phrase se référant à « *N. Soz* » mais aussi celle qui la précède immédiatement, dans laquelle Heidegger se réfère avidement au rejet de « la prétendue objectivité libérale (*sogenannte liberalen Objektivität*) » en référence à « la science d'aujourd'hui (*die heutige Wissenschaft*) ». Tandis qu'il avait ajouté des parenthèses autour de cette phrase sur son manuscrit, contrairement à la référence à la « vérité intérieure du *N. Soz* », elles n'indiquaient pas une parenthèse ainsi que ce que le manuscrit laissait paraître comme une "mise de côté" littérale, mais cette fois marquaient ce que Heidegger avait l'intention d'exclure de son cours. (En revanche, les multiples transcriptions d'étudiants indiquent que Heidegger a bien, de fait, livré une version brouillée de ce passage — mais justement pas la référence au national-socialisme). En d'autres termes, les deux passages entre parenthèses ont été appariés et l'affirmation positive de Heidegger de la « vérité intérieure du *N. Soz* » a elle-même été placée de manière à faire écho à son rejet de ce à quoi il continuera ensuite de se référer comme à la « nouvelle science (*die neue Wissenschaft*) », nom de code national-socialiste pour la science fondée sur la conception biologique de la race.

Au début des années 1930, Heidegger, explicitement — et publiquement —, rejette la « nouvelle science » dans ses discours en tant que recteur ainsi que dans ses cours et pourtant nul n'avait encore identifié la chose comme historiquement contextualisée et idéologiquement chargée. Avec leurs nombreuses références à la « nouvelle science », au « nouveau concept de science » et à la « science politique », les *Schwarze Hefte* d'octobre 1931 et de l'automne 1932 en particulier sortiront toujours du lot pour manifester la contestation, philosophiquement motivée et publique également, faite par Heidegger de la définition nazie de la *Wissenschaft*, qui devait servir de base pour « l'Université politique ». Cet idiomatisme politique jusqu'ici illisible exigera presque tous les récits historiques du *Discours de rectorat* pour être réécrit.

Il y a maintenant plus d'un an, j'ai rencontré Peter Trawny à une conférence sur les *Schwarze Hefte*, qui mentionna, presque en passant, qu'il avait parlé avec l'éditrice du cours sur la « Germanie » et « Le Rhin ». Lorsqu'elle fut confrontée à une copie du manuscrit, elle reconnut que sa transcription était erronée en même temps qu'elle maintint que Heidegger *ne pouvait pas* avoir écrit la phrase en question. Ceci est une profonde déclaration herméneutique et Trawny lui-même admet une erreur analogue dans l'édition de *Die Geschichte des Seyns* (GA 69), quoique sous la pression extérieure exercée par l'éditeur de la *Gesamtausgabe*, von Herrmann. Ainsi que ma propre reconstruction progressive, mais à rebours, du manuscrit de la « Germanie » et « Le Rhin » me l'a montré souvent malgré moi, la référence de Heidegger au national-socialisme devait d'abord être intelligible de manière à ce que son écriture dans l'abréviation soit lisible. Mais rien dans la progression des phrases individuelles de Heidegger ne préparait alors ce soudain saut d'intelligibilité — il n'eut lieu qu'en reconstruisant la logique présidant à la structure des insertions sur le manuscrit. Pourtant, quand bel et bien ce saut d'intelligibilité survint, philosophiquement, deux choses décisives se mirent en place : fut révélée la signification politique latente de l'interprétation faite par Heidegger de la *physis* contre un racisme biologique métaphysiquement fondé sur la catégorie de la vie ; fut rendue historiquement visible l'union faite par Heidegger de la *physis-Wissenschaft* contre la doctrine idéologique et aryenne de la « nouvelle science », qui est la *seule chose* contre laquelle il était disposé à se prononcer publiquement aux premiers jours du régime hitlérien.

La référence de Heidegger à « N. Soz » dans le cours sur la « Germanie » et « Le Rhin » a-t-elle été censurée ? Assurément. Elle l'a été d'une façon ou d'une autre par Fritz Heidegger, les transcriptions d'étudiants montrant que ce

que Heidegger lui-même se permit dans tel ou tel passage, il ne le lut pas à haute voix comme une partie de son cours. Mais elle ne l'a pas été par l'éditeur allemand et certainement pas de la façon dont les simplifications provocantes et irresponsables relayées par la presse internationale le présentent. Ce qui est arrivé est pourtant plus qu'une simple erreur. Il est alors important de garder à l'esprit cette ambiguïté lorsque l'on songe à l'équipe de chercheurs qui, expédiée par Klostermann et dirigée par le spécialiste de Husserl Klaus Held, étudie de près, depuis le début de ses recherches durant l'été 2015, les Archives Heidegger...

Que cherchent ces chercheurs ? Et combien de temps cela leur prendra-t-il de trouver "ce qu'ils cherchent" ? Faut-il suspendre le cynisme facile qui, bien que légitime, a tellement moins à nous apprendre sur les façons, philosophiquement complexes et historiquement fragiles, dont "cela" peut avoir jusqu'ici disparu de notre lecture ? Qui aura été responsable et comment ? Leurs recherches peuvent-elles tenir compte de ce qu'était l'erreur éditoriale la plus salutaire possible en nous apprenant comment lire quelque chose d'essentiel sur la relation de Heidegger à la « vérité intérieure de *N. Soz* » dans le cadre d'un moment particulier de l'histoire des Universités allemandes ? Ou sur la relation entre « la nature » — ou *physis*, ou *Leben* — et ce qui semble être notre seule capacité de concevoir le politique envisagé d'un point de vue présuppositionnel et métaphysique ?

Si on me laissait carte blanche, ce par quoi *je* commencerais est la correspondance entretenue pendant la guerre par Heidegger avec Luisa Krohn dans laquelle l'érotique, le politique et le textuel se chevauchent de manière exceptionnelle et à laquelle je me suis vue refuser l'accès. La seule chose — mais importante — que je sais au sujet de Luisa Krohn est qu'elle était la femme d'un libraire de Fribourg. Mais cette correspondance renferme-t-elle les confessions faites à une maîtresse, la seule à qui Heidegger non seulement a envoyé ses poèmes recyclés, mais encore a confié la tâche intime de copier des manuscrits politiques clés des années 1930 (de les copier pour lui ou pour elle ? sur un bureau ou sur l'oreiller ? dans le but de la séduire ou de les reproduire ?), manuscrits plus ou moins fiables comparé à ce qui peut être trouvé dans d'autres textes ?

Je suppose que cette correspondance est la dernière grande chose à découvrir sur le Heidegger politique. J'espère qu'elle contient une surprise. J'espère que cette surprise ne sera pas terrible, même si, parce qu'il s'agit de Heidegger, je soupçonne qu'elle puisse l'être. Contre la lisibilité du littéral, je

prie dès lors pour que ce présent qu'est la découverte reste à jamais caché aux Archives.

Julia IRELAND

*Traduit de l'anglais par Christophe Perrin*

\*

### III. HEIDEGGER AU BRÉSIL.

#### PRÉSENTATION DES CHERCHEURS, PANORAMA DES RECHERCHES

Ce liminaire est le fruit de l'effort collectif accompli par les principaux chercheurs qui étudient la pensée heideggérienne au Brésil à présenter leurs travaux comme à se présenter. Suite à l'aimable invitation qui nous a été faite d'offrir un panorama de la réception de Martin Heidegger dans notre pays lusophone en effet, nous avons jugé bon, conscient que les activités suscitées par l'œuvre du natif de *Meßkirch* sont si diverses et variées qu'elles dépassent de beaucoup nos possibilités de les recenser de façon satisfaisante, de nous-même convier les différents acteurs de ce domaine de recherche à nous envoyer des notes résumant et leurs intérêts, et leurs publications. Ce sont ces contributions que nous compilons ici, et ce florilège de se composer comme suit.

Sont d'abord introduits les chercheurs émérites, E. Stein et Z. Loparic, qui se trouvent parmi les tout premiers responsables de la diffusion et de la discussion de la pensée heideggérienne au Brésil, à la fois pour avoir formé de nombreux chercheurs, traduit bien des œuvres du philosophe allemand en portugais, organisé plusieurs colloques et même fondé plusieurs sociétés qui lui ont été et qui lui restent dédiés, sans parler des abondantes études qu'ils lui ont consacrées. Viennent ensuite les représentants de la seconde génération d'experts, formés par la première ou, à tout le moins, influencés par elle ou par d'autres grands professeurs et traducteurs de l'œuvre de Heidegger, ainsi E. Leão. Soulignons que toutes les personnes mentionnées dans ce petit dossier qui, au demeurant, ne se prétend pas complet, participent aujourd'hui activement non seulement à la promotion de la pensée heideggérienne au Brésil, mais encore à la formation des futurs chercheurs du pays dans nos programmes de deuxième et troisième cycles. Aussi trouverons-nous, après l'indication de leur affiliation, le lien de la page électronique de leur curriculum

« Lattes », « Lattes » étant la plateforme brésilienne qui, en ligne, donne accès à toutes les informations académiques relatives aux professeurs d'Université.

***Ernildo Jacob Stein***

(*Universidade Federal do Rio Grande do Sul*; *Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul*) ; <http://lattes.cnpq.br/6147633173766712>

E. Stein achève ses licences en philosophie et en droit respectivement en 1964 et en 1965 à l'*Universidade Federal do Rio Grande do Sul*. Très tôt, il est initié à l'étude des philosophies grecque et médiévale de même qu'à celle de l'idéalisme allemand. Il est fortement influencé par la lecture transcendantale de la philosophie scolastique (Lotz, Rahner, Coreth et les pionniers que sont Lonergan et Maréchal) ; il chemine longtemps en compagnie de la pensée francophone du XX<sup>e</sup> siècle — Sartre, Merleau-Ponty, de Waelhens, Ricœur et Maldiney —, surtout celle de l'Institut catholique et du thomisme parisien. En 1965-1966, il étudie à Fribourg-en-Brisgau où il a quelques contacts sporadiques avec Martin Heidegger et où il suit Werner Marx et Eugen Fink, de même que le cercle de leurs disciples, alors déjà professeurs, dans lequel s'origine son doctorat, qui se conclut néanmoins au Brésil. C'est en 1968 en effet qu'il soutient sa thèse, « *Compreensão e finitude – Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana* », devant l'Université fédérale du Rio Grande do Sul. Forcé à la retraite par la dictature en 1969, il enseigne à l'Université d'Erlangen-Nürnberg de 1969 à 1972 avant d'être réintégré dans son *Alma mater* d'origine en 1981. Entre 1969 et 1975, il fréquente assidument les professeurs des écoles de Francfort et d'Erlangen, suivant la polémique entre l'École de théorie critique et l'École de Fribourg, notamment la confrontation entre herméneutique et dialectique qui met aux prises Gadamer et Habermas. Il est boursier du DAAD lors de ses séjours de recherches postdoctorales à Heidelberg (1980-1981), Fribourg (1989-1990), Francfort (1991-1992), Münster (1994-1995) et Wuppertal (1999-2000). Le fait d'avoir étudié la psychologie — sans toutefois en être diplômé — l'a conduit à la psychanalyse, surtout freudienne, après celles de Binswanger et de Boss, puis, finalement, à l'école lacanienne. Après sa retraite, cette fois volontaire, de l'Université fédérale du Rio Grande do Sul, il devient professeur titulaire à l'Université pontificale catholique du Rio Grande do Sul et occupe sa chaire jusqu'en 2015. Au demeurant, E. Stein est plusieurs années durant chercheur boursier 1A auprès du *Conselho Nacional de Pesquisa* (CNPq). Il travaille alors pour les agences brésiliennes de financement et de formation des nouveaux chercheurs (CNPq

et CAPES). Il dirige 57 travaux de Master et 27 thèses de doctorat. On lui doit plus de 20 livres et des dizaines d'articles spécialisés, de même que de très nombreuses traductions d'œuvres de Heidegger : *Que é isto – A filosofia?* ; *Que é metafísica?* ; *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento* ; *Sobre a essência do fundamento* ; *Sobre a essência da verdade* ; *Carta sobre o humanismo* ; *Sobre a questão do ser* ; *Identidade e diferença* ; *Hegel e os gregos* ; *A determinação do ser do ente segundo Leibniz* ; *A tese de Kant sobre o ser* ; *Tempo e ser* ; *Meu caminhos para a fenomenologia*, etc. En 1991, il fonde le *Centre d'études intégrées : phénoménologie et herméneutique*, lequel réunit des étudiants de second et troisième cycle autour d'un projet pionnier au Brésil, croisant différentes lignes de recherche : la pragmatique transcendantale et universelle (Appel et Habermas), la sémantique formelle (Tugendhat) et les questions historiques et conceptuelles de la phénoménologie herméneutique. E. Stein dirige actuellement le groupe de recherche *Herméneutique et langage*. Il a participé activement aux activités du groupe de recherche *Heidegger* auprès de l'*Associação nacional de pós-graduação em filosofia* (ANPOF) et a été l'un des principaux collaborateurs des colloques Heidegger organisés par Zeljko Loparic en 1995. Ayant fondé la *Sociedade brasileira de fenomenologia* (SBF), il l'a longtemps dirigée. À l'occasion de son 60<sup>e</sup> anniversaire, un livre intitulé *Finitude e transcendência, Festschrift em homenagem a Ernildo Stein* (1996) lui rend hommage, de même qu'un autre lors de ses 70 ans : *Hermenêutica e filosofia primeira: Festschrift para Ernildo Stein* (Unijuí, 2006). Pour célébrer ses quatre-vingt printemps, c'est *Um tributo a Ernildo Stein: viven às voltas com a metafísica e a fenomenologia* (2016) qui est publié. Reconnaisant l'importance de son œuvre et de sa contribution dans la recherche et la formation des chercheurs au Brésil, la *Sociedade iberoamericana de estudos heideggerianos* (SIEH) lui attribue en 2015 le Prix Franco Volpi. Innovateur infatigable et, en même temps, redoutable défenseur de la tradition philosophique, E. Stein est donc bien l'un des fondateurs des recherches heideggériennes au Brésil. L'une de ses plus importantes contributions consiste en l'analyse et en l'interprétation des textes disponibles dans la *Gesamtausgabe*. E. Stein a été l'un des premiers intellectuels brésiliens à prêter attention à la nouvelle situation herméneutique engendrée par la publication des œuvres complètes du penseur allemand. Mais son apport ne se limite pas au travail de reconstruction et d'interprétation du *Denkweg* heideggérien. Ayant compris très tôt le changement de paradigme initié par l'analytique existentielle ainsi que par le virage herméneutique de la philosophie, E. Stein a très vite œuvré à l'analyse et à l'exposition d'une rationalité ce de type. Cette position théorique est sensible chez lui dans, d'un côté, la mise en avant des outils méthodologiques d'analyse et d'interprétation et, de l'autre, la reconnaissance de l'historicité de

tout problème philosophique et, donc, la fécondité des grandes questions de la tradition. Sa forte personnalité a su marquer les recherches heideggériennes brésiliennes d'un rare souci de rigueur. Parmi ses publications, mentionnons les livres suivants : *Introdução ao pensamento de M. Heidegger* (1966) ; *O transcendental e o problema de Deus em Martin Heidegger* (1966) ; *História e ideologia* (1972) ; *A questão do método na filosofia* (1973) ; *Melancolia* (1976) ; *A instauração do sentido* (1977) ; *Paradoxos da racionalidade* (1987) ; *Crítica da ideologia e racionalidade* (1987) ; *Seis estudos sobre "Ser e tempo"* (1988) ; *Racionalidade e existência: uma introdução à filosofia* (1988) ; *Epistemologia e crítica da modernidade* (1991) ; *Seminário sobre a verdade* (1993) ; *Órfãos dea utopia: a melancolia da esquerda* (1993) ; *Aproximações sobre hermenêutica* (1996) ; *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica* (1997) ; *Waisenkind der Utopie. Die Melancholie der Linken* (1997) ; *Diferença e metafísica* (2000) ; *Pensar é pensar a diferença: filosofia e conhecimento empírico* (2002) ; *Nas proximidades da antropologia* (2003) ; *Exercícios de fenomenologia – limites de um paradigma* (2004) ; *Mundo vivido: das vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia* (2004) ; *Sobre a verdade* (2006) ; *Diferença e metafísica – Ensaio sobre a desconstrução* (2008) ; *Antropologia filosófica – Questões epistemológicas* (2009) ; *Pensar e errar – Um ajuste com Heidegger* (2011) ; *Inovação na filosofia* (2011) ; *Analítica existencial e psicanálise: Freud, Binswanger, Lacan, Boss* (2012) ; *Às voltas com a metafísica e a fenomenologia* (2014).

### **Zeljko Loparic**

(Université Estadual de Campinas ; Pontifícia Universidade Católica do Paraná) ;  
<http://lattes.cnpq.br/2303212419937367>

N  en Croatie mais naturalisé brésilien depuis des années, Z. Loparic s'initie à Heidegger lorsqu'il est étudiant à Louvain, en 1962, en lisant * tre et temps*. La question du sens de la présence de tout ce qu'il y a — sens qui ne se réduit pas à celui des choses du monde extérieur — le frappe, dira-t-il, comme la foudre et configure bientôt tous ses intérêts philosophiques. En 1965, son travail de maîtrise dirigé par Alphonse de Waelhens, « Heidegger et Hegel : analyses préliminaires pour une étude comparative », est une première tentative pour exploiter le contraste entre la philosophie conçue comme histoire de l'auto-manifestation de l'Esprit absolu et la philosophie comme histoire de l'auto-occultation de l'être. Durant le semestre d'hiver 1966/1967, Z. Loparic a le privilège de prendre part au séminaire sur Héraclite donné par Heidegger   Fribourg avec Fink. En plus de lui permettre un contact direct avec le philosophe qu'il considère, comme beaucoup d'autres, comme l'un des plus

grands de tous les temps, ce séminaire renforce en lui sa détermination à se vouer à l'étude exhaustive d'un point central de sa philosophie : l'histoire de l'occultation de l'être et de l'abandon de l'étant par lui. Z. Loparic se donne bientôt pour objectif de reconstruire les figures successives par lesquelles Heidegger s'est proposé de dépasser la métaphysique occidentale, en particulier celle de Hegel, et de préparer une pensée résolument postmétaphysique. Dans cette perspective, ses recherches et ses travaux portent sur les thèmes suivants : 1) la structure du *Dasein* et l'horizon du temps originaire qui est le sien comme point de référence de la déconstruction de l'être compris métaphysiquement comme étantité de l'étant ; 2) les motifs de l'abandon, par Heidegger, de ce premier essai de déconstruction ; 3) la doctrine heideggérienne du caractère événementiel (*Geschehen*) de l'être à même l'histoire de la métaphysique ; 4) la conception heideggérienne de la phase terminale de la métaphysique explicitée par Nietzsche ; 5) la doctrine heideggérienne de la technique comme expression accomplie de la phase terminale de la métaphysique dans laquelle advient la soumission de l'étant dans sa totalité à la condition de calculabilité, c'est-à-dire à la mathématique ; 6) la quête heideggérienne d'une vérité de l'être à partir de laquelle il soit possible de déconstruire l'événement de l'être qui constitue la métaphysique, repensant l'être d'une manière postmétaphysique en tant que présence donnée ; 7) l'ouverture vers une pensée qui ne se base pas sur des considérations de l'étantité de l'étant ; 8) la relation entre la pensée postmétaphysique, l'art et la poésie ; 9) la pluralité des langages et du temps. Avec les années pourtant, Z. Loparic développe une attitude théorique franchement critique envers l'histoire philosophique de la philosophie occidentale conçue par Heidegger comme histoire de l'être. Il se convainc que la science et la technique ne sont pas des fruits de l'oubli de l'être initié par l'insistance métaphysique sur l'étantité de l'étant en dépit de la question de la vérité (dés-occultation) de l'être lui-même, question qui aurait été pressentie, mais qui serait restée non développée par le groupe de présocratiques privilégiés par Heidegger — Pythagore, en particulier, en est exclu. Motivée par des problèmes spécifiques et ponctuels, la science surgit comme mathématisation, autrement dit comme construction intellectuelle de phénomènes observés visant à assurer leur calculabilité, et obtient des résultats sophistiqués en Babylonie et en Égypte bien des siècles avant les premiers physiciens et la métaphysique de type grec. Et même en Grèce, le pythagorisme, version grecque de la mathématisation des phénomènes, a précédé aussi bien les présocratiques cités par Heidegger que le discours métaphysique, en particulier celui d'Aristote, source d'inspiration originelle du natif de *Meßkirch*.

Dès lors, l'"au-delà de la physique" aristotélicien se révèle à Z. Loparic comme une réaction — au nom d'un accès direct, intuitif, émerveillé à l'essence des choses — contre la science pythagoricienne, laquelle ne reconnaît que l'accès indirect, calculateur, codifié ; réaction qui, par ailleurs, a bloqué pendant de longues périodes le progrès de la science avant d'être surmontée au XVII<sup>e</sup> siècle. C'est que ni Galilée, ni Descartes, ni Kant, tous trois très critiques envers la métaphysique d'Aristote, ne se conforment au schéma heideggérien. Du reste, le pythagorisme reste l'épine dorsale de la science de nos jours. Un second groupe de questions heideggériennes occupe Z. Loparic à partir de la publication de son livre *Heidegger réu* (1990), lequel traite du concept de souci pour l'existence d'autrui et, notamment, de la dimension éthique du souci. Z. Loparic se rend compte en effet qu'il est possible, en partant de Heidegger, de définir une éthique philosophique du souci essentiellement distincte de l'éthique de l'action basée sur des lois ou des formules pratiques du type kantien. Le fait est que, de même que l'être, le devoir se dit aussi en plusieurs sens en sorte qu'il est différentes façons de se soucier. Du reste, des éthiques du souci s'appuient sur des bases ontiques — ainsi celle élaborée par Winnicott dans sa théorie de la maturation personnelle et émotionnelle — et permettent par là même d'augmenter, après *Sein und Zeit*, le champ des phénomènes factuels, exclusivement anthropologiques, qui suscitent la réflexion philosophique. À la fois scientifique et philosophique, ce champ, qui n'admet pas l'emploi des ressources du calcul, ne peut être exploité que par des moyens directs et donc par l'expérience, soit dans le cadre des relations humaines. Parvenu à ce point, Z. Loparic retrouve la question heideggérienne de l'être, du sens de la présence, bien qu'en des termes qui ne sont que partiellement compatibles avec ceux de Heidegger. Dans ses recherches les plus récentes, il s'essaie à développer des études consacrées à ce qui reste vivant dans les thèses du maître à propos d'une anthropologie aussi philosophique que factuelle, visant à élaborer et une base anthropologique pour la psychanalyse contemporaine, en particulier pour celle de Winnicott, à condition d'en substituer la base, et une conception générale de la philosophie dans une veine anthropologique, laquelle reprend le tournant anthropologique dans la science et dans la philosophie déjà initié expressément par Kant. Parmi ses travaux, insistons sur les livres suivants : *Heidegger réu. Um ensaio sobre a periculosidade da filosofia* (1990) ; *Ética e finitude* (1995) ; *Sobre a responsabilidade* (2003) ; *Heidegger* (2004) ; de même que sur ces articles : « A fenomenologia do agir em *Sein und Zeit* » (*Manuscrito*, 1982) ; « Heidegger e a questão da culpa moral » (*Folhetim da folha de São Paulo*, 1989) ; « Heidegger e a filosofia da finitude » (*Revista*

latinoamericana de filosofia, 1991) ; « Ética e finitude » (in Benedito Nunes (éd.), *A crise do pensamento*, 1994) ; « Winnicott e Heidegger: primeiras aproximações » (*Anais do III Encontro latino-americano sobre o pensamento de D. W. Winnicott*, 1994) ; « Heidegger, um pensador ético? » (in Carlos B. Gutiérrez (éd.), *El trabajo filosófico de hoy en el continente. Memórias del XIII Congreso interamericano de filosofía*, 1995) ; « Winnicott e Heidegger: afinidades » (*Boletim de novidades*, 1995) ; « O fim da metafísica em Carnap e Heidegger » (in Luís Alberto De Boni (éd.), *Festschrift em homenagem a Ernildo Stein*, 1996) ; « O ponto cego do olhar fenomenológico » (*O que nos faz pensar*, 1996) ; « Heidegger e a pergunta pela técnica » (*Cadernos de história e filosofia da ciência*, 1996) ; « Michel Haar: Nietzsche e la métaphysique » (*Manuscrito*, 1997) ; « Hans Sluga: Heidegger's Crisis, Philosophy and Politics in Nazi Germany » (*Manuscrito*, 1997) ; « Origem e sentido da responsabilidade em Heidegger » (*Veritas*, 1999) ; « Heidegger's Project of a Hermeneutic Anthropology » (*Memórias del XIV Congreso interamericano de filosofía*, 1999) ; « Heidegger and Winnicott » (*Natureza humana*, 1999) ; « Ética da finitude » (in Manfredo Araujo de Oliveira et al., *Problemas da ética*, 1999) ; « Alguns escritos recentes sobre a ética em Heidegger » (*Natureza humana*, 1999) ; « Sobre a ética em Heidegger e Wittgenstein » (*Natureza humana*, 2000) ; « Ética originária e práxis racionalizada » (*Manuscrito*, 2001) ; « Sobre a aniquilação da coisa » (*Cult*, 2001) ; « Além do inconsciente – sobre a desconstrução heideggeriana da psicanálise » (*Natureza humana*, 2001) ; « Breve nota sobre Heidegger como leitor de Jünger » (*Natureza humana*, 2002) ; « Binswanger, leitor de Heidegger: um equívoco produtivo? » (*Natureza humana*, 2002) ; « A linguagem objetificante de Kant e a linguagem não-objetificante em Heidegger » (*III Colóquio do Círculo latino-americano de fenomenologia*, 2004) ; « Da representação das coisas às coisas elas mesmas » (*Representaciones*, 2005) ; « A fabricação dos humanos » (*Manuscrito*, 2005) ; « Objetificação e intolerância » (*Natureza humana*, 2007) ; « Introduction » (in Zeljko Loparic et al., *Phenomenology 2005*, 2007) ; « Heidegger on Anthropology » (in Zeljko Loparic et al., *Phenomenology 2005*, 2007) ; « Origem em Heidegger e Winnicott » (*Winnicott e-Print*, 2009) ; « Os desafios da biotecnologia e os limites da hermenêutica heideggeriana » (in Ricardo Timm de Souza et al., *Fenomenologia hoje III – Bioética, Biotecnologia, Biopolítica*, 2008) ; « A metafísica e o processo de objetificação » (*Natureza humana*, 2008) ; « Metafísica e técnica em Heidegger » (in Zeljko Loparic (éd.), *Escola de Kyoto e o perigo da técnica*, 2009) ; « Fundamentos da existência » (in Jorge de Almeida et Wolfgang Bader (éds.), *Pensamento alemão no século XX – Grandes protagonistas e recepção das obras no Brasil*, 2009) ; « Ultrapassamento ou integração da técnica? » (in *Fenomenologia hoje IV*, 2013).

**Róbson Ramos dos Reis**

(Universidade Federal de Santa Maria) ; <http://lattes.cnpq.br/0127419824935492>

R. Ramos commence son étude approfondie de la philosophie de Heidegger en 1986, lors de son Master en philosophie à l'Université fédérale du Rio Grande do Sul, et la poursuit avec une thèse de doctorat soutenue devant la même institution en 1994 et dirigée par E. Stein, qui en a orienté le sujet : le problème de la vérité dans l'ontologie fondamentale d'*Être et temps*. Au-delà de la reconstruction de cette question à partir des nouveaux textes parus dans la *Gesamtausgabe*, la dissertation de R. Ramos entend répondre aux objections de Tugendhat et d'Appel, celles de la dissolution du concept de vérité et de l'oubli du logos. R. Ramos participe à la création du *Centre d'études intégrées : phénoménologie et herméneutique* en 1991 et en assume la direction depuis 2009. À la demande de Z. Loparic, il intègre le groupe de professeurs qui, depuis 1995, se réunit annuellement lors des colloques Heidegger à São Paulo, de même qu'il participe régulièrement aux activités sur l'œuvre de Heidegger à l'ANPOF, dont il assure la coordination du groupe de recherche *Heidegger*. Il participe également à la fondation de la SBP, qui marque un tournant dans l'affermissement des études heideggériennes au Brésil. Depuis 2009, R. Ramos est membre de la SIEH, où il développe sa collaboration avec des chercheurs venus d'Amérique latine, d'Espagne et du Portugal, collaboration déjà concrétisée dans la tenue, tous les deux ans depuis 2007, du *Congresso luso-brasileiro de fenomenologia*. R. Ramos est aujourd'hui professeur invité au Département de philosophie de l'*Universidad Alberto Hurtado* à Santiago, donne également des séminaires de Master et de doctorat à la *Pontificia Universidad Católica de Chile* et à l'*Universidad de la República*, à Montevideo. Il a dirigé 20 Masters consacrés à la pensée heideggérienne. Ses recherches portent dans trois directions principales : 1) la thématique ontologique dans la phénoménologie herméneutique visant une interprétation modale du problème ontologique, d'après laquelle les conditions de toute expérience significative incluent non seulement des éléments d'ordre épistémique et sémantique, mais aussi spécialement ontologiques ; 2) une herméneutique ontologique de la nature, en particulier de la vie animale ; 3) certains thèmes de philosophie de la logique et de la connaissance conduisant ou à l'examen du problème de l'origine de la négation comprise comme conséquence de la modalisation dans les conditions de l'intentionnalité, ou au problème des conditions ontologiques de la référence énonciative au monde. R. Ramos développe actuellement une analyse des conditions sémantiques d'un discours adéquat aux exigences d'un

pluralismo ontológico. Em rapport étroit avec ce faisceau d'interrogações, il s'intéresse à la méthodologie, qu'il examine à partir de la reconstruction sémantico-indicative formelle des concepts philosophiques, le tout en vue d'élaborer un concept herméneutique de rationalité. Parmi ses principales publications, on signalera un livre : *Aspectos da modalidade. A noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica* (2014), et autant d'articles : « O outro fim para o *Dasein*: o conceito de nascimento na ontologia existencial » (*Natureza humana*, 2004) ; « Heidegger: origem e finitude do tempo » (*Dois Pontos*, 2004) ; « A constituição ontológica dos fatos científicos na fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger » (*in* Carlos B. Gutiérrez (éd.), *No hay hechos, sólo interpretaciones*, 2004) ; « O sublime e o natural hermeneuticamente revisitados » (*Natureza humana*, 2008) ; « Os passos perdidos: notas sobre a historicidade dos conceitos na fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger » (*in* Margarita Cepeda et Rodolfo Arango (éds.), *Amistad y alteridad. Homenaje a Carlos B. Gutiérrez*, 2009) ; « Natureza e normatividade na hermenêutica ontológica de Martin Heidegger – Partes I e II » (*Natureza humana*, 2010) ; « Heidegger e o enigma da comédia » (*Philosophos*, 2010) ; « A interpretação privativa da vida e a relação circular entre Biologia e Ontologia » (*Revista de filosofia Aurora*, 2010) ; « Aspectos do pensamento indicativo-formal: negação e justificação » (*Natureza humana*, 2011) ; « Heidegger e a Ilusão Transcendental » (*Studia heideggeriana*, 2011) ; « La hermenéutica de la naturaleza viva según Martin Heidegger » (*in* Alfredo Rocha de la Torre (éd.), *Heidegger hoy. Estudios y perspectivas*, 2011) ; « A fragilidade da pobreza » (*in* Carlos Diógenes Côrtes Tourinho (éd.), *Fenomenologia: influxos e dissidências. A tradição fenomenológico-existencial na filosofia contemporânea*, 2011) ; « Heidegger e a diferença entre órgão e utensílio » (*in* Mario Osella (éd.), *La idea de técnica. La técnica en el interior de la filosofía*, 2012) ; « Heidegger: a vida como possibilidade e mistério » (*Revista de filosofia Aurora*, 2012) ; « O "eu posso" deve poder acompanhar todas as minhas determinações: a noção de existência e a doutrina transcendental das modalidades » (*Ekstasis*, 2013) ; « Aspectos da interpretação fenomenológica da vida animal nos *Conceitos fundamentais da metafísica* » (*in* Roberto Wu (éd.), *Heidegger e a sua época*, 2014) ; « Justificação e argumento na fenomenologia hermenêutica » (*Studia heideggeriana*, 2014) ; « Heidegger e a hermenêutica da negação » (*Alea. Revista internacional de fenomenología y hermenéutica*, 2014) ; « Verdade e sacrificio na intencionalidade social » (*O que nos faz pensar*, 2015) ; « Possibilidade e ação na ontologia fundamental de Martin Heidegger » (*Revista portuguesa de filosofia*, 2015).

**Marco Antonio Casanova**

(Universidade Estadual do Rio de Janeiro) ;  
<http://lattes.cnpq.br/3409704326617178>

M. Casanova, qui a soutenu sa thèse en 1999, s'intéresse à la pensée de Heidegger depuis plus de 15 ans. De 2000 à 2003, il porte d'abord ses recherches sur la conception heideggérienne du nihilisme à partir du problème du dépassement de la métaphysique et de la fin de la philosophie. Il découvre que le problème du nihilisme pourrait fonctionner comme un lien entre les deux moments généralement identifiés par les interprètes de la pensée de Heidegger : celle qui s'initie avec les séminaires de jeunesse et s'étend jusqu'à *Être et temps* et les cours de la fin des années 1920 et celle relative à la période postérieure au soi-disant tournant de sa pensée au début des années 1930. De cette enquête naît, parmi d'autres publications, *Nada a caminho: impessoalidade, nihilismo e técnica na obra de Martin Heidegger* (2006). M. Casanova obtient ensuite une bourse postdoctorale du CNPq pour un séjour à l'*Albert-Ludwigs-Universität Freiburg*. Son sujet de recherche s'appuie sur les acquis de sa monographie, s'intitule : « *Desespero e tédio: nihilismo e perda de si próprio na contemporaneidade* » et articule donc l'ennui et l'époque qui est aujourd'hui la nôtre, celle-ci faisant l'objet d'un nouveau projet en février 2011, dans le cadre de l'obtention d'une bourse de recherche du CNPq : « *Metafísica e controle: Heidegger e o pensamento moderno* ». Convaincu que le cœur de l'interprétation heideggérienne de la tradition métaphysique se trouve dans une lecture du projet moderne comme enracinement de la totalité de l'étant dans les possibilités de la connaissance de la subjectivité humaine, M. Casanova publie ses résultats dans différents articles : « Nihilismus zwischen Seinsgeschichte und Existenzialismus: Martin Heidegger und Jean-Paul Sartre » (*Jahrbuch für Hermeneutik*, 2007) ; « Der Anfang des Endes: Heidegger und die Macht des geschichtlichen Denkens » (*in* Michael Steinmann (éd.), *Heidegger und die Griechen*, 2007) ; « Die Sprache des Ereignisses » (*in* Emmanuel Mejía et Ingeborg Schüssler (éds.), *Heideggers Beiträge zur Philosophie/Les Apports à la philosophie de Heidegger*, 2009) ; « Pensiero in transizione: Heidegger e l'altro inizio della filosofia » (*Giornale di metafísica*, 2009). Auteur d'un livre d'introduction à l'œuvre de Heidegger, *Comprendre Heidegger* (2009), professeur invité lors de sa parution à l'Université de Palerme, il s'en revient ensuite à *Sein und Zeit*, qu'il essaie de comprendre en relation avec les projets qui la structurent : l'ontologie fondamentale, l'analytique existentielle, l'herméneutique de la facticité et la destruction de l'histoire de l'ontologie. D'où de nouveaux articles : « World and Singularity:

The Necessity to Rethink the Essence of Action and the Failure of Heidegger's Hermeneutics of Facticity » (in Marie Luísa Portocarrero, Luis António Umbelino et Andrzej Wierciński (éds.), *Hermeneutic Rationality*, 2012), « Mundo e historicidade: Heidegger e o projeto da ontologia fundamental em *Ser e tempo* » (*Associação portuguesa de filosofia fenomenológica*). Après *Eternidade Frágil. Ensaio de temporalidade na arte* (2013) où, en retraçant plusieurs motifs qui assurent le passage entre *Sein und Zeit* et la conférence sur « L'origine de l'œuvre d'art », il tire les ultimes conclusions du débat entre Heidegger et Dilthey autour de l'œuvre d'art, M. Casanova fait bientôt de la notion de pensée en transition le centre de ses dernières investigations. Car celle-ci s'entend en deux sens bien distincts, ou comme une pensée transitoire en attente d'un nouveau commencement, ou comme une pensée pour laquelle la transition est le lieu même de la pensée, et l'auteur de « Pensamento em transição: Heidegger e o outro início do pensar » (in João A. Mac Dowell SJ (éd.), *Heidegger. A questão da verdade do ser e a incidência dessa questão no todo da obra*, 2015) de s'en expliquer. C'est dans ce contexte qu'il publie la traduction portugaise des *Beiträge zur Philosophie* (2015), après avoir assuré le passage en portugais de bien des textes du penseur allemand : le GA 67, *Metafísica e niilismo* (2000) ; le GA 29/30, *Os conceitos fundamentais da metafísica (mundo – finitude – solidão)* (2003) ; *A sentença nietzschiana "Deus está morto" (Natureza humana, 2004)* ; le GA 27, *Introdução à filosofia* (2008) ; les GA 6.1 et 6.2, *Nietzsche 1 e 2* (2007-2008) ; le GA 66, *Meditação* (2010) ; le GA 24, *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (2012) ; le GA 19, *Platão: O sofista* (2012), le GA 31, *A essência da liberdade humana. Introdução à filosofia* (2013), le GA 71, *O acontecimento apropriativo* (2013). Il fera paraître prochainement la traduction du GA 3, *Kant e o problema da metafísica* avec le professeur Alexandre Sá, et vient d'achever celle du GA 45, *Questões fundamentais da filosofia*. Mais on lui doit aussi d'avoir fait connaître Dilthey aux lusophones en signant ces autres traductions : *Introdução às ciências humanas* (2010), *A construção do mundo histórico nas ciências humanas* (2010), *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica* (2011) et *A essência da filosofia* (2015). Dans sa quête pour réarticuler la pensée de Heidegger avec la tradition herméneutique, M. Casanova a aussi traduit un ensemble d'articles de Hans Georg Gadamer : *Hermenêutica em retrospectiva* (2010), comme *Hermenêutica da obra de arte* (2010) et *Hegel – Husserl – Heidegger* (2012). Il s'est aussi fait l'introducteur de Peter Sloterdijk au Brésil : *Crítica da razão cínica* (2013) et *Ira e tempo* (2013).

**Marcia Sá Cavalcante Schuback**

(Södertörn University)

M. Cavalcante a commencé ses études en philosophie en 1981 à l'Institut de philosophie et sciences sociales de l'*Universidade Federal do Rio de Janeiro* où elle suit les cours des professeurs Emmanuel Carneiro Leão, Gerd Bornheim et Creuza Capalbo. Entre 1982 et 1984, elle étudie à l'Université Albert Ludwig à Fribourg. Elle y obtient sa maîtrise en philosophie avec un travail réalisé sous la direction du professeur Ute Guzzoni sur « L'espace entre la pensée et la poésie dans l'œuvre de Heidegger ». Après avoir suivi des cours clandestins organisés par des moines franciscains pendant les années de dictature militaire au Brésil, elle rencontre Frei Leonardo Boff, célèbre théologien de la libération, qui lui propose, en 1984, de traduire *Être et temps*. Elle s'y emploie et sa traduction sera publiée pour la première fois en 1989 et, dans une traduction révisée, en 2006. En 1986, M. Cavalcante commence ses études de doctorat à l'Université fédérale de Rio de Janeiro. Sa thèse, accomplie sous la direction du Prof. Emmanuel Carneiro Leão, porte sur le concept de commencement dans la dernière philosophie de F. W. J. von Schelling, le tout dans une perspective heideggérienne. Elle est soutenue en 1992 et lui permet, deux ans plus tard, d'être admise comme professeur de philosophie dans le même Institut UFRJ/IFCS où elle travaille jusqu'en 1999. Ces années durant, elle étudie surtout les rapports entre la pensée heideggérienne et la philosophie idéaliste (Novalis, Schelling, Herder, Hegel, Hölderlin), de même qu'entre Heidegger et l'herméneutique des textes médiévaux et antiques. Elle développe les études heideggériennes au Brésil avec son collègue, le professeur Gilvan Fogel. Elle traduit le cours de Heidegger sur Héraclite (*GA 55*). En 1999, elle est invitée à fonder, avec Hans Ruin, le seul département de philosophie continentale à l'Université de Södertörn, en Suède. Depuis lors, elle y travaille et y sera nommée professeur titulaire en 2010. Elle a également traduit de Heidegger en portugais *Vorträge und Aufsätze* (2002) et *Unterwegs zur Sprache* (2003). Ses recherches sur le penseur allemand s'emploient surtout à 1) discuter la question de la technique et sa relation avec la critique marxiste du capitalisme (Manheim, Lukács, Marcuse, Derrida, Granel) ; b) étudier la reformulation de la question du sens de l'être proposée par Jan Patočka et Eugen Fink ; c) discuter le sens ek-statique de l'existence sous la perspective de la question existentielle de l'exil — de l'existence ek-statique à l'existence exilique — ; d) discuter la pensée de la communauté et de l'histoire développée par Jean-Luc Nancy et ses critique et appropriation de l'ontologie fondamentale ; e)

examiner la question de la fin de la philosophie, du début de la pensée et de leur relation à la littérature. Si les résultats de ses recherches ont été partiellement présentés au Brésil dans des cours et des conférences épisodiques à la *Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro*, ils l'ont été internationalement dans diverses Universités, colloques et conférences en Europe et aux États-Unis. Depuis 2009, elle a développé plusieurs projets communs avec Jean-Luc Nancy — citons notamment *Being With the Without* (2013) et « Heidegger et la traduction occidentale » (2014). M. Cavalcante a contribué à plusieurs entrées de l'*Abécédaire de Martin Heidegger* (2008) et a édité avec Michael Marder et Peter Trawny le volume *On Hegel's Philosophy of Right. The 1934-35 Seminar and Interpretive Essays* (2014). Actuellement, elle travaille avec le professeur Edgar Lyra à la traduction de *Was heißt Denken?*.

### **André de Macedo Duarte**

(Universidade Federal do Paraná) ; <http://lattes.cnpq.br/6068441497706130>

A. Duarte entame l'étude de la pensée heideggérienne durant ses années de thèse à l'Université de São Paulo, sous la direction de Ricardo Terra. Mais c'est lors d'un séminaire de Master et de doctorat donné par Albrecht Wellmer sur les notions d'herméneutique chez Heidegger et chez Gadamer à la *New School for Social Research* qu'il approfondit ses connaissances et développe son intérêt alors qu'il est boursier du CNPq à New York. Si sa dissertation doctorale porte alors sur la pensée politique de Hannah Arendt, A. Duarte la réoriente de manière à établir un dialogue entre philosophie politique et philosophie contemporaine d'extraction phénoménologique, projet qu'il poursuit aujourd'hui encore. Docteur en 1997, il devient professeur en 1998 à l'*Universidade Federal do Paraná*, où il dirige des recherches, des publications et des travaux — 6 Masters et 2 doctorats en phase de conclusion — dédiés au natif de *Meßkirch*. Il participe régulièrement aux activités organisées par le groupe de recherches *Heidegger*, qu'il coordonne entre 2006 et 2008, de même qu'à plusieurs éditions des colloques Heidegger organisés par Z. Loparic. Il est membre de la SBF, représentant brésilien auprès du *Círculo latino-americano de fenomenología* (CLAFEN) et coordonne le groupe de recherche en phénoménologie, ontologie et herméneutique à l'Université fédérale du Paraná, avec certification au CNPq. C'est selon deux grands axes qu'il développe ses réflexions sur Heidegger : 1) une discussion des contributions de Heidegger à une éthique postmétaphysique ; 2) une discussion des apports et des limites de Heidegger relativement à la tâche de repenser l'histoire et la politique dans le

monde contemporain. Eu égard à ce premier axe de recherche, après ses échanges avec le professeur Loparic à la fin des années 1990, A. Duarte entend montrer qu'Être et temps ne peut être considéré comme un obstacle à la réflexion éthique contemporaine si tant est que l'on ne conçoive pas l'éthique de manière restrictive, comme une théorie vouée à l'établissement de solides fondations épistémologiques ou morales ou comme un ensemble de prescriptions de comportements adéquats à des normes hégémoniques socialement enracinées. Il s'agit alors pour lui de critiquer les interprétations selon lesquelles l'*Hauptwerk* est un projet marqué par un solipsisme existentiel bloquant l'accès au problème même de la relation avec l'autre en particulier, de même qu'avec la question de l'altérité en général. Pour A. Duarte, la « résolution existentielle » (*Entscheidung*) ne replie pas le *Dasein* sur lui-même car le processus de sa singularisation s'accompagne, selon Heidegger, d'une modification existentielle l'ouvrant à l'autre en tant qu'autre et rendant possible, parmi d'autres attitudes, l'amitié au sens propre ainsi que des figures du souci qui ne visent pas à dominer autrui, mais à l'ouvrir à ses propres possibilités. En ce sens, A. Duarte explore également les ressources de la critique heideggérienne tardive du primat de la pensée métaphysique calculatrice, désireux d'y trouver des indications théoriques pour repenser les possibilités d'un accueil éthique de l'autre dans les domaines du langage et des formes ontiques de souci inspirées par une anthropologie de portée existentielle. Pour ce qui concerne le second axe de ses travaux et en consonance avec son intérêt persistant pour les questions d'ordre historico-politique, A. Duarte, en examinant les conceptions heideggériennes de l'histoire, de la technique, de la modernité, de la politique et de la communauté, attache évidemment une grande importance aux relations entretenues par le recteur-éclair de l'Université de Fribourg avec le national-socialisme. D'où, chez lui, une discussion critique d'un côté des rapports entre la pensée de Heidegger et l'idéologie nazie, mais aussi une recherche du potentiel critique de la pensée heideggérienne contre cette idéologie et, de l'autre, une exploration du potentiel didactique des concepts heideggériens pour envisager la politique contemporaine sur des bases non identitaires, totalitaires ou autoritaires, surtout à partir d'un dialogue avec des auteurs contemporains tels Jean-Luc Nancy, Roberto Esposito, Giorgio Agamben, Michel Foucault, Hannah Arendt et Judith Butler. Ainsi, le dernier article d'A. Duarte, « Heidegger, a política e o antissemitismo: reflexões a partir do livro de Peter Trawny » (*O que nos faz pensar*, 2015), est forcément dédié aux polémiques suscitées après la récente publication des *Cahiers noirs*. Outre un livre : *Vidas em risco. Crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*

(2010), on mentionnera plusieurs de ses articles sur Heidegger : « Heidegger, a essência da técnica e as fábricas da morte: notas sobre uma questão controversa » (*in* Ricardo Timm de Souza et Nythamar Fernandes de Oliveira (éds.), *Fenomenologia Hoje*, 2001) ; « Por uma ética da precariedade: sobre o traço ético de *Ser e Tempo* » (*Natureza humana*, 2001) ; « Heidegger e a linguagem: do acolhimento do ser ao acolhimento do outro » (*Natureza humana*, 2005) ; « Heidegger e Foucault, críticos da modernidade: humanismo, técnica e biopolítica » (*Trans/Form/Ação*, 2006) ; « Heidegger y el Otro. *Ser y Tiempo*: una ética postmetafísica » (*Daímon. Revista de filosofía de la Universidad de Murcia*, 2006) ; « Becoming Other: Heidegger and the Trace of a Post-Metaphysical Ethics » (*in* Zeljko Loparic et Roberto Walton (éds.), *Phenomenology 2005. Selected Essays from Latin America*, 2007) ; « Heidegger, filósofo da essência da técnica moderna » (*in* Róbson Ramos dos Reis et Andréa Faggion (éds.), *Um filósofo e a multiplicidade de dizeres: homenagem aos 70 anos de vida e 40 de Brasil de Zeljko Loparic*, 2010) ; « Pobreza de espírito? Philippe Lacoue-Labarthe e a crítica ao nacional-espiritualismo de Heidegger » (*Natureza humana*, 2011) ; « Historia y política en la filosofía de Heidegger entre 1927-1936 » (*in* Itamar Veiga et Sonia Schio (éds.), *Heidegger e sua época: 1920-1930*, 2012) ; « Heidegger e o pensamento contemporâneo da comunidade: para uma hermenêutica ontológica do ser-em-comum » (*Ekstasis*, 2012) ; « Compte rendu du livre *Penser e Errar: um ajuste com Heidegger*, d'E. Stein » (*Bulletin heideggérien*, 2013) ; « Heidegger, a política e o antisemitismo: reflexões a partir do livro de Peter Trawny » (*O que nos faz pensar*, 2015).

### **Paulo Cesar Duque-Estrada**

(Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro) ;  
<http://lattes.cnpq.br/9623198547434186>

C'est sous la direction de Jacques Taminiaux que P. Duque-Estrada achève son doctorat en philosophie au Boston Collège. Il est fondateur, en 2002, du *Núcleo de estudos sobre ética e desconstrução* (NEED), premier groupe de recherche philosophique au Brésil dédié à la pensée de Derrida. Le thème central de ses recherches sur Heidegger gravite autour de sa critique de la représentation, laquelle se retrouve, de façon plus ou moins implicite, dans tous ses textes, et aussi de leurs implications avec le problème de l'altérité. Les recherches de P. Duque-Estrada se déploient fondamentalement dans trois directions : 1) la discussion de l'ontologie fondamentale avec, pour horizon, la question de l'appropriation ontologique de la praxis aristotélicienne ; 2) les

indications données dans le *Brief über "Humanismus"* quant à la possibilité d'une nouvelle direction pour l'éthique, laquelle, au-delà du programme métaphysique, doit être comprise en termes d'une pensée de l'être ; 3) les méditations plus tardives autour du langage. Sur tous ces points, P. Duque-Estrada laisse ses réflexions sur Heidegger se laisser féconder par celles de Gadamer, Levinas et Derrida. Ses principales publications consistent en les articles suivants : « Heidegger, Hegel e a questão do sujeito » (*O que nos faz pensar*, 1996) ; « The Double Move of Philosophical Hermeneutics » (*Études phénoménologiques*, 1997) ; « Sobre a obra de arte como acontecimento da verdade » (*O que nos faz pensar*, 1999) ; « A práxis na hermenêutica de Gadamer » (*Revista portuguesa de filosofia*, 2000) ; « Derrida e a crítica heideggeriana do humanismo » (*Pensar a desconstrução*, 2005) ; « A questão da alteridade na recepção levinasiana de Heidegger » (*Veritas*, 2006) ; « Ciência e pós-representação: notas sobre Heidegger » (*Política e trabalho*, 2006) ; « Da problemática do método ao método como problema: hermenêutica filosófica e a questão do compreender » (*Gragoatá*, 2010) ; « Dos olhos e das mãos: arte e "deixar ser" em Heidegger e Derrida » (*Deslocamento f(r)icção*, 2012) ; « Heidegger e a leitura ontológica da *práxis*: uma delimitação da problemática » (*in Fenomenologia Hoje V*, à paraître).

### **Fernando Fragozo**

(*Universidade Federal do Rio de Janeiro*) ; <http://lattes.cnpq.br/8778872217181908>

F. Fragozo est professeur et chercheur à l'École de communication de l'*Universidade Federal do Rio de Janeiro*, de même que dans le programme de Master et doctorat en philosophie de cette institution ainsi que dans son équivalent à l'*Universidad do Estado do Rio de Janeiro*. Il est membre de la SBF et de la SIEH et a dirigé pendant deux ans le groupe de recherche *Heidegger* associé à PANPOF. Il termine son doctorat en 2003, après un séjour de recherche à l'Université de technologie de Compiègne. Dans sa thèse, il cherche à confronter les conceptions de la connaissance et de la technique développées par Heidegger dans *Être et temps* et dans « La question de la technique » notamment avec celles de Bernard Stiegler présentées dans les trois volets de *La technique et le temps*. De Heidegger, ce sont donc les réflexions sur la science, sur la technique et sur l'art qui l'intéressent le plus. F. Fragozo n'en travaille pas moins la réception française du penseur allemand dans la veine de Dominique Janicaud, de même que le cours du semestre d'été 1935, l'*Introduction à la métaphysique*. Cherchant à mettre en lumière la pensée

heideggérienne en la faisant contraster avec celles de Derrida, de Simondon, de Gadamer ou encore, plus récemment, de Jacques Rancière, il soutient que la question de la technique doit être pensée chez le philosophe fribourgeois au-delà ou en deçà du sens que trouve le concept chez le dernier Heidegger. Entamée dans la conférence que tient ce dernier le 18 novembre 1953 à Munich, la critique de la « conception anthropologique et instrumentale » de la technique est ainsi élargie de façon à y inclure la réflexion du premier Heidegger autour de l'ustensilité et de la tournure (*Bewandtnis*). En somme, F. Fragozo s'emploie à montrer à quel point la pensée de la technique s'est développée chez Heidegger bien avant les écrits sur le *Gestell* comme aboutissement de la métaphysique, et de proposer un rapprochement avec la pensée de Simondon en tant que, chez le philosophe français, la critique de la technique va aussi de pair avec une critique de la philosophie. Quelques articles vont en ce sens, dont « Simondon, Heidegger et la critique des principes » (*Cahiers Simondon*, 2010). Pour ce qui est de la science, F. Fragozo suit la progressive transformation et disparition du concept de « démondanisation (*Entweltlichung*) » dans les écrits des années 1920 et soutient que ce changement dans la pensée heideggérienne correspond à la progressive problématisation d'un certain réalisme dont elle est porteuse depuis ses débuts — ainsi dans l'article de 1912, « *Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie* » — et dont témoigne d'une certaine façon l'évolution du concept de projet mathématique, de *Sein und Zeit* à *Die Frage nach dem Ding*. F. Fragozo rejoint ainsi les débats récents dans les milieux académiques anglo-saxons — le recueil *Transcendental Heidegger* de Jeff Malpas et Steven Crowell en découle en 2007 — dont il présente les tenants et les aboutissants dans plusieurs colloques. F. Fragozo s'attache également à penser le rapport entre les soi-disant « sciences ontiques » et la « science ontologique » et, par là même, à envisager de façon critique la possibilité d'une « science transcendantale » proposée comme « science originaire » dans le cours de 1927 sur les problèmes fondamentaux de la phénoménologie. Une comparaison entre Heidegger et Derrida dans la seconde conférence de *Voyous. Deux essais sur la raison* lui fait dire qu'une déconstruction du projet systématisant et téléologique de la philosophie en d'autres termes que ceux proposés par le dernier Heidegger est possible. Quant à la réflexion de celui-ci sur l'art, F. Fragozo la ramène à trois concepts d'art et non à deux comme l'a fait Julian Young dans *Heidegger's Philosophy of Art*. Aux paradigmes grec et moderne il faut ajouter en effet un paradigme phénoménologique-transcendantal qui implique une analyse de l'image. Outre un livre : *A Tecnologia e seus possíveis. É possível pensá-los?* (2004), on

évoquera plusieurs de ses articles : « Conceito e decisão: fenomenologia, indicações formais e a viabilidade da "ciência do ser" » (*Natureza humana*, 2011) ; « A inquietante introdução à metafísica – Uma reflexão sobre a estrutura, o teor e a finalidade do curso de 1935 » (*Studia heideggeriana*, 2012) ; « Crítica da técnica, crítica da filosofia: Heidegger e Simondon » (*Revista de filosofia Aurora*, 2012) ; « O conceito existencial de ciência: Heidegger e a circularidade do conhecimento » (*Ekstasis*, 2013) ; « Van Gogh, Hölderlin e o Templo: Os Conceitos de Arte em Heidegger » (*O que nos faz pensar*, 2015) ; ainsi que plusieurs chapitres de collectifs : « Ciência, desmundanização e a "viragem" ontológica » (*in* Roberto Wu (éd.), *Heidegger e sua época 1920-1930*, 2012) ; « Simondon, Heidegger et la critique des principes » (*Cahiers Simondon*, 2010) ; « Heidegger em França: Considerações sobre uma Recepção » (*in* Roberto Wu et Claudio Reichert do Nascimento (éds.), *A obra inédita de Heidegger*, 2012) ; « Derrida, Heidegger e a questão da ciência » (*in* Rafael Haddock-Lobo, Carla Rodrigues, Alice Serra, Georgia Amitrano et Fernando Rodrigues (éds.), *Heranças de Derrida. Da Filosofia ao Direito*, 2014) ; « Sobre dois conceitos de arte em *A origem da obra de arte* » (*in* Roberto Wu (éd.), *Heidegger e sua época 1930-1950*, 2014).

### **Edgar Lyra**

(*Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro*) ;  
<http://lattes.cnpq.br/3641926552572579>

E. Lyra étudie la pensée heideggérienne depuis 1996, année où il entre dans le programme de Master en philosophie à la *Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro*. Un résumé de la première étude qu'il entreprend, « O pensamento de Heidegger e a ética original », est publié dans la revue *O que nos faz pensar* en 2002. Elle porte sur les différents chemins empruntés par la pensée de l'être ainsi que sur sa gravité à l'heure de l'hégémonie de la technique contemporaine. Ce thème est également au cœur de sa recherche doctorale, « Sobre o pensamento filosófico e sua sobrevivência num mundo técnico », qui aboutit en 2003 dans la même institution et s'accompagne de la publication de deux articles dans la revue *Natureza humana* : « Superação da metafísica, realidade técnica e espanto » (2003) et « Heidegger, história e alteridade » (2006). Cette dernière étude répond aux accusations d'incompatibilité entre la pensée de l'être et les cultures non-européennes, de même qu'il souligne l'importance de l'Occident dans la mondialisation. En 2012, E. Lyra devient professeur dans le cadre du programme de Master et de doctorat de

l'Université pontificale catholique de Rio de Janeiro et publie « Heidegger, oriente e tecnologia » dans un volume dirigé par Florentino Neto et Osvaldo Giacóia intitulé *Heidegger e o pensamento oriental*. L'attention aux cultures orientales, la chinoise notamment, donne lieu à la parution d'un autre papier dans un numéro spécial du *Journal of Chinese Philosophy* dédié à Heidegger (2014). L'article « Heidegger and the Common Destiny of the East and the West » aborde autrement le problème du caractère planétaire du phénomène technologique, avant deux autres textes voués à la discussion de cette hégémonie : « Heidegger e a sustentabilidade » (*Ekstasis*, 2013) et « A atualidade da Gestell heideggeriana » (in João A. Mac Dowell SJ, Fernando Fragozo et Marco Casanova (éds.), *Heidegger: a questão da verdade do ser e sua incidência no conjunto do pensamento*, 2014). Le premier problématise un lieu commun du discours socio-environnemental, à savoir la notion de soutenabilité ; le second suggère qu'il est possible de mettre en dialogue la pensée du *Gestell* avec des phénomènes technologiques récents tels le cyberspace, les nanotechnologies et les neurosciences. Dans « A recepção dos "Cadernos negros" de Heidegger » publié dans la revue *O que nos faz pensar* en 2015, E. Lyra s'interroge sur la fin que la pensée heideggerienne pourrait toucher suite à sa contamination par l'antisémitisme. Depuis 2001, E. Lyra participe aux colloques Heidegger du groupe de recherche *Heidegger* de l'ANPOF, duquel il est coordinateur depuis 2014. Avec Alexandre Ferreira, Fernando Fragozo et Róbson Reis, il organise en 2015 le XX<sup>e</sup> Colloque Heidegger à la *Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro*, lequel réunit aussi des participants du III<sup>e</sup> Congrès international de la SIEH. Ces deux événements ont compté plus de 70 communications et rassemblé plus de 25 conférenciers étrangers. Mentionnons également la présence du chercheur à Olímpia en 2014, pour la présentation d'une conférence intitulée : « Heidegger, Art and Technology: a Contemporary Impasse ». E. Lyra y discute le rôle de l'art à l'ère technique. Il parlera bientôt au V<sup>e</sup> Congrès luso-brasilero de fenomenologia de « Heidegger e a morte contemporânea » pour traiter du dépassement technique de la mort. Enfin, soulignons qu'E. Lyra s'est engagé dans la traduction portugaise du *GA 8* avec Marcia Cavalcante.

### **Eder Soares Santos**

(Universidade Estadual de Londrina) ; <http://lattes.cnpq.br/0907024846171506>

E. Soares Santos est professeur au Département de philosophie de l'Universidade Estadual de Londrina. Il mène ses recherches doctorales à

l'*Universität Albert-Ludwigs Freiburg* en 2004-2005, sous mandat d'une bourse d'études du DAAD/CNPq et les achève à l'*Universidade Estadual de Campinas* à São Paulo en 2006. En 2015-2016, il suit un stage de recherche postdoctorale à la *Bergische Universität Wuppertal* avec l'appui d'une nouvelle bourse du CNPq. E. Soares étudie la relation entre Heidegger et la psychanalyse en général, mais dans l'un des courants qui s'est développé au-delà de la *Daseinsanalyse* en particulier, celui qui, à partir des années 1990, s'est renforcé, en rapprochant l'ontologie fondamentale heideggérienne et la psychanalyse de Winnicott. Psychanalyse est le mot, encore qu'il y ait un changement de paradigme entre celle de Freud et celle de Winnicott, qui impose justement d'éclaircir l'ontologie de cette dernière à partir d'un fondement qui ne soit pas métapsychologique. Or, la théorie de la maturation de Winnicott traitant de la persévérance dans l'être d'une personne et non des produits pulsionnels de l'apparat psychique, le rapprochement avec la question de l'être est non seulement possible mais fécond. Ouvert au Brésil par Zeljko Loparic dans un article de 1995, « Heidegger e Winnicott: afinidades », ce nouveau champ de recherche est donc celui d'E. Soares, auquel il contribue en 2010 avec son livre *Winnicott e Heidegger: aproximações e distanciamentos*, dont l'objectif est non seulement d'analyser les affinités entre Heidegger et Winnicott, mais encore d'indiquer les limites de l'usage de la phénoménologie existentielle pour la compréhension de la psychanalyse winnicottienne. Cette orientation théorique sert de base au développement de ses activités de formation en psychanalyse winnicottienne à l'*Instituto brasileiro de psicanálise winnicottiana*. On doit à E. Soares plusieurs articles : « D.W. Winnicott e Heidegger: indicações para um estudo sobre a teoria do amadurecimento pessoal e a acontecência humana » (*Natureza humana*, 2007) ; « Apontamentos sobre as angústias impensáveis em Winnicott » (*Revista de filosofia Aurora*, 2011) ; « Angústia do ser e angústia de ser » (*Natureza humana*, 2013) ; « Determinismo e moralidade na psicanálise de Freud » (*Diálogos possíveis*, 2014) ; « Contrapontos com relação à moralidade em Freud e Winnicott » (*Revista de filosofia Aurora*, 2014).

### **Acylene Maria Cabral Ferreira**

(*Universidade Federal da Bahia*) ; <http://lattes.cnpq.br/623233242169760>

A. Ferreira soutient un Master en 1993 sous le titre « Liberdade: transiência para o ser », sous la direction du professeur Emmanuel Carneiro Leão, chercheur au Département de philosophie de l'Institut de philosophie et sciences sociales de l'*Universidade Federal do Rio de Janeiro*. Sa thèse de doctorat,

« A linguagem originária », est présentée en mars 1997 et publiée par les éditions Quarteto, à Salvador. A. Ferreira y fait paraître également trois ouvrages collectifs qu'elle co-dirige : *Fenômeno e sentido* (2002), *Leituras do mundo* (2006) et *Verdade e interpretação* (2012). Depuis l'an 2000, elle est professeur à l'*Universidade Federal da Bahia* où elle donne des séminaires pour les étudiants de licence ainsi que pour ceux du programme de Master et de doctorat en philosophie. Elle coordonne également le groupe d'études et de recherche en phénoménologie et herméneutique enregistré au CNPq. A. Ferreira s'intéresse à la phénoménologie, à l'herméneutique, comme aux questions de l'être, du temps, de la liberté, de la corporéité, de l'amour, de l'*a priori*, de la vérité, de la mondanité et de l'intentionnalité. De 2010 à 2012, elle coordonne le groupe de recherche *Heidegger*. Un an auparavant, visant à approfondir sa connaissance des racines de la pensée heideggérienne, elle se porte vers la philosophie de Husserl dans le cadre d'une recherche postdoctorale à l'*Universidade de São Paulo* sous la direction de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. En 2015-2016, elle poursuit son examen de la relation comme de la séparation entre Heidegger et Husserl à l'occasion d'une nouvelle recherche postdoctorale, cette fois sous la direction de John Sallis au *Boston College*. Parmi ses articles, « A constituição ontológico-existencial da corporeidade em Heidegger » (*Síntese*, 2010) ; « A correlação entre ciência e técnica em Heidegger » (*O que nos faz pensar*, 2011) ; « Amor e liberdade em Heidegger » (*Kriterion*, 2011) ; « A fenomenologia heideggeriana e a construção tridimensional da verdade » (*in* Roberto Wu et Cláudio Reichert do Nascimento (éds.), *A obra inédita de Heidegger*, 2012) ; « A verdade na fenomenologia heideggeriana » (*in* Acylene Maria Cabral Ferreira (éd.), *Verdade e interpretação*, 2013) ; « Mundanidade e diferença ontológica » (*Síntese*, 2013) ; « Existência e significância » (*in* Luiz Damon Moutinho, Debora Pinto, Marcus Sacrini et Monica Stival (éds.), *Ensaio de filosofia em homenagem a Carlos Alberto R. de Moura*, 2015) ; « A priori histórico como desdobramento originário e horizontal do a priori ideal » (*O que nos faz pensar*, 2015).

### **Alexandre de Oliveira Ferreira**

(*Universidade Federal de São Paulo*) ; <http://lattes.cnpq.br/3068860336319796>

L'intérêt d'A. Ferreira pour la pensée heideggérienne dérive de son étude de la théorie nietzschéenne de la valeur, puisque le natif de Messkirch insère le natif de Röcken dans l'histoire de la métaphysique et établit un parallèle entre son concept de valeur et l'Idée platonicienne du Bien. La lecture heideggérienne de Nietzsche conduit bientôt A. Ferreira à interroger la

technique moderne comme instance de clôture de l'histoire de la métaphysique occidentale, pensée à partir du point de vue de l'histoire de l'être. Son travail de Master, dirigé à l'*Universidade Estadual de Campinas* par Fausto Castilho, auteur d'une récente traduction d'*Être et temps*, discute ainsi la conception heideggérienne de l'historicité. Afin de prolonger son étude de la *Seinsgeschichte*, il choisit de travailler en thèse sur la *Keibre*, sous la direction de Zeljko Loparic, se demandant si l'intérêt de Heidegger pour la technique ne serait pas une raison du passage que l'on observe chez lui de la question du sens de l'être à la question de sa vérité. A. Ferreira profite de ses années de doctorat pour mener ses recherches à l'Université Albert Ludwig à Fribourg, où Ute Guzzoni supervise son travail. Sa dissertation doctorale démontre que la question de la technique pose à Heidegger des problèmes théoriques qu'il ne peut aborder de façon satisfaisante avec les concepts de son *Hauptwerk*. Sous l'influence de Fausto Castilho et de Zeljko Loparic, A. Ferreira se montre dès le départ critique à l'égard de la philosophie de Heidegger, s'inquiétant notamment du rôle secondaire que s'y voient attribuer les sciences, à qui sont refusés toute originalité et tout pouvoir créatif. Or, en s'en prenant à la science en général, Heidegger ne vise en réalité que certaines conceptions positivistes de celle-ci en particulier, sans toutefois s'apercevoir qu'elles peuvent être des lieux fondamentaux de constitution du monde. Les recherches actuelles menées par A. Ferreira portent sur les possibles dialogues et/ou disputes entre Heidegger, Heisenberg et Cassirer, principalement quant au problème de l'origine. Car si Heisenberg et Cassirer, chacun à leur façon, conçoivent la réalité comme une unité formée par plusieurs dimensions ou échelles, elles-mêmes constituées par diverses formes symboliques à travers lesquelles on pense le monde en sorte que les différents produits du savoir humain — science, art, religion, etc. — se comprennent comme des éléments de sens autonomes aux origines variées, Heidegger, lui, a toujours cherché une seule et unique origine pour tous les modes possibles de donation de l'être, qu'il s'agisse des ekstases temporelles du *Dasein* dans les années 1920 ou de l'événement de mutuelle appropriation entre homme et être (*Ereignis*) dans les années 1930, si bien que la valeur d'un mode déterminé du savoir humain se mesure selon lui à sa proximité ou à sa distance vis-à-vis de cette origine. D'où la nécessité de creuser cette notion d'origine pour en interroger le besoin, les limites et les effets.

### ***Le groupe de recherche Heidegger à l'ANPOF***

Le groupe de recherche *Heidegger* est contemporain de la création d'autres groupes de recherche au sein de l'*Associação nacional de pós-graduação em filosofia* à la suite cadre de la VIII<sup>e</sup> Réunion nationale, tenue en 1998 à Caxambu. Son premier coordinateur est Zeljko Loparic, professeur très lucide quant au besoin de donner espace et dignité à la présentation des travaux des étudiants de Master et de doctorat plus qu'aux chercheurs à la réputation bien établie. Ceux-ci sont donc chargés d'apporter à ceux-là, lors de chaque réunion du groupe, rigueur et responsabilité en présidant les sessions, en critiquant les communications comme en présentant leurs propres travaux lors des conférences magistrales d'ouverture et de clôture. Fidèle à cet esprit, le groupe de recherche *Heidegger* s'élargit jusqu'à, en 2014, accueillir une cinquantaine de présentations d'étudiants des seconds et troisièmes cycles. Une sélection de ces travaux est publiée dans les *Annales* de la XVI<sup>e</sup> Rencontre ANPOF et se trouve déjà en ligne. Si ces textes offrent une bonne idée de la richesse, car de la diversité des études heideggériennes au Brésil, le numéro qui les contient ne prétend pas rendre exhaustivement compte de tous les questionnements suscités par l'œuvre du penseur allemand chez leurs représentants.

André DUARTE

*(Universidade Federal do Paraná/Conselho Nacional de Pesquisa)*

*Texte revu par Christophe Perrin*

## BIBLIOGRAPHIE POUR L'ANNÉE 2015

### 1. Textes de Heidegger

- 1.1. HEIDEGGER (Martin), *Anmerkungen I-V, ("Schwarze Hefte" 1942-1948)*, GA 97, édité par TRAWNY (Peter), Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 528 p.
- 1.2. HEIDEGGER (Martin), « Da-sein – Sein und Zeit – Ereignis », *Heidegger Studies*, 31, pp. 9-15
- 1.3. HEIDEGGER (Martin), *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Francfort-sur-le-Main, Rote Reihe, 565 p.
- 1.4. HEIDEGGER (Martin), *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Francfort-sur-le-Main, Rote Reihe, 207 p.
- 1.5. HEIDEGGER (Martin), *Holzwege*, Francfort-sur-le-Main, Rote Reihe, 380 p.
- 1.6. HEIDEGGER (Martin), *Kant und das Problem der Metaphysik*, Francfort-sur-le-Main, Rote Reihe, 337 p.
- 1.7. HEIDEGGER (Martin), *Was heißt Denken? Vorlesung Wintersemester 1951/52*, Leipzig, Reclam, Was bedeutet das alles?, 88 p.
- 1.8. HEIDEGGER (Martin), *Wegmarken*, Francfort-sur-le-Main, Rote Reihe, 499 p.

### 2. Traductions de textes de Heidegger

#### Traductions anglaises

- 2.1. HEIDEGGER (Martin), *Hegel*, trad. d'AREL (Joseph) & FEUERHAHN (Niels), Bloomington, Indiana University Press, Studies in Continental Thought, 168 p.
- 2.2. HEIDEGGER (Martin), *History of Beyng*, trad. de POWELL (Jeffrey) & MCNEILL (William), Bloomington, Indiana University Press, Studies in Continental Thought, 226 p.
- 2.3. HEIDEGGER (Martin), *The Beginning of Western Philosophy. Interpretation of Anaximander and Parmenides*, trad. de ROJCEWICZ (Richard), Bloomington, Indiana University Press, Studies in Continental Thought, 219 p.

#### Traductions arabes

- 2.4. HEIDEGGER (Martin), *al-Falsafa, al-Humîya wa-dh-dhât* [*Philosophie, identité et sujet*] (traduction de « Lettre sur l'"humanisme" », « Qu'est-ce que la philosophie ? », « Le principe d'identité », « Le principe de raison », « Le

- mot de Nietzsche "Dieu est mort" »)], trad. de MIZYÂN (Muhammad), Beyrouth, Manshûrât Dafâf, Rabat, Dâr al-Âmâl, x p.
- 2.5. HEIDEGGER (Martin), *al-Untûlûjiya. Hirmînûtiqâ l-wâqi'ânîya* [Ontologie (herméneutique de la facticité)], trad. d'AN-NÂSIR ('Ammâra), Beyrouth, Manshûrât al-Jamal, 192 p.
- 2.6. HEIDEGGER (Martin), *Madkhal ilâ l-mîâtâfîzîqâ* [Introduction à la métaphysique], trad. de NABÎL ('Imâd), Beyrouth, Dâr al-Fârâbî, 526 p.

### Traductions chinoises

- 2.7. HEIDEGGER (Martin), *Cong lai bu ni ci chu fa de luo ji xue de xing er shang xue shi ji* [Fonds métaphysiques initiaux de la logique], trad. de ZHAO (Wei-guo), Xian, Northwest University Press, 314 p.
- 2.8. HEIDEGGER (Martin), *Xing er shang xue dao lun* (Introduction à la métaphysique), trad. de WANG (Qin-jie), Pékin, The Commercial Press, 251 p.

### Traduction coréenne

- 2.9. HEIDEGGER (Martin), *Cheolbak eui Giyeo* [Beiträge zur Philosophie], trad. de LEE (Sun-Il), Seoul, Saemulgyeol, 288 p.

### Traduction française

- 2.10. HEIDEGGER (Martin), *La métaphysique de l'idéalisme allemand (Schelling)*, trad. de DAVID (Pascal), Paris, Gallimard, Bibliothèque de philosophie, 256 p.

### Traduction italienne

- 2.11. HEIDEGGER (Martin), *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, trad. de D'ANGELO (Antonello), Milan, Mimesis, 260 p.

### Traduction japonaise

- 2.12. HEIDEGGER (Martin), *Sonzai to jikan* [Être et temps], trad. et commentaires de NAKAYAMA (Gen), Tokyo, Kōbunsha, 1<sup>er</sup> tome, 466 p.

### Traductions persanes (1383-1394)

- 2.13. HEIDEGGER (Martin), *Ān-še mī mānad: Gozîde-ye sî še'r va šarh-e ham-râh-e goftâri az Martin Hâydegger*, trad. de HADDÂDÎ (Maḥmūd), Téhéran, Nîlûfar, 238 p.

- 2.14. HEIDEGGER (Martin), « Zāt-e āzādī », trad. d'ABDOLKARĪMĪ (Bižan), *Ketāb-e māh-e falsafe*, 79, pp. 90-95

### Traduction portugaise

- 2.15. HEIDEGGER (Martin), *Contribuições à Filosofia. (Do acontecimento apropriador)*, trad. de CASANOVA (Marco), Rio de Janeiro, Via Verita, 504 p.

### Traduction russe

- 2.16. HEIDEGGER (Martin), ARENDT (Hannah), *Khanna Arendt, Martin Khaidegger. Pisjma 1925-1975 i drongije svidetelstva [Hannab Arendt, Martin Heidegger. Lettres de 1925-1975 et autres témoignages]*, trad. de GRIGORJEVA (A. B.), Moscou, Izdatel'stvo Institutouta Gaidara, 456 p.

### Traduction slovène

- 2.17. HEIDEGGER (Martin), *O umetnosti* (choix de textes sur l'art), trad. de KOŠAR (Aleš) & KRUŠIČ (Samo), postface de KOMEL (Dean), Ljubljana, KUD Apokalipsa, 368 p.

## 3. Collectifs et numéros de revues

### En allemand

- 3.1. CESARONE (Virgilio), DENKER (Alfred), HILT (Annette) & ZABOROWSKI (Holger) (éds.), *Heidegger-Jahrbuch*, 9, *Heidegger und die technische Welt*, Fribourg-en-Brisgau, Alber, 352 p.  
 – LUCKNER (Andreas), « Heidegger und das Denken der Technik », pp. 9-24 ; VERMAL (Juan), « Über Subjektivität und Technik in Heideggers Denken », pp. 25-37 ; KOPRIWITZA (Tschasslaw D.), « Heidegger: Ontologie der Technik – Technik als Ontologie », pp. 38-56 ; RADINKOVIĆ (Zeljko), « Das Phänomen, das Ding und das Medium », pp. 57-73 ; BOJANIĆ (Petear), « The Possibility of "We" (Wir/ Wir-sein). On the Conditions of Institutional Action in Heidegger », pp. 74-85 ; HILT (Annette), « Ursprungsfragen oder Zugänge zur Welt des Sozialen: Kunst, Technik, Politik », pp. 86-103 ; CESARONE (Virgilio), « Das Haus und die Technik », pp. 104-114 ; ZABOROWSKI (Holger), « Herkunft, Freiheit und Gelassenheit. Zu Martin Heideggers zweitem "Feldweg-Gespräch" », pp. 115-134 ; SEUBOLD (Günter) « Menschenbild und Humanismus der

Körpertechnologien. Philosophische Reflexionen mit Blick auf Heidegger », pp. 135-156 ; NIELSEN (Cathrin), « Heidegger, Gehlen und die Kybernetik », pp. 157-170 ; RIIS (Soren), « Have We Never Been Modern? A Question Concerning Martin Heidegger and Bruno Latour », pp. 171-186 ; GUTSCHMIDT (Rico), « Der späte Heidegger und der gemeinsame Kern von Philosophie und Theologie », pp. 187-201

- 3.2. TRAWNY (Peter) & MITCHELL (Andrew J.) (éds.), *Heidegger, die Juden, noch einmal*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, Heidegger Forum, 256 p.
- NANCY (Jean-Luc), « Heideggers Banalität », pp. 11-42, SOMMER (Christian), « Heidegger, politische Theologie », pp. 43-53, DI CESARE (Donatella), « Das Sein und der Jude. Heideggers metaphysischer Antisemitismus », pp. 55-74, DASTUR (Françoise), « Y a-t-il une "essence" de l'antisémitisme ? », pp. 75-96, COHEN-LEVINAS (Danielle), « Un exister païen. Heidegger, Rosenzweig, Levinas », pp. 97-116, SÁ CAVALCANTE SCHUBACK (Marcia), « Heidegger, die Juden, Heute », pp. 117-144. XOLOCOTZI (Ángel), « Die geschichtslose Berechenbarkeit. Heidegger und die subjektive Interpretation des Judentums », pp. 145-165, MITCHELL (Andrew J.), « Die Politik des Geistes und die Selbstzerstörung des zukünftigen Staates. Heideggers Rektorat in den "Schwarzen Heften" », pp. 167-190, GROSSER (Florian), « Selbstheit, Andererseits und die "Möglichkeit des elementalen Bösen". Heidegger-Kritik im Licht der "Schwarzen Hefte" », pp. 191-214, DAVID (Alain), « "Die Abwesenheit von Antisemitismus genügt keineswegs" », pp. 215-232, TRAWNY (Peter), « Celan und Heidegger. Noch einmal », pp. 233-251

### En anglais

- 3.3. BENJAMIN (Andrew E.) & VARDOULAKIS (Dimitris) (éds.), *Sparks Will Fly. Benjamin and Heidegger*, Albany, SUNY Press, SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy, 291 p. 
- BENJAMIN (Andrew E.) & VARDOULAKIS (Dimitris), « "Sparks Will Fly" », pp. ix-xiv ; – *Part I. Knowledge* : FENVES (Peter), « Entanglement–Of Benjamin with Heidegger », pp. 3-26 ; RICHTER (Gerhard), « Critique and the Thing: Benjamin and Heidegger », pp. 27-63 ; – *Part II. Experience* : FERBER (Ilit), « Stimmung: Heidegger and Benjamin », pp. 67-93 ; KORDELA (A. Kariana), « Commodity Fetishism and the Gaze », pp. 95-119 ; – *Part III. Time* : SCHWEBEL (Paula), « Monad and Time: Reading Leibniz with Heidegger and Benjamin », pp. 123-144 ; BENJAMIN (Andrew),

« Time and Task: Benjamin and Heidegger Showing the Present », pp. 145-174 ; – *Part IV. Hölderlin*: ENGEL (Antonia), « Who Was Friedrich Hölderlin? Walter Benjamin, Martin Heidegger, and the Poet », pp. 177-188 ; HODGE (Joanna), « Sobriety, Intoxication, Hyperbology: Benjamin and Heidegger Reading Hölderlin », pp. 189-215 ; – *Part V. Politics*: ZIAREK (Krzysztof), « Beyond Revolution: Benjamin and Heidegger on Violence and Power », pp. 219-236 ; VARDOULAKIS (Dimitris), « A Matter of Immediacy: The Political Ontology of the Artwork in Benjamin and Heidegger », pp. 237-257 ; FERRIS (David), « Politics of the Useless: The Work of Art in Benjamin and Heidegger », pp. 259-281

3.4. *Gatherings. The Heidegger Circle Annual*, 5, 97 p.

– TRAWNY (Peter), « Heidegger, "World Judaism," and Modernity », pp. 1-20 ; ADRIÁN ESCUDERO (Jesús), « *Heidegger's Black Notebooks* and the Question of Anti-Semitism », pp. 21-49 ; STEINBOCK (Anthony), « Heidegger, Machination, and the Jewish Question: The Problem of the Gift », pp. 50-76 ; RAYMAN (Joshua), « Heidegger's "Nazism" as Veiled Nietzscheanism and Heideggerianism: Evidence from the Black Notebooks », pp. 77-92 ; KNOWLES (Adam), « Heidegger's Mask: Silence, Politics, and the Banality of Evil in the *Black Notebooks* », pp. 93-117

3.5. GEORGAKIS (Tziovanis) & ENNIS (Paul J.) (éds.), *Heidegger in the Twenty-First Century*, Dordrecht, Springer, Contributions to Phenomenology, 196 p.

– GEORGAKIS (Tziovanis) & ENNIS (Paul J.), « Prolegomena to a Twenty-First Century Heidegger », pp. 1-6 ; – *Part I. On Methodology: Ambiguity, Transcendence and Ground*: HAAS (Andrew), « The Ambiguity of Being », pp. 9-22 ; MORAN (Dermot), « Dasein as Transcendence in Heidegger and the Critique of Husserl », pp. 23-45 ; KEANE (Niall), « The Self that Belongs to an Abyssal Ground: Reading Heidegger's *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* », pp. 47-61 ; – *Part II. History, Responsibility and Voice*: HAASE (Ullrich) & SINCLAIR (Mark), « History and the Meaning of Life: On Heidegger's Interpretations of Nietzsche's 2nd Untimely Meditation », pp. 65-81 ; RAFFOUL (François), « The Ex-Appropriation of Responsibility », pp. 83-99 ; HOGAN (Sinéad), « Hearing Heidegger: Proximities and Readings », pp. 101-117 ; – *Part III. Heidegger Applied*: GLAZEBROOK (Irish) & STORY (Matt), « Heidegger and International Development », pp. 121-139 ; TONNER (Philip), « Did Homo erectus

Dwell? Heidegger, Archaeology and the Future of Phenomenology », pp. 141-165 ; BABICH (Babette E.), « The "New Heidegger" », pp. 167-187

- 3.6. PIO (Frederik) & VARKØY (Øivind), *Philosophy of Music Education Challenged: Heideggerian Inspirations. Music, Education and Personal Development*, Dordrecht, Springer, Landscapes: the Arts, Aesthetics, and Education, 256 p.
- PIO (Frederik) & VARKØY (Øivind), « Introduction: An Ontological Turn in the Field of Music and Music Education », pp. 1-14 ; – *Part I: Technical Rationality and Nihilism* : PIO (Frederik), « Musings of Heidegger: Arts Education and *the Mall* as a "Debased" (Dreyfus) Work of Art », pp. 17-44 ; VARKØY (Øivind), « The Intrinsic Value of Musical Experience. A Rethinking: Why and How? », pp. 45-60 ; LINES (David), « Ways of Revealing: Music Education Responses to Music Technology », pp. 61-74 ; FOSSUM (Hanne), « Towards an Ontological Turn in Music Education with Heidegger's Philosophy of *Being* and his Notion of *Release*ment », pp. 75-97 ; – *Part II: Music and Being* : OBERHAUS (Lars), « Body – Music – Being. Making Music as Bodily Being in the World », pp. 101-112 ; LEIJONHUFVUD (Susanna) & THORGERSEN (Cecilia Fern), « Music as Art – Art as Being – Being as Music. A Philosophical Investigation into How Music Education Can Embrace a Work of Art Based on Heidegger's Thinking », pp. 113-128 ; – *Part III: Musical Experience* : WALLRUP (Erik), « Music, Truth and Belonging: Listening with Heidegger », pp. 131-146 ; FORD (Charles) & GREEN (Lucy), « The Phenomenology of Music: Implications for Teenage Identities and Music Education », pp. 147-167 ; ANGELO (Elin), « Music Education as a Dialogue Between the Outer and the Inner. A Jazz Pedagogue's Philosophy of Music Education », pp. 169-184 ; ØSTERGAARD (Edvin), « Pendulum Dialogues and the Re-enchantment of the World », pp. 185-198 ; – *Part IV: Bildung and Truth* : NAUGHTON (Christopher), « Revisiting the Cave: Heidegger's Reinterpretation of Plato's Allegory with Reference to Music Education », pp. 201-212 ; RUSTEN (Einar), « From Heidegger to Dufrenne and Back: *Bildung* Beyond Subject and Object in Art Experience », pp. 213-228 ; CARLSEN (Morten), « Practice as Self-exploration », pp. 229-241 ; EHRENFORTH (Karl Heinrich), « Art and "Truth": Heidegger's Ontology in Light of Ernst Bloch's Philosophy of Hope and Hans-Georg Gadamer's Play-Metaphor. Three Impulses for a New Perspective of Musical *Bildung* », pp. 243-256

**En croate**

- 3.7. *NOVO: Iz tiska je izašao novi broj Europskog glasnika*, 19, x p.
- Martin Heidegger kao "slučaj": Crne bilježnice : MARCUSE (Herbert), « Prepiska s Martinom Heideggerom », pp. 66-81 ; PÖGGELER (Otto), « Filozofija i nacionalsocijalizam – na primjeru Martina Heideggera », pp. 87-112 ; TRAWNY (Peter), « Heidegger i "svjetsko židovstvo" », pp. 113-132 ; DI CESARE (Donatella), « Heidegger, bitak i Židovi », pp. 133-148 ; ZABOROWSKI (Holger), « Pitanje zablude i krivnje. Heidegger i nacionalsocijalizam », pp. 149-176 ; WOLIN (Richard), « Nacionalsocijalizam, svjetski Židovi i povijest bitka. Heideggerove Crne bilježnice », pp. 177-190 ; PAIĆ (Žarko), « Metapolitika i zlo: O Heideggerovu "duhovnome nacizmu" », pp. 191-230 ; KOMEL (Dean), « Crno na bijelom i chiaroscuro u Heideggerovim Crnim bilježnicama », pp. 231-238 ; RORTY (Richard), « O Heideggerovu nacizmu », pp. 231-337 ; ROCKMORE (Tom), « Nacizam i Beiträge zur Philosophie », pp. 238-246 ; VOINCHET (Marc), « Razgovor Emmanuela Faye s Philippeom Lacoueom-Labartheom, Pascalom Oryjem, Jeanom Edouardom Andréom i Brunom Tackelsom », pp. 247-282 ; FAYE (Emmanuel), « Kruna Sabranih djela », pp. 283-306 ; FIGAL (Günter), « "Razmišljanja o židovstvu, koja su nedvojbeno antisemitska" », pp. 307-310 ; KAUBE (Jürgen), « Konačna bitka planetarnih razbojničkih bandi », pp. 311-318 ; ASSHEUER (Thomas), « Zatrovano naslijeđe », pp. 319-324 ; FABRIS (Adriano), « Heidegger: ambigvitet odluke između filozofije i politike », pp. 325-338 ; STEINER (George), « Heideggerova šutnja », pp. 339-348

**En español**

- 3.8. *Differenz. Revista Internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, 1, 110 p.
- CAMELLO (David), « Heidegger con Foucault. Alétheia, parrhesía y la voluntad de decir la "verdad" », pp. 1-14 ; ESPERÓN (Juan Pablo E.), « El acontecimiento, la diferencia y lo sagrado en la filosofía de Heidegger », pp. 15-31 ; GALZACORTA (Íñigo), « Hacia una filosofía de las cosas de inspiración heideggeriana », pp. 32-46 ; FERRER (Rocío Garcés), « Facticidad, afectividad e intencionalidad: la hipótesis hermenéutica del "New Heidegger" », pp. 47-56 ; TIRADO (Guillermo Gómez), « De una pobreza esencial », pp. 57-73 ; PERAITA (Carmen Segura), « Crítica a la interpretación heideggeriana de la sustancia

aristotélica », pp. 74-88 ; VEGA (Facundo), « Variaciones excepcionistas: Heidegger, lo político, hoy », pp. 89-106

### En français

3.9. COHEN (Joseph) & ZAGURY-ORLY (Raphaël) (éds.), *Heidegger et « les Juifs »*, *La règle du jeu*, n° 58-59, 786 p.

– COHEN (Joseph) & ZAGURY-ORLY (Raphaël), « Heidegger, "les Juifs" et nous », pp. 7-16 ; MILNER (Jean-Claude), « Heidegger contre la langue allemande », pp. 17-38 ; FINKIELKRAUT (Alain), « Comment ne pas être heideggérien ? », pp. 39-49 ; TRAWNY (Peter), « L'universel et l'annihilation. Heidegger, un antisémitisme ancré dans l'histoire de l'être », pp. 51-79 ; BENSUSSAN (Gérard), « Heidegger : l'introduction de la philosophie dans le nazisme », pp. 81-107 ; DAVID (Pascal), « La pensée comptable. Heidegger et la pensée juive face à l'incalculable », pp. 109-133 ; GUEST (Gérard), « L'épreuve du "danger en l'Être" et le revers de l'impensé », pp. 135-171 ; MOIX (Yann), « Heidegger et la parole juive », pp. 173-199 ; FÉDIER (François), « Martin Heidegger et le monde juif », pp. 201-233 ; DE WARREN (Nicolas), « Heidegger, le judaïsme et la deuxième guerre de Trente Ans », pp. 235-279 ; DAHLSTROM (Daniel), « Les conceptions juives de Heidegger sur l'être, le langage et le temps », pp. 281-305 ; STEINBOCK (Anthony J.), « Heidegger, la machination et la question juive : le problème du don », pp. 307-343 ; KEANE (Niall), « Métaphysique, politique et nihilisme chez Heidegger et Jünger », pp. 345-381 ; O'BRIEN (Mahon), « Heidegger et le *Dasein* authentique d'un peuple », pp. 383-409 ; BABICH (Babette), « Heidegger et ses Juifs », pp. 411-453 ; PERRIN (Christophe), « Heidegger et Rosenzweig : entre eux et entre nous », pp. 455-478 ; ZAFRANI (Avishag), « L'antisémitisme métaphysique de Heidegger dévoilé par Hans Jonas », pp. 479-498 ; COHEN SKALLI (Cédric), « Anticipation inclusive ou exclusive : Benjamin et Heidegger, 1923-1927 », pp. 499-527 ; BIELIK-ROBSON (Agata), « L'amour fort comme la mort : les Juifs contre Heidegger (sur la question de la finitude) », pp. 529-560 ; KRIEGEL (Blandine), « Heidegger et la modernité », pp. 561-588 ; LAROCHE (Hadrien), « *hei/foe*. Heidegger, Derrida et la question », pp. 589-611 ; HABIB (Stéphane), « Être-avec : psychanalyse et politique », pp. 613-636 ; DI CESARE (Donatella), « La domination du monde par les "sans-monde". Heidegger et le messianisme juif », pp. 637-651 ; ZARKA (Yves-Charles),

« Heidegger : l'effondrement d'une pensée », pp. 653-676 ; SLOTERDIJK (Peter), « La politique de Heidegger : reporter la fin de l'Histoire », pp. 677-721 ; ZAGURY-ORLY (Raphaël), « D'une forclusion dans la phénoménologie de la vie religieuse », pp. 723-743 ; COHEN (Joseph), « Le spectre juif de Heidegger », pp. 745-762 ; LÉVY (Bernard-Henri), « Comment peut-on être heideggérien ? », pp. 763-786

3.10. *Les nouveaux Barbares, Cités*, 61, 188 p.

– *Vie intellectuelle : Heidegger côté noir* : ZARKA (Yves Charles), « Présentation : Heidegger ou l'effondrement d'une pensée », pp. 73-76 ; FAYE (Emmanuel), KELLERER (Sidonie) & RASTIER (François), « Heidegger devant la Shoah. Le volume 97 des *Cahiers noirs* », pp. 77-79 ; ASSHEUER (Thomas), « L'héritage empoisonné », pp. 81-88 ; PÉGNY (Gaëtan), « L'antisémitisme de Heidegger à la fois reconnu et toujours minoré : remarques sur les effets de la publication des *Cahiers noirs* », pp. 89-95 ; COHEN (Joseph), « Le Spectre juif de Heidegger », pp. 97-106 ; FAYE (Emmanuel), « Antisémitisme et extermination : Heidegger, l'Œuvre intégrale et les *Cahiers noirs* », pp. 107-122 ; RASTIER (François), « Le rouge et le brun. L'heideggérisme clarifié par les *Cahiers noirs* », pp. 123-137 ; KELLERER (Sidonie), « Les *Cahiers noirs* et leur combat contre la "machination" juive », pp. 139-146 ; PROFETI (Livia), « L'être-jeté dans un monde : le fondement raciste du *Dasein* », pp. 147-154 ; LELIÈVRE (Franck), « Grandeur et décadence d'un philosophe barbare », pp. 155-167

3.11. MILLER (Richard) (éd.), *Antisémitisme et antilibéralisme. Martin Heidegger et Carl Schmitt*, Marcinelle, CEP, Épreuves, 242 p.

– MILLER (Richard), « Introduction », pp. 9-23, « Exposé », pp. 25-51, « Quelques mots introductifs », pp. 53- ; GODEFRIDI (Drieu), « Apories de la critique schmittienne du libéralisme », pp. 56-68 ; MILLER (Richard), « Exposé », pp. 69-96 ; KOTEK (Joël), « La Shoah, une "improvisation" dictée par l'idéologie », pp. 97-126 ; DE LA CROIX (Arnaud), « À propos de la religion d'Hitler », pp. 127-154 ; MILLER (Richard), « L'antilibéralisme de Martin Heidegger », pp. 155-187 ; KUTZNER (Pierre), « Vérité totalitaire – quelques remarques et questions », pp. 189-206 ; DATSO (Christo), « L'intelligence du mal, ou le rire de la fille de Thrace », pp. 207-214 ; CLEMENS (Éric), « Dis-

penser Heidegger », pp. 215-223 ; MILLER (Richard), « Conclusion », pp. 224-240

### En italien

- 3.12. BRENCIO (Francesca) (éd.), *La pietà del pensiero. Heidegger e I Quaderni neri*, Pèrouse, Aguaplano, 394 p.
- BRENCIO (Francesca), « Introduzione », pp. 19-46 ; XOLOCOTZI (Ángel), « Il pubblico e il privato. Il posto dei *Quaderni Neri* negli scritti di Martin Heidegger », pp. 47-66 ; CAPOROSI (Sonia), « Il silenzio di Heidegger e la sua ricezione in Italia: una proposta di lettura », pp. 67-106 ; BRENCIO (Francesca), « "Heidegger, una patata bollente". L'antisemitismo fra critica della cristianità e *Seinsgeschichtlichkeit* », p. 107-186 ; CASUCCI (Mario), « Ancora su Heidegger e il nazismo? Inutile apologia dell'inattualità del filosofare, a partire dagli *Schwarze Hefte* (1931-1941) », pp. 187-246 ; ROSSI (Luis Alejandro), « La comunità come problema politico in *Essere e tempo* », pp. 247-288 ; GÓMEZ-ARZAPALO (Francisco), « Heidegger e il nazismo: seduzione e delusione di un percorso erotico », pp. 289-314 ; BERETTA (Paolo), « Essere in errore. Tra la *γυγαντομαχία περί τῆς οὐσίας* e l'orizzonte infinito », pp. 315-360 ; KRAFT (Michael), « L'essere e la politica nei *Quaderni Neri* di Heidegger », pp. 361-368 ; BRENCIO (Francesca), « Appendice. La "fuga" dell'essere. Dalle *Überlegungen* alle *Anmerkungen* », pp. 369-388

### En japonais

- 3.13. AKITOMI (Katsuya), ABE (Hiroshi), FURUSHŌ (Masataka) & MORI (Ichirō) (éds.), *Haidegā dokuhon [Le lecteur Heidegger]*, Tokyo, Hoseidaigakushuppanyoku, 393 p.
- FURUSHŌ (Masataka) « Shingaku to iu yurai haidegā no oitachi » [« La théologie comme origine de la philosophie. Petite bibliographie de Heidegger »], pp. 4-6 ; MURAI (Norio) « Kanto he kaere kara jisyō sonomono he: toi no syuppatsu ten » [« Du "retour à Kant" au retour "aux choses mêmes" : le point de départ des questions philosophiques de Heidegger »], pp. 7-16 ; IKEDA (Takashi), « Jijitsusei no kaisyakugaku: syoki furaiburukuki to iu michi » [« L'herméneutique de la facticité : un chemin de pensée heideggérienne dans les premiers cours de Fribourg »], pp. 17-26 ; MORI (Hideki), « Arisutoteresu no gensyōgakuteki kaisyaku: soko ni haitai shite ita mono » [« L'interprétation phénoménologique d'Aristote : ses implications pour le développement philosophique de Heidegger »], pp.

27-36 ; SAITŌ (Motoki), « Kanto no gensyōgakuteki kaisyaku: cyōetsuron teki jikan chihei no hakken » [« L'interprétation phénoménologique de Kant : la découverte de dimensions transcendantales »], pp. 37-46 ; ABE (Hiroshi), « Kisonzairon no seiritsu to rinen: sonzai to jikan ichi » [« L'émergence de l'ontologie fondamentale et ses idées fondamentales : *Être et temps*, I »], pp. 47-56 ; MATSUMORO (Naoki), « Sekai tasya jiko: sonzai to jikan ni » [« Le monde, autrui, soi : *Être et temps*, II »], pp. 57-67 ; FURUSYŌ (Masataka) « Naisonzai kizukai shinri: sonzai to jikan san » [« L'être-dans, le souci et la vérité : *Être et temps*, III »], pp. 68-78 ; MORI (Ichirō), « Shi to Ryōshin: sonzai to jikan yon » [« La mort et la conscience : *Être et temps*, IV »], pp. 79-88 ; ITŌ (Tōru), « Jikansei nichijōsei rekishisei: sonzai to jikan go » [« La temporalité, la quotidienneté et l'historicité : *Être et temps*, V »], pp. 89-99 ; NAKAHARA (Takashi), « Jikan to sonzai no yukue: sonzai to jikan roku » [« Qu'eût été la partie inachevée de "Temps et être" : *Être et temps*, VI »], pp. 100-109 ; ABE (Hiroshi), « Kami wa sonzai ron ni tazusawaru ka kanto to keijijōgaku no mondai wo megutte » [« Dieu peut-il faire de l'ontologie ? Regard sur *Kant et le problème de la métaphysique* »], pp. 110-112 ; TAKI (Masayuki), « Meta sonzairon fuan to taikutsu jiyū: keijijōgaku no tenkai » [« Méta-ontologie, angoisse ou ennui et liberté : le développement de la métaphysique heideggérienne »], pp. 115-124 ; TODOROKI (Takao), « Gakucyō haidegā no daigaku kaikaku kōsō: doitsu daigaku no jiko syūcyō » [« La conception heideggérienne de la réforme de l'Université dans son "Auto-affirmation de l'Université allemande" »], pp. 125-134 ; KOBAYASHI (Nobuyuki), « Mottomo bukimi na mono eno toi: Keijijōgaku nyūmon to geijutsu sakuhin no kongen » [« La question du plus étrange dans l'*Introduction à la métaphysique* et "L'origine de l'œuvre d'art" »], pp. 135-145 ; KMIO (Kazutoshi), « Shisaku teki na shisaku wo shisaku teki ni shisaku surukoto: herudārin kaisyaku » [« Penser poétiquement la poésie pensante : l'interprétation heideggérienne de Hölderlin »], pp. 146-155 ; YAMAMOTO (Yoshitaka), « Niicye to yungā: nihirizumu to keijijōgaku no cyōkoku wo megutte » [« Nietzsche et Jünger : à propos du dépassement du nihilisme et de la métaphysique »], pp. 156-165 ; AKITOMI (Katsuya), « Gendai no kyūhaku kara daiichi no gensyo e: tetsugaku eno kiyo ronkō ichi » [« De la détresse du temps présent au premier commencement : *Contributions à la philosophie*, I »], pp. 166-176 ; YAMAMOTO (Eisuke), « Cyōyaku to konkyozuke: tetsugaku eno kiyo ronkō ni » [« Saut et fondation : *Contributions à la philosophie*, II »], pp. 177-187 ; SEKIGUCHI (Hiroshi), « Syōrai suru mono tachi to saigo no kami: tetsugaku eno kiyo

ronkō san » [« Ceux qui sont à venir et le dernier Dieu : *Contributions à la philosophie*, III »], pp. 187-195 ; SAGARA (Tsutomu), « Shinri gainen no henyō: shinri no honshitsu ni tsuite puraton no shinri ron sekaizō no jidai » [« Les variations du concept de vérité chez Heidegger dans *De l'essence de la vérité*, "La doctrine de Platon sur la vérité" et "Le temps des conceptions du monde" »], pp. 196-205 ; MATSUMOTO (Keijirō), « Betsu no gensyo eno michi: gensyo ni tsuite no no michi deno kaiwa » [« Du chemin vers l'autre commencement dans *Sur le commencement* et *Entretien sur le chemin de campagne* »], pp. 206-215 ; AKITOMI (Katsuya), « Mayoï no naka wo susumu roppon no michi: sonamichi wo megutte » [« L'ambivalence en six façons : à propos du concept de *Holzwege* »], pp. 216-218 ; SUEHISA (Asuka), « Seiyō tetgugaku no gensyo: anakushimandorosu no shingen wo cyūshin ni » [« Le commencement de la philosophie occidentale dans "La parole d'Anaximandre" et d'autres essais »], pp. 221-230 ; ONO (Makoto), « Kindai yōroppa no syūen: nüicye no kotoba kami wa shinda shijin wa nan no tame ni » [« La fin de l'Europe moderne dans "Le mot de Nietzsche : 'Dieu est mort'" et "Pourquoi des poètes ?" »], pp. 231-241 ; KIKUCHI (Eiyoshi), « Shisaku to yū kōi: hyūmanizumu ni tsuite nani ga shisaku wo meizuruka » [« La pensée comme action dans la *Lettre sur l'"humanisme"* et *Qu'appelle-t-on penser ?* »], pp. 242-251 ; GOTŌ (Yoshiya), « Gendai gijutsu no honshitsu: Burēmen kōen gijutsu to tenkai hōge » [« L'essence de la technique moderne dans les conférences de Brême, *La technique et le tournant* et "Sérénité" »], pp. 252-262 ; INADA (Tomomi), « Sekai ni sumu to yū koto : mono tateru sumu kangaeru shijin teki ni ningen wa sumu » [« habiter le monde dans "La chose", "Bâtir habiter penser" et "L'homme habite en poète..." »], pp. 263-272 ; INOUE (Katsuhito), « Sai to botsu konkyo: dōitsusei no meidai to konkyo no meidai » [« Différence and abîme dans "Le principe d'identité" et "Le principe de raison" »], pp. 273-282 ; HASHIMOTO (Takeshi), « Sekai wo kaiji suru kotoba: kotoba eno tojō » [« Les mots qui ouvrent le monde dans *Acheminement vers la parole* »], pp. 283-293 ; KAJITANI (Shinji), « Seishin igaku tonō taiwa » [« Le dialogue de Heidegger avec la psychiatrie dans les séminaires de Zollikon »], pp. 294-303 ; MINE (Hideki), « Sonzai no dekgoto toshite no syōki: jikan to sonzai » [« L'*Ereignis* comme événement de l'être-dans dans "Temps et être" »], pp. 304-314 ; TRAWNY (Peter), « Haidegā to sekai yudaya jin soshiki: kuro nōto wo megutte », trad. de SUEHISA (Asuka) & ABE (Hiroshi) [« Heidegger et le congrès juif mondial : un regard sur les *Cahiers noirs* »], pp.

315-331 ; Appendice : liste et résumé des *Œuvres complètes* de Heidegger, pp. 333-377

- 3.14. AKITO Hosokawa (Ryōichi), SAITŌ (Motoki), IKEDA (Takashi) (éds.), *Hajimari no Haidegā* [*Le commencement de Heidegger*], Kyoto, Kouyoshobo, 181 p.  
 – MURAI (Norio) « Haidegā to sokura tetsugaku: don sukotusu no hancyū ron to igi ron wo cyūshin ni » [« Heidegger et la scolastique dans le *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot* et autres essais »], pp. 1-26 ; WATANABE (Kazunori), « Haidegā to shin kanto gakuha: rikkāto rasuku no shisōteki motiifu no hihan to keisyō tetteika » [« Heidegger et le néo-kantisme : la critique de Heidegger et la reprise radicale de motifs philosophiques de Rickert et de Lask »], pp. 27-44 ; IKEDA (Takashi), « Seikatsu sekai no hakken: Syoki haidegā to gensyōgaku » [« La découverte du monde de la vie : le jeune Heidegger et la phénoménologie »], pp. 45-62 ; NAKAYAMA (Tsuyoshi), « Haidegā to yasupāsu: sekaikan no shinrigaku no syōgeki » [« Heidegger et Jaspers : l'impact de la *Psychologie des visions du monde* de Jaspers »], pp. 63-84 ; GOTŌ (Yoshiya), « Gensyōgaku teki kaitai: shinda sei kara shi wo ikiru sei e » [« La destruction phénoménologique : de la vie morte à la vie vivant la mort »], pp. 85-102 ; MORI (Hideki), « Syūkyōsei no syozai no henyō: syūkyō gensyōgaku kara jijitsusei no kaisyakugaku e » [« Le changement de rôle de la religion : de la phénoménologie religieuse à l'herméneutique de la facticité »], pp. 103-120 ; SAITŌ (Motoki), « Tetugaku wo ikanishite hajimeruka: Haidegā ni yoru arisutoteresu no gensyōgaku teki kaisyaku no tame no puroguramu » [« Comment peut-on commencer à philosopher ? La conception heideggérienne de l'interprétation phénoménologique d'Aristote »], pp. 121-140 ; HOSOKAWA (Ryōichi), « Saisyo de saigo no gakuteki tetsugakusya arisutoteresu » [« Aristote, le premier et le dernier philosophe savant »], pp. 141-158 ; ARAHATA (Yasuhiro), « Sogai to kakusei: sonzairon jijitsusei no kaisyakugaku » [« L'aliénation et l'éveil dans *Ontologie (Herméneutique de la factivité)* »], pp. 159-176
- 3.15. TRAWNY (Peter), NAKATA (Mitsuo) & SAITŌ (Motoki) (éds.), *Haidega tetsugaku ha han-yudayashugi ka. "Kuro nōto" no meguru tōgi* [*La philosophie heideggérienne est-elle antisémite ? Discussion sur les Cahiers noirs*] Tokyo, Suiseisha, 296 p.

– TRAWNY (Peter), « Doitsu kara nihon no dokusya no minasan e », trad. de SUEHISA (Asuka) [« Deux lecteurs japonais : salutations d'Allemagne »], pp. 11-16 ; TRAWNY (Peter), « Syushi to shaji », trad. de NAKATA (Mitsuo) & SAITŌ (Motoki) [« Discussions en cours sur les *Cahiers noirs* et remerciements »], pp. 17-27 ; WATANABE (Kazunori), « Hajimeni » [Introduction à la première partie de la conférence du 13 décembre 2014], pp. 31-35 ; TRAWNY (Peter), « Haidegā to sekai yudaya jin soshiki to kindaisei », trad. de SUEHISA (Asuka) [« Heidegger, le congrès juif mondial et la modernité »], pp. 36-67 ; SAITŌ (Motoki), « Kuronōto wa Haidegā no hyōka ni nani wo motarasu noka » [« Comment les *Cahiers noirs* vont changer l'appréciation de la philosophie heideggérienne »], pp. 68-90 ; SAITŌ (Motoki), « Hajimeni », pp. 93-96 [Introduction à la seconde partie de la conférence du 13 décembre 2014] ; TODOROKI (Takao), « Haidegā Kuronōto ni okeru hanyudasyugi wa nani wo imi suru noka » [« Que signifie *antisémitisme* dans les *Cahiers noirs* de Heidegger ? »], pp. 97-125 ; KATŌ (Keisuke), « Ikutsuka no kubetsu nitsuite » [« De quelques distinctions dans les *Cahiers noirs* de Heidegger »], pp. 126-154 ; TRAWNY (Peter), « Haidegā no shisaku wa hanyudayateki ka to iu toi ni kotaeru tame no hitotsu no shiron », trad. de SUEHISA (Asuka) [« Tentative de réponse à la question : la pensée heideggérienne est-elle antisémite ? »], pp. 155-166 ; NAKATA (Mitsuo), « Haidegā shii to han yudaya syugi: ronsō eno hihan teki ōtō » [« La pensée heideggérienne et l'antisémitisme : commentaire critique des discussions actuelles »], pp. 167-227 ; NAKATA (Mitsuo), « Hajimeni » [Introduction à la seconde partie de la conférence du 13 décembre 2014], pp. 213-233 ; TRAWNY (Peter), « Fuhenteki na mono to senmetsu: Haidegā no sonzaishi teki na hanyudasyugi », trad. d'ABE (Masanobu) & NAKAGAWA (Moeko) [« L'universel et l'annihilation : l'antisémitisme ontologique de Heidegger »], pp. 234-268 ; AKITOMI (Katsuya), « Topogurafii no kokoromi wo ukete: torabunū shi kōen kō » [« Réflexions sur la tentative de topographie de P. Trawny »], pp. 269-279 ; SHIGERU (Makito), « Kirisutokyō wo kokufuku suru kirisutokyō toshite no Haidegā no shisaku » [« La pensée heideggérienne comme christianisme dépassant le christianisme »], pp. 280-286 ; MORI (Ichirō), « Hanna ārento to han yudayasyugi: ārento yudaya ronsyā wo yomu » [« Hannah Arendt et l'antisémitisme. Lire ses *Écrits juifs* »], pp. 287-296

**En portugueses**

- 3.16. CARVALHO (Marcelo) & LYRA (Edgar) (éds.), *Heidegger*, São Paulo, Anpof, XVI Encontro ANPOF, 308 p.
- JULIÃO (Claudiléia Cavalheiro), « A experiência fática da vida e fenomenologia da religião segundo Martin Heidegger », pp. 9-17 ; DO IMPÉRIO (Fábio Augusto), « O surgimento da verdade no primeiro Heidegger como crítica à escola kantiana », pp. 18-27 ; JÚNIOR (Irlim Corrêa Lima), « Transcendência e intencionalidade na compreensão temporal do ser em Heidegger », pp. 28-42 ; JÚNIOR (Gelson Antonio Lopes), « Uma possível inconseqüência no conceito de finitude em Martin Heidegger », pp. 43-56 ; DA FONSECA (Fábio F. Mendonça), « As presunções epistêmicas na fenomenologia de Heidegger », pp. 57-69 ; MAC DOWELL (João A. Anchieta Amazonas), « Como Heidegger descobriu a perspectiva ontológica da existência? », pp. 70-86 ; DA SILVEIRA (André L. Ramalho), « Finitude e natureza na abordagem hermenêutico-fenomenológica de Martin Heidegger », pp. 87-103 ; FERREIRA (Alexandre de Oliveira), « Heidegger e o problema da metafísica », pp. 104-110 ; DA COSTA (Affonso H. Vieira), « Meditação em torno da essência da metafísica », pp. 111-119 ; ALMEIDA (Rogério da Silva), « O cuidado no Heidegger dos anos 20 », pp. 120-140 ; DO VALE (Thiago Gandra), « A arte como verdade histórica », pp. 141-151 ; DIAS (Luciana da Costa), « Arte e história do ser: a conferência "A Origem da Obra de Arte" e algumas considerações sobre o caminho do pensamento de Heidegger », pp. 152-162 ; RAMOS (Daniel Rodrigues), « O abandono e o esquecimento do ser nos *Beiträge zur Philosophie* de M. Heidegger », pp. 163-175 ; COSTA (Solange A. de Campos), « Terra, mundo e verdade: a obra de arte como uma ponte entre Hölderlin e Heidegger », pp. 176-193 ; SILVA (André de Souza), « A existência em um mundo coisificado: uma abordagem sobre a técnica contemporânea », pp. 194-206 ; SOMBRA (Laurenio Leite), « Heidegger: passos para uma topologia », pp. 207-217 ; COIMBRA (Leidiane), « Técnica moderna como modo de desvelamento de ser: Heidegger e a questão da técnica », pp. 218-227 ; SANTOS (Cecília M. de Souza Leão), « Em torno da *Mimesis*: arte e verdade entre Heidegger e Gadamer », pp. 228-246 ; GEVEHR (Thayla Magally), « Heidegger e Platão: os conceitos de *alétheia* e *pólemos* na República », pp. 247-268 ; SILVA (Flávio de Oliveira), « Heidegger, da fenomenologia à recepção da filosofia transcendental de Kant », pp. 269-281 ; BITENCOURT (Wagner), « O extramundano e o horror no pensamento de Heidegger », pp. 282-289 ; MERGULHÃO

(Adriano Ricardo), « Oposicionalidade e objetividade em Heidegger e Cassirer », pp. 290-306

### En plusieurs langues

- 3.17. EMAD (Parvis) *et al.* (éds.), *Heidegger Studies*, 31, 226 p.  
 – SCHALOW (Frank), « The Leaping-Off Point of Projecting-Open the Question Concerning the Political: Investigating Politics Anew », pp. 17-40 ; MARAFIOTI (Rosa Maria), « Das dichterische Wort des Seyns, Heidegger, Hölderlin, Rilke », pp. 41-68 ; GUEST (Gérard), « Protagoras – dans l'histoire de l'Être : Le cours du monde – la mesure des choses (Anthropomorphisme et anthropomâtrie) », pp. 69-108 ; BLOK (Vincent), « Heidegger's Ontology of Work », pp. 109-128 ; PASQUALIN (Chiara), « Der pathetische Grund des Hermeneutischen: die ontologische Priorität der Befindlichkeit vor dem Verstehen », pp. 129-152 ; CERCEL (Gabriel), « Grundzüge einer dialogischen Hermeneutik von Eigenem und Fremdem in Heideggers Aus einem Gespräch von der Sprache », pp. 153-174 ; KOVACS (Georg), « The Hermeneutics of Be-ing-historical Thinking and Language », pp. 177-194 ; NEUGEBAUER (Klaus), « Vetter – Grundriss Wohltaten auch in den Fußnoten », pp. 195-200

## 4. Études générales

### En allemand

- 4.1. BELLERS (Jürgen) & PORSCHE-LUDWIG (Markus), *Ungesetzliche versus gesetzliche Freiheiten – Für die Offenheit von Heraklit bis Heidegger – Gegen den Mief von Kant bis Habermas*, Nordhausen, Traugott Bautz, 509 p.  
 4.2. DITTUS (Sabrina), *Heidegger und das Paradox des Subjekts*, Wurtzbourg, Königshausen und Neumann, Espitemata/Philosophie, 340 p.  
 4.3. HACHMEISTER (Lutz), *Heideggers Testament. Der Philosoph, der Spiegel und die SS*, Berlin, Ullstein Taschenbuch, 368 p.  
 4.4. HÖRNER (Richard), *Was ist Metaphysik? Martin Heidegger und die Entfremdung vom Sein*, Bod Third Party Titles, Reihe Philosophische Sphären, 76 p.  
 4.5. KEILING (Tobias), *Seinsgeschichte und phänomenologischer. Realismus Eine Interpretation und Kritik der Spätphilosophie Heideggers*, Tübingen, Mohr Siebeck, 507 p. 

- 4.6. KIM (Hye Young), *Sorge und Geschichte. Phänomenologische Untersuchung im Anschluss an Heidegger*, Berlin, Duncker & Humblot, Philosophische Schriften, 187 p.
- 4.7. LANZI (Francesco), *Das Sein in Heideggers Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Nordhausen, Traugott Bautz, Weltphilosophien im Gespräch, 175 p.
- 4.8. MAAS (Renate), *Diaphan und gedichtet. Der künstlerische Raum bei Martin Heidegger und Hans Jantzen*, Cassel, Kassel University Press, 432 p.
- 4.9. MAY (Reinhard), *Heideggers verborgene Quellen. Sein Werk unter chinesischem und japanischem Einfluss*, Wiesbaden, Harrassowitz, 115 p.
- 4.10. MUGERAUER (Roland), *Klartext "Sein und Zeit". Heideggers Hauptwerk dechiffriert*, Marbourg, Tectum, 191 p.
- 4.11. NOLL (Alfred J.), *Der rechte Werkmeister. Martin Heidegger nach den "Schwarzen Heften"*, Cologne, Papyrossa, 238 p.
- 4.12. OTAGIRI (Kentaro), *Horizont als Grenze. Zur Kritik der Phänomenalität des Seins beim frühen Heidegger*, Nordhausen, Traugott Bautz, Libri virides, 107 p.
- 4.13. PANTOULIAS (Michail), *Ontologie und Aussage bei Heidegger und Aristoteles*, Wurtzbourg, Königshausen und Neumann, Espitemata/Philosophie, 237 p.
- 4.14. PORSCHE-LUDWIG (Markus), *Was ist Freiheit? Freiheit und Ordnung bei Martin Heidegger*, Nordhausen, Traugott Bautz, 97 p.
- 4.15. REMETE (George), *Martin Heidegger zwischen Phänomenologie und Theologie*, Wachtendonk, Hagia Sophia, 198 p.
- 4.16. SELLNER (Martin), *Gelassenheit in den Widerstand. Eine Gespräch über Heidegger*, Steigra, Antaios, 99 p.
- 4.17. SICHENEDER (Markus), *Martin Heideggers philosophisches Denken auf der Grundlage seiner Interpretationen zur Kantischen Philosophie. Aus dem Blickwinkel einer Weltwissenschaft, wie sie Karl Jaspers als umfassende Existenzzerbellung postulierte*, Hambourg, Kovac, Boethiana, 128 p.
- 4.18. SCHMIDT (Stefan W.), *Grund Und Freiheit. Eine phänomenologische Untersuchung des Freiheitsbegriffs Heideggers*, Dodrecht, Springer, Phaenomenologica 217, 226 p.
- 4.19. SOMMER (Konstanz), *Zwischen Metaphysik und Metaphysikkritik. Heidegger, Schelling und Jacobi*, Hambourg, Meiner, Paradeigmata, 432 p.
- 4.20. TOMAŠEVIC (Boško), *Hervorgang des Seins. Das ontologische Geschehen des Dichtens*, Nordhausen, Traugott Bautz, Libri nigri, 162 p.
- 4.21. VAJDA (Karl), *Das ungenisse Etwas. Das literarische Kunstwerk und seine Überwindung nach Heidegger*, Hambourg, Dr. Kovac, Schriften zur Literaturtheorie, 284 p.

- 4.22. VIETTA (Silvio), *"Etwas rast um den Erdball..."*. *Martin Heidegger: ambivalente Existenz und Globalisierungskritik*, Paderborn, Fink, 222 p.
- 4.23. WILLMS (Bernhard), *Heidegger und der Antifachismus*, Vienne, Karolinger, 135 p.
- 4.24. ZIEGLER (Walther), *Heidegger in 60 Minuten*, Norderstedt, BoD, 108 p.

### En anglais

- 4.25. ADRIÁN ESCUDERO (Jesús), *Heidegger and the Emergence of the Question of Being*, Londres/New York, Bloomsbury, Bloomsbury Studies in Continental Philosophy, 203 p.
- 4.26. BACKMAN (Jussi), *Complicated Presence. Heidegger and the Postmetaphysical Unity of Being*, Albany, SUNY Press, SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy, 342 p.
- 4.27. COSTELLO (Jef), *Heidegger in Chicago. A Comedy of Errors*, San Francisco, Counter-Currents, 88 p.
- 4.28. COYNE (Ryan), *Heidegger's Confessions. The Remains of Saint Augustine in Being and Time and Beyond*, Chicago/Londres, The University of Chicago Press, Religion and Postmodernism, 312 p. 
- 4.29. DUFF (Alexander S.), *Heidegger and Politics. The Ontology of Radical Discontent*, Cambridge, Cambridge University Press, 228 p.
- 4.30. GEORGE (Siby K.), *Heidegger and Development in the Global South*, New Delhi, Springer, Contributions to Phenomenology, 309 p.
- 4.31. GUPTA (Anoop), *Heidegger and Moral Realism*, Eugene, Pickwick, 196 p.
- 4.32. GUZUN (Madalina), *Eternal Return and the Metaphysics of Presence. "A Critical Reading of Heidegger's Nietzsche"*, Nordhausen, Traugott Bautz, Libri virides, 101 p.
- 4.33. HODGE (Steven), *Martin Heidegger. Challenge to Education*, Dordrecht, Springer, SpringerBriefs on Key Thinkers in Education, 113 p. 
- 4.34. KRELL (David Farrell), *Ecstasy, Catastrophe. Heidegger's Being and Time and the Black Notebooks*, Albany, SUNY, SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy, 220 p. 
- 4.35. KOUBA (Petr), *The Phenomenon of Mental Disorder. Perspectives of Heidegger's Thought in Psychopathology*, Dordrecht, Springer, Contributions to Phenomenology, 214 p.
- 4.36. KOVAC (Georg), *Thinking and be-Ing in Heidegger's Beitrage Zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Bucarest, Zeta Books, Heidegger Research, 480 p.
- 4.37. MANCHESTER (Peter), *Temporality and Trinity*, New York, Fordham University Press, 166 p.

- 4.38. MARINO (Stefano), *Aesthetics, Metaphysics, Language: Essays on Heidegger and Gadamer*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 155 p.
- 4.39. MASSEY (Heath), *The Origin of Time. Heidegger and Bergson*, Albany, SUNY, SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy, 287 p. 
- 4.40. McDONNELL (Cyril), *Heidegger's Way Through Phenomenology to the Question of Being*, Wurtzbourg, Königshausen & Neumann, Orbis Phaenomenologicus 39, 386 p.
- 4.41. MITCHELL (Andrew J.), *The Fourfold. Reading the Late Heidegger*, Evanston, Northwestern University Press, Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, 392 p.
- 4.42. MUGERAUER (Robert), *Responding to Loss. Heideggerian Reflections on Literature, Architecture, and Film*, New York, Fordham University Press, Perspectives in Continental Philosophy, 171 p.
- 4.43. O'BRIEN (Mahon), *Heidegger, History, and the Holocaust*, New York, Bloomsbury Academic, 208 p.
- 4.44. OLIAI (Simon F.), *Challenging the Absolute. Nietzsche, Heidegger, and Europe's Struggle against Fundamentalism*, Lanham, University Press of America, 153 p.
- 4.45. PHILLIPS (Wesley), *Metaphysics and Music in Adorno and Heidegger*, New York, Palgrave Macmillan, 228 p.
- 4.46. POTTER (BRENT), *Elements of Reparation. Truth, Faith, and Transformation in the Works of Heidegger, Bion, and Beyond*, Londres, Karnac Books, 203 p.
- 4.47. RAJ SINGH (R.), *Heidegger, World, and Death*, Lanham/Plymouth, Lexington Books, 164 p.
- 4.48. RENTMEESTER (Casey), *Heidegger and the Environment*, Londres, Rowman & Littlefield, New Heidegger Research, 150 p.
- 4.49. RUBINI (Rocco), *The Other Renaissance. Italian Humanism Between Hegel and Heidegger*, Chicago, The University of Chicago Press, 408 p.
- 4.50. SHOLTZ (Janae), *The Invention of a People. Heidegger and Deleuze on Art and the Political*, Édimbourg, Edinburgh University Press, Plateaus, 289 p.
- 4.51. STOREY (David E.), *Naturalizing Heidegger. His Confrontation with Nietzsche, his Contributions to Environmental Philosophy*, Albany, SUNY Press, SUNY Series in Environmental Philosophy, 276 p.
- 4.52. SWEENEY (Connor), *Sacramental Presence after Heidegger. Onto-theology, Sacraments, and the Mother's Smile*, Eugene, Cascade Books, 272 p.
- 4.53. THEODOROU (Panos), *Husserl and Heidegger on Reduction, Primordality and the Categorical*, Dordrecht, Springer, Contributions to Phenomenology, 280 p. 

- 4.54. WESLEY (Philipps), *Metaphysics and Musics in Adorno and Heidegger*, Londres, Palgrave McMillan, 215 p.
- 4.55. WITHY (Katherine), *Heidegger on Being Uncanny*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 250 p.

#### En arabe

- 4.56. ANDALUSÎ (Muhammad), *Ufûl al-muta'âlî wa-azmat al-mîtâfîzîqâ al-gharbîya, aw, Heidegger min khilâl Nietzsche* [La fin du sublime et la crise de la métaphysique occidentale ou Heidegger à partir de Nietzsche], Beyrouth, Dâr at-Tanwîr, x p.
- 4.57. BIN SIBÂ' (Muhammad), *Tabawwulât al-fînûminûlûjîyâ l-mu'âsira: Merleau-Ponty fî munâzarat Husserl wa-Heidegger* [Les changements de la phénoménologie contemporaine : Merleau-Ponty en débat avec Husserl et Heidegger], Doha, al-Markaz al-'Arabî li-l-Abhâth wa-Dirâsat as-Siyâsât, 320 p.
- 4.58. MIZYÂN (Muhammad), *'Alâmât falsafîya. Deleuze, Foucault, Heidegger* [Signes philosophiques. Deleuze, Foucault, Heidegger], Dâr an-Nashr Fadâ' Âdam, x p.
- 4.59. RASÛL (Muhammad Rasûl), *al-'Alâma, al-jasad, al-ikhtilâf: Ta'ammulât fî falsafat Martin Heidegger* [Le signe, le corps, la différence : réflexions sur la philosophie de Martin Heidegger], Bagdad, Dâr wa-Maktabat 'Adnân, x p.

#### En chinois

- 4.60. LIANG (Jia-rong), *Ben yuan yu yi yi: qian qi hai de ge er yu xian xiang xue yan jiu* [Origine et signification : une enquête sur le jeune Heidegger et la phénoménologie], Pékin, The Commercial Press, 373 p.
- 4.61. WANG (Kai), *Dao jia shi xing jing shen :jian yu hai de ge er bi jiao* [De l'esprit poétique du taoïsme chinois et, aussi, d'une comparaison avec Martin Heidegger], Pékin, Renming Press, 582 p.
- 4.62. WANG (Qin-jie), *Hai de ge er yu zhe xue de kai duan* [Heidegger et le début de la philosophie], Shanghai, SDX Joint Publishing House, 160 p.
- 4.63. XIAO (Lang), *Hai de ge er xian xiang xue mei xue yan jiu* [Recherche sur l'esthétique phénoménologique de Heidegger], Shanghai, Joint Publishing Company, 205 p.

#### En coréen

- 4.64. LEE (Jae-Seong), *Haideggeo Cheolhak Ppiddakhage Il-gi* [Lire la philosophie de Heidegger de travers], x, x p.

**En danois**

- 4.65. ZIETHEN (Morten), *Fribed & forståelse. En læsning af Heidegger og den tyske idealisme*, Aalborg, Aalborg Universitetsforlag, 362 p.

**En espagnol**

- 4.66. DE LARA (Francisco) *et alii*, *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Madrid, Tecnos, 441 p.
- 4.67. DELGADO (José), *La realidad del sentido. Interpretación, normatividad y fenomenología en Heidegger y Zubiri*, Grenade, Comaras, 238 p.
- 4.68. FEINMAN (José Pablo), *La sombra de Heidegger*, Buenos Aires, Planeta, 208 p.
- 4.69. GARRIDO PERIÑÁN (Juan José), *Ser y Lichtung: Heidegger ante el claro del ser*, Liber Factory, 110 p.
- 4.70. LEYTE (Arturo), *Heidegger: el fracaso del Ser*, Barcelone, Batiscafo, 143 p.

**En français**

- 4.71. BADIOU (Alain), *Heidegger. L'être 3 – Figure du retrait 1986-1987*, Paris, Fayard, Ouvertures, 368 p.
- 4.72. BALAZUT (Joël), *Heidegger et le problème de la métaphysique*, Paris, L'Harmattan, Ouverture philosophique, 122 p. 
- 4.73. COHEN-HALIMI (Michelle) & COHEN (Francis), *Le cas Trawny. À propos des Cahiers noirs de Heidegger*, Paris, Sens & Tonka, 44 p.
- 4.74. DAVID (Pascal), *Essai sur Heidegger et le judaïsme. Le nom et le nombre*, Paris, Cerf, Essais, 280 p.
- 4.75. DI MARTINO (Carmine), *Signe, geste, parole. De Heidegger à Mead et Merleau-Ponty*, Paris, Hermann, 248 p.
- 4.76. LOIRET (François), *L'usage et le monde*, Paris, Kimé, Philosophie en cours, 204 p.
- 4.77. MALET (André), *Une transcendance finie. Cours sur Heidegger I. Sein und Zeit*, Saint-Martin-de-Bonfossé, Théolib, Philosophies, 144 p.
- 4.78. MALET (André), *Une transcendance finie. Cours sur Heidegger. II. Kant et le problème de la métaphysique*, Saint-Martin-de-Bonfossé, Théolib, Philosophies, 186 p.
- 4.79. MALOUONO (Orphon Prince), *Heidegger et le Zarathoustra de Nietzsche*, Lyon, Baudelaire, 77 p.
- 4.80. MILLISCHER (Laurent), *Heidegger ou la détresse du monde. Critique de la raison systémique*, Paris, Orizons, Philosophie, 264 p.

- 4.81. MONGIS (Henri), *Ontologie du tragique et question de Dieu. De Heidegger à Thomas d'Aquin*, Paris, Les Presses universitaires de l'IPC, Recherches, 714 p.
- 4.82. NANCY (Jean-Luc), *Banalité de Heidegger*, Paris, Galilée, La philosophie en effet, 88 p.
- 4.83. NEYKOV (Ivan), *Le sens du bien. Heidegger, interprète de Platon*, Paris, L'Harmattan, Ouverture philosophique, 280 p.
- 4.84. PREMAT (Christophe), *Penser l'utilité avec Hegel & Heidegger*, Paris, Demopolis, 226 p.
- 4.85. RAPIN (Baptiste), *Heidegger et la question du management*, Nice, Ovadia, 364 p.
- 4.86. RASTIER (François), *Naufrage d'un prophète. Heidegger aujourd'hui*, Paris, PUF, 156 p.
- 4.87. SIBONY (Daniel), *Question d'être. Entre Bible et Heidegger*, Paris, Odile Jacob, 284 p.
- 4.88. TIRVAUDEY (Robert), *Heidegger et l'expérience du néant du monde*, Paris, Edilivre, 91 p.

### En italien

- 4.89. AMATO (Pierandrea), *Il nichilismo e le forme. Ernst Jünger a confronto con Nietzsche, Heidegger, Benjamin, Schmitt*, Milan, Mimesis, Novecento, 150 p.
- 4.90. ANELLO (Alberto), *Heidegger e il male*, Brescia, Morcelliana, 160 p.
- 4.91. BRACCI (Massimo), *# Heidegger narrato @ mia nonna. Contiene i tweet originali di Heidegger*, San Remo, EBK 210 p.
- 4.92. CARRARA (Carlo), *Solitudine ed esistenza. Kierkegaard, Nietzsche, Unamuno, Heidegger, Jaspers, Sartre, Camus, Marcel, Bedjaev, Abbagnano*, Milan, Pistoia, Petite Plaisance, 192 p.
- 4.93. COLONNELLO (Pio), *Martin Heidegger a Hannah Arendt. Lettera mai scritta*, Naples, Guida, 80 p.
- 4.94. DI CESARE (Donatella), *Heidegger & Sons. Eredità e futuro di un filosofo*, Turin, Bollati Boringhieri, 148 p.
- 4.95. GRIMALDI (Giorgio), *Oltre le tempeste d'acciaio. Tecnica e modernità in Heidegger, Jünger, Schmitt*, Rome, Carocci, 238 p.
- 4.96. PASQUALIN (Chiara), *Il fondamento "pativo" dell'ermeneutico. Affettività, pensiero e linguaggio nell'opera di Heidegger*, Rome, Inshibboleth, 808 p.
- 4.97. PERUZZOTTI (Francesca), *Lo scritto e il suo lettore. In ascolto di Jean-Louis Chrétien, Martin Heidegger, Jean-Luc Marion*, Milan, Mimesis, 252 p.
- 4.98. SENATORE (Gennaro), *Heidegger e l'abitare poetico. Per mortem ad vitam*, Norderstedt, BoD, 176 p.

- 4.99. SPINA (Salvatore), *Esistenza e vita. Uomo e animale nel pensiero di Martin Heidegger*, Milan, Mimesis, 200 p.
- 4.100. VANDER (Fabio), *Ontologia della contraddizione. Critica di Heidegger interprete di Aristotele*, Rome, Inschibboleth, 130 p.
- 4.101. VEZZALI (Mariano), *Heidegger tra Husserl e Löwith. Formazione, sviluppo, problemi del pensiero heideggeriano sullo sfondo del Novecento*, Castel Bolognese, Itaca, 96 p.
- 4.102. ZACCARIA (Gino), *Pensare il nulla. Leopardi, Heidegger*, Pavie, Ibis, 277 p.

### En japonais

- 4.103. ABE (Masanobu), *Sonzai to rogosu: syoki haidegā ni okeru arisutoteresu kaisyaku* [Être et logos. Sur la première interprétation heideggérienne d'Aristote], Tokyo, Getsuyōsya, 402 p.
- 4.104. KAGEYAMA (Yohei), *Dekigoto to jikohenyō: haidegā tetsugaku no kōzō to seisei ni okeru jikosei no mondai* [Ereignis et autotransformation. Le problème du soi dans la structure et le développement de la philosophie heideggérienne], Tokyo, Sōbunsha, 416 p.
- 4.105. KIMURA (Fumito), *Sonzai no toi no yukue. "Sonzai to jikan" ha naze zasetsu sezaru woenakattaka* [Où mène la question en direction de l'être ? Enquête sur les raisons de l'échec d'Être et temps], Tokyo, Hokujuhuppan, 396 p.
- 4.106. KUSAKABE (Yoshinobu), *Haidegā to seiyō keijijōgaku: kōensyū* [Heidegger et la métaphysique en Occident], Kyoto, Kōyō syobō, 150 p.
- 4.107. NAKAMASA (Masaki), *Haidegā tetsugaku nyūmon: Sonzai to jikan o yomu* [Introduction à la philosophie heideggérienne : lire Être et temps], Tokyo, Kōdansya, 260 p.
- 4.108. YOKOCHI (Tokuhiko), *Cyōetsu no echika: haidegā, sekai sensō, rebinasu* [L'éthique de la transcendance: Heidegger, la guerre mondiale, Levinas], Tokyo, Puneumasya, 345 p.

### En persan (1393-1394)

- 4.109. AKBARZĀDE (Farībā), *Marg va Ma'nā-ye zendegī dar andīše-ye Mowlavī va Hāydegger*, Téhéran, Yār-e Dāneš, 1394, 265 p.
- 4.110. DĀVARĪ (Rezā), *Heydegger va gošāyeš-e rāh-e tafakkor-e āyande (be žamīme-ye falsafe čst?-e Heydegger)*, Téhéran, Naqš-e ġahān, 128 p.
- 4.111. GŪDARZĪ (Morteżā), *Heydegger va hekmat-e dāyūyī*, Téhéran, Entesārāt-e 'elmī, 390 p.

- 4.112. MŪSAVĪ MEHR (Seyyed Moḥammad Mehdī), *Falsafe-ye teknuḷūzī-ye Hāydegger*, Téhéran, 357 p.
- 4.113. PĪRĀVĪ VANAK (Marzīye), *Zabān dar tafakkor-e Hāydegger*, Téhéran, Enteshārāt-e Īrān, 195 p.
- 4.114. ROSTAMĪ ĠALĪLYĀN (Hoseyn), *Heydegger va Hegel: Bar-res-e tafsīr-e Heydegger az falsafe-ye Hegel va mas'ale-ye metafīzīk-e tağaddod*, Téhéran, Enteshārāt-e 'elmī, 420 p.
- 4.115. ROSTAMĪ (Šamad), *Padidāršenāsī-e egzīstānsiyālistī. Hūserl, Hāydegger, Sārtr, Čaboksar*, Novīn Pūyā, 145 p.
- 4.116. ŠĀHKŪ'Ī (Moḥammad Ḥasan), *Kānt, Hegel, Hāydegger: Seyrī dar andīše-ye modern*, Téhéran, Nešāne, 279 p.
- 4.117. SALĪMĪ (Farzīn) & SALĪMĪ (Moṭahhare), *Padidāršenāsī-e teknuḷūzī va bastīšenāsī-e āzādī*, Baft, 'Asr-e modern, 335 p.

### En portugais

- 4.118. CABRAL (Alexandre Marques), *Nihilismo e Hierofania: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã. Vol. 2: Heidegger e a polimorfia de Deus*, Rio de Janeiro, Mauad X Editora, 280 p.
- 4.119. COSTA (Vincenzo), *Heidegger*, São Paulo, Ideias e Letras, 224 p.
- 4.120. KAHLMEYER-MERTENS (Roberto), *10 Lições sobre Heidegger*, Petrópolis, Editora Vozes, 144 p.

### En russe

- 4.121. BIBIKHIN (V. V.), *Pora (vremja-bytije) [L'Époque (temps-être)]*, Saint-Pétersbourg, Vladimir Dalj, 367 p.
- 4.122. OŠTANINA (O. A.), *Bytije – jazyk – istorija (k 125-letiju M. Khaideggera): Materialy mejregionalnoj nauchnoi konferentsii, 20 nojabrja 2014 goda [Être – Langue – Histoire (à l'occasion du 125e anniversaire de M. Heidegger) : matériaux du colloque scientifique interrégional du 20 novembre 2014]*, Kirov, Izdatel'stvo Vyatskogo gosudarstvennogo universiteta, 104 p.

## 5. Études particulières

### En allemand

- 5.1. BROCK (Eike), *Nietzsche und der Nihilismus*, Berlin/Boston, De Gruyter, Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, chap. 2.1 :

- « Nietzsches Philosophie des Nihilismus in den Augen von Karl Jaspers, Martin Heidegger, Keiji Nishitani und Albert Camus », pp. 12-58
- 5.2. DENKER (Alfred), « Die soziale Welt – Vollzugsstrukturen. Hermeneutik der Faktizität », *Phainomena*, 24/92-93, pp. 57-70
- 5.3. FAYE (Emmanuel), « Heidegger und das Judentum: Vom Aufruf zur "völligen Vernichtung" zur Thematisierung der "Selbstvernichtung" », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 63/5, pp. 877-899
- 5.4. FRITSCHKE (Johannes), « Nationalsozialismus, Antisemitismus und Philosophie bei Heidegger und Scheler – zu Trawnys Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 63/5, pp. 913-940
- 5.5. GORDON (Peter E.), « Prolegomena zu einer jeden künftigen Destruktion der Metaphysik: Heidegger und die Schwarzen Hefte », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 63/5, pp. 860-876
- 5.6. KAGEYAMA (Yōhei), « Objektivität als Medium der Erfahrung bei Heidegger: Mit einem Blick auf die gegenwärtige Sprachphilosophie », *Gensyōgaku nenpō*, 31, pp. 13-22
- 5.7. KARES (Maxim), « Performativität und Phänomenalität. Heideggers Sprache in *Der Ursprung der Kunstwerkes* », *Phänomenologische Forschungen*, 15, pp. x-y
- 5.8. KRŤILOVA (Katerina), « Medienreflexiv. Zur Genese eines Verfahrens zwischen Martin Heidegger und Vilém Flusser », *Internationales Jahrbuch für Medienphilosophie*, 1/1, pp. 95-118
- 5.9. LAGEMANN (Corinna), « Zur Räumlichkeit der Gefühle: Befindlichkeit und Lebenswelt bei Heidegger », in GROBHEIM (Michael), HILD (Anja Kathrin), LAGEMANN (Corinna) & TRČKA (Nina) (éds.), *Leib, Ort, Gefühl. Perspektiven der räumlichen Erfahrung*, Fribourg-en-Brisgau, Alber, Neue Phänomenologie, pp. 133-151
- 5.10. NOVAK (Ales), « Der Begriff "Austrag" als Bestimmung des Seins bei Martin Heidegger », *Phänomenologische Forschungen*, 15, pp. x-y
- 5.11. POLJAKOVA (Ekaterina), « Die Göttlichkeit der Einsicht: von Spinoza zu Heidegger », in HONNACKER (Ana) & RUF (Matthias) (éds.), *Gott oder Natur. Perspektiven nach Spinoza*, Berlin, Lit, pp. 109-119
- 5.12. SYLLA (Bernhard), « Metaphysik als Traumatologie? Zu Heidegger und Sloterdijk », *Revista Portuguesa de Filosofia*, 71/2-3, pp. 495-514

**En anglais**

- 5.13. AHO (Kevin A.), « Guignon on Self-Surrender and Homelessness in Dostoevsky and Heidegger », in PEDERSEN (Hans) & ALTMAN (Megan) (éds.), *Horizons of Authenticity in Phenomenology, Existentialism, and Moral Psychology. Essays in Honor of Charles Guignon*, Dordrecht, Springer, Contributions to Phenomenology, pp. 63-74
- 5.14. AHO (Kevin A.), « Heidegger and Silence », *Critical Horizons*, 7/1, pp. 88-91
- 5.15. ALTMAN (Megan), « Mortality and Morality: A Heideggerian Interpretation of Kierkegaard's *Either/Or* », in PEDERSEN (Hans) & ALTMAN (Megan) (éds.), *Horizons of Authenticity in Phenomenology, Existentialism, and Moral Psychology. Essays in Honor of Charles Guignon*, Dordrecht, Springer, Contributions to Phenomenology, pp. 219-238
- 5.16. ALWEISS (Lilian), « Heidegger's Black Notebooks », *Philosophy*, 90/2, pp. 305-316
- 5.17. AVAKIAN (Sylvie), « "Undecidability" or "anticipatory resoluteness" Caputo in conversation with Heidegger », *International Journal for Philosophy of Religion*, 77/2, pp. 123-139
- 5.18. BARING (Edward), « A Secular Kierkegaard: Confessional Readings of Heidegger before 1945 », *New German Critique*, 42/1, pp. 67-97
- 5.19. BENNETT (Fionn), « Artefactualising the Sacred: Restating the Case for Martin Heidegger's "Hermeneutical" Philosophy of Technology », in DEANE-DRUMMOND (Celia), BERGMANN (Sigurd) & SZERSZYNSKI (Bronislaw) (éds.), *Technofutures, Nature and the Sacred. Transdisciplinary Perspectives*, Farnham, Asghate, pp. 47-66
- 5.20. BERNSTEIN (Susan), « Correspondances – Between Baudelaire and Heidegger », *MLN*, 130/3, pp. 607-622
- 5.21. BETTERIDGE (Paul), « Alain Badiou's Anabasis: Rereading Paul Celan against Heidegger », *Textual Practice*, 30/1, pp. 45-68
- 5.22. BLOK (Vincent), « Heidegger and Derrida on the Nature of Questioning: Towards the Rehabilitation of Questioning in Contemporary Philosophy », *Journal of the British Society for Phenomenology*, 46/4, pp. 307-322
- 5.23. BOATRIGHT (Stephen P.), « Heidegger and Affect Studies: A Case Study of the Transition from Renting to Home-Ownership », *Subjectivity*, 8, pp. 25-42
- 5.24. BOROWSKI (Audrey), « Herder, Humboldt, Heidegger: Language As World-Disclosure », *Philosophy Now*, 108, pp. 24-25

- 5.25. BRENCIO (Francesca), « Heidegger and Binswanger: Just a Misunderstanding », *The Humanistic Psychologist*, 43/3, pp. 278-296
- 5.26. BRENCIO (Francesca), « Sufferance, freedom and meaning: Viktor Frankl and Martin Heidegger », *Studia Paedagogica Ignatiana*, 18, pp. x-y
- 5.27. BRENCIO (Francesca), « World, Time and Anxiety. Heidegger's Existential Analytic and Psychiatry », *Folia Medica*, 56/4, pp. 297-304
- 5.28. BROOKS (Jessica), « Writing Beyond Borders: Derrida, Heidegger, and Zhuangzi in Brian Castro's *After China* », *Neobelicon*, 42/2, pp. 625-638
- 5.29. BRUNKHORST (Hauke), « Revolutionary constitutions: Arendt's Inversions of Heidegger », *European Journal of Cultural and Political Sociology*, 1/3, pp. 283-298
- 5.30. BUBIO (Paolo Diego), « Hegel, Heidegger, and the "I": Preliminary Reflections for a New Paradigm of the Self », *Philosophy Today*, 59/1, pp. 73-90
- 5.31. BURGESS (Steven) & RENTMEESTER (Casey), « Knowing Thyself in a Contemporary Context: A Fresh Look at Heideggerian Authenticity », in PEDERSEN (Hans) & ALTMAN (Megan) (éds.), *Horizons of Authenticity in Phenomenology, Existentialism, and Moral Psychology. Essays in Honor of Charles Guignon*, Dordrecht, Springer, Contributions to Phenomenology, pp. 31-44
- 5.32. BURIK (Steven), « Invaluable Justice: Heidegger, Derrida, and Daoism Thinking on Values and Justice », in AMES (Roger T.) & HERSHOCK (Peter D.) (éds.), *Value and Values. Economics and Justice in an Age of Global Interdependence*, Honolulu, University of Hawaii Press, pp. 400-417
- 5.33. CASEY (Edward S.), « Hamlet on the Edge (Heidegger and Merleau-Ponty) », in BATES (Jennifer Ann) & WILSON (Richard) (éds.), *Shakespeare and Continental Philosophy*, Édimbourg, Edinburgh University Press, pp.
- 5.34. COURTINE (Jean-François), « Suárez, Heidegger, and Contemporary Metaphysics », in SALAS (Victor M.) & FASTIGGI (Robert L.) (éds.), *A Companion to Francisco Suárez*, Leyde, Brill, pp. 72-90
- 5.35. CHRIST (Oliver), « Critical Analysis of Ubiquitous Computing Based on Martin Heidegger's Notions of World and Technology », *European Scientific Journal*, 11/11, pp. 25-39
- 5.36. CHRIST (Oliver), « Martin Heidegger's Notions of World and Technology in the Internet of Things Age », *Asian Journal of Computer and Information Systems*, 3/2, pp. 58-64
- 5.37. DUA (Mikhael), « Technology and the Problem of Freedom: Phenomenological Reflections on Martin Heidegger », *Prajna Vihara. Journal of Philosophy and Religion*, 16/1, pp. 51-65

- 5.38. DUYNDAAM (Joachim), « Girard and Heidegger: Mimesis, Mitsein, Addiction », *European Legacy: Toward New Paradigms*, 20/1, pp. 56-64
- 5.39. ELLIS (Basia) & STAM (Henderikus), « Heidegger, Temporality, and Dialogical Self Theory », in SIMÃO (Livia Mathias) (éd.), *Temporality. Culture in the Flow of Human Experience*, Charlotte, Information Age, Advances in Cultural Psychology, pp. 259-282
- 5.40. ENGELLAND (Chad), « Heidegger and the Human Difference », *Journal of the American Philosophical Association*, 1/1, pp. 175-193
- 5.41. ESCUDERO (Jesus Adrian), « Heidegger and the Hermeneutics of the Body », *Journal of Gender and Women's Studies*, 3/1, pp. 16-25
- 5.42. FARIN (Ingo), « Heidegger: Transformation of Hermeneutics », in MALPAS (Jeff) & GANDER (Hans-Helmuth) (éds.), *The Routledge Companion to Hermeneutics*, Londres, Routledge, Routledge Philosophy Companions, pp. x-y
- 5.43. FERRONE (Vincenzo), *The Enlightenment. History of an Idea*, Princeton, Princeton University Press, chap. 7 : « Postmodern Anti-Enlightenment Positions. From the Cassirer-Heidegger Debate to Benedict XVI's *katholische Aufklärung* », pp. 34-42
- 5.44. FICS (Ryan), « Our Sovereign Others: Phantasms, Heidegger, Animality », *Mosaic*, 48/3, pp. 95-110
- 5.45. FLEMING (Katie), « Heidegger's Antigone: Ethics and Politics », in BILLINGS (Joshua) & LEONARD (Miriam) (éds.), *Tragedy and the Idea of Modernity*, Oxford, Oxford University Press, Classical Presences, pp. 178-193
- 5.46. GRIERSON (Elizabeth), « Activating Aesthetics: Working with Heidegger and Bourdieu for Engaged Pedagogy », *Educational Philosophy and Theory*, 47/6, pp. 546-562
- 5.47. HARRIES (Karsten) « The Tower of Babel and Jacob's Pillar: Hegel, Heidegger, and the Death of Architecture », in NEVEU (Marc J.) & DJAVAHERIAN (Negin) (éds.), *Architecture's Appeal. How Theory Informs Architectural Praxis*, Abingdon/New York, Routledge, pp. 33-46
- 5.48. HATAB (Lawrence J.), « Can We Drop the Subject? Heidegger, Selfhood, and the History of a Modern Word », in PEDERSEN (Hans) & ALTMAN (Megan) (éds.), *Horizons of Authenticity in Phenomenology, Existentialism, and Moral Psychology. Essays in Honor of Charles Guignon*, Dordrecht, Springer, Contributions to Phenomenology, pp. 13-30
- 5.49. HOPE (Jonathan), « Heidegger and the Signs of History », *Semiotica*, pp. 567-581

- 5.50. IRWIN (Ruth), « Environmental Education, Heidegger and the Significance of Poetics », *Policy Futures in Education*, 13/1, pp. 57-69
- 5.51. ISHIHARA (Yūko), « The Transcendental Orientation of *Being and Time* », *Gensyōgaku nenpō*, 31, pp. 1-12
- 5.52. JOAS (Hans), « Situated Creativity: A Way out of the Impasse of the Heidegger-Cassirer Debate », *History of European Ideas*, 41/4, pp. 565-570
- 5.53. KAKKORI (Leena) & HUTTUNE (Rauno), « Vygotsky, Heidegger, and Gadamer on Moral Development », in HANSSON (Thomas) (éd.), *Contemporary Approaches to Activity Theory. Interdisciplinary Perspectives on Human Behavior*, pp. 323-336
- 5.54. KAUFER (Stephan) & CHEMERO (Anthony), *Phenomenology. An Introduction*, chap. 3 : « Martin Heidegger and Existential Phenomenology », Cambridge, Polity, pp. 53-72
- 5.55. KEREKES (Erzsebet), « The Figure of the Apostle Paul in Contemporary Philosophy (Heidegger, Badiou, Agamben, Zizek) », *Journal of the Studies of Religion and Ideologies*, 14/42, pp. 27-53
- 5.56. KERR (Fergus), « A Conspicuous Absence? Wittgenstein and Heidegger », *Modern Theology*, 31/4, pp. 586-592
- 5.57. KERSTIN (Thomas), « The Still Life of Objectifs – Heidegger, Schapiro, and Derrida Reconsidered », *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft*, 60/1, pp. 81-102
- 5.58. KING (Rupert), « Light and Shadow In The Forest: A Phenomenological Exploration of Heidegger's Clearing (*die Lichtung*) », *Existential Analysis*, 26/1, pp. 103-118
- 5.59. KOCKELMAN (Paul), « Four Theories of Things: Aristotle, Marx, Heidegger, and Peirce », *Signs and Society*, 3/1, pp. 153-192
- 5.60. KOLB (David), « Science and Self: Ontological Commitments in Hegel and Heidegger », *Philosophy Today*, 59/1, pp. 91-102
- 5.61. KOSKI (Tapio), *The Phenomenology and the Philosophy of Running. The Multiple Dimensions of Long-Distance Running*, Cham, Srpinger, chap. 3.3 : « Martin Heidegger's Fundamental Ontological Philosophy », pp. 35-43
- 5.62. KRELL (David Farrell), « Heidegger's Black Notebooks, 1931-1941 », *Research in Phenomenology*, 45/1, pp. 127-160
- 5.63. KRELL (David Farrell), *Phantoms of the Other. Four Generations of Derrida's Geschlecht*, Albany, SUNY, SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy, chap. 2, 3 et 4 ; « Geschlecht II: Heidegger's Singular Hand », « Of Spirit », « Geschlecht IV: Heidegger's Philopolemological Ear », pp. 47-130

- 5.64. KREMPLEWSKA (Katarzyna), « Coping with Finitude: Santayna Reading Heidegger », *Transactions of the C. S. Peirce Society*, 51/2, pp. 22-255
- 5.65. KUHLEN (Julie), « Heidegger, Ethics, and Disclosive Action », *Southwest Philosophy Review*, 31/1, pp. 37-52
- 5.66. LACOSTE (Jean-Yves), « In War and in Peace: Heidegger, Levinas, O'Donovan », in SONG (Robert) & WATERS (Brent) (éds.), *The Authority of the Gospel. Explorations in Moral and Political Theology in Honor of Oliver O'Donovan*, Grands Rapids, Eerdmans Publishing Company, pp. 32-51
- 5.67. LEBECH (Mette), *The Philosophy of Edith Stein. From Phenomenology to Metaphysics*, Oxford, Lang, chap. 11 : « Heidegger and the Meaning of Being », pp. 147-164
- 5.68. LEWIN (David), « Heidegger East and West: Philosophy as Educative Contemplation », *Journal of Philosophy of Education*, 49/2, pp. 221-239
- 5.69. LIN (Ma), « Thinking with Zhuangzi and Su Shi Against Heidegger on Artwork », *Philosophy East and West*, 65/3, pp. 809-845
- 5.70. LODGE (Paul), « Heidegger on the Being of Monads », *British Journal for the History of Philosophy*, 23/6, pp. 1169-1191
- 5.71. LOVE (Jeff) & MENG (Michael), « The Political Myths of Martin Heidegger », *New German Critique*, 42/1, pp. 45-63
- 5.72. LUMSDEN (Simon), « At Home with Hegel and Heidegger », *Philosophy Today*, 59/1, pp. 7-22
- 5.73. MADSBJERG (Christian) & FRIED (Gregory), « Haters Gonna Hate Does It Matter That Heidegger Was a Nazi? », *Foreign Affairs*, 94/1, pp. 174-176
- 5.74. MAKKREEL (Rudolf A.), *Orientation and Judgment in Hermeneutics*, Chicago/Londres, The University of Chicago Press, chap. 1 : « Philosophical Hermeneutics: Reassessing the Tradition in Relation to Dilthey and Heidegger », pp. 13-31
- 5.75. MAHON (Áine), « Heidegger in America », *International Journal of Philosophical Studies*, 23/2, pp. 309-312
- 5.76. MCCARTHY (Vincent A.), *Kierkegaard as Psychologist*, Evanston, Northwestern University Press, chap. « The Fear of Nothing: Kierkegaard and Heidegger », pp. x-y et appendice : « On the Kierkegaard-Heidegger Relationship », pp. x-y
- 5.77. MILIĆ (Uroš), « Kierkegaard, Heidegger and the Question of Method behind the Search for Authenticity », *Phainomena*, 24/92-93, pp. 71-100
- 5.78. MILLER (J. Hillis), *Communities in Fiction*, New York, Fordham University Press, Commonalities, chap. : « Theories of Community: Williams, Heidegger, and Others », pp. x-y

- 5.79. MUÑOZ PÉREZ (Enrique), « Transcendence, World and Freedom in the Environment of *Being and Time* of Martin Heidegger », *Veritas*, 32, pp. 95-110
- 5.80. NAAS (Michael), « Violence and Historicity: Derrida's Early Readings of Heidegger », *Research in Phenomenology*, 45/2, pp. 191-213
- 5.81. NELSON (Eric S.), « Heidegger and Dilthey: Language, History, and Hermeneutics », in PEDERSEN (Hans) & ALTMAN (Megan) (éds.), *Horizons of Authenticity in Phenomenology, Existentialism, and Moral Psychology. Essays in Honor of Charles Guignon*, Dordrecht, Springer, Contributions to Phenomenology, pp. 109-128
- 5.82. NENON (Tom), « Husserl and Heidegger on The Social Dimensions of the Life-World », in UČNÍK (Lubica), CHVATÍK (Ivan) & WILLIAMS (Anita) (éds.), *The Phenomenological Critique of Mathematisation and the Question of Responsibility. Formalisation and the Life-World*, pp. 175-184
- 5.83. NUZZO (Angelica), « "What Are Poets For?" Renewing the Question with Hegel and Heidegger », *Philosophy Today*, 59/1, pp. 37-60
- 5.84. OLIVER (Kelly), *Earth and World. Philosophy After the Apollo Missions*, New York, Columbia University Press, chap. 4 : « The Earth's Refusal: Heidegger », pp. 111-162
- 5.85. OLIVIER (Abraham), « Heidegger in the Township », *South African Journal of Philosophy*, 34/2, pp. 240-254
- 5.86. ORTEGA (Mariana), « Dumas and Heidegger on Death to Come », in PEDERSEN (Hans) & ALTMAN (Megan) (éds.), *Horizons of Authenticity in Phenomenology, Existentialism, and Moral Psychology. Essays in Honor of Charles Guignon*, Dordrecht, Springer, Contributions to Phenomenology, pp. 263-275
- 5.87. OZAKI (Makoto), « Heidegger and the Lotus Sutra on the Beginning: Opening up of Truth as Unhiddenness (*Aletheia*) », *Biocosmology – Neo-Aristotelism*, 5/2, pp. 240-248
- 5.88. PECORA (Vincent P.), *Secularization without End. Beckett, Mann, Coetzee*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, The Yusko Ward-Phillips Lectures in English Language and Literature, chap. 1 : « Martin Heidegger, John Calvin, and Samuel Beckett », pp. x-y
- 5.89. PHILLIPS (James), « Hegel and Heidegger on the Essence of Beauty: Plotting a Trajectory from Kant's Third Critique », *Philosophy Today*, 59/1, pp. 23-36

- 5.90. PIPPIN (Robert B.), *Interanimations. Receiving Modern German Philosophy*, Chicago/Londres, The University of Chicago Press, chap. 8 : « Heidegger on Nietzsche on Nihilism », pp. 179-196
- 5.91. POLT (Richard), « A Heideggerian Critique of Cyberbeing », in PEDERSEN (Hans) & ALTMAN (Megan) (éds.), *Horizons of Authenticity in Phenomenology, Existentialism, and Moral Psychology. Essays in Honor of Charles Guignon*, Dordrecht, Springer, Contributions to Phenomenology, pp. 179-199
- 5.92. POPA (Cristian-Ion), « Buboc, Alexandru. Philosophy and Culture: Modern Revaluation and Reconstruction in Philosophy – from Nietzsche to Heidegger », *Balkan Journal of Philosophy*, 1, pp. 85-90
- 5.93. RADHAKRISHNAN (R.), « In the Name of the Nothing, from Heidegger to Said: A Spanos Itinerary », *Boundary 2*, 42/1, pp. 43-65
- 5.94. RAE (Gavin), « Authoritarian and Anthropocentric: Examining Derrida's Critique of Heidegger », *Critical Horizons*, 16/1, pp. 27-51
- 5.95. REGAN (Paul), « This Thinking Lacks a Language: Heidegger and Gadamer's Question of Being », *Meta*, 7/2, pp. 376-394
- 5.96. RHEINBERGER (Hans-Jörg), « Heidegger and Cassirer on Science after the Cassirer and Heidegger of Davos », *History of European Ideas*, 41/4, pp. 440-446
- 5.97. RODER (John) & NAUGHTON (Christopher), « Heidegger's Reinscription of Paideia in the Context of Online Learning », *Educational Philosophy and Theory*, 47/9, pp. 1-9
- 5.98. ROGERS (Brian), « Religiously We Dwell: Heidegger's Later Contribution to Philosophy of Religion », *New Blackfriars*, 96/1064, pp. 445-464
- 5.99. ROJCEWICZ (Richard), « Corrigenda to the Macquarrie-Robinson Translation of Heidegger's *Being and Time* », *Journal of Phenomenological Psychology*, 45/2, pp. 209-244
- 5.100. ROGOBETE (Silviu E.), « The Self, Technology and the Order of Things: In Dialogue with Heidegger, Ellul, Foucault and Taylor », *Procedia – Social and Behavioral Sciences*, 183, pp. 122-128
- 5.101. RUIN (Hans), « Spectral Phenomenology: Derrida, Heidegger and the Problem of the Ancestral », in KATTAGO (Siobhan) (éd.), *The Ashgate Research Companion to Memory Studies*, Farnham/Burlington, Ashgate, pp. 61-71
- 5.102. SALE (Stephen), « Thinking By Numbers: The Role of Mathematics in Kittler and Heidegger », in SALE (Stephen) & SALISBURY (Laura) (éds.), *Kittler Now. Current Perspectives in Kittler Studies*, Hoboken, Wiley, pp. x-y

- 5.103. SCHALOW (Frank), « The Phenomenological Elements of Addiction: A Heideggerian Perspective », in PEDERSEN (Hans) & ALTMAN (Megan) (éds.), *Horizons of Authenticity in Phenomenology, Existentialism, and Moral Psychology. Essays in Honor of Charles Guignon*, Dordrecht, Springer, Contributions to Phenomenology, pp. 165-178
- 5.104. SCHMIDT (Dennis J.), « The Monstrous, Catastrophe, and Ethical Life: Hegel, Heidegger and Antigone », *Philosophy Today*, 59/1, pp. 61-72
- 5.105. SEGUNA (Josephine), « Space and Affect: Using Heidegger to Re-Interpret Disability Experience », *Disability Studies Quarterly*, 35/4 ; url : <http://dsq-sds.org/article/view/3219/4114>
- 5.106. SERCK-HANSEN (Camilla), « Towards Fundamental Ontology: Heidegger's Phenomenological Reading of Kant », *Continental Philosophy Review*, 48/2, pp. 217-235
- 5.107. SHAW (Beau), « The Mania of Existence: Klein, Winnicott, and Heidegger's Concept of Inauthenticity », *Journal of the British Society for Phenomenology*, 46/1, pp. 48-60
- 5.108. SHEPHERD (Robert J.), « Why Heidegger Did not Travel: Existential Angst, Authenticity, and Tourist Experiences », *Annals of Tourism Research*, 52/4, pp. 60-71
- 5.109. ŠKOF (Lenart), *Breath of Proximity. Intersubjectivity, Ethics and Peace*, chap. 6 : « Heidegger's Holderlinian Breath », Dordrecht, Springer, Sophia Studies in Cross-Cultural Philosophy of Traditions and Cultures, pp. 87-122
- 5.110. SLABY (Jan), « Affectivity and Temporality in Heidegger », in UBIALI (Marta) & WEHRLE (Maren) (éds.), *Feeling and Value, Willing and Action. Essays in the Context of a Phenomenological Psychology*, Cham, Springer, Phaenomenologica, pp. 183-206
- 5.111. STROH (K. M.), « Intersubjectivity of *Dasein* in Heidegger's *Being and Time*: How Authenticity is a Return to Community », *Human Studies*, 38/2, pp. 243-259
- 5.112. SZULC (Aleksandra), « Stein and Heidegger: Two Phenomenologies », *Dialogue and Universalism*, 25/3, pp. 105-114
- 5.113. TAMINIAUX (Jacques), « Intersections Between Four Phenomenological Approaches to the Work of Art », in BLOECHL (Jeffrey) & DE WARREN (Nicolas) (éds.), *Phenomenology in a New Key: Between Analysis and History. Essays in Honor of Richard Cobb-Stevens*, Dordrecht, Springer, Contributions to Phenomenology, pp. 15-29

- 5.114. TANTAM (Digby), « Why St Theresia Disagreed with Martin Heidegger, and Why it Matters to Psychotherapy », *International Journal of Psychotherapy*, 19/1, pp. 22-31
- 5.115. TATE (Adam R.), « On Heidegger's Root and Branch Reformulation of the Meaning of Transcendental Philosophy », *Journal of the British Society for Phenomenology*, 46/1, pp. 61-78
- 5.116. TE HIRA MIKA (Carl), « "Thereness": Implications of Heidegger's "presence" for Māori », *AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples*, 11/1, pp. 3-13
- 5.117. THOMSON (Iain), « Rethinking Levinas on Heidegger on Death », in PEDERSEN (Hans) & ALTMAN (Megan) (éds.), *Horizons of Authenticity in Phenomenology, Existentialism, and Moral Psychology. Essays in Honor of Charles Guignon*, Dordrecht, Springer, Contributions to Phenomenology, pp. 239-262
- 5.118. THORSTEINSSON (Björn), « From *différance* to justice: Derrida and Heidegger's "Anaximander's Saying" », *Continental Philosophy Review*, 48/2, pp. 255-271
- 5.119. TODD (Sharon), ERGAS (Oren) & LEWIN (David), « Heidegger East and West: Philosophy as Educative Contemplation », *Journal of Philosophy of Education*, 49/2, pp. 221-239
- 5.120. TOMKINSON (Fiona), « Ishiguro and Heidegger: The Worlds of Art », in WONG (Cynthia F.) & YILDIZ (Halya) (éds.), *Kazuo Ishiguro in a Global Context*, Burlington, Ashgate, pp. 59-68
- 5.121. TONNER (Philipp), « Epoch: Heidegger and the Happening of Philosophy », *Minerva*, 19, pp. 132-150
- 5.122. TRAVERS (Martin), « The Happening of Ereignis: The Presence of Greek Ritual in Heidegger's Concept of Enowning », *Seminar: A Journal of Germanic Studies*, 51/1, pp. 1-9
- 5.123. TRUBODY (Ben), « Heidegger, Education and the "Cult of the Authentic" », *Journal of Philosophy of Education*, 49/1, pp. 14-31
- 5.124. VALLEGA-NEU (Daniela), « Heidegger's Reticence: From Contributions to Das Ereignis and toward Gelassenheit », *Research in Phenomenology*, 45/1, pp. 1-32
- 5.125. VALLOORAN (Jaison D.), « Heidegger and Indian Thinking: the Hermeneutic of a "Belonging-Together" of Negation and Affirmation », *Comparative Philosophy*, 6/1, pp. 111-128

- 5.126. VAN DER HEIDEN (Gert-Jan), « The Letter and the Witness: Agamben, Heidegger, and Derrida », *Journal of the British Society for Phenomenology*, 46/4, pp. 292-306
- 5.127. VAN DER HOORN (Bronte) & WHITTY (Stephen J.), « A Heideggerian Paradigm for Project Management: Breaking Free of the Disciplinary Matrix and its Cartesian Ontology », *International Journal of Project Management*, 33/4, pp. 721-734
- 5.128. WILLIAMS (Emma), « In Excess of Epistemology: Siegel, Taylor, Heidegger and the Conditions of Thought », *Journal of Philosophy of Education*, 49/1, pp. 142-160
- 5.129. WRATHALL (Mark A.), « "Demanding Authenticity of Ourselves": Heidegger on Authenticity as an Extra-Moral Ideal », in PEDERSEN (Hans) & ALTMAN (Megan) (éds.), *Horizons of Authenticity in Phenomenology, Existentialism, and Moral Psychology. Essays in Honor of Charles Guignon*, Dordrecht, Springer, Contributions to Phenomenology, pp. 347-368
- 5.130. WU (Colleen), « Overcoming Oneself as Subject in Dickinson's Poetry: Adorno and Heidegger », *Style*, 49/3, pp. 334-353
- 5.131. YANKELOVICH (Daniel), *Wicked Problems, Workable Solutions. Lessons from a Public Life*, Lanham, Rowman & Littlefield, chap. 1.9 : « From Martin Heidegger to Lloyd Blankfein », pp. 35-38
- 5.132. ZUCKERMAN (Nate), « Heidegger and the Essence of Dain », *The Southern Journal of Philosophy*, 53/4, pp. 493-516

### En arabe

- 5.133. SABÎLÂ (Muhammad), « Mas'alat al-hadâtha fî fikr Heidegger : bayna tamjîd al-hadîth wa-rathâ'ihî » [« La question de la modernité dans la pensée de Heidegger : entre la glorification et la lamentation du moderne »], *Tabayyun li-d-dirâsât al-fikrîya wa-th-thaqâfîya*, 3/11, pp. 7-16

### En chinois

- 5.134. CHEN (Pan-wen) & Shen (Ya-sheng), « Hai de ge er yuan shi lun li xue zhong de gong zai zhu ti xing » [« L'intersubjectivité dans l'éthique heideggerienne »], *Studies of Ethics*, 2, pp. 45-49
- 5.135. CHEN (Zhi-guo), « Zhe xue de you ai: ya li shi duo de, hai de ge er yu jia da mo er » [« L'amitié philosophique : Aristote, Heidegger et Gadamer »], *Fudan Journal*, 2, pp. 63-76
- 5.136. FENG (Fang), « Chong sheng hai de ge er de "sheng ming zhe xue jie duan" ji qi kua yue » [« Pour une reconsidération des "âges de la vie

- philosophique" chez Heidegger et de sa transcendance »], *Zhejiang Academic Journal*, 3, pp. 15-26
- 5.137. GE (Yu-hai) & CAO (Zhi-ping), « Sheng can li yu zuo jia: ma ke si yu hai de ge er zai ji shu jue ding lun shang de yi tong » [« Productivité et *Gestell*: convergence et divergence des vues de Marx et de Heidegger sur le déterminisme technique »], *Studies in Dialectics of Nature*, 4, pp. 31-36
- 5.138. HAN (Zhen-jiang), « "Xian yan xiang xiang li de nan ti" – hai de ge er yu qi ze ke dui kang de xiang xiang li de pi pan » [« L'énigme de l'imagination transcendantale – la critique de la conception kantienne de l'imagination chez Heidegger et chez Žižek »], *Fujian Tribune*, 4, pp. 74-80
- 5.139. HE (Nian), « Dui hai de ge er zheng zhi mi tu de dang dai fan si – yue du hai shi "hei se bi ji ben" » [« Réflexion contemporaine sur la faute politique de Heidegger – lire les *Cahiers noirs* de Heidegger »], *World Philosophy*, 2, pp. 30-37
- 5.140. JIANG (Hong-yu), « Biao xiang zhi si yu qie jin zhi si: hai de ge er wu de fen xi si xiang » [« La pensée représentante et la pensée de la proximité »], *Philosophical Researches*, 7, pp. 93-99
- 5.141. LI (Fang), « Hai de ge er "cun zai" de zhen li guan lun shuo » [« Heidegger et la vérité de l'être »], *The Northern Forum*, 5, pp. 121-124
- 5.142. LI (Shi-ping) & ZHANG (Rong), « Si de wei xian yu si zhe de mi yu— lun a lun te dui hai de ge er "chun cui zhi si" de pi ping » [« Le danger de penser et la perte du penseur — la critique arendtienne de la conception heideggérienne de la "pure pensée" »], *Jiangsu Social Sciences*, 4, pp. 103-112
- 5.143. LIU (Gui-xiang), « "Cun zai zhi si" hai shi "shi jian bian ge" ? – ping hai de ge er lun ma ke si de wu ge ming ti » [« "Pensée de l'être" ou "réforme pratique" ? – Sur les cinq thèses de Heidegger sur Marx »], *Journal of Shanxi Normal University*, 5, pp. 100-114
- 5.144. MA (Lin), « Hai de ge er lun xian dai xing ji yuan zhong ke xue yu ji shu ni zhuan de guan xi » [« Heidegger et la relation inversée de la science et de la technologie à l'âge moderne »], *Academic Monthly*, 6, pp. 42-50
- 5.145. NIE (Min-li), « Ya li shi duo de yu hai de ge er: yi ge cun zai lun de bi jiao yan jiu » [« Aristote et Heidegger: étude comparée d'ontologie »], *Philosophical Researches*, 1, pp. 86-93
- 5.146. SUN (Bo-lin), « Lun hai de ge er "da di" zhi si de gen yuan » [« De l'origine de la conception heideggérienne de la "terre" »], *Journal of Yunnan University*, 1, pp. 47-52
- 5.147. SUN (Xiao-ling), « Cong li xing dao yi zhi: hai de ge er dui kang de zi you gai nian de cun zai lun chan shi » [« De la raison à la volonté :

- l'interprétation ontologique heideggérienne de la conception kantienne de la liberté »], *Fudan Journal*, 1, pp. 16-25
- 5.148. WANG (Dong) & SUN (Jia-yang), « Hai de ge er cun zai lun yuan tou xin fa xian – Deng si ge tuo de ge ti xing li lun » [« Nouvelle découverte sur l'origine de l'existentialisme heideggérien – la théorie scotiste de l'individualité »], *Seeking Truth*, 6, pp. 23-30
- 5.149. WU (San-xi), « Lun hai de ge er hou qi si xiang zhong de "tai ran rang zhi" gai nian » [« Sur le concept de "Gelassenheit" chez le dernier Heidegger »], *Journal of Yantai University*, 5, pp. 16-25
- 5.150. WU (Xiao-jie), « Lun hai de ge er "zhen li" gai nian de cun zai lun ji chu » [« Sur le fondement ontologique du concept heideggérien de vérité »], *Journal of Nanchang University*, 6, pp. 15-20
- 5.151. YANG (Dong), « Zao qi ma ke si yu hai de ge er lun "li lun-shi jian" de guan xi » [« Le jeune Marx et Heidegger sur la relation entre théorie et pratique »], *Modern Philosophy*, 4, pp. 24-29
- 5.152. ZHAN (Ying-ying), « Lun ren lei zi you yu you xian xing – hai de ge er yu ka xi er zai da wo si bian lun de qi shi » [« De la liberté humaine et de la finitude – le débat entre Heidegger et Cassirer à Davos »], *Tianjin Social Sciences*, 2, pp. 43-46
- 5.153. ZHANG (Ke), « Hai de ge er shi ye zhong she le si xiang de xing tai yu yi yi » [« La pensée schélérienne et sa signification du point de vue de Heidegger »], *Journal of Sun Yat-Sen*, 4, pp. 90-99
- 5.154. ZHANG (Tian-yong), « Ji shu yi hua yu xian dai xing de zou xiang – hai de ge er yu bao de li ya de shi yu » [« L'aliénation de la technique et le sens de la modernité – les points de vue Heidegger et de Baudrillard »], *Studies in Philosophy of Science and Technology*, 2, pp. 63-67
- 5.155. ZHANG (Xiang-long), « Li jie hai de ge er xing shi xian shi fang fa de yu yuan lu jin » [« Approche linguistique du concept heideggérien d'"indication formelle" »], *Modern Philosophy*, 5, pp. 51-52
- 5.156. ZHU (Song-feng), « Ha bei ma si de "sheng huo shi jie" li lun bian xi: yi hai de ge er de "shi ji sheng huo jing yan" si xiang wei shi jiao » [« Le "monde de la vie" chez Habermas : à partir du point de vue heideggérien sur l'"expérience de la vie facticielle" »], *Philosophical Researches*, 4, pp. 99-104
- 5.157. ZHU (Yao-ping), « Hai de ge er dui "cun zai" yi yi tong yi xing wen ti de sheng cun lun jie shi » [« L'interprétation ontologique heideggérienne de l'unité de sens d'"être" »], *Journal of Jishou University*, 5, pp. 1-9

**En coréen**

- 5.158. CHOI (Sang-Wook), « Geundae Gukga Chejae e daehan Haideggeeo ui Bipan » [« La critique heideggérienne de l'État moderne »], *Jonjaeron yeongu*, 37, pp. 223-252
- 5.159. HAN (Sang-Youn), « Gonggan gwa Gamgak » [« Espace et sensation »], *Jonjaeron yeongu*, 37, pp. 283-311
- 5.160. HAN (Sang-Youn), « Jonjaeron jeok Dangwiseong ui Todae roseoui Chowol » [« La transcendance comme fondement d'une conception ontologique du devenir »], *Hyundae yureop cheolhak yeongu*, 39, pp. 241-274
- 5.161. HAN (Sang-Youn), « Sigan gwa Gamgak » [« Temps et sensation »], *Hyundae yureop cheolhak yeongu*, 38, pp. 279-316
- 5.162. HONG (Sun Hi), « Haideggeeo ui Heoldeolrin Si Bunseok e natanan Si jeok Jinri roseoui "Shin"-Jonjae » [« L'être-"divin" comme vérité poétique dans l'interprétation de la poésie hölderlinienne par Heidegger »], *Dokileo Munhak*, 69, pp. 301-327
- 5.163. HWANG (Gyeong-Sun), « Haideggeeo eseo Goyoham ui Munjae » [« De la quiétude dans la pensée heideggérienne de l'être »], *Dongseo Cheolhak Yeongu*, 76, pp. 369-394
- 5.164. HWANG (Gyeong-Sun), « Pareumenideseu Haeseok eul tonghae Haideggeeo Ilgi » [« Lire Heidegger au travers de son interprétation de Parménide »], *Cheolhak Ronchong*, 79, pp. 371-391
- 5.165. KANG (Hak-Soon), « Hyundae Gisulyunghap Damron gwa Haideggeeo Cheolhak Suyong ui Munje » [« La convergence technologique contemporaine et les problèmes d'acceptation de la philosophie heideggérienne »], *Hyundae yureop cheolhak yeongu*, 39, pp. 103-132
- 5.166. KIM (Dong-Gyu), « Haideggeeo ege Gieok gwa Sangsang ui Etoseu » [« L'ethos de la mémoire et de l'imagination dans la philosophie heideggérienne »], *Jonjaeron yeongu*, 37, pp. 63-95
- 5.167. KIM (Hyeong-Chan), « Haideggeeo ui Geunbongibun e daehan Gochal » [« Étude de la tonalité fondamentale chez Heidegger. Un regard sur l'angoisse et l'ennui »], *Cheolhak Ronchong*, 81, pp. 69-88
- 5.168. KIM (Jae-Chul), « Jeongsinuihak gwa Haideggeeo ui Daehwa » [« Le dialogue de Heidegger avec la psychiatrie »], *Hyundae yureop cheolhak yeongu*, 39, pp. 31-73
- 5.169. KIM (Jae-Chul) & SEO (Kyeong-Hee), « Cheolhak Sangdam ui Iron gwa Silcheon eul wihan Hyunjonjae Bunseokron ui Jeokyong » [« Appliquer l'analytique du Dasein à la théorie et à la pratique de l'assistance philosophique »], *Jonjaeron yeongu*, 37, pp. 97-132

- 5.170. KIM (Su Rasmussen), « Deulroejeu wa Haideggeu, Siganseong » [« Deleuze, Heidegger et la temporalité »], *Beombancheolhak*, 78, pp. 199-226
- 5.171. KIM (Su Rasmussen), « Geunwon jeok Yuhanseong:Haideggeu wa Jagi ui Haeseokhak » [« Finitude radicale : Heidegger et l'herméneutique du soi »], *Beombancheolhak*, 76, pp. 141-161
- 5.172. KIM (Wan-Jong), « Taljuje jeok Ingan Hyunjonjae ui Bonrae jeok Jagiseong » [« L'a-subjectivité de l'ipséité authentique du *Dasein* humain »], *Kidokkyu Choelhak*, 20, pp. 99-133
- 5.173. KIM (Youngjin), « Yongjaeseong gwa Jeonjaeseong e yeongwanhan Maeum ui je Teukseong » [« Associer les esprits à la *Zuhandenheit* et à la *Vorhandenheit* »], *Cheolhak kwa hyeonsanghak yeongu*, 65, pp. 95-122
- 5.174. LEE (Sol), « Kanteu ui Sangsangryeok Iron e gwanhan Sareuteureu wa Haideggeu ui Bipan » [« Les critiques sartrienne et heideggérienne du concept kantien d'imagination »], *Cheolhak kwa hyeonsanghak yeongu*, 64, pp. 73-104
- 5.175. LEE (Su-Jeong), « Haideggeu wa pareumenide » [« Heidegger et Parménide »], *Jonjaeron yeongu*, 37, pp. 1-33
- 5.176. LEE (Yu-Taek), « Haideggeu ui Gwahak Bipan » [« La critique heideggérienne de la science »], *Hyundae yureop cheolhak yeongu*, 38, pp. 155-183
- 5.177. PARK (Hyun-Jung), « Gasang Hyunsil e daehan Jonjaeron jeok Gochal » [« Étude ontologique de la réalité virtuelle »], *Jonjaeron yeongu*, 37, pp. 133-163
- 5.178. PARK (Il-Tae), « "Jonjae wa Sigan" eseo "Anim ui Geungeo jonjae" e daehan Eumseong jeok Jaehaeseok » [« Réinterprétation vocale de l'« être fondamental de la nullité » dans *Sein und Zeit* de Heidegger »], *Hyundae yureop cheolhak yeongu*, 39, pp. 215-240
- 5.179. PARK (Yu-Jeong), « Haideggeu ui Mihak » [« L'esthétique heideggérienne »], *Cheolhak kwa hyeonsanghak yeongu*, 66, pp. 27-51
- 5.180. RIM (Ji-Hye), « Sotong ui Jonjaeron, geurigo Imsang Cheolhak » [« L'ontologie de la communication et la philosophie clinique »], *Jonjaeron yeongu*, 37, pp. 195-221
- 5.181. SEEL (M.), « Jagi reul Gyujeong doedorok nwadeum » [« Se laisser déterminer. Révision du concept d'autodétermination »], *Jonjaeron yeongu*, 37, pp. 253-282

**En español**

- 5.182. ADRIÁN ESCUDERO (Jesús), « El problema de la reflexión en Husserl y Heidegger », *Investigaciones Fenomenológicas*, 5, pp. 93-119
- 5.183. ADRIÁN ESCUDERO (Jesús), « Heidegger. Ejes y temas de su programa filosófico de juventud », *Thémata. Revista de Filosofía*, 51, pp. 13-36
- 5.184. BURLANDO (Giannina), « Un análisis interno del *dasein* ontológico de Heidegger: críticas externas de Edith Stein », *Mirabilia*, 20, pp. 364-382
- 5.185. CONILL (Jesús), « Genealogía hermenéutica de la racionalidad instrumental: Nietzsche, Heidegger y la época del nihilismo », *Eidon. Revista de la fundación de ciencias de la salud*, 43, pp. 16-27
- 5.186. CUEVAS (Luis Armando Hernández), « Rumores diferenciales. Disonancias y resonancias en el pensar de Martin Heidegger y Gilles Deleuze-Félix Guattari », *Tópicos*, 48, pp. 45-88
- 5.187. DORO (Marcelo J.), « Sobre o Nietzsche de Heidegger », *Seara Filosófica*, pp. 168-186
- 5.188. GARCÍA (José Fernando), « Las dos caras de la modernidad: Heidegger y Schmitt », *Universum*, 30/1, pp. 101-114
- 5.189. GILABERT (Fernando), « Heidegger y la transformación de la fenomenología: La necesidad de una ciencia previa para la elaboración de la pregunta filosófica », *Eikasia. Revista de filosofía*, 63, pp. 227-232
- 5.190. HERNÁNDEZ NIETO (Marco Antonio), « Temporalidad y política: arritmias (En diálogo con Nietzsche, Heidegger y Lyotard) », *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 65, pp. 77-92
- 5.191. LEÓN (Felipe), « Reflexión, objetivación, tematización: sobre una crítica heideggeriana de Husserl », *Investigaciones Fenomenológicas*, 5, pp. 159-181
- 5.192. MARTÍNEZ (Juan Manuel Romero), « Cartas acerca de los humanismos y reglas para la dirección de los humanos: la revisión de Heidegger por Sloterdijk y sus críticas », *Eikasia. Revista de filosofía*, 61, pp. 231-248
- 5.193. MARTÍNEZ (Juan Manuel Romero), « La phúsis como donadora de sentido, espacio y Derecho en las obras de Martin Heidegger y Carl Schmitt: un estudio comparativo », *Thémata. Revista de Filosofía*, 51, pp. 363-382
- 5.194. MASCARÓ (Luciano), « Notas acerca de la relación teoría-praxis en la filosofía del primer Heidegger », in BERTORELLO (Adrián) & PARENTE (Diego) (éds.), *Artefacto, obra y discurso. Lógica hermenéutica y producción*, Buenos Aires, Teseo, pp. 207-221
- 5.195. MONTEVERDE (Leticia Basso), « Indicios de una dualidad del a priori en la obra del joven Heidegger », in BERTORELLO (Adrián) & PARENTE

- (Diego) (éds.), *Artefacto, obra y discurso. Lógica hermenéutica y producción*, Buenos Aires, Teseo, pp. 159-180
- 5.196. MORENO-MÁRQUEZ (César), « Un ámbito sin límite ni salvedad. La fenomenología como ciencia abierta y la recepción en Heidegger y Marion del Principio de todos los principios », *Investigaciones Fenomenológicas*, 5, pp. 239-254
- 5.197. MUÑOZ PÉREZ (Enrique), « Heidegger y la biología: Mecanismo y vitalismo en los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad (1929/30) de Martin Heidegger », *Pensamiento*, 71/269, pp. 1201-1216
- 5.198. MUÑOZ PÉREZ (Enrique), « Trascendencia, mundo y libertad en el entorno de *Ser y Tiempo* de Martín Heidegger », *Veritas*, 32, pp. 95-110
- 5.199. ORDÓÑEZ-GARCÍA (José) & RÜDINGER (Kurt), « Heidegger y la noción de preciencia (*Vorwissenschaft*) como propedéutica existencial. (Parte 1: El afecto del tiempo) », *Estudios de Filosofía*, 50, pp. 155-170
- 5.200. ORDÓÑEZ-GARCÍA (José) & RÜDINGER (Kurt), « Heidegger y la noción de preciencia (*Vorwissenschaft*) como propedéutica existencial. (Parte 2: El *extante* de la muerte) », *Estudios de Filosofía*, 51, pp. 9-26
- 5.201. POSADA VARELA (Pablo), « ¿Consonancia o distancia? La confrontación Husserl-Heidegger en torno al a priori de correlación fenomenológico », *Eikasia. Revista de filosofía*, 64, pp. 23-52
- 5.202. POSADA VARELA (Pablo), « Vida fáctica y significado. La teoría del significado del primer Heidegger a la luz del curso Fenomenología de la intuición y de la expresión (GA 59) », *Eikasia. Revista de filosofía*, 63, pp. 9-36
- 5.203. RODRÍGUEZ (Ramón), « El programa de una lógica hermenéutica: Heidegger y la Escuela de Dilthey », in BERTORELLO (Adrián) & PARENTE (Diego) (éds.), *Artefacto, obra y discurso. Lógica hermenéutica y producción*, Buenos Aires, Teseo, pp. 21-40
- 5.204. VARELA (Pablo Posada), « ¿Consonancia o distancia? La confrontación Husserl-Heidegger en torno al a priori de correlación fenomenológico », *Eikasia*, 68, pp. 25-52
- 5.205. VELÁZQUEZ GONZÁLEZ (Juan), « Heidegger o la metódica "destrucción" dentro de la fenomenología husserliana », *Investigaciones Fenomenológicas*, 5, pp. 331-343
- 5.206. YUAN (María Sol), « En torno a la disposición afectiva y su posible interpretación realista en *Ser y tiempo* de Martin Heidegger », *Thémata. Revista de Filosofía*, 51, pp. 383-400

**En français**

- 5.207. ALLOA (Emmanuel), « Gagarine et la Forêt-Noire. Métapolitiques du déracinement chez Heidegger, Lévinas et Blanchot », in FISCHER (Miriam) & BODENHEIMER (Alfred) (éds.), *Lesearten der Freiheit. Zur Deutung und Bedeutung von Emmanuel Levinas' Difficile Liberté*, Fribourg, Alber, pp. 163-181
- 5.208. ANGYALOSI (Gergely), « "Imprégnation et évitement". La présence paradoxale de Heidegger en Hongrie dans les années 50 et 60 », *Anachronia*, 13, pp. 11-17
- 5.209. BOUTIN (Stéphane), « Les héros de l'authenticité. Histoires du salut chez Karl May et Heidegger », *Strenæ* ; url : <http://strenae.revues.org/1456>
- 5.210. CASADEBAIG (Philippe), « Heidegger et Protagoras », *Revue de métaphysique et de morale*, 85/1, pp. 3-42
- 5.211. MIKHAILOVSKI (Alexandre), « Heidegger et l'origine transcendante de l'acte de fonder », *Philosophie*, 127/4, pp. 98-113
- 5.212. PAYEN (Guillaume), « Martin Heidegger, de la Grande Guerre au nazisme, la "brutalisation" d'un philosophe (1914-1933) », *Histoire, économie & société*, 34/4, pp. 41-55
- 5.213. POP (Flore), « Dumitru Steniloae en dialogue avec Martin Heidegger et Karl Jaspers : Les circonstances culturelles et politiques des débats philosophiques entre l'Est et l'Ouest dans les années quarante », *Transylvanian Review*, 24/2, pp. 67-78
- 5.214. RENAUDIE (Pierre-Jean), « *Intentio* et *Adæquatio*. Husserl, Heidegger et la neutralisation de la métaphysique », *Revue de métaphysique et de morale*, 87/3, pp. 329-352
- 5.215. RUVITUSO (Carlo I.), « La productivité d'une réception. Lectures, circulation et usages de Heidegger dans l'Argentine du péronisme classique », *Revue d'anthropologie des connaissances*, 9/3, pp. 387-402
- 5.216. SERBAN (Claudia), « Heidegger lecteur de Kierkegaard. Remarques et perspectives », *Archives de philosophie*, 78/3, pp. 491-507
- 5.217. SERBAN (Claudia), « La phénoménologie de la vie religieuse du jeune Heidegger : une mise en perspective », *Archives des sciences sociales des religions*, 171/3, pp. 213-230
- 5.218. SOMMER (Christian), « Description du *Dasein*. Remarques sur la possibilité d'une lecture anthropologique de *Sein und Zeit* à partir de Blumenberg », *Alter. Revue de phénoménologie*, 23, pp. x-y
- 5.219. SOMMER (Christian), « *Rhetorica movet*. Herméneutique et rhétorique dans *Sein und Zeit* », in FEHER (Istvan) et al. (éds.), *Constellations*

*herméneutiques. Interprétation et liberté, Jahrbuch für philosophische Hermeneutik*, vol. 6, Münster, LIT Verlag, pp. 97-110

- 5.220. VILLEVIEILLE (Laurent), « Le sens méthodologique de la lecture de Saint Paul dans l'Introduction à la phénoménologie de la religion de Heidegger », *Archives des sciences sociales des religions*, 171/3, pp. 23-240

### En grec

- 5.221. TZAVARAS (Giannis), « Epanapatrismos kata ton Hölderlin kai ton Heidegger », *Substantia Philosophica*, 1, pp. 74-11

### En hongrois

- 5.222. LENGYEL (Zsuzsanna Mariann), « A "határsértő" mozzanatról (transzgresszió) – Filozófia és teológia Heidegger gondolkodásában », *Sapientiana*, 8/1, pp. 17-35
- 5.223. LENGYEL (Zsuzsanna Mariann), « Cassirer és Heidegger. Egy filozófiai vita hermeneutikai nézőpontból », in FEHÉR (M. István), KISS (Andrea-Laura), LENGYEL (Zsuzsanna Mariann) & NYÍRÓ (Miklós) (éds.), *Vitában egymással. Filozófusok disputái, kontroverziái. A filozófia útjai*, Budapest, L'Harmattan, A filozófia útjai, pp. 65-95

### En italien

- 5.224. BRENCIO (Francesca), « Dalle Überlegungen alle Anmerkungen: la critica alla tradizione giudeo-cristiana nei Quaderni heideggeriani », *La Filosofia Futura*, 4, pp. 69-86.
- 5.225. COSTA (Vincenzo), « Esperienza antepredicativa e adeguazione in Heidegger », *Rivista di filosofia neoscolastica*, 3, pp. 537-555
- 5.226. D'ANGELO (Antonello), « Heidegger e Mariano Fernández García », *La Cultura*, 3, pp. 419-428
- 5.227. GHISALBERTI (Alessandro), « Incidenza della concezione del predicato d'esistenza nella critica heideggeriana dell'ontoteologia. Una rilettura di Tommaso D'Aquino e Giovanni Duns Scoto », *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1-2, pp. 217-230
- 5.228. MUNSTER (Arno), « Dal comprendersi-in-esistenza e dall'angoscia kierkegaardiana e heideggeriana alla fondazione di un'ontologia esistenziale della speranza in Ernst Bloch », *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1-2, pp. 237-248

- 5.229. MARTINENGO (Alberto), « Dall'aletheia al topos. Ontologia della precarietà in M. Heidegger e G. Vilar », *CoSMO. Comparative Studies in Modernism*, 6, pp. 39-49
- 5.230. MORA (Francesco), « Heidegger e l'autorità », in *L'Autorità*, Venise, Ca' Foscari Edizioni, Libreria Editrice Cafoscarina, pp. 180-210
- 5.231. POZZI (Giacomo), « Heidegger ai margini. Antropologia e trasgressione », *Philosophy Kitchen*, 2/2, pp. 95-109
- 5.232. VELUTI (Stefano), « Dinamica dell'evento. Lettura dei Contributi alla filosofia di Martin Heidegger a partire dalla question della libertà umana », *Rivista di filosofia neoscolastica*, 4, pp. 831-870
- 5.233. VENTURELLI (Domenico), « Una poco osservata assonanza tra Heidegger e Droysen? », *Archivio di Storia della cultura*, 28, pp. 109-122

### En japonais

- 5.234. ABE (Masanobu), « Kinēshisu to rogosu: syoki haidegā ni okeru Kinēshisu kaisyaku » [« *Kinesis* et *logos*: la première interprétation heideggérienne du mouvement »], *Tetsugaku*, 66, pp. 111-126
- 5.235. AKITOMI (Katsuya), « Haidegā to girisya higeki: Sopokuresu kaisyaku wo megutte » [« Heidegger et la mythologie grecque. Sur l'interprétation de Sophocle »], *Arukē. Kansai tetsugakukai nenpō*, 23, pp. 41-54
- 5.236. AKITOMI (Katsuya), « Tetsugaku no kakyō: Nishida to haidegā no tetsugakuteki taiwa ni mukete » [« La patrie de la philosophie. À propos du dialogue philosophique entre Heidegger et Nishida »], *Bunmei to tetsugaku. Nichidoku bunka kenkyūjo nenpō*, 7, pp. 65-83
- 5.237. BABA (Tomoichi), « Futatsu no monado ron no aida de: fussāru to haidegā no cyōkōsya rebinasu » [« Entre deux théories de la monade : Levinas, élève de Husserl et Heidegger »], *Rinrigaku Nenpō*, 64, pp. 161-174
- 5.238. HIRATA (Hiroyuki), « Haidegā ni okeru tsuūzoku teki na jikan rikai no gani ni tsuite » [« Les implications du concept heideggérien de compréhension vulgaire du temps »], *Cyūō daigaku bungakubu kiyō*, 257, pp. 141-184
- 5.239. IKEBE (Yasushi), « Haidegā no gijutsuron saikō: iryō gijutsu no kanten kara » [« Repenser la philosophie heideggérienne de la technique à partir du point de vue de la technique médicale »], *Nara kenritsu ika daigaku igakubu kangogakka kiyō*, 11, pp. 33-42
- 5.240. KURŌKA (Masashi), « Dekigoto to sonzai: Durūzu to haidegā » [« L'événement et l'être: Deleuze et Heidegger »], *Arukē. Kansai tetsugakukai nenpō*, 23, pp. 55-67

- 5.241. KURŌKA (Yoshimasa), « Junan ni sarasaretashintai: haidegā toshintai mondai » [« Le corps et l'épreuve de la douleur : Heidegger et le problème du corps »], *Ritsumeikan daigaku jinbunkagaku kenkyūjo kiyō*, 105, pp. 123-143
- 5.242. KURŌKA (Yoshimasa), « Tomo ni sumu koto toshite no ētosu: haidegā ni okeru tasya to kūkansei no mondai eno shiron » [« L'éthos comme habiter ensemble : essai sur le problème de l'autre et de l'espace chez Heidegger »], *Ritsumeikan Bungaku*, 644, pp. 195-206
- 5.243. MATSUMARU (Hisao), « Tanabe to haidegā: shi wo meguru ronsō » [« Hajime Tanabe et Martin Heidegger : controverse à propos de la mort »], *Matesisu univērusarisu*, 16/2, pp. 229-262
- 5.244. MURAI (Norio), « Zō no gensyō ron ni mukete: haidegā no cyōetsu ron teki shikō ni okeru baitai to zō » [« Vers une théorie phénoménale de l'image : médium et image dans la pensée transcendantale de Heidegger »], *Jōkyō*, 4/6, pp. 108-126
- 5.245. SAKAZUME (Yūta), « Keishiki teki kokuji tonokanren ni okeru haidegā tetsugaku no rekishi rikai ni tsuite » [« Sur la compréhension heideggerienne de l'histoire et sur la méthode de l'indication formelle »], *Arukē. Kansai tetsugakukai nenpō*, 23, pp. 104-116
- 5.246. TAKAYASHIKI (Naohiro), « Sonzai wo meguru zāgen to nenen no himitsu: haidegā sonzai to jikan o cyūshin ni » [« Sur le secret du dire et du nom : une interprétation d'Être et temps »], *Hōsei daigakuin kiyō*, 70, pp. 1-10
- 5.247. TANAKA (Satoshi), « Sonzai ni mukau shikō: haidegā no manabi » [« Penser, c'est remercier l'être : Heidegger et la notion ontologique d'apprentissage »], *Kenkyūshitsu kiyō*, 41, pp. 49-66
- 5.248. TODOROKI (Takao), « Sōryokusen jidai no tetsugaku: haidegā to kyōto gakuha » [« La philosophie à l'âge de la guerre totale : Heidegger et l'école de Kyoto »], *Gunjishigaku*, 50/3-4, pp. 454-472
- 5.249. UEDA (Keiko), « Ningen wa ningen de aru kagiri kami no chikaku ni sumu: haidegā hyūmanizumu syokan ni okeru kongen teki rinri ni tsuite no shiron » [« "L'homme habite, pour autant qu'il est homme, dans la proximité de Dieu". Une interprétation de l'éthique originelle dans le *Brief über den "Humanismus"* de Heidegger »], *Rinrigaku Nenpō*, 64, pp. 147-159
- 5.250. YAMAMOTO (Eisuke), « Basyo toshite no kotoba: haidegā no sonzai no toporogī ni yosete » [« Du langage comme lieu : sur la topologie heideggerienne de l'être »], *Tetsugaku Ningengaku Ronsō*, 6, pp. 1-13

**En lituanien**

- 5.251. RIMKUS (Edvardas), «I. Kanto patyrimo teorijos metafizinė komunikacija: M. Heideggeris», *Coactivity: Philosophy, Communication*, 23/1, pp. 73-85

**En persan (1393-1394)**

- 5.252. ABŪTORĀBĪ (Rozītā) *et al.*, «Naqd va towse'e-ye dalālat-hā-ye tarbiyatī-e dar-ġahān-hastan az nazār-e Hāydegger», *Pežūbeš-nāme-ye mabānī-e ta'lim va tarbiyat*, 4/8, pp. 69-94
- 5.253. ARDABĪLĪ (Moḥammad Mehdī) & ĀZĀDĪ ('Alī Reżā), «Hegel, Hāydegger va mas'ale-ye zamān», *Pežūbeš-hā-ye falsafī*, 8/14, pp. 49-70
- 5.254. BORŪMAND (Ḥašāyār) & ḤOSEYNĪ (Seyyed Ḥasan), «Barresi-e rŷykard-e Hāydegger dar movāġehe bā teknŷlŷzī», *Ġarbšenāsī-e bonyādī*, 5/1, pp. 1-22
- 5.255. ḤĀĠĠ ḤOSEYN (Morteżā), ṢĀFIYĀN (Moḥammad Ġavād) & BĀLĀNIYĀN (Moḥammad Reżā), «Negāh-e ešālat-e māhavī va mas'ale-ye šenāht bā tekye bar falsafe-ye Mollā Ṣadrā va Hāydegger», *Tārīḥ-e falsafe*, 4/16, pp. 79-102
- 5.256. QORBĀNĪ (Qodratollāh), «Hāydegger va ġost o ġŷ-ye ma'nā-ye zendegī», *Ešārāt*, 1, pp. 23-44
- 5.257. REZĀ'Ī ĠAHDKON (Mehdī), «Zibāšenāsī va honar az didġāh-e Hāydegger: Honar, maġlā-ye ḥaqīqat», *Ešārāt*, 1, pp. 122-144
- 5.258. RŪZBEHĀNĪ (Moḥammad 'Alī), 'ARAB SĀLEHĪ (Moḥammad) & ṢADAFĪ (Mehdī), «Ḥarekat-e ġawharī-e ensān va ḥodborŷn-afkanī-e dāzāyn dar falsafe-ye Mollā Ṣadrā va Hāydegger», *Falsafe-ye dīn*, 11/3, pp. 593-618
- 5.259. ṬARĪQAT PŪR (Ḥoseyn) & ṢĀFIYĀN (Moḥammad Ġavād), «Raveš-e pežūheš-e Hāydegger dar ,ketāb-e voġŷd va zamān», *Pežūbeš-hā-ye falsafī*, 8/14, pp. 71-92

**En portugais**

- 5.260. BLANC (Mafalda), «A interpretação heideggeriana de Aristóteles», *Revista filosófica de Coimbra*, 24/47, pp. 111-122
- 5.261. CASTRO ROBLES (Yury Andrea), «Heidegger, una aproximación a la relación: pensar, ser, lenguaje y educación», *Revista Papeles*, 5/10, pp. 75-91
- 5.262. CRAIA (Eládio Constantino Pablo), «A técnica como fenómeno ontológico e político: uma articulação entre Heidegger, Feenberg e Deleuze», *Aurora*, 27/40, pp. 59-83

- 5.263. CRIA (Eladio Constantino Pablo), « A técnica como fenômeno ontológico e político: Uma articulação entre Heidegger, Feenberg e Deleuze », *Revista de Filosofia: Aurora*, 27/40, pp. 59-83
- 5.264. DA COSTA (Poliana Emanuela), « Diferença ontológica e técnica moderna em Heidegger », *Saberes*, 1, pp. 59-69
- 5.265. DA SILVA (Taciane Alves), « Heidegger e a temporalidade dos modos de fundar », *Ipseitas*, 1/1, pp. 86-105
- 5.266. DA SILVA (Wellington Amâncio), « Heidegger e Hermenêutica – do argumento e do consenso no cotidiano », *Problemata*, 6/2, pp. 334-345
- 5.267. DIAS (José Ricardo Barbosa), « O pensamento [do ser] da técnica em Heidegger », *Pensando*, 5/10, pp. 110-122
- 5.268. DIAS (Luciana da Costa), « O diálogo entre arte, filosofia, poesia e técnica na construção de uma "história do ser" no pensamento tardio de Martin Heidegger », *Dois Pontos*, 12/1, pp. 119-126
- 5.269. DOS REIS (Róbson Ramos), « Possibilidade e ação na ontologia fundamental de Martin Heidegger », *Revista Portuguesa de Filosofia*, 71/2-3, pp. 475-494
- 5.270. FONTES-TEIXEIRA (Luiz Fernando), « Heidegger entre Kurosawa e Akutagawa: filosofia, cinema, literatura », *Revista Orson*, 7, pp. 93-109
- 5.271. GUIMARÃES (Mariângela Areal), « Husserl, Heidegger e a fenomenologia », *Cadernos da EMARF*, 8/2, pp. 1-158
- 5.272. MISSAGGIA (Juliana), « Heidegger e a transformação da fenomenologia: a aproximação da hermenêutica e o afastamento de Husserl », *Ágora filosófica*, 15/1, pp. 135-148
- 5.273. NAVES (Gilzane Silva) & Venturelli (Sandra O. Martins), « Heidegger e Habermas: da metafísica à pós-metafísica », *Revista brasileira de filosofia da religião*, 2/2, pp. 80-93
- 5.274. RUGGERI (Sabrina), « Crítica de sentido em Heidegger e Wittgenstein: autocompreensão e transcendência », *Pólemos*, 4/7, pp. 111-123
- 5.275. RUGGERI (Sabrina), « Elementos para uma aproximação do Heidegger tardio: poesia, modernidade, habitar », in NEIVA (André Luiz), TAUCHEN (Jair) & MILONE (Jerônimo) (éds.), *XIV Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS*, Porto Alegre, Fi, t. 1, pp. 639-654
- 5.276. SAMPAIO (Maria Cristina Hennes), ARAÚJO (Karla Daniele de Souza) & DE MACEDO (Ezequiel Bezerra Izaias), « Bakhtin e Heidegger: caminhos para a compreensão e interpretação do acontecimento do ser na linguagem », *Bakhtiniana*, 10/3, pp. 205-221

- 5.277. SANTOS (Eder Soares), « Angústia do ser e angústia de ser: conceitos psicanalíticos de angústia iluminados por Heidegger », *Natureza humana*, 15/1, pp. 63-75
- 5.278. SEIBT (Cezar Luis), « Heidegger e as condições pré-teóricas do conhecimento », *Revista Contemplação*, 10, pp. 53-67
- 5.279. VEIGA (Itamar Soares) & CESCO (Marcelo Lucas), « Mundo como depósito – uma abordagem heideggeriana », *Dois Pontos*, 12/1, pp. 127-138

### En russe

- 5.280. ALAMPIJEV (O. A.), « Sotsialnij aspekt bytija tscheloveka v rabote M. Khaideggera "Bytije i vrijeme" » [« L'aspect social de l'être de l'humain dans le travail de M. Heidegger "Être et temps" »], *Vestnik Grodzenskago dzjarjainaga universiteta imja Janki Koupaly. Serija 5: Ekonomika, Satsyjalogija, Bijalogija*, 193/2, pp. 86-89
- 5.281. JEVSTROPOV (M. N.), « Subjektivnostj souschnostnogo odinotschestva: Etud o Khaideggere i Blancho » [« La subjectivité de la solitude d'être : une étude sur Heidegger et Blanchot »], *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*, 391, pp. 80-91
- 5.282. MAGDA (A. V.), « Khaidegger i stanovlenije: Postojanstvo prisoutstvija » [« Heidegger et l'institution : la constance de la présence »], *Foundamentalnije issledovanija*, 2-7, pp. 1570-1573
- 5.283. MALAKHOV (D. V.), « Ontologija i aksiologija: Sovremennostj istokov voprosa o "logose" ou Khaideggera i Plotina » [« L'ontologie et l'axiologie : la contemporanéité des origines de la question du "logos" chez Heidegger et Plotin »], *Izvestija Gomeljskogo gosudarstvennogo universiteta im. F. Skorini*, 88/1, pp. 180-188
- 5.284. MALYSHEV (V. B.), « Martin Khaidegger: Architechtonika iznatchalnikh modalnostej kouloury » [« Martin Heidegger : l'architectonique des modalités originelles de la culture »], *Izvestija Samarskogo nautschnogo tsentra Rossijskoi akademii naouk*, 17/1-1, pp. 207-210
- 5.285. MARTJANOV (E. U.), « Opyt sravniteljnogo analiza problemy filosofskogo myshlenija v rabotakh M. Khaideggera i O. G. Drobnitskogo » [« L'expérience de l'analyse comparative du problème de la pensée philosophique dans les travaux de M. Heidegger et de O. G. Drobnitsky »], *Nautschnije vedomosti Belgorodskogo gosudarstvennogo universiteta. Serija: Filosofija. Sotsiologija. Pravo*, 31/2 (199), pp. 176-182
- 5.286. MEDVEDEV (N. V.) & FEDOTOVA (E. U.), « Rolj moltschanija v ontologii jazyka Vittgenschteina i Khaideggera » [« Le rôle du silence dans

- l'ontologie de la langue chez Wittgenstein et Heidegger »], *Kaspijskij region: politika, ekonomika, kultura*, 42/1, pp. 199-209
- 5.287. MIKLINA (N. N.), « N. A. Rimsky-Korsakov i M. Khaidegger: So-bytije litschnostej, natsij, couljtour » [« N. A. Rimsky-Korsakov et M. Heidegger: Co-être/événement des personnalités, nations, cultures »], *Filosofija i kouljtoura*, 1, pp. 74-84
- 5.288. MOTROSCHILOVA (N. V.), « "Tschjornije tetradi" M. Khaideggera: po sledam poublifikatsii » [« Les "Cahiers noirs" de M. Heidegger : sur les traces de la publication »], *Voprosi filosofii*, 4, pp. 131-162
- 5.289. MOULUKOVA (L. F.), « Spetsifika modalnosti vozmojnogo kak "molvy" v filosofii M. Khaideggera » [« Précision de la modalité du possible en tant que "rumeur" dans la philosophie de M. Heidegger »], in GOROKHOV (A. A.) (éd.), *Boudouscheje Naouki – 2015 (Sbornik naoutschnikh statej 3-j Mejdounarodnoj molodjozbnnoj naoutschnoj konferentsii v 2-eb tomakh)*, Koursk, ZAO "Ouniversitetskaja kniga", pp. 385-388
- 5.290. PEROUNOVA (N. V.), « Ideologija tolerantnosti v kontekste filosofii "drugogo" (M. Khaidegger i E. Levinas) » [« L'idéologie de la tolérance en contexte de la philosophie de "l'autre" (M. Heidegger et E. Levinas) »], *Kouljtoura i vremja peremen*, 9/2, 19 p.
- 5.291. SOLTAN (M. R. Kh.), « Vlijanije tvortschestva M. Khaideggera na rousskouju filosofiju natschala XX veka » [« L'influence de l'œuvre de M. Heidegger sur la philosophie russe du début du XX<sup>e</sup> siècle »], *Istoritscheskije, filosofskije, polititscheskije i juriditscheskije naouki, kouljtouologija i isskousstvovedenje. Voprosi teorii i praktiki*, 56/6-2, pp. 179-183
- 5.292. OUSTIMENKO (D. L.), « Antropogenetitscheskije idei M. Khaideggera » [« Les idées anthropo-génétiques de M. Heidegger »], *Istoritscheskije, filosofskije, polititscheskije, i juriditscheskije naouki, kouljtouologija i isskousstvovedenje. Voprosi teorii i praktiki*, 55/5-1, pp. 194-196
- 5.293. TSIBIZOVA (I. M.), « Goudovitsch, M. *De profundis*: Pesnja rannego. Smysl i granitsy interpretatsii Khaideggerom Traklja » [« Gudovitsch M. *De profundis*: Le chant du premier. Le sens et les limites de l'interprétation de Trakl par Heidegger »], *Knizhevna istorija*, 2012, 44/146, pp. 61-78/ *Sotsialnyje i goumanitarnyje naouki. Otetschestvennaja i zaroubezhnaja literatoura. Serija 3: Filosofija. Referativnyj journal*, 1, pp. 52-69
- 5.294. VOROPAJEV (D. N.), « Problema "nitschto" v rabote M. Khaideggera "Schto takoje metafizika?" » [« Le problème du "néant" dans le travail de M. Heidegger, "Qu'est-ce que c'est que la métaphysique ?" »], *Mir naouki, koultoury, obrazovaniya*, 50/1, pp. 358-361

**En slovène**

- 5.295. KOMEL (Dean), « Črno na belem in chiaroscuro: v Heideggrovih Črnih zvezkih », *Phainomena*, 23/90-91, pp. 309-319
- 5.296. KOMEL (Dean), « Od izvora umetniškega dela skozi brezumetniškost do porekla umetnosti », in HEIDEGGER (Martin), *O umetnosti*, Ljubljana, KUD Apokalipsa, pp. 335-350

**En tchèque**

- 5.297. LEŠKO (Vladimír), « Patočka, Heidegger a otázka bytia », *Filozofia*, 70/6, pp. 429-439

**6. Suppléments bibliographiques aux livraisons précédentes**

– 2014 –

**Traductions de textes de Heidegger**

- 6.1. HEIDEGGER (Martin) & ARENDT (Hanna), *Rasá'il Hanna Arendt wa-Martin Heidegger, 1925-1975* [*Hannah Arendt et Martin Heidegger. Lettres et autres documents (1925-1975)*], trad. de LASHHAB (Hamîd), Beyrouth, Jadâwil li-n-Nashr, 334 p.
- 6.2. HEIDEGGER (Martin), « Premisleki » (*Überlegungen VII–XI ("Schwarze Hefte" 1938-1939)*, *GA* 95, pp. 134-137, 147-157, [117-120]), trad. de KOŠAR (Aleš), *Phainomena*, 23/90-91, pp. 208-295

**Numéro de revue**

- 6.3. *Gatherings. The Heidegger Circle Annual*, 4, 85 p.  
 – KISIEL (Theodore), « The Paradigm Shifts of Hermeneutic Phenomenology: From Breakthrough to the Meaning-Giving Source », pp. 1-13 ; DUMAN (Musa), « Questioning and the Divine in Heidegger's *Beiträge* », pp. 14-38 ; BAHOH (James), « Heidegger's Differential Concept of Truth in *Beiträge* », pp. 39-69 ; NICHOLSON (Graeme), « Truth and Unconcealedness », pp. 70-85

**Études particulières**

- 6.4. BOROVIČIĆ (Mateja Kurir), « Rez moderne: Martin Heidegger in Sigmund Freud », *Phainomena*, 23/90-91, pp. 237-265

- 6.5. CAROSIO (Alba), « Martin Heidegger: pensar autentico vs progreso técnico », *Revista de Filosofia*, 78/3, pp. 7-24
- 6.6. DE ALMEIDA (Frederico Soares), « Sentido e novidade das noções de fenomenologia e de hermenêutica no pensamento de Heidegger », *Pensar*, 5/2, pp. 197-207
- 6.7. EFKEN (Karl Heinz) & DA SILVA (Márcio José), « A essência da linguagem em Heidegger », *Ágora Filosófica*, 1/2, pp. 235-258
- 6.8. KOMEL (Dean), « Črno na belem in chiaroscuro: v Heideggrovih Črnih zvezkih », *Phainomena*, 23/90-91, pp. 309-321
- 6.9. KOMEL (Dean), « Virtualität als vollendete Metaphysik », *Phainomena*, 23/88-89, pp. 109-126

– 2012 –

#### Études particulières

- 6.10. AL-'UMRÂNÎ (Hasan), « Su'âl al-mîtâfîzîqâ 'inda Heidegger » [« La question de la métaphysique chez Heidegger »], *Qadâyâ islâmîya mu'âsira*, 49-50, pp. 249-266
- 6.11. BERTORELLO (Adrián), « El análisis del discurso en Freud y Heidegger », in LUTEREAU (Luciano) & BERTORELLO (Adrián) (éds.), *Inconsciente y verdad*, Buenos Aires, UCES-Editorial de la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales, 2012, pp. 14-20
- 6.12. KATHÎR (Idrîs), « Heidegger : Mas'alat at-tarjuma, mas'alat ar-rûh » [« Heidegger : La question de la traduction, la question de l'esprit »], *Hermes*, 1/1, pp. 96-103

## RECENSIONS

📖 Joël Balazut, *Heidegger et le problème de la métaphysique*, Paris, L'Harmattan, coll. "Ouverture philosophique", 122 p.

Avant de reprendre à son auteur l'intitulé officiel de son *Kantbuch* pour baptiser le dernier-né de ses *Heideggerbücher*, sans doute le nôtre eût-il dû s'y reprendre à deux fois. Le clin d'œil un peu gros de ce bien grand titre fait en effet nécessairement naître chez son lectorat les plus grands espoirs, qu'un livre au demeurant si mince ne peut que décevoir. C'est qu'une fois ôtées les longues citations, toutes simples et faciles, qui parsèment l'ouvrage (p. 24, 27, 30, 52, 73, 87, 93, 94, 97, 99, 107, 108), celui-ci tourne court : reste finalement moins d'une centaine de pages pour, sinon résoudre, du moins poser le problème à traiter. Or, en y introduisant, d'emblée Joël Balazut n'est pas sans lui-même en créer, comme si le défi n'était pas déjà suffisant. On lit ainsi, pour commencer, que, « contrairement à ce qui est souvent affirmé et en dépit de certaines formulations de sa part qui prêtent parfois à confusion, Heidegger n'a pas voulu dépasser la métaphysique, mais il s'est, tout au contraire, employé à retrouver son sens fondamental » (p. 9). S'inscrivant par là en faux contre la *doxa*, le propos n'en tombe pas moins aussitôt en deçà, tant chacun sait à quel point, après avoir travaillé à compasser la métaphysique et avant de tenter de s'en passer, Heidegger entend la passer en revue *puis* et *pour* en dépasser la vue, en sorte que ces deux temps, solidaires, ne sont surtout pas contraires, eux qui, en définitive, deviennent et, au fond donc, reviennent au même, l'*Überwindung* se faisant *Vervindung* à mesure que Heidegger comprend qu'il n'est pas meilleure chance de passer outre (*über-winden*) la métaphysique que de passer sur elle (*ver-winden*). Dès lors, faudrait-il accuser l'A. de rien moins que de contresens de prime abord ?

Lui qui n'en est pas à sa première étude sur Heidegger, les précédentes étant toutes publiées chez le même éditeur (*L'impensé de la philosophie heideggérienne. L'essence du tragique*, 2006 ; *Heidegger*, 2008 ; *Heidegger. Une philosophie de la présence*, 2013), ne peut certes pécher par ignorance. Mais il le fait assurément par imprudence, pour ne pas dire par inconscience. Si tant est qu'elle en soit une, comme telle, sa thèse est fautive, à moins de préciser que, derrière son apparente portée générale, elle n'a de réelle pertinence que locale. Car, s'il s'agit de « présenter la réflexion heideggérienne sur la métaphysique, telle qu'elle s'est développée et approfondie à partir du cours de 1935 » (p. 15)

en ne faisant, « du cours de 1935 », que le « présenter » (p. 18) lui avec une telle idée, alors soit : nul ne pourra donner tort à l'A., sauf de ne pas rendre raison de sa prédilection pour l'*Einführung in die Metaphysik*. C'est que le seul recours à un argument d'autorité, fût-ce en la personne de Jean Beaufret (p. 16), ne confère aucune autorité à l'argument selon lequel c'est avec ce texte, « dont on ne saurait surestimer l'importance » (p. 11) et dans lequel « Heidegger ne sera jamais plus aussi explicite » (p. 16), que « sa pensée atteint pour la première fois le sommet qu'elle ne quittera plus » (p. 9), qu'elle « accède là à [son] accomplissement même » (p. 16). Le cœur a évidemment ses raisons, obscures à souhait ; mais la raison n'a-t-elle pas normalement à cœur de les rendre claires ? Aussi est-ce la lumière qui manque dans cet écrit bien écrit, même si à rebours de tous les usages élémentaires — et, par là même, réglementaires — des études heideggériennes aujourd'hui — citations selon la *Gesamtausgabe*, attention même aux plus déléteres de ses récentes publications, considération de la littérature secondaire autre que vernaculaire, etc.

Par suite, il faudra aimer le clair-obscur pour apprécier cet ouvrage, baroque s'il en est. D'un côté, d'épaisses zones d'ombre, notamment dans l'introduction où certaines affirmations sont d'autant plus inexplicables qu'inexpliquées par l'A., elles ne s'expliquent pas entre elles mais se compliquent mutuellement — ainsi celle voulant qu'« il n'y a[it] pas d'unité de la pensée heideggérienne » (p. 10) et celle stipulant que l'« inquiétude théologique récurrente » de Heidegger contredise son « projet fondamental » (p. 11), puisque la reconnaissance d'un tel projet semble suggérer au bon sens la présence d'une telle unité — ; de l'autre, quelques clarières ensoleillées lorsque sont décrits les principaux acquis du *GA 40* que l'on comprend, à raison, avoir pu charmer — notamment lorsqu'il est question de la pensée identique d'Héraclite et de Parménide au début de la première partie (pp. 26-44) ou de l'opposition de la métaphysique traditionnelle à la philosophie originelle grecque à l'initiale de la seconde (pp. 57-61). Dans le tableau qui en est fait, Heidegger nous semble sauf à l'arrivée, non que sa pensée n'ait pas été réduite, mais parce qu'elle a été instruite. Il n'en est pas de même en revanche pour la métaphysique. Un « souci de simplification » (p. 66, note 70) assumé par l'A. le fait la caricaturer, l'« originelle » étant jugée « présocratique » (p. 12/13) quand la « traditionnelle » (p. 14) est assimilée à celle qui, « à partir de Platon et d'Aristote » (p. 23 et 57), va « jusqu'à Thomas » avant que ne s'opère sa déviation « vers une onto-théologie » (p. 59) dont la « première étape » (p. 60) serait Descartes. Mais dans un livre intitulé *Heidegger et le problème de la*

*métaphysique*, saurions-nous nous en tenir à cette présentation infidèle à celle qu'en fait Heidegger lui-même ? Non. Nous n'en sommes donc pas quittes.

Christophe Perrin

📖 Andrew Benjamin et Dimitris Vardoulakis (éds.), *Sparks Will Fly. Benjamin and Heidegger*, Albany, State University of New-York Press, 291 p.

Bien que Benjamin et Heidegger aient été contemporains, leur parcours biographique et intellectuel semble s'être engagé de tout temps sur des lignes divergentes. Un exemple de l'irréconciliabilité apparente de leur itinéraire tient à ce que le discours inaugural de l'un, publié en 1915 sous le titre « La vie des étudiants », est prononcé à l'occasion de son élection à la tête d'une association étudiante socialiste de l'Université de Fribourg-en-Brisgau, alors que celui de l'autre, « L'auto-affirmation de l'Université allemande », est tenu en 1933 lors de son intronisation au poste de recteur de la même institution, quelques semaines avant son adhésion au Parti national-socialiste des travailleurs allemands. Ce qui était à l'origine de leurs différences allait devoir tôt ou tard prendre la forme d'un différend et, dans une lettre à Gershom Scholem du 20 janvier 1930, Benjamin confiera effectivement s'être mis à la lecture de Heidegger, affirmant que, lorsque leurs deux pensées viendraient à se rencontrer, « des étincelles fuseraient (*werden die Funken fliegen*) » (p. XIII). Hannah Arendt pourtant, qui connaissait bien les deux hommes, se disait convaincue en 1969, dans sa préface à *Illuminations*, que, tant par leur conception de la vérité que par l'usage d'une certaine destruction, des ponts reliaient les deux philosophes. Conscients que ces points de passage ressemblent davantage à des fils tendus, Andrew Benjamin et Dimitris Vardoulakis font alors le pari que, sans concession, une lecture comparative des deux œuvres fournira à tout le moins un éclairage réciproque sur le sens du projet qui se déploie dans chacune d'elles. Jamais inquiets de découvrir ce faisant des conflits irréductibles ou des concepts intraduisibles, les différents auteurs de ce collectif ont complètement adhéré à cette conception décomplexée des *Comparative Studies*, qui ont parfois tendance à s'enliser dans une édulcoration des thèses, et ce à la faveur de rapprochements hâtifs et de consensus approximatifs.

Ceci dit, une telle entreprise s'avère d'autant plus ardue et périlleuse que, de part et d'autre, aucun écrit n'atteste systématiquement ou ne serait-ce

qu'explicitement du rapport de Benjamin et Heidegger. À cet égard, l'une des qualités principales de l'ouvrage tient sans doute à avoir su identifier les traces infimes de cette correspondance qui n'a jamais été frontale. Nous apprenons notamment, dans le texte de Peter Fenves, qu'une rencontre a bien eu lieu entre le jeune Benjamin et le jeune Heidegger (pp. 3-14), à l'occasion du séminaire estival de Rickert en 1913, consacré en majeure partie aux notions de « vie nue (*bloßes Leben*) » et de « vie accomplie (*vollendetes Leben*) ». Des lettres de Benjamin à Scholem et à Brecht révèlent par ailleurs que ce dernier aurait eu pour projet plus tard de créer un cercle de lecture dont l'objectif aurait été de « démolir Heidegger » (p. 67). Nous apprenons également que Heidegger a lu *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique* (p. 30), mais aussi, fait étonnant, que l'*Habilitationsschrift* de Benjamin devait initialement porter sur la théorie de la signification de Duns Scot, mais que le travail de Heidegger l'en avait dissuadé (p. 12-13 et 197).

Prenant acte de ces quelques repères épistolaires et textuels, les éditeurs ont choisi d'articuler les contributions du volume sous cinq rubriques : la connaissance, l'expérience, le temps, Hölderlin et la politique. À la lecture du volume, il s'avère toutefois rapidement que la distinction entre ces thématiques n'a rien d'étanche, pour le meilleur ou pour le pire. La question de la temporalité, plus exactement de l'historicité, traverse en effet tout le collectif et semble constituer la trame de fond la plus porteuse et prometteuse pour faire dialoguer les deux penseurs. À l'inverse, les divers articles sur Hölderlin peinent à mettre en résonance les rapports de Benjamin et de Heidegger au poète allemand, ou encore à expliciter les convergences éventuelles de leur philosophie du langage.

Il faut dire que, outre quelques déclarations à l'emporte-pièce — par exemple celle selon laquelle Heidegger s'inscrirait dans le romantisme allemand (p. 177) —, un certain nombre d'articles du recueil sombrent dans une mise en abyme de commentaires croisés. Ainsi trouvera-t-on une interprétation du rapport de Benjamin à Heidegger médiatisé par celui de Rickert au vitalisme bergsonien ou encore par celui entre le fétichisme chez Marx et le regard chez Lacan. Bien qu'elle soit toujours menée de façon impartiale, cette approche analogique à l'excès obscurcit davantage qu'elle n'éclaire les liens déjà souterrains et ténus entre Benjamin et Heidegger. Le volume nous présente toutefois au moins quatre contributions dignes d'intérêt.

Dans « *Critique and the Thing, Benjamin and Heidegger* », Gerhard Richter cherche à montrer comment une refonte de la conception kantienne de la critique permet à Benjamin et à Heidegger d'annoncer un « mode de penser à

venir » (p. 32), dont l'originalité serait d'être une pensée de la chose. Ce qui réunit l'usage post-kantien de la critique de Benjamin et de Heidegger tiendrait d'abord négativement au fait qu'elle ne s'inscrit ni dans l'appel du retour aux choses mêmes husserlien, ni dans le néokantisme. Gerhard Richter traque plutôt ce que Benjamin considérerait être « sa révision et son développement de Kant » (p. 32) dans sa reprise du concept romantique de critique chez Schlegel. À l'inverse du commentaire, la critique est un travail d'alchimie voué à trouver la flamme vivante qui survit aux cendres des expériences enfouies dans un passé mort. Intelligibilité qui mobilise nécessairement histoire et philosophie, la critique exprime une vérité qui reste interdite aux seuls systèmes philosophiques. Or, cela ne se fait pas dans une quelconque « intuition critique », mais plutôt par *collection* et *montage* de choses (jouets, antiquités, déchets, documents publicitaires, etc.). Cette pratique amenait d'ailleurs Benjamin à se désigner, suivant une certaine *herméneutique matérialiste*, comme un « physionomiste du monde des choses (*Physiognomen der Dingwelt*) » (p. 34). Benjamin défend ainsi un primat à la fois phénoménologique et méthodologique de la chose sur la pensée, et reprend en ce sens la citation fameuse de Hessel : « nous ne voyons que ce qui nous regarde (*Nur was uns anschaut sehen wir*) » (p. 37). Nullement idéologique, la critique ne suit donc aucun agenda dicté d'avance, puisqu'elle se met au contraire à l'écoute d'une « criticabilité (*Kritisierbarkeit*) » interne au monde des choses actuelles. Aussi la critique serait-elle une catégorie objective plus que subjective. Ce refus de la subjectivité de l'expérience et de la connaissance, qui serait commun à Benjamin et à Heidegger, est du reste discuté également dans les articles de Kiarina Kordela — qui identifie pourtant chez Heidegger un subjectivisme (pp. 102-105) — et d'Ilit Ferber (p. 68). Cette dernière mobilise d'ailleurs pour ce faire l'interprétation par Marion de l'ustensilité heideggérienne : les choses nous prêtent (leur) main, elles nous « manipulent », et ce n'est qu'au détour de leurs possibles que nous sommes adonnés à nos pouvoirs propres (p. 69). Pour sa part, Gerhard Richter regrette l'intérêt selon lui trop restreint que la littérature secondaire a porté au concept de critique chez Heidegger. Son analyse se consacre principalement aux conférences de Brême, ainsi qu'au texte de 1964 intitulé « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée ». Le commentateur cherche notamment à montrer que, alors que chez Kant la positivité de la critique tient en fait à son utilité négative (limitative), Heidegger vient à concevoir la « plus positive positivité » de la critique : la critique rend l'exceptionnel saillant et nous « donne la mesure » des choses (p. 44-45). L'article se termine par une question quant aux enjeux

éthico-politiques des refontes de la question kantienne par Benjamin et par Heidegger. L'A. propose, en s'inspirant cette fois de Derrida, que les deux penseurs font place à une « politique de la question », qui s'autorise un mouvement simultané de déconstruction et de reconstruction, mouvement qui est celui même de notre historicité, puisque la conflictualité du réel ne se résout jamais dans l'instant, mais toujours plutôt dans une critique sans cesse reprise.

L'article de Paula Schwebel, « *Monad and Time. Reading Leibniz with Heidegger and Benjamin* », se penche sur les interprétations parallèles de Leibniz données par Benjamin et Heidegger, à partir essentiellement de la « Préface épistémocritique » à *L'origine du drame baroque allemand* (1925) du premier, ainsi que du cours sur les *Fondements métaphysiques de la logique* (1928) du second. Cette réflexion sur la monadologie doit servir de prélude à une réflexion sur la conception du temps historique de l'un et l'autre penseur. En s'inspirant de la théorie husserlienne de la conscience intime du temps — qui figurait dans le *curriculum vitae* des œuvres lues et travaillées par Benjamin en vue de sa théorie des idées (p. 133) —, Benjamin retient du *Discours de métaphysique* de Leibniz que les prédicats d'une monade étant intégralement compris en son essence même, l'entièreté de son déploiement temporel doit également l'être : les idées comportent ainsi une temporalité immanente, et le temps extérieur n'est que l'épiphénomène de ce devenir intérieur des monades (p. 134). Paula Schwebel contraste et nuance ainsi l'opinion que l'on pourrait se faire quant à la conception benjaminienne de l'histoire, tant personnelle que collective : l'histoire n'est pas la successivité des contingences, mais chaque époque au contraire déploie une ou des idées. En d'autres mots, l'histoire est toujours celle de « noms » essentiels, qui sont « en-deçà de toute phénoménalité » (p. 135), si bien que le monde lui-même répond à une « logique », que le philosophe a pour tâche de retrouver (p. 136). Heidegger comprend pour sa part cette thèse leibnizienne d'une implication du devenir temporel dans les monades comme signifiant qu'il se trouve un temps plus originaire que celui de la conscience, temporalité que l'on doit penser à partir de la notion de *vis activa* : « la poussée (*Drang*) se soumet à la succession temporelle, non en tant qu'elle serait étranger à elle, mais en tant qu'elle est cette multiplicité elle-même. De la poussée même naît le temps. » (*GA* 26, 114). En cela, il appert, dans une attaque implicitement dirigée contre les leçons sur le temps de Husserl, que l'unité de la temporalisation est chez Heidegger ekstatique et non immanente. En un mot, elle est l'horizon tourné et orienté par l'à-venir. L'essence est ainsi auto-dépassement, si bien que le passé n'est ce qu'il est que par sa reprise projective dans un à-venir. Paula Schwebel suggère ainsi, en conclusion, que ce

serait leur conception du passé qui distinguerait radicalement les philosophies de l'histoire de Benjamin et de Heidegger (p. 131), ce qui se traduirait notamment dans deux messianismes distincts (p. 140).

« *Time and Task. Benjamin and Heidegger Showing the Present* » d'Andrew Benjamin s'interroge, sur un ton parfois spéculatif mais toujours soucieux et soigné, quant au jeu entre écriture, temps et tâche. Le projet d'une « ontologie du présent » est au centre de cet article, inspiré cette fois exclusivement de textes postérieurs à *Être et temps* — notamment le *Nietzsche* —, bien que les références bibliographiques s'y fassent plus rares ou implicites. Pour l'A., le présent est chez Benjamin toujours le résultat d'une relation établie avec le donné, relation conçue comme « instantiation » (p. 146). Or, le présent, qui n'est plus alors la donation de l'impression vivante non modifiée ni médiatisée, n'est pas pour autant un caractère qui s'ajoute à ce qui se donne : il est plutôt l'auto-conception, voire la réflexion critique, du maintenant. Comment s'annoncerait dès lors le présent spécifique qui est le nôtre ; quelle est sa conflictualité interne spécifique ? Puisant cette fois à la pensée de Heidegger, Andrew Benjamin indique que notre présent serait marqué par le fait que désormais toute chose est vécue selon une certaine factualité ou « *matter-of-factness* » (p. 152-153 ; *GA* 6.2, 254). Or, cette factualité serait elle-même déterminée par une « passion plus grande », à savoir l'indifférence (*Gleichgültigkeit*). Présent et tâche sont donc liés, puisque la seule prise en compte philosophique ou pré-philosophique de cette indifférence — qualifiée de « passion pour les étants » — commande déjà une forme de dépassement (p. 153). L'article se poursuit ensuite par une comparaison entre la fonction que joue la monstration ou le montrer (*showing*) chez Benjamin et chez Heidegger. Pour Benjamin, montrer le présent implique que l'on détermine une pré-histoire (*fore-history*) et une après-histoire (*after-history*, *Nachgeschichte*) (p. 159). La conception benjaminienne du présent révèle ainsi son caractère éminemment théologique, dans la mesure où tout présent renvoie à une *après-vie* (*Nachleben*), indistinctement vie du passé dans le présent et vie du présent dans l'à-venir, voire dans l'éternel. Le concept chrétien d'*apocatastasis*, écho lointain de la notion kabbalistique de *tikkun*, désigne alors ce temps d'une chute et d'une restauration simultanées. La philosophie de l'histoire de Benjamin conçoit donc le temps non comme un déploiement dialectique, mais comme un montage. *L'histoire est historio-graphie*, plus exactement un « art de citer sans guillemets » (p. 166). Les guillemets conserveraient en effet le renvoi à une tradition posée comme an-historique, alors que la production de l'histoire par l'interprétation changeante et matérielle des sujets historiques est la réalité

même de l'histoire. À l'inverse de Benjamin, qui serait un penseur de la rétroactivité (*Nachträglichkeit*) du présent sur tout passé, Heidegger serait un penseur du *toujours-déjà*, du renvoi de tout temps à un originaire (p. 171).

Enfin, « *Beyond Revolution. Benjamin and Heidegger on Violence and Power* » de Krzysztof Ziarek se propose, non pas d'opposer Benjamin et Heidegger, mais au contraire de concilier aussi intimement que possible leurs positions quant à la violence. Pour ce faire, l'A. examine patiemment le rapport entre la violence (*Gewalt*) et le fait de régner, ou dominer (*walten*). Benjamin, dans son texte classique « Pour une critique de la violence », conçoit le pouvoir divin comme étant un *pouvoir pur*, gratuit et désintéressé. Ce concept du pouvoir divin n'est pas à trouver dans les mythes, qui ont toujours une fonction symbolique ou explicative pour la fondation familiale, politique, juridique, etc. Le mythe n'est donc toujours qu'une forme abâtardie de la représentation de ce pouvoir divin pur (p. 224). Ce faisant, Benjamin refuse toutes les fondations archaïques, classiques ou modernes de l'histoire dans une violence originaire : l'histoire des hommes ne suppose pas une « préhistoire de la violence », ce qui explique aussi que la fin de l'histoire n'est pas une rédemption, en tout cas pas au sens d'un rachat d'une violence primordiale. Pour sa part, mais en un sens « destructif » similaire, Heidegger radicalise la distinction entre *walten*, pouvoir (*Macht*) et maîtrise (*Herrschaft*) en évoquant, dans *Die Geschichte des Seyns* (1938-1940) et dans son interprétation du chœur d'Antigone (1942), un règne sans violence (*Gewalt-losen Walten*), dispensation du pouvoir qui ne cherche pas l'acquiescement de sujets, mais détermine à sa racine le sens et la communauté de l'être de tout *Dasein* dans l'histoire. L'A. remarque avec justesse que, bien que Heidegger décrive, dans l'*Introduction à la métaphysique*, l'homme comme étant un vecteur de violence, quatre ans plus tard, ce faire-violence de l'homme (*Gewälttätigkeit*) devient plutôt synonyme de brutalité (*Brutalität*). Il s'agit alors de faire sens de l'abandon par Heidegger du concept de *Herrschaft* (p. 229-230) entre *Besinnung* (1938-1939) et *Gelassenheit* (1955), dans lequel apparaît plutôt le concept de *clémence* (*Milde, Milde walten lassen*) (p. 230). Il n'y a violence que lorsque le pouvoir va à l'encontre de son essence en cherchant à se rendre utile et à s'étendre (*GA 69, 75*) ; le véritable pouvoir est au contraire en lui-même sobre et « gracieux ».

À cet égard, il nous semble heureux que les divers contributeurs n'aient jamais reconstruit le dialogue entre les « ontologies politiques » de Benjamin, le « juif cosmopolite », et de Heidegger par la voie, plus royale que jamais, des filiations de ce dernier à un certain national-socialisme. Krzysztof Ziarek

rappelle à cet égard la critique heideggérienne du concept de race, à savoir son appartenance indéterminable à une conception métaphysique du sujet (p. 227).

Après les travaux de Howard Caygill (« *Benjamin, Heidegger, and the Destruction of Tradition* »), de Willem van Reijen (*Der Schwarzwald und Paris. Heidegger und Benjamin*) et de Stefan Knoche (*Benjamin – Heidegger. Über Gewalt – Die Politisierung der Kunst*), ce premier collectif consacré à cadastrer les dialogues possibles entre Benjamin et Heidegger confirme-t-il ou non l'intérêt d'une telle mise en rapport ? Si quelques thèses fortes et quelques rares pistes d'ouverture ressortent, les redites et les difficultés patentes à trouver un terrain et une conceptualité communs attestent qu'aucun projet d'envergure n'est à souhaiter ou du moins à attendre à la suite de cette parution, qui rencontre néanmoins par là ses objectifs propres, honnêtes et valables. Certains textes et thèmes communs resteraient certes à être potentiellement investis et investigués, par exemple les concepts d'endettement (*Verschuldung*) et d'intonation (*Sühne*) que Benjamin emploie dans « Pour une critique de la violence » (1921), ou encore celui de *Zerstreuung*. Quoi qu'il en soit, l'altercation annoncée en introduction ne se matérialise jamais réellement, puisque, pour l'essentiel, les articles reconstruisent des lignes rigoureusement parallèles. Il faut peut-être voir en cela le signe heureux de deux pensées qui furent l'approfondissement d'elles-mêmes et d'elles seules, et qui auront fait montre de leur grandeur par leur profondeur, c'est-à-dire par une certaine intraduisibilité, une résistance à tout échange ou commerce aisé de leurs intentions et intuitions directrices.

Jean-Sébastien Hardy

📖 Lee Braver (éd.), *Division III of Heidegger's Being and Time. The Unanswered Question of Being*, Cambridge/Londres, The MIT Press, 362 p.

L'une des grandes interrogations qui plane encore et toujours sur la pensée de Heidegger est celle concernant l'inachèvement de son œuvre maîtresse parue en 1927. *Sein und Zeit (SZ)* paraît au mois d'avril 1927 avec la mention « Première moitié » qui ne sera retirée qu'en 1953 lors de la publication de la septième édition. L'œuvre demeura donc incomplète et ce, de deux façons : tout d'abord, la première partie de l'ouvrage devait compter trois sections dont seules les deux premières furent publiées ; la seconde partie devait présenter une « destruction phénoménologique de l'histoire de l'ontologie » dont aucune des trois sections n'est à ce jour apparue. Pour

discuter à nouveau l'incomplétude de l'œuvre, des chercheurs américains parmi les plus importants publient une série de courtes études consacrées à la question.

Qu'est-ce qui justifie aujourd'hui que l'on replonge dans cette question fondamentale des études heideggeriennes ? On pourrait évoquer la publication récente de nouveau matériel apportant une lumière nouvelle sur le sujet. Dans l'attente de la publication du tome 82 de la *Gesamtausgabe* — qui précisément contiendra des textes datés de 1935 et de 1936 consacrés à *SZ* et à *Vom Wesen des Grundes* —, on pense surtout aux premiers tomes des *Schwarze Hefte* (*GA* 94, 95, 96 et 97) parus en 2014 et en 2015 ainsi qu'aux deux tomes de *Zum Ereignis-Denken* (*GA* 73.1/73.2) parus en 2013. Mais il n'en est rien : l'ouvrage ignore en effet et de façon assez étonnante ces ouvrages d'importance pour le sujet<sup>19</sup>.

L'énorme collectif (plus de trois cent cinquante pages bien denses) cherche plutôt à faire le tour de la question en se basant essentiellement sur les textes classiques, mais propose certaines pistes intéressantes. Quelques reproches doivent cependant être adressés à son éditeur. Totalement autonomes les uns des autres mais traitant d'un sujet commun et très circonscrit, les différentes contributions ont tendance à constamment répéter des informations déjà données dans l'introduction ou dans celles qui les précèdent. Est-il en effet vraiment nécessaire de consacrer les deux, trois ou quatre premières pages de chaque article à rappeler que le livre publié sous le titre *Sein und Zeit* n'est pas tout à fait celui que Heidegger avait promis au § 8 dudit ouvrage ? D'exposer à nouveau le projet de *SZ* et d'expliquer encore et encore ce que chacune de ses sections devait réaliser ? De citer jusqu'à la lassitude les phrases par trop connues que la *Lettre sur l'« humanisme »* consacre à l'ouvrage ? La seule consigne qui semble avoir été donnée aux auteurs est celle d'écrire un texte concernant la section manquante de la première partie de *SZ*, sans se soucier d'assigner des tâches précises à chacun. Cela aurait permis, par exemple, de diviser l'ouvrage en différentes sections traitant d'une dimension définie du problème.

L'autre défaut de l'ouvrage — mais qui est commun à une partie importante de la production littéraire anglo-saxonne — tient à son côté américano-américain qui le mine de deux façons. Tout d'abord, les textes de Heidegger sont la plupart du temps cités suivant les traductions anglaises, ignorant avec désinvolture qu'il existe une édition de référence dans laquelle

---

<sup>19</sup> Mentionnons tout de même deux exceptions, mais qui ne disent pratiquement rien : Nelson, p. 199-200 ; Polt, p. 229 et 235.

tous les chercheurs se retrouvent avec facilité. Deuxièmement, la littérature secondaire produite dans une langue autre que l'anglais n'est pas tenue en compte. On pourra leur pardonner de ne pas connaître le livre récent de Claude Romano (*L'inachèvement d'Être et temps*, Argenteuil, Le Cercle Herméneutique, 2013) ou encore celui de Marlène Zarader (*Lire Être et temps de Heidegger*, Paris, Vrin, 2012) mais il est plus difficile de concevoir que le livre de F.-W. von Herrmann (*Heideggers "Grundprobleme der Phänomenologie". Zur "Zweiten Hälfte" von "Sein und Zeit"*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1991) ou les ouvrages collectifs édités par D. Thomä (*Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart, Metzler, 2003) ou T. Rentsch (*Martin Heidegger. Sein und Zeit*, Berlin, Akademie Verlag, 2007) ne soient pas mentionnés une seule fois. Comme l'ont démontré d'autres collectifs récemment publiés en anglais, ce défaut typique se corrige facilement en "internationalisant" le groupe de contributeurs que l'on choisit<sup>20</sup>.

Comme l'indique avec perspicacité Lee Braver dans son introduction, l'ouvrage prétend faire quelque chose de pratiquement inédit : « produire une littérature secondaire sur un ouvrage de littérature primaire inexistant » (p. 1). Cette littérature inexistante dont il sera question, c'est la section III de la première partie de *SZ*. Selon ce qui est généralement défendu ici<sup>21</sup>, la seconde partie de l'ouvrage — la destruction historique — serait désormais connue grâce à la publication de cours et d'ouvrages consacrés à Kant, Descartes et Aristote. Cette opinion mériterait, à notre avis, d'être nuancée. Heidegger indique clairement que cette partie historique ne pourra être écrite qu'une fois obtenue la réponse à la question de l'être. Certes, quelques textes donnent probablement d'intéressantes indications à ce sujet, mais on doit les considérer comme insuffisants dans la mesure où ils ne peuvent pas suivre le fil conducteur qui ne sera donné qu'une fois découverte la « réponse concrète à la question du sens de l'être » (*SZ*, p. 19). Heidegger insiste d'ailleurs à plusieurs reprises sur le fait que la seconde partie du livre n'est pas qu'un ornement qui aurait pour tâche de montrer comment les choses se sont autrefois passées, mais bien un complément nécessaire à la partie *systematique* du projet.

L'éditeur indique dans son introduction que les deux questions qui doivent orienter son ouvrage sont les suivantes : qu'aurait pu dire Heidegger

---

<sup>20</sup> Par exemple : I. Farin et J. Malpas (éds.), *Reading Heidegger's Black Notebooks. 1931-1941*, Cambridge, MIT Press, 2016 ou R. Polt (éd.), *Heidegger's Being and Time. Critical Essays*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2005.

<sup>21</sup> Braver, p. 3 ; Guignon, p. 110 ; Harman, p. 117 ; Harries, p. 134 ; McManus, p. 175 ; Sheehan, p. 263.

dans la section III et pourquoi ne l'a-t-il pas rédigée ? Mais avant de se jeter dans le vif du sujet, une question est posée, certes intéressante, mais dont on voit mal la pertinence : « Qui donc est ce Parménide ? ». La question est posée par Alain Badiou qui, pour une raison inexplicable et inexplicée, se charge des deux premiers essais de ce collectif. Le choix d'inclure A. Badiou dans ce livre pourrait paraître judicieux si seulement ses textes pouvaient parler de... la partie non publiée de *SZ* ! Nous avons plutôt droit à une conférence de 1985 consacrée à Parménide<sup>22</sup> et un texte traitant de la métaphysique depuis Kant qui n'évoque Heidegger qu'au passage<sup>23</sup>. La seule justification de la présence de ces textes dans le volume — si on exclut la possibilité que l'éditeur ait eu très envie de publier ces textes et que, ne leur trouvant aucun lieu légitime, a décidé de les placer tout bonnement en tête — semble être cette citation concernant le poème de Parménide trouvée dans *l'Introduction à la métaphysique* et qui donne une excellente piste pour ce qui est du sort de la section manquante de *SZ* : « Celui qui connaît les dimensions d'un tel dire pensant doit, aujourd'hui, perdre toute envie d'écrire des livres » (*GA* 40, 104 ; cité p. 24). La relation qu'a maintenue Heidegger avec la rédaction et surtout la publication de ses livres est d'une grande complexité.

Une fois cet intermède « Badiou » passé, on s'attaque enfin au problème. La question de l'inachèvement de *SZ* peut être abordée sous plusieurs angles. L'un des plus fructueux reste la lecture attentive des textes qui suivent immédiatement l'été 1927 (*GA* 24) et qui sont tous écrits — on pense surtout aux trois textes fondamentaux de 1929 — dans une situation toute particulière : alors que chacun se demande ce qui va arriver dans le prochain épisode de *SZ*, son auteur se consacre déjà à des questions qui, d'une manière ou d'une autre, s'en éloignent (Kisiel, pp. 156 *sq.*). Une autre piste de lecture est l'analyse des correspondances rédigées dans les années 1927-1932, c'est-à-dire depuis la publication de *SZ* jusqu'à l'aveu de Heidegger dans une lettre à Blochmann de 1932 qu'il ne peut « plus écrire *SZ* II » (Kisiel, p. 150 ; Raffoul, p. 240-241).

Un autre angle sous lequel aborder le problème mais qui peut être trompeur est l'étude des commentaires que Heidegger a faits sur la question tout au long de son œuvre. Il faut tout d'abord savoir ce qu'implique de laisser un auteur nous donner les clés de lecture de sa propre œuvre (Nelson, p. 205 et 211) et surtout d'interpréter avec beaucoup de précautions ce que nous

<sup>22</sup> Déjà disponible en français dans *Le Séminaire – Parménide : L'être 1 – Figure ontologique (1985)*, Paris, Fayard, 2014.

<sup>23</sup> Déjà paru en anglais dans la revue *Pli*, 2000, n° 10, pp. 174-190.

indiquera un auteur qui a grandement évolué au fil de son œuvre et qui a souvent été très critique envers ses écrits de jeunesse. Les textes les plus connus et qui ont fini par porter un certain ombrage à *SZ* sont principalement les *Beiträge* et la *Lettre sur l'« humanisme »*. Ces textes sont très souvent cités tout au long de l'ouvrage comme s'ils étaient à même de nous donner la véritable raison pour laquelle *SZ* a été abandonné — soit l'incapacité de se libérer du subjectivisme inhérent à toute pensée transcendantale — ou comme si les *Beiträge* réussissaient réellement là où *SZ* avait échoué (Guignon, p. 111 ; Harries, p. 140 ; Kisiel, p. 170 ; Nelson, p. 199). Heureusement, certains auteurs s'attaquent précisément à questionner cette vision certes officielle mais sans doute trop réductrice.

Mais la première question qui devrait intéresser quiconque se penche sur la section « Temps et être » de *SZ* est celle de l'existence matérielle du texte. Dans son étude, T. Kisiel compile tous les éléments dont on dispose sur la question. Après avoir évoqué les conditions dans lesquelles *SZ* a été rédigé et publié, Kisiel cite le texte *Mein bisheriger Weg* — publié dans *Besinnung* — qui parle des « circonstances extérieures » qui ont empêché la publication de la troisième section de la première partie de *SZ*. Cette année-là en effet, écrit Heidegger en 1937/1938, le *Jahrbuch* de Husserl était « par chance » déjà trop long pour permettre la publication de la section manquante (*GA* 66, 413)<sup>24</sup>. Cela nous laisse donc croire qu'en avril 1927, Heidegger avait entre les mains une copie du texte manquant prête à être publiée et ce, même si comme le rappellent certains (Kisiel, p. 149 ; Nelson, p. 197), Heidegger affirme dans un

---

<sup>24</sup> Puisque ce texte n'existe pas en français, nous offrons ici une traduction de ce passage important :

« Mais la véritable section "systématique" portant sur "temps et être" demeura dans sa première version insuffisante et, au même moment, des circonstances extérieures (l'accroissement du volume du *Jahrbuch*) empêchèrent par chance la publication de cette section, en laquelle – au vu de son insuffisance – je ne plaçais pas une grande confiance. La tentative a été anéantie (*Der Versuch ist vernichtet*), mais un nouvel essai a immédiatement été fait sur un chemin davantage historique dans la leçon du semestre d'été 1927.

Toutefois – rétrospectivement – la publication de la section très insuffisante portant sur "temps et être" aurait été en fin de compte assez importante. Elle aurait empêché que se rende aussi loin la mésinterprétation d'*Être et temps* qui en fait une simple "ontologie" de l'être humain, ainsi que la mécompréhension de "l'ontologie fondamentale", tel que cela s'est passé et se passe encore.

Justement parce que le questionnement au sujet du *sens de l'être* (au sujet de la vérité projective (*Entwurfswahrheit*) de l'être – et non de l'étant) est, par opposition à toute la métaphysique jusqu'ici, un questionnement distinct, ce questionnement aurait ainsi pu – même si, dans ce qui a été publié, on a souvent *dit* ce qu'il cherche – montrer ce qu'il accomplit ; car l'insuffisance de la section retenue (*zurückgehalten*) n'était pas un manque d'assurance quant à l'orientation de la question et au domaine, mais seulement un manque d'assurance quant à l'élaboration correcte » — *GA* 66, 413-414.

texte datant de 1941 que la décision de ne pas publier la troisième section avait déjà été prise dès janvier 1927<sup>25</sup>.

Il existe donc deux versions contradictoires au sujet du sort qu'a subi la première rédaction de « Temps et être ». Selon la *Lettre sur l'« humanisme »* de 1947, elle aurait été « retenue (*zurückgehalten*) », c'est-à-dire volontairement conservée par devers son auteur plutôt qu'offerte au public qui l'attendait sans doute avec impatience. Mais selon la version plus souvent répétée, elle a été ou bien « anéantie (*vernichtet*) » ou bien « brûlée (*verbrannt*) » — communication personnelle de Heidegger à F. W. von Herrmann, *GA* 2, 582. On s'étonnera bien sûr que Heidegger ait conservé « pratiquement tous ses autres brouillons, esquisses et notes qu'il a rédigés au fil des décennies » (Polt, p. 219) et qu'il ait volontairement détruit les pages les plus énigmatiques de toute son œuvre. Mais comme on le sait — et les *Schwarze Hefte* en sont la dernière démonstration —, Heidegger avait une vision tout à fait particulière de la façon dont il souhaitait survivre à son œuvre.

Or, indique Kisiel, il existe aux archives de Marbach un dossier contenant environ deux cents pages qui porte l'indication « I.3 » et dont trente pages — d'une lecture difficile — sont déjà parues<sup>26</sup>. Kisiel dévoile ici que la troisième section devait contenir six chapitres — tout comme les deux premières — et que les titres des premier et quatrième chapitres seraient, respectivement, « La phénoménologie et les sciences positives » et « Temporalité et mondanité » (Kisiel, p. 151-152 ; Polt, p. 224).

Mais bien que ce dossier tardera sans doute à voir le jour, on a tout de même en main la « nouvelle élaboration » de « Temps et être » présentée dans

---

<sup>25</sup> Puisque ce texte important n'est pas non plus disponible en français, nous offrons ici une traduction : « En outre, la compréhension du "concept d'existence" employé dans *Être et temps* a été rendue plus difficile par le fait que le concept existentiel d'existence lui correspondant n'était complètement déployé que dans la section qui, après l'interruption de la publication, n'a pas été rendue publique. Au cours de la mise à l'impression, la troisième section de la première partie – « Temps et être » – s'est en effet avérée insuffisante. (La décision d'interrompre la publication a été prise dans les derniers jours de décembre 1926 au cours d'un séjour à Heidelberg chez K. Jaspers, où, dans le cadre de discussions vivantes et amicales et avec les épreuves d'*Être et temps* en main, il m'est apparu clairement que l'élaboration à laquelle j'étais alors parvenu de cette section la plus importante (I, 3) devrait demeurer incompréhensible. La décision d'interrompre la publication a été prise le jour où nous parvint la nouvelle de la mort de R. M. Rilke.) Toutefois, j'étais alors convaincu de pouvoir tout dire de façon plus claire au courant de l'année. Ce fut une méprise. Ainsi, au cours des années suivantes, parurent quelques publications qui, par des détours, devaient conduire à la question véritable » — *GA* 49, 39-40). [Note : La nouvelle de la mort de Rilke est parvenue à Heidegger dans les premiers jours de janvier 1927.]

<sup>26</sup> *Aufzeichnungen zur Temporalität (Aus den Jahren 1925 bis 1927)*, *Heidegger Studies*, 1998, n° 14, pp. 11-23.

le cours de l'été 1927 (GA 24). Le livre en donne d'ailleurs trois très bonnes présentations (Dahlstrom pp. 93 *sq.* ; Kisiel, pp. 152 *sq.* ; Sheehan, pp. 269 *sq.*) et explique bien pourquoi il faut lire ce texte en parallèle avec le § 69c de *SZ* (Polt, p. 224 ; Sheehan, p. 269). Richard Polt s'essaie d'ailleurs courageusement à une courte reconstruction du contenu de la section manquante (Polt, pp. 225 *sq.*) en se fondant sur ce qui apparaît dans le cours du semestre d'été 1927.

D'autres textes nous permettent de bien saisir ce que Heidegger promettait de présenter dans la section inédite (Dahlstrom, pp. 86 *sq.* ; Guignon, p. 109). C'est ici que la question de « l'échec » prend toute son ampleur. On peut en effet y voir une sorte de manquement à une promesse formulée en toute lettre — mais à laquelle on refuse de se tenir — ou encore le signe d'un véritable échec, c'est-à-dire de l'incapacité d'être à la hauteur d'un défi (Harman, p. 118). L'ouvrage dresse d'ailleurs une liste des promesses de *SZ* (Polt, p. 224) mais hésite à montrer que certaines d'entre elles ont en réalité obtenu une réponse dans les années qui ont suivi immédiatement la publication. Le problème central — *que signifie être ?* — n'obtient sans doute pas la réponse concrète promise.

Mais il faut distinguer — comme Polt le fait très bien — entre ce qui est promis dans l'introduction de *SZ* (§§ 1-8) et ce qui est entrepris dans le reste de l'ouvrage (§§ 9-83). Car en effet, l'introduction à *SZ* présente une question ontologique fondamentale dont seulement l'un des traitements possibles est présenté dans le livre, traitement qui consiste à chercher dans la compréhension vague et moyenne de l'être propre à l'existence humaine une temporalité (*Zeitlichkeit*) sous-jacente qui pourrait nous informer sur la temporalité (*Temporalität*) propre à l'être. C'est qu'il pourrait y avoir d'autres façons d'aborder la question et c'est pourquoi Polt explique que l'abandon du projet transcendantal de *SZ* n'annule aucunement le projet de réveiller la question de l'être tel qu'il est présenté dans l'introduction (Polt, p. 220). Ailleurs, on fait même l'hypothèse d'une parfaite déconnexion entre l'introduction et l'œuvre (McManus, p. 175 et 190). Cela n'est pas très loin de ce que Heidegger soutiendra lui-même dans ses *Cahiers noirs* quand il affirme que toute sa vie est consacrée à réécrire le même livre<sup>27</sup> ou dans les *Beiträge*

---

<sup>27</sup> « Il n'y a pas d'autre choix que de réécrire constamment ce livre, et seulement cela. Au risque de demeurer un *homo unius libri*. Au-delà de ce *unum*, il n'y a pas d'*aliud* » — GA 94, 22.

lorsqu'il dit que la question de *SZ* est et demeure la seule question à laquelle il se consacre<sup>28</sup>.

En ce sens, on pourrait donc limiter l'échec de *SZ* à sa formulation transcendantale. C'est d'ailleurs l'explication la plus courante du sort de *SZ* et qui se fonde sur l'interprétation qu'en donne Heidegger dans de nombreux textes, principalement, les *Beiträge* et la *Lettre sur l'« humanisme »*. Selon ce portrait, Heidegger aurait eu raison de chercher à réveiller la question de l'être dans *SZ* mais aurait failli à sa tâche en manquant de reconnaître le caractère éminemment transcendantal — et donc, finalement, métaphysique et subjectiviste — de la manière avec laquelle il *posait* la question. Cette interprétation — qui porte le sceau de « Heidegger II » lui-même — est couramment présentée dans l'ouvrage comme une thèse allant pratiquement de soi. D'autres s'essayaient néanmoins à d'intéressantes hypothèses : *SZ* a en réalité été achevé mais publié de travers, certains épigraphes de la troisième section — par exemple les §§ 42-44, mais il faudrait peut-être aussi ajouter certaines parties du § 69 — ayant été transplantés de la troisième à la seconde section dans la mouture finale, lorsque la décision de ne pas publier la troisième section avait déjà été prise (Braver, p. 70). Cela expliquerait sans doute l'importance énorme accordée au § 44 et le fait que, dans la décennie suivante, la vérité devient le thème dominant de la pensée de Heidegger. On pourrait aller jusqu'à affirmer que si « l'être signifie la même chose que la vérité » (Braver, p. 70), nous avons en main une réponse concrète à la question du sens de l'être.

Mais la thèse la plus partagée quant à l'échec de *SZ* demeure celle du subjectivisme ou du transcendantalisme (Braver, pp. 72 *sq.* ; Guignon, p. 113). Oubliant — semble-t-il — que *SZ* situait le sens de l'être dans un horizon échappant à l'existence humaine — appelé la *Temporalität* —, nombre d'auteurs considèrent le tournant (*Kehre*) comme la solution à tous les maux de *SZ*. Certaines explications sont cependant très nuancées. L'une d'elles évoque une certaine « antinomie de l'être » (Harries, pp. 139 *sq.*) qui a pour conséquence que Heidegger ne peut parvenir à un concept d'être « *schlechthin* » sans nécessairement le penser relativement au *Dasein*.

Une autre façon toute en nuances d'interpréter le supposé « subjectivisme » de *SZ* est celle qu'emploie Polt dans sa tentative d'interpréter le tournant. Selon lui, le subjectivisme ne peut pas être considéré comme le

---

<sup>28</sup> « La question en quête du "sens", i.e., selon l'explication dans "Être et temps" la question en quête de la fondation du domaine de projection, bref, de la *vérité de l'estre* est et demeure *ma* question et est mon *unique question*, puisqu'elle concerne *ce qu'il y a de plus unique* » — *GA* 65, 10.

point faible de *SZ* dans la mesure où Heidegger connaissait déjà parfaitement les dangers que présentait sa tentative de penser par-delà cette tradition (Polt, p. 220). Accepter ce que le « second » Heidegger affirme — que le point faible de *SZ* est son approche transcendante (*GA* 65, 305 ; cité par Polt, p. 230) —, c'est en fin de compte manquer de reconnaître les efforts géniaux que fait Heidegger pour réformer de l'intérieur cette tradition qui s'intéresse aux conditions de possibilité de notre expérience du monde. On peut bien sûr rejeter en bloc cette tradition, mais on ne peut nier les pas décisifs que *SZ* a sur le chemin d'une critique de cette tradition. Il nous semble beaucoup plus juste de décrire l'entreprise de *SZ* comme un « type non subjectiviste de pensée transcendante » (Polt, p. 232). Que Heidegger ait souhaité par la suite chercher autre chose, abandonner le projet transcendantal de *SZ* et se tourner vers l'événement de l'être est tout à fait légitime. Mais cela ne convertit pas les efforts de *SZ* en une erreur du point de vue philosophique, ni même en une pensée transitoire qui doit finalement se tourner vers l'événement de l'être. Une interprétation de ce genre ne permet pas de comprendre l'échec de *SZ* à partir du projet de *SZ* lui-même. Il s'agit ici d'une interprétation — intéressante certes — faite à partir d'un point de vue qui n'est déjà plus celui de *SZ*. Le transcendentalisme de Heidegger en est un qui a reconnu que la philosophie ne pouvait se permettre d'ignorer que ses questions sont nécessairement posées par une entité particulière que, pour faire vite, nous nommons « être humain ». Ce point en faveur du Heidegger de *SZ* est souligné dans les interprétations qui sont faites de ce que Heidegger appelait la « pensée inclusive (*inbegriffliches Denken*) » (Raffoul, pp. 244-246).

Certains textes vont jusqu'à nous faire penser que *SZ* n'a pas été un échec du tout et que seuls ses lecteurs en ont fait un échec. À la lumière de quelques citations du second tome du *Nietzsche* ou de la *Lettre à Richardson*, Raffoul montre que c'est sans doute davantage le *risque* d'être mal interprété que le contenu même des textes qui a fait douter Heidegger de la pertinence de publier la troisième section de *SZ* (Raffoul, pp. 246 *sq.*). Heidegger aurait parfaitement su ce qu'il faisait en orientant sa réforme de l'ontologie sur l'existence humaine. Accorder le primat à l'existence humaine, c'est ce que toute la tradition moderne du subjectivisme et de l'anthropologisme a fait mais de façon erronée. *SZ* prétend ici corriger une erreur historique en montrant qu'on peut parfaitement penser de façon adéquate — c'est-à-dire sans omettre la question de l'être — « l'impulsion authentique (*echter Impetus*) » que l'on retrouve aussi tôt que chez Descartes (Raffoul, p. 248). En d'autres mots, le

but de *SZ* n'est pas de rejeter la tendance de la philosophie moderne à accorder une importance énorme à l'être humain, mais bien de la réformer.

De façon très schématique et intéressante, Sheehan présente dans un court texte la thèse qu'il a récemment défendue dans son *Making Sense of Heidegger. A Paradigm Shift* (New York, Rowman & Littlefield, 2015) selon laquelle la question heideggérienne de l'être s'intéresse surtout à la signification (*significance*) des choses. L'interprétation a le mérite de chercher à unifier la pensée de Heidegger en un seul problème (ce que lui reproche d'ailleurs Young, p. 330), celui de la « présence significative (*meaningful presence*) », mais dont la formulation peut faire grincer les dents de ceux qui combattent toute forme de transcendantalisme chez Heidegger. Selon Sheehan, en effet, le but ultime de la pensée de Heidegger « n'est pas la présence significative des choses (traditionnellement, leur "être"), mais plutôt ce qui rend possible une telle présence » (Sheehan, p. 261). L'*Ereignis* peut-il véritablement être pensé à partir d'une certaine *Ermöglichung*? Nous laisserons les lecteurs des *Beiträge* trouver la réponse à cette question.

Le livre n'évoque malheureusement que du bout des lèvres les raisons biographiques, voire psychologiques — ou psychiatriques? —, de l'abandon de *SZ*. Or, les *Cahiers noirs* récemment publiés montrent une facette jusqu'alors peu connue de Heidegger : sa relation houleuse avec ses lecteurs. Cette attitude méprisante face à ses contemporains qui le pousse à préférer le silence est une piste tout à fait sérieuse pour expliquer l'« interruption » de *SZ*. Même si cela nous éloigne des questions proprement philosophiques, Heidegger semble avoir trouvé d'excellents moyens de s'assurer que l'on continue à parler de lui durant les décennies ou les siècles à venir. On doit en effet reconnaître que certains coups de théâtre lui ont porté fruit.

François Jaran

📖 Ryan Coyne, *Heidegger's Confessions. The remains of Saint Augustine in Being and Time & Beyond*, Chicago/Londres, The University of Chicago Press, coll. "Religion and Postmodernism", 2015, 310 p.

Le livre de Jean-Luc Marion sur saint Augustin, capital pour la discipline de l'histoire de la philosophie tout comme pour la phénoménologie, appelait la recherche sur Heidegger à investir les liens que ce dernier entretint, non pas seulement dans son cours sur Augustin proprement dit, mais dans tout

son chemin de pensée avec Augustin<sup>29</sup>. Il fallait alors non pas interpréter Augustin à la lumière de la phénoménologie et renouveler ainsi les études augustiniennes proprement dites (ce que firent, si différemment, J.-L. Marion et J.-L. Chrétien), mais montrer quel fut l'Augustin de la phénoménologie, et singulièrement celui de Heidegger. C'est à cette tâche, qui renseigne donc sur Heidegger et qui donne une perspective tout à fait décisive sur son œuvre, que s'attelle Ryan Coyne dans son livre issu d'une thèse de doctorat préparée sous la direction de J.-L. Marion à l'Université de Chicago<sup>30</sup>. L'A. souligne cela : il s'agit pour lui de reconnaître la conceptualité augustiniennne à l'œuvre chez Heidegger, sa fortune dans cette œuvre, et la façon dont elle a irrigué la conceptualité propre de Heidegger, afin de parler de la philosophie de Heidegger lui-même<sup>31</sup>. C'est tout à fait le sens du travail auquel s'était livré Christian Sommer dans son livre sur Aristote et Luther dans *Sein und Zeit*, ou Christophe Perrin dans *Entendre la métaphysique* : comment la fréquentation du texte luthérien lui-même a-t-elle donné à la conceptualité heideggérienne son effectivité<sup>32</sup> ? comment le texte cartésien (et le quel) a donné ses directions fondamentales au chemin du penseur allemand<sup>33</sup> ? Il s'agit donc de Heidegger, de sa pensée (et de toute sa pensée), et de l'influence d'un certain augustinisme sur celle-là.

La phénoménologie de Husserl, déjà, fit d'Augustin un interlocuteur important. Ou du moins, elle fit de lui le penseur qui affronta la grande

---

<sup>29</sup> Jean-Luc Marion, *Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin*, Paris, PUF, coll. "Épiméthée", 2008. Sur cet ouvrage, voir les discussions engagées dans « Saint Augustin, penseur du soi. Discussions de l'interprétation de Jean-Luc Marion », dans la *Revue de métaphysique et de morale*, 2009, vol. 63, n° 3, par Luigi Alici, Jean Greisch, Thomas A. Carlson, Emmanuel Falque, Alain de Libera et Nicolas Weill ; et pour une autre étude critique, voir Joeri Schrijvers, « *In (the) Place of the Self: a Critical Study of Jean-Luc Marion's "Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin"* », dans *Modern Theology*, 2009, vol. 25, n°4, pp. 661-686. L'autre grand livre sur saint Augustin issu de la phénoménologie française est celui de Jean-Louis Chrétien, *Saint Augustin et les actes de parole*, Paris, PUF, coll. "Épiméthée", 2002, auquel nous aurons également ici recours, qui met au cœur du questionnement le statut essentiellement répondant de la parole humaine. Par ailleurs, une esquisse d'interprétation phénoménologique dans le sillage de ces ouvrages peut être trouvée chez Laurent Villevieille, « La critique augustiniennne des *Catégories* d'Aristote », dans *Revista Filosófica de Coimbra*, 2013, vol. 22, n° 43, pp. 143-164. Nous compléterons ces références au long de la recension.

<sup>30</sup> Ryan Coyne, *Heidegger's Confessions. The Remains of Saint Augustine in Being and Time & Beyond*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 2015. Du même auteur, voir « *A Difficult Proximity: the Figure of Augustine in Heidegger's Path* », dans *Journal of religion*, 2011, vol. 91, n° 3, pp. 365-396.

<sup>31</sup> Ryan Coyne, *Heidegger's Confessions*, p. 3.

<sup>32</sup> Christian Sommer, *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliennes et néotestamentaires d'Être et temps*, Paris, PUF, coll. "Épiméthée", 2005.

<sup>33</sup> Christophe Perrin, *Entendre la métaphysique. Les significations de la pensée de Descartes dans l'œuvre de Heidegger*, Louvain/Paris, Peeters, coll. "Bibliothèque philosophique de Louvain", 2013.

difficulté de penser le phénomène du temps<sup>34</sup>. C'est le livre XI des *Confessions* qui, en ce sens, jouerait le rôle phénoménologique fondamental, celui qui a pu mener à la fois le Husserl des *Leçons sur la conscience intime du temps* et le Heidegger d'*Être et temps* sur la voie d'une description transcendante de la temporalité. Et si, dans l'ouvrage, ce livre joue en effet un rôle majeur, c'est plus largement la place du christianisme et de ses théologoumènes dans la pensée de Heidegger qui est interrogée, non seulement dans la conceptualité d'*Être et temps*, mais également dans le chemin ultérieur. L'A. décrit un processus subtil où Heidegger fait siens les concepts fondamentaux d'Augustin avec pour tâche, paradoxalement (« *counterintuitively* » ne cesse de répéter Ryan Coyne dans son introduction), de "déthéologiser" la métaphysique (entendue comme question de l'être). Le problème est alors difficile : pourquoi déthéologiser en s'appropriant les concepts fondamentaux du *corpus* augustinien (mais aussi paulinien ou encore luthérien), et pourquoi encore accuser Descartes, dans le cours de 1923, d'avoir sécularisé la conscience dans la foi<sup>35</sup> alors qu'il semble que lui-même, Heidegger, fit la même chose ? L'enjeu est intéressant, car il reflète l'ambiguïté entre, d'une part, l'importance des

---

<sup>34</sup> Comment ne pas songer à tel passage du cours sur la « conscience intime du temps » (*Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*, Hua X, 3) : « L'analyse de la conscience de temps est depuis toujours une croix de la psychologie descriptive et de la théorie de la connaissance. Le premier à en avoir ressenti profondément les difficultés considérables, et à s'y être éreinté presque jusqu'au désespoir, fut Augustin. Aujourd'hui encore, quiconque se préoccupe du problème du temps doit étudier à fond les chapitres 14-28 du livre XI des *Confessiones*. Car l'époque moderne, si fière de son savoir, n'a pas accompli de magnifiques progrès sur ces questions, et elle ne les a pas approfondies beaucoup plus que ce grand penseur polémique avec tant de sérieux. Aujourd'hui encore on peut dire avec Augustin : *si nemo a me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio*. Naturellement, ce qu'est le temps, nous le savons tous ; il est la chose la mieux connue au monde. Mais sitôt que nous tentons de rendre compte de la conscience de temps, de mettre correctement en relation le temps objectif et la conscience de temps subjective et de comprendre comment l'objectivité (*Objektivität*) temporelle, donc l'objectivité individuelle en général, peut se constituer dans la conscience de temps subjective, et de même pour peu que nous tentions de soumettre à l'analyse la conscience de temps purement subjective, le contenu phénoménologique des vécus de temps, nous nous perdons dans les plus étranges difficultés, contradictions et confusions. » Sur Augustin chez Husserl, voir Denis Seron, « La référence à Augustin chez Husserl », dans *Philosophique*, 2005, n° 8, pp. 61-65. Voir aussi, sur la même question, Emmanuel Housset, *La vocation de la personne. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*, Paris, PUF, coll. "Épiméthée", 2007. Voir également, mais sur le *cogito* augustinien chez Husserl, les remarques d'Emmanuel Bremond, *Le cogito dans la pensée de saint Augustin*, Paris, Vrin, coll. "Histoire des doctrines de l'Antiquité classique", 2001, p. 24 *sq.*

<sup>35</sup> GA 17, 311. L'A. commente, p. 4 : « Comment [...] un second acte de déthéologisation pourrait-il annuler celui que Heidegger attribue à Descartes ? » Il suggère un parallèle entre le terme d'*Enttheologisierung* et la célèbre thèse de Carl Schmitt sur la sécularisation des concepts politiques. L'influence des textes de 1921/1922 de Schmitt a sans doute joué chez le Heidegger de cette période, et cette suggestion, seulement ébauchée, mériterait plus d'une étude.

théologoumènes pour la philosophie et, d'autre part, la volonté souvent farouche de cette dernière de les anéantir : chez Heidegger, cela prend la voie d'une assimilation par le moyen d'Augustin de concepts chrétiens. Ce qui permet d'ouvrir la discussion, à nouveau, sur les sources testamentaires de *Sein und Zeit*, et plus largement de toute sa pensée — sur la présence, ici augustinienne, des Écritures dans son œuvre, par le biais de théologoumènes qui travaillent sa conceptualité phénoménologique. L'enjeu n'est donc pas mince, à l'heure où les accents radicalement anti-chrétiens tout autant qu'anti-juifs se font entendre dans les *Schwarze Hefte* (l'anti-christianisme s'étant violemment manifesté déjà dans les *Beiträge zur Philosophie* de 1936-1938, ainsi que dans tous les traités non publiés qui ont suivi)<sup>36</sup>. Ce qui permet aussi, du même coup, de reposer la question de la fin de la métaphysique, si à la déthéologisation cartésienne correspond en fait l'inauguration de l'ère de la subjectivité comme fondement ou, du moins, dès 1923, la métamorphose de la vérité en certitude<sup>37</sup>. Ce que viserait alors Heidegger en déthéologisant une seconde fois la philosophie, c'est prendre à bras le corps la conceptualité théologique, notamment celle que l'on trouve chez Paul et chez Augustin, l'assumer et non pas la rejeter, la déconstruire en somme, afin de retrouver un mode fondamental de dévoilement de la vérité, dans l'existence facticielle de l'être humain, puis dans la pensée de l'*Ereignis* des années 1930. Et d'une façon

<sup>36</sup> Martin Heidegger, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte, 1931-1938)*, GA 94 ; *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte, 1938/39)*, GA 95 ; *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte, 1939-1941)*, GA 96 — et, à paraître, *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte, 1942-1948)*, GA 97. Cf. également *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65.

<sup>37</sup> Que Descartes eût "déthéologisé" la pensée, rien n'est moins sûr. D'innombrables travaux ont montré le contraire. Citons par exemple ceux de Jean-Robert Armogathe : *Theologia cartesiana. L'explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et dom Desgabets*, La Haye, Nijhoff, 1977 ; ou encore, dans une perspective plus générale, *La nature du monde. Science nouvelle et exégèse au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF, coll. "Épiméthée", 2007, dont on se permettra de citer la conclusion, qui donne son orientation aux recherches séminales de Jean-Robert Armogathe (*ibid.*, p. 274) : « Car la science nouvelle n'est pas émancipée de la théologie. Elle se présente à l'aube de l'âge classique comme une herméneutique du monde physique, mais elle n'a pas pour autant supplanté le modèle religieux de l'exégèse biblique ; elle l'a seulement intégré. Elle ne cesse de le ruminer, de s'affronter et se confronter aux modèles théologiques. Mais cet affrontement n'est pas tranché, les lignes de front sont buissonnantes et imprécises. » Quant aux rapports subtils de Descartes avec les grands concepts de la métaphysique, et pour une remise en cause d'un Descartes héraut de la métaphysique, on consultera l'étude de Vincent Carraud, « Descartes appartient-il à l'histoire de la métaphysique ? », dans Olivier Depré et Danielle Lories (éds.), *Lire Descartes aujourd'hui*, Louvain/Paris, Peeters, coll. "Bibliothèque philosophique de Louvain", 1997, pp. 153-171 ; du même, *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, coll. "Épiméthée", 1992, pp. 376-377 ; voir également Dan Arbib, « La métaphysique, dernier mot de la morale cartésienne ? Descartes et les émotions intérieures », dans *Les Études philosophiques*, 2014, n° 2, pp. 219-236. Sur les rapports de Heidegger à Descartes dans l'horizon de la question de la métaphysique, voir Christophe Perrin, *Entendre la métaphysique*, *op. cit.*

plus polémique sans doute, l'A. souligne, à la fin de l'introduction, vouloir en fait montrer comment Heidegger a pu (et la pensée contemporaine à sa suite) construire « *imaginatively* » (p. 15) des traditions religieuses et s'en distinguer radicalement tout en intégrant en fait les ressources de ces mêmes traditions. La « philosophie de la religion » dont l'A. se réclame est alors ce travail de reconnaissance du processus historique de « séparation » et de « dépendance »<sup>38</sup>.

Cette recension voudrait plus largement proposer une étude critique autour du livre de Ryan Coyne, en suivant la marche de son livre. On le résume tout autant qu'on en teste les hypothèses ou en approfondit les intuitions, surtout dans le dernier moment où nous nous proposons de suivre les indications de l'A. pour revenir au texte même d'Augustin, et donner ainsi à voir combien ce livre remarquable ouvre des pistes et des lieux innombrables de dialogues pour la phénoménologie et pour l'histoire de la philosophie. Ce qu'on trouvera ici n'est qu'une ébauche, notamment dans le dernier moment de la recension, qui appelle de nombreux compléments.

#### *Saint Paul ou la mise en tension des philosophèmes par les théologoumènes*

Le premier chapitre est consacré à saint Paul, et montre comment les diverses lectures qu'en fait Heidegger au début des années 1920, et — avant Carl Schmitt — le célèbre « retenant (κατέχων/κατέχων) », et plus largement de son eschatologie, furent déterminantes pour l'élaboration de la doctrine de l'herméneutique<sup>39</sup>. Plus encore, l'A. décrit la radicalité de la conceptualité philosophique de Heidegger à partir de l'influence des théologoumènes

<sup>38</sup> Concernant la philosophie de la religion chez Heidegger, et les problèmes qu'elle pose, Ryan Coyne a des prédécesseurs. Citons Sylvain Camilleri, *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger. Commentaire analytique des Fondements philosophiques de la mystique médiévale (1916-1919)*, Dordrecht, Springer, coll. "Phaenomenologica", 2008 ; Benjamin D. Crowe, *Heidegger's Phenomenology of Religion. Realism and Cultural Criticism*, Bloomington, Indiana University Press, coll. "Indiana Series in the Philosophy of Religion", 2008, et du même, *Heidegger's Religious Origins. Destruction and Authenticity*, Bloomington, Indiana University Press, coll. "Indiana Series in the Philosophy of Religion", 2006, ou encore John D. Caputo, *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, Athens, Ohio University Press, 1978, et du même, *Heidegger and Aquinas. An Essay on the Overcoming of the Metaphysics*, New York, Fordham University Press, 1982, et, bien entendu, Marlene Zarader, *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris, Seuil, coll. "L'Ordre philosophique", 1990.

<sup>39</sup> Pour une introduction au rôle de Paul dans la pensée de Heidegger, en langue française, voir Sophie-Jan Arrien, « Foi et indication formelle. Heidegger lecteur de saint Paul », dans Sophie-Jan Arrien et Sylvain Camilleri (éds.), *Le Jeune Heidegger (1909-1926)*, Paris, Vrin, coll. "Problèmes & controverses", 2011, pp. 155-172 ; Sylvain Camilleri, « Heidegger lecteur et interprète de saint Paul », dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 2011, n° 58, pp. 145-162, et Laurent Villeveille, « Le sens méthodologique de la lecture de saint Paul dans l'Introduction à la phénoménologie de la religion de Heidegger », dans *Archives de sciences sociales des religions*, 2015, n° 71, pp. 220-240.

pauliniens fondamentaux. Il y a là le signe d'une vraie originalité, et qu'on retrouve tout au long de l'ouvrage — celle d'éclairer les problématiques proprement philosophiques de la philosophie du jeune Heidegger, que l'on pourrait croire beaucoup plus proches des enjeux néo-kantiens et husserliens, à partir de lieux théologiques. Christian Sommer avait déjà accompli cette tâche dans son livre sur Luther, Aristote et Heidegger, et Ryan Coyne poursuit ce travail en insistant d'abord sur le cours du *Kriegsnotsemester* de 1919, et en montrant comment le commentaire de Paul en 1920-1921 corrobore ces analyses : dès 1919, avec la notion d'intuition herméneutique (et celle d'indication formelle), on trouve ce qui anime les pages sur Paul, à savoir l'effort de trouver les bons concepts pour décrire la vie facticielle, sans pour autant priver l'expérience vécue de son mouvement essentiel — l'effort de trouver les concepts qui parviennent à entrer en résonance avec le flux d'une telle expérience. C'est d'abord le sujet qui y trouve une description aux prises avec la facticité même de l'expérience : il ne prend pas position par rapport à des valeurs, des normes qui seraient en-dehors de l'expérience ; il est au phénomène, il est même constitué par le phénomène, dans le mouvement même de la vie qui expérimente l'objet — la chaire de l'amphithéâtre. Ces pages, très célèbres, et d'une grande radicalité phénoménologique, mènent à un niveau pré-théorique, un niveau auquel conduit la vie elle-même, et qui ne se prive pas de vivre : le pré-théorique est une *vie* pré-théorique, le lieu qui le plus originairement a affaire à l'herméneutique, à la structure d'articulation, de pluralité (l'ensemble des objets de l'amphithéâtre) qui sous-tend tout rapport à *un* objet. Ces considérations sont peut-être l'invention la plus marquante du Heidegger des années 1920, dans un rapport constant aux Husserl des *Recherches logiques* et des *Ideen I*, mais également à Rickert et Natorp, dans une critique continue au moins des *Ideen I* et des néo-kantiens (les *Recherches logiques* demeurant sans doute le point d'appui constant de toutes ces analyses). Il est alors besoin d'une conceptualité suffisamment neuve, ou plutôt inédite, déroutante, afin de décrire la facticité de l'existence dans un cadre herméneutique.

On voit comment l'A. inscrit l'interprétation de Paul dans un programme de régénération des concepts philosophiques. Il s'agit pour Heidegger de puiser *ailleurs* une conceptualité suffisamment profonde pour penser des monstres tout autant pour les néo-kantismes que pour Husserl que sont l'herméneutique, l'intuition herméneutique. Il faut une nouvelle catégorialité. Paul permet une telle catégorialité. D'où son interprétation que, dans ce premier chapitre, l'A. affronte. On peut regretter qu'il évacue sans

doute trop vite les commentaires que Heidegger a pu consulter des épîtres aux Thessaloniciens. S'il les méprise, cela ne veut pas dire qu'il ne les a pas consultées ; peut-être que cela veut dire, comme souvent chez Heidegger, l'inverse<sup>40</sup>. Mais ce refus du commentarisme pour en venir au texte dit bien que, pour le penseur, il y a à l'épreuve du texte même de Paul une expérience qui se montre, une expérience facticielle, historique (mais ainsi est qualifiée, dès 1919, l'expérience facticielle), qu'il s'agit d'écouter.

Prenons un exemple, celui de l'expérience temporelle de l'affliction (*Tribsal*), lorsque Heidegger commente 1Th, 1.6<sup>41</sup>, non pas en référant au contexte historique de la lettre, mais en faisant de cette affliction la tonalité fondamentale, pour ainsi dire, de l'expérience chrétienne du message du Christ comme appel. Le manque avant la *parousia*, ou plutôt la *parousia* comme manque, telle est la tonalité de l'expérience chrétienne — une attente qui n'est pas attente du futur, mais qui est déploiement au présent d'un mode d'expérience vécue. L'A. montre bien, à partir de ces lieux, les concepts qui en jaillissent (et qui auront une importance capitale dans le livre de 1927) : la

---

<sup>40</sup> Ryan Coyne, *Heidegger's Confessions*, p. 30, cite William Wrede, *Die Echtheit des zweiten Thessalonischerbrief untersucht*, Leipzig, Heinrichs, 1903, ou encore Franz Overbeck, et souligne rapidement que c'est peut-être d'eux que provient l'idée dont Heidegger est fortement imprégnée selon laquelle Paul est le chrétien contemporain du Christ, et par conséquent le premier d'entre eux. Cette originalité de Paul joue en effet un rôle considérable dans l'approche heideggérienne — c'est à la source de l'expérience chrétienne qu'il veut puiser, mais une « source » qui était d'abord telle pour ses contemporains comme pour lui. De même, que Heidegger lise le grec du second Testament dans le *Novum Testamentum Graece* d'Eberhard Nestle (qui est encore aujourd'hui une édition de référence) implique des choix philologiques précis, et donc une pré-orientation évidente de l'interprétation, tout comme les traductions Weizsäcker ou Nestle qu'il utilise. Et il avait certainement tout un matériel précis à portée de main, surtout pour les précisions philologiques qui précèdent toujours les morceaux interprétatifs du cours. Cf. *Novum Testamentum Graece cum apparatus critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto curavit Eberhard Nestle. Editio quinta recognita*, Stuttgart, Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1904 ; *Novum Testamentum Graece et Germanice. Das Neue Testament griechisch und deutsch*, E. Nestle (éd.), Stuttgart, Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1898. Il est significatif que la traduction de Luther soit interdite par Heidegger par souci historiographique : cela nous oblige à poser la question de savoir quel rôle joue Luther dans la traduction et l'interprétation que Heidegger fait de Paul.

<sup>41</sup> Καὶ ὑμεῖς μιμηταὶ ἡμῶν ἐγενήθητε καὶ τοῦ κυρίου, δεξάμενοι τὸν λόγον ἐν θλίψει πολλῇ μετὰ χαρᾶς πνεύματος ἁγίου. Pourquoi l'A. traduit-il de deux façons différentes, à deux pages d'intervalle, le même passage ? P. 34, nous avons « *in the midst of severe suffering...* » ; et p. 35, « *in great grief or affliction* ». Sans doute parce que Heidegger lui-même traduit de plusieurs façons le mot *thlipsis*. Cf. GA 60, 97 sq. Pour *Tribsal*, Jean Greisch donne l'excellent « tribulation ». Voir Sophie-Jan Arrien, *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*, Paris, PUF, coll. "Épiméthée", 2014, p. 279 sq.

temporalité originaire, l'attente, la culpabilité<sup>42</sup> ... Concepts qui indiquent combien le rapport non théorique à l'œuvre dans l'intuition herméneutique de 1919 est ici approfondi : dans le mode de présence sur le mode de l'attente, ce n'est pas à des objets que nous avons affaire, mais à une affectivité fondamentale, à un rapport affectif aux choses du monde — un rapport herméneutique. L'A. montre également l'importance du célébrissime passage, 2Th, 2.6-7 : Καὶ νῦν τὸ κατέχον οἴδατε, εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ. Τὸ γὰρ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας : μόνον ὁ κατέχων ἄρτι, ἕως ἐκ μέσου γένηται<sup>43</sup> ... κατέχον/κατέχων... *Ce qui est retenant, qui est retenant* — c'est ici, dans ce pli indécidable, que Heidegger situe le fondement du temps, en tant que c'est l'expérience chrétienne elle-même, prise à sa source (qui n'en est pas moins vie), qui produit la temporalité. Au fondement il y a déjà l'herméneutique, la vie facticielle comme herméneutique, tout son mouvement, et l'A. suggère avec beaucoup de profondeur que nous avons, avec cette lecture de Paul, avec les tensions qu'elle révèle au cœur même des concepts (tensions qui, du coup, font de ces concepts des concepts herméneutiques !), une application historique de la doctrine de l'intuition herméneutique de 1919 ; et il souligne avec Heidegger que l'anonymat du κατέχον/κατέχων est précisément celui de l'expérience historique, dans la mesure où les auditeurs de Paul savaient, en écoutant Paul ce que/qui il était : le concept (double !) est bien vivant, historiquement vivant, puisqu'il référerait et ne réfère plus de la même façon, le κατέχον/κατέχων étant devenu anonyme.

Plus largement, on voit bien comment Heidegger prend les concepts pauliniens comme des concepts en tension, déchirés, sans véritable résolution,

---

<sup>42</sup> Ce que fait Christian Sommer avec une grande densité dans « L'inquiétude de la vie facticielle. Le tournant aristotélicien de Heidegger (1921-1922) », dans *Les Études philosophiques*, 2006, n° 76, pp. 1-28, singulièrement p. 22, en montrant le rôle de Luther dans ces analyses.

<sup>43</sup> Pour une bibliographie complète sur les innombrables difficultés de ce passage, voir l'indispensable mise au point de Yann Redalié, *La Deuxième épître aux Thessaloniens*, Genève, Labor et Fides, 2011, pp. 82-83, qui résume aussi la narration, dont la temporalité est extrêmement complexe, en ces termes (*ibid.*, pp. 84-85) : « Mue par Satan, l'Impiété est déjà à l'œuvre dans le monde de manière cachée. Quelqu'un, ou quelque force, est en train de retenir la manifestation finale et complète de l'Homme de l'Impiété. À un certain moment futur, ce "retenant" sera mis de côté, alors la rébellion totale pourra exploser. L'Impie se révélera et, défiant le pouvoir de Dieu, déploiera toute sa puissance pour séduire ceux qui sont destinés à la perte. C'est aussi à ce moment-là qu'aura lieu la Parousie du Seigneur Jésus qui, d'un souffle, détruira l'Impie. Mais certains événements doivent précéder le Jour du Seigneur : la mise à l'écart de celui qui est maintenant actif et retarde l'explosion de l'Impiété, la rébellion contre Dieu (apostasie) et la manifestation publique de l'émissaire de Satan, l'Impie. » Son commentaire qui suit montre bien, dans le même sens que Heidegger, combien c'est le présent de l'attente, et non pas la fin de l'eschatologie, qui est au cœur du passage.

qui affrontent le mouvement de la vie sans vouloir la stabiliser par la théorie<sup>44</sup>. Autrement dit, et l'ouvrage vise très précisément cela, la conceptualité chrétienne, celle de Paul (puis celle d'Augustin) n'est pas gagnée par l'apaisement de ce qu'on appellerait métaphysique, mais elle inscrit au cœur des philosophèmes le mouvement, l'inquiétude, avec leur tension propre qui décrit le tumulte (le tourbillon, la tribulation — *Triübsal!*) de l'expérience du Christ. Les bons concepts pour l'herméneutique naissante sont des concepts instables, à la mesure de la vie qu'il s'agit de décrire. En ce sens, il s'agit bien de phénoménologie, celle qui a pris un visage herméneutique.

*Saint Augustin I (1921), l'inquiétude fondamentale de la vita beata*

Il est très profond d'avoir consacré tout un chapitre à Paul et Heidegger. L'A. montre par là la force phénoménologique des théologoumènes, à condition qu'ils passent par les effets de la *Destruction*. Heidegger ne s'attache pas à examiner ce qui relève, chez Paul, de la conceptualité philosophique, travail pourtant essentiel<sup>45</sup> ; mais il y cherche au contraire à déjouer la fixité de la conceptualité philosophique. C'est donc avec cohérence que l'A. montre comment Augustin est d'abord pour Heidegger une ressource pour penser par-delà Descartes, et d'abord par delà le *cogito*. En 1921, le livre X des *Confessiones* ouvre pour le penseur allemand la possibilité d'un dépassement de Descartes, lorsqu'Augustin vise autre chose que lui-même quand il demande qui il est, lorsqu'il anticipe donc la subordination de l'analytique du *Dasein* à la question

---

<sup>44</sup> Cette tension, ce déchirement, Heidegger la remarque suprêmement dans tel passage de 1Co, 7.29-31 : Τοῦτο δὲ φημι, ἀδελφοί, ὁ καιρὸς συνεσταλμένος· τὸ λοιπὸν ἐστὶν ἵνα καὶ οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες ὄσιν· καὶ οἱ κλαίοντες, ὡς μὴ κλαίοντες· καὶ οἱ χαίροντες, ὡς μὴ χαίροντες· καὶ οἱ ἀγοράζοντες, ὡς μὴ κατέχοντες· καὶ οἱ χρώμενοι τῷ κόσμῳ τούτῳ, ὡς μὴ καταχρόμενοι· παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου. Sur l'interprétation de Heidegger, voir Sophie-Jan Arrien, *L'inquiétude de la pensée, op. cit.*, p. 281.

<sup>45</sup> Malgré les réticences marquées d'Étienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1932, p. 17-18 : « Selon l'Apôtre, le Christianisme n'est aucunement une philosophie, mais une religion. Il ne sait rien, il ne prêche rien, excepté Jésus crucifié et la rédemption de l'homme pécheur par la grâce. Il serait donc tout à fait absurde de chercher à définir une philosophie de saint Paul et, même si l'on trouve dans ses écrits des lambeaux de philosophie grecque, ils y sont soit des éléments adventices, soit, le plus souvent, des éléments intégrés à une synthèse religieuse qui en transforme complètement le sens. Le christianisme de saint Paul n'est pas une philosophie qui s'ajoute à d'autres philosophies, ni même qui les remplace, c'est une religion qui rend inutile ce que l'on nomme d'ordinaire philosophie et nous en dispense. » Le *Saint Paul* (Paris, PUF, 1988) de Stanislas Breton a sans doute bravé une bonne fois pour toutes cet interdit ; citons aussi Michel Fattal, *Saint Paul face aux philosophes épicuriens et stoïciens*, Paris, L'Harmattan, coll. "L'ouverture philosophique", 2010 ; ou du même, *Paul de Tarse et le logos. Commentaire philosophique de 1 Corinthiens, 1, 17-2, 16*, Paris, L'Harmattan, 2014. Voir aussi l'étude classique A. Jagu, « Saint Paul et le stoïcisme », dans *Revue des sciences religieuses*, 1958, n° 32, pp. 225-250.

de l'être en général, et lorsqu'il refuse, avec les chapitres sur la mémoire, de penser qu'on puisse saisir Dieu comme un objet. C'est aussi, du même coup, la doctrine de la vérité qui peut être repensée. On peut s'arrêter, à titre d'exemple, sur ce point, qui repose sur *Conf. X, XXIII, 33*, que Heidegger commente, mais aussi sur le commentaire à Jn, 12.13. Voici d'abord les pièces du dossier :

*multos expertus sum, qui vellent fallere, qui autem falli, neminem. ubi ergo noverunt banc vitam beatam, nisi ubi noverunt etiam veritatem? amant enim et ipsam, quia falli nolunt, et cum amant beatam vitam (quod non est aliud quam de veritate gaudium), utique amant etiam veritatem nec amarent, nisi esset aliqua notitia eius in memoria eorum.*<sup>46</sup>

Et, aussi, en commentaire de Jn, 3.21 (Ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα φανερωθῇ αὐτοῦ τὰ ἔργα, ὅτι ἐν θεῷ ἐστὶν εἰργασμένα — qui autem *facit veritatem* venit ad lucem ut manifestentur eius opera quia in Deo sunt facta) :

*Cum autem coeperit tibi displicere quod fecisti, inde incipiunt bona opera tua, quia accusas mala opera tua. Initium operum bonorum, confessio est operum malorum. Facis veritatem, et venis ad lucem. Quid est: Facis veritatem? Non te palpas, non tibi blandiris, non te adulas; non dicis: Iustus sum, cum sis iniquus, et incipis facere veritatem. Venis autem ad lucem ut manifestentur opera tua, quia in Deo sunt facta; quia et hoc ipsum quod tibi displicuit peccatum tuum, non tibi displiceret, nisi Deus tibi luceret, et eius veritas tibi ostenderet.*<sup>47</sup>

Emmanuel Levinas et Jacques Derrida ont popularisé ce texte en phénoménologie<sup>48</sup>. Écoutons d'abord l'irremplaçable commentaire de Jean-Louis Chrétien :

[L'expression « *veritatem facere* »] a une dimension paradoxale à laquelle il faut prêter attention : aussi bien comme philosophe que comme théologien, saint Augustin ne cesse d'insister sur le caractère immuable et increé de la Vérité, qui est un nom divin, et donc il ne semble pas que la vérité puisse être *faite*, puisse être le résultat d'une œuvre humaine. Tout au plus pourrions-nous la découvrir ou la reconnaître. Comment faut-il entendre ce *veritatem facere* ? [...] Faire la vérité forme donc la définition la plus précise de la confession du péché : cet acte est un procès, une démarche, un cheminement avec lequel nous n'en aurons en cette vie jamais fini. La venue à la lumière ne saurait être l'instant d'une illumination où nous serions comme ravis ou happés en elle à jamais. Il appartient à la vraie lumière que nous ayons à tout instant à venir et à devenir vers elle.<sup>49</sup>

<sup>46</sup> *Confessiones*, X, XXIII, 33.

<sup>47</sup> *In Iob. Evang. Tract.*, XII, 13.

<sup>48</sup> Emmanuel Levinas, « De la signification du sens », dans Richard Kearney et Joseph Stephen O'Leary (éds.), *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Grasset, coll. "Figures", 1980 ; Jacques Derrida, *Circonflexions*, dans Geoffrey Bennington, *Derridabase*, Paris, Seuil, 1991.

<sup>49</sup> Jean-Louis Chrétien, *Saint Augustin et les actes de parole*, *op. cit.*, pp. 128-129.

N'est-ce pas là, comme Jean-Louis Chrétien le rappelle un peu plus loin, le propre de la *confessio*, et donc des *Confessiones*, que de « faire la vérité dans mon cœur », se mettre en mouvement, dans une « joie tremblante »<sup>50</sup>, cette exultation tremblante dont Augustin parle à propos de sa lecture de saint Paul : « *exultare cum tremore didici* »<sup>51</sup> ? Plusieurs choses doivent alors être remarquées : la vérité est une activité, un mouvement, ou plutôt engage à une telle activité et un tel mouvement ; elle ne se donne pas dans la liaison de représentations dans une proposition, elle n'est pas le moment où l'on réalise qu'il y a adéquation entre cette liaison et la chose qu'on se représente, mais elle est dépendante du mouvement même qui la met au jour. Mais aussi, la vérité apparaît dans une affectivité primordiale, un tremblement fondamental<sup>52</sup>. Autrement dit, la vérité n'est pas séparable de l'activité et l'affectivité qui la font naître dans l'âme, qui la constituent tout autant que l'éclair de la chose même. Augustin dit, dans le passage que nous citons à l'instant, que « *venis autem ad lucem ut manifestentur opera tua, quia in Deo sunt facta* », que l'on vient à la lumière en vue de *manifestar* que nos œuvres sont faites en Dieu — étonnante formule où la manifestation n'est pas l'éclair même de Dieu qui se montre dans le langage, où elle n'est pas non plus ce que permet le langage sur Dieu, mais bien plutôt où elle est dans le mouvement même d'advenue à la lumière, de façon inextricable, dans le mouvement même, dans le *poiein* qui travaille la vérité de l'intérieur. Précise-t-on que les enjeux phénoménologiques sont considérables chez Heidegger qui, dès le tout début des années 1920, au moyen d'une destruction d'Aristote, s'efforce de remettre en cause les thèses logicistes sur la vérité au nom d'une vérité située plus originairement, en deçà de l'alternative vrai/faux qui est le lieu de la proposition<sup>53</sup> ? Si ce lieu plus originaire est un type de manifestation, il n'est pas indépendant de la pratique inhérente au déploiement du langage : si je peux dire que je suis fatigué, c'est que je peux le dire ici et maintenant, dans tel contexte d'énonciation qui s'est d'abord donné. Il y va d'une

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>51</sup> *Confessiones*, VII, XXI, 27 ; cf. Jean-Louis Chrétien, *Saint Augustin et les actes de parole*, op. cit., p. 131.

<sup>52</sup> Comme l'écrit Jean-Louis Chrétien, *ibid.*, p. 130 : « Ce *veritatem facere* est un acte cordial : aussi n'a-t-il rien de neutre, mais il est lourd d'affect. »

<sup>53</sup> Sur cette destruction, on se permet de renvoyer à nos *Elementa logicae heideggerianae*, Bruxelles, OUSIA, 2016. Mais, surtout, voir Franco Volpi, « La question du *λόγος* dans l'articulation de la facticité chez le jeune Heidegger, lecteur d'Aristote », dans Jean-François Courtine (éd.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, coll. "Problèmes & controverses", 1996, pp. 33-65, et Jean-François Courtine, « Les recherches logiques de Martin Heidegger, de la théorie du jugement à la vérité de l'être », dans *ibid.*, pp. 10-30.

réappropriation de la vérité par l'herméneutique. Augustin permet cela, qui pense en dehors d'une conceptualité aristotélicienne figée (mais rien n'est évidemment figé chez Aristote), ou du moins en dehors d'une conceptualité métaphysique (pour dire les choses beaucoup trop rapidement). Nous retrouverons cela plus loin.

La quête de Dieu permet alors une refondation des grands concepts philosophiques — ce dont Heidegger pour sa part est en quête. Ryan Coyne fait une telle démonstration pour le concept de « *cura* » (p. 72-73), qui se pense dans son expérience même, ou encore pour le concept de « *molestia* » (pp. 74-76), qui renvoie pour l'A. à la question de la conscience de soi-même, dimension fondamentale, dès 1919, de l'existence humaine, et constamment au risque de se perdre (et c'est la thèse fermement appuyée tout au long de ce deuxième chapitre du livre, selon laquelle le *Kriegnotsemester* 1919 est à la source de toute l'interprétation d'Augustin de 1921). Il est vrai que l'interprétation qu'en donne Heidegger brutalise le texte : à l'évidence, Augustin critique une telle présence à soi-même, sous diverses modalités, quand il ne s'agit plus de paraître au sein de la communauté, mais quand, intérieurement, nous continuons de paraître, à nous-mêmes, à une communauté qui est l'âme elle-même<sup>54</sup>. L'A. montre que Heidegger voit moins la culpabilité de l'égoïsme qu'une certaine positivité phénoménologique de la description augustinienne, dans la fuite constante du soi-même qui doit qualifier l'authentique recherche de Dieu. Ces analyses montrent semble-t-il une chose importante, sous-jacente au propos de Ryan Coyne : Heidegger rejoue ici la réduction des *Ideen* I, tout en en signalant l'impossibilité. Ce n'est pas parce qu'on conduit la méditation jusqu'à l'âme en elle-même qu'on est privé de monde ; au contraire, le monde trouve toujours le moyen de jaillir, et le rapport continue d'être intentionnel, même détourné de la sensibilité. Loin de trouver un lieu où la réduction a enfin conduit, loin d'aboutir à l'*ego* pur, car purifié, l'investigation propre aux *Confessiones* mène à une régression *ad infinitum*, à un questionnement continu sur *qui* je dois être pour contempler Dieu — à une déchéance immaîtrisable. Le monde est au plus profond de la conscience, et c'est sans doute la charge de

---

<sup>54</sup> Le texte commenté par Heidegger est *Confessiones* X, XXXIX, 64 : « *Intus etiam, intus est aliud in eodem genere temptationis malum, quo inanescunt qui placent sibi de se, quamvis aliis vel non placeant vel displiceant nec placere affectent ceteris. sed sibi placentes multum tibi displicent, non tantum de non bonis quasi bonis verum etiam de bonis tuis quasi suis, aut etiam sicut de tuis, sed tamquam de meritis suis, aut etiam sicut ex tua gratia, non tamen socialiter gaudentes, sed aliis invidentes eam. in his omnibus atque in huius modi periculis et laboribus vides tremorem cordis mei, et vulnera mea magis subinde a te sanari quam mihi non infligi sentio.* » On trouvait déjà une interprétation par Ryan Coyne du commentaire heideggérien d'un tel passage dans « Herméneutique et confession », dans Sophie-Jan Arrien & Sylvain Camilleri (éds.), *Le Jeune Heidegger (1909-1926)*, p. 204 sq.

Heidegger contre les *Ideen* qu'on doit lire ici, en plus de la critique du *cogito* cartésien que décèle admirablement l'A.<sup>55</sup> C'est qu'il faut toujours se déposséder de soi-même, affronter sa possibilité ultime (contempler Dieu), bien plutôt que s'auto-représenter : « Augustin voit clairement la difficulté et le caractère ultimement "angoissant" du *Dasein* dans ce type de possession de soi-même (dans la pleine facticité). »<sup>56</sup> Un type de possession bien particulier : « *Aus der Hand gegeben...* » (et non pas « *vorhanden* »), comme l'est selon Heidegger le *cogito* : tel est le soi, pour trouver Dieu, au risque constant de se perdre, de n'être pas soi<sup>57</sup>. C'est cette fuite toujours continuée au-delà de soi-même que l'A. cherchera en vain dans *Être en temps* — on y revient plus bas.

Le concept de *Ruinanz*, si important au début des années 1920, se laisse interpréter à l'aune des mêmes paradoxes philosophiques. Mais à l'occasion de son élucidation, l'A. souligne qu'il y va d'une difficulté majeure : faut-il penser que les théologoumènes qu'il affronte, chez Paul puis chez Augustin, sont au service de philosophèmes qui finiront par exclure toute leur provenance théologique ? Autrement dit : « *the difference between the cogito out-of-reach [celui d'Augustin] and the non-religious form of nothingness Heidegger attributes to facticity is consequential, as it transfers to Dasein the powers Heidegger associates with the indwelling Spirit in his reading of Paul, and with divine grace in his reading of Augustine* » (p. 82). Où doit être pensée la déthéologisation, chez Heidegger, à partir des théologoumènes à l'œuvre chez Paul et Augustin ? Les concepts de soi, de *Befindlichkeit*, d'*Angst*, d'être-au-monde, d'*Unheimlichkeit*, de *Nichtigkeit*, qui trouvent largement leur épreuve de penser dans le commentaire de Paul et d'Augustin — ces concepts sont-ils des concepts théologiques ? Assurément pas ! En revanche, ils charrient une expérience de la théologie, qu'ils n'avouent plus à partir du milieu des années 1920. Il nous semble que la réponse de Ryan Coyne est que la théologie est un instrument pour quitter le sol de la métaphysique (que Heidegger ne critique pas encore en tant que métaphysique). Elle permet de mettre en tension, comme on en a montré quelques exemples, les concepts fondamentaux de la philosophie, de les mettre en vibration, en

<sup>55</sup> Son hypothèse de lire l'interprétation heideggérienne de *Confessiones* X, XXXIX, 64 à l'aune du *Kriegnotsemester* de 1919 est parfaitement attestée par le fait que dans ce dernier cours, le « moi » est abordé d'abord et avant tout sous la forme de la question, sous la forme interrogative. Sur le débat Augustin/Descartes chez Heidegger, voir Christophe Perrin, *Entendre la métaphysique*.

<sup>56</sup> *GA* 60, 241.

<sup>57</sup> Lorsque l'A. évoque, p. 79, le « dilemme » « *that of continually experiencing one's distance from God as a way of approaching God* », on ne parvient pas tout à fait à ne pas songer aux signes qu'envoie, par les dieux, le dernier dieu des *Beiträge zur Philosophie*. La distance et la proximité y sont tout autant impliquées, mais dans un tout autre horizon philosophique il est vrai.

déséquilibre, à la mesure de la vie elle-même. Mais du même coup, intégrant de plein droit la conceptualité philosophique, les théologoumènes ne sont plus aussi efficaces qu'auparavant, pour ainsi dire ; et lorsque Heidegger conduit la pensée de soi-même comme une auto-saisie continûment en mouvement, puisqu'il le fait non pas pour trouver Dieu mais pour se trouver lui-même, comment peut-il éviter la « ruinance », la perte de soi dans le soi-même ? Qu'est-ce qui transcende vraiment le soi dans l'herméneutique du *Dasein*, puisqu'il n'y a plus Dieu ? Les pages de l'A. sont ici volontiers polémiques — et nous accentuons ici sans doute cette portée polémique.

#### Être et temps et la stabilisation des théologoumènes

L'enjeu est alors, dans le chapitre 3, de montrer la pertinence des théologoumènes au sein d'une philosophie qui n'est plus une philosophie de la religion, et plus radicalement de montrer comment le traité de 1927 a apaisé la dynamique à l'œuvre dans le commentaire heideggérien de Paul et d'Augustin. En inscrivant les cours de 1920/1921 dans l'horizon du *Kriegnotsemester* de 1919, l'A. répondait en fait implicitement à la question : il s'agit d'un transfert de sens et d'expérience, depuis l'expérience religieuse historiquement déterminée jusqu'à l'expérience religieuse en tant que telle, prise absolument, pour enfin atteindre l'expérience de l'être humain comme *Dasein*. La difficulté, ici, est celle de la possibilité même de ce transfert : comment maintenir l'expérience au cœur d'une telle conceptualité, comment maintenir l'opérativité de la conceptualité philosophique qui semble avoir perdu son sol ? S'il s'agissait d'une influence passive des théologoumènes, alors la question se poserait moins fortement : de fait, la conceptualité théologique travaille la conceptualité philosophique. Mais ici, les choses sont différentes : il s'agit artificiellement de puiser dans la conceptualité théologique, du moins celle de Paul et d'un Père, pour réactiver en quelque sorte leur force évocatrice, leur portée dévoilante, leur poids expérientiel pour la pensée. Transformation forcée, en somme, et non pas culturelle, traditionnelle. Mais c'est là sans doute aller bien trop vite, et renoncer à examiner les *lectures* de Heidegger, comprenons les commentateurs, les ouvrages qu'il avait sur sa table de travail en préparant ses cours, et dont on aurait aimé trouver la trace dans l'ouvrage par ailleurs remarquable que nous recensons. Cette question de la littérature secondaire est assurément fondamentale pour répondre à la question du rôle des théologoumènes dans l'élaboration de l'analytique du *Dasein* tout au long des années 1920. On trouve en tout cas, pp. 94-100 du livre, une énumération des grands concepts de l'herméneutique du *Dasein* qui proviennent en partie de la conceptualité

augustinienne. Et l'A. d'asseoir davantage sa thèse : Heidegger, dans la seconde moitié des années 1920, n'a pas suffisamment pris en compte la radicalité des concepts chrétiens en jeu chez lui et a amoindri la déchéance à l'œuvre, par exemple, dans la quotidienneté décrite par le *Hauptwerk*, par rapport aux cours de 1920/1921. Le § 38 d'*Être et temps* lui permet de montrer que le traité de 1927 « efface » les analyses qu'il tirait quelques années auparavant d'Augustin — il cite *Être et temps* : « wir nennen diese "Bewegtheit" des Daseins in seinem eigenen Sein den Absturz. Das Dasein stürzt aus ihm selbst in es selbst, in die Bodenlosigkeit und Nichtigkeit der uneigentlichen Alltäglichkeit »<sup>58</sup>, qu'il met en parallèle avec un passage du cours sur les *Confessions* de 1921, où Augustin est décrit comme affrontant l'« *abgründigsten Sturz* » aux ultimes étapes de son analyse de la tentation<sup>59</sup>.

Le concept de précipitation, comme le traduit Martineau, est ici une marque claire de ce qu'*Être et temps* doit à l'interprétation d'Augustin. Mais l'A. en souligne aussitôt la différence : la déchéance du *Dasein* n'est en rien caractérisée par une « faute » (le concept de *Schuld* est loin d'être encore introduit dans le traité, et lui-même ne sera pas vraiment une "faute" pour l'A. — cf. *infra*), il n'a rien de pécheur, car il est bien avant la question morale<sup>60</sup>. Bien entendu, Ryan Coyne ne se plaint pas de cela ; mais il souligne subtilement qu'il y va peut-être d'un symptôme moins évident, qui est que la *Geworfenheit*, sur laquelle repose la déchéance, est un *phénomène*, ce que le § 38 dit en effet<sup>61</sup>, un phénomène qui apporte la « preuve (*Beweis*) » non pas de l'éloignement avec l'« existentialité du *Dasein* », car il est la plupart du temps déchu et c'est ainsi qu'il est « au monde », mais bien plutôt de cette existentialité même — comme si ce qu'il y avait de phénomène dans l'être-jeté donnait à voir, sur le mode de l'évidence (*Beweis* !), l'être-au-monde intonné et compréhensif<sup>62</sup>... Pour l'A., il y aurait là une détermination positive de la quotidienneté, qui nie le caractère de

<sup>58</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 2006<sup>19</sup>, p. 178. Sur la provenance aristotélicienne du concept de *Bewegtheit*, cf. Christian Sommer, « L'inquiétude de la vie facticielle. Le tournant aristotélicien de Heidegger (1921-1922) », art. cit.

<sup>59</sup> *GA* 60, 240.

<sup>60</sup> Cf. le fameux passage de la fin du § 38 (*Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 179-180 : « Die existenzial-ontologische Interpretation macht daher auch keine ontische Aussage über die "Verderbnis der menschlichen Natur", nicht weil die nötigen Beweismittel fehlen, sondern weil ihre Problematik vor jeder Aussage über Verderbnis und Unverdorbenheit liegt. Das Verfallen ist ein ontologischer Bewegungsbegriff. Ontisch wird nicht entschieden, ob der Mensch "in der Sünde ersoffen", im status corruptionis ist, ob er im status integritatis wandelt oder sich in einem Zwischenstadium, dem status gratiae, befindet. Glaube und "Weltanschauung" werden aber, sofern sie so oder so aussagen, und wenn sie über Dasein als In-der-Welt-sein aussagen, auf die herangestellten existenzialen Strukturen zurückkommen müssen, vorausgesetzt, dass ihre Aussagen zugleich auf begriffliches Verständnis einen Anspruch erheben. »

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 179 : « Die Geworfenheit, darin sich die Faktizität phänomenal sehen lässt, gehört zum Dasein, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht. Dasein existiert faktisch. »

<sup>62</sup> *Ibid.*

néantité qui — dans un horizon augustinien — aurait dû lui correspondre, d'autant plus que dans le cours sur *Confessiones* X, Heidegger radicalisait la déchéance morale de l'homme qui se possède lui-même en ne laissant nulle place pour Dieu. Autrement dit, et c'est sans doute *la thèse principale et la plus stimulante* du livre, en phénoménalisant la *Geworfenheit*, et avec elle la déchéance, Heidegger lui attribue une détermination positive, et du même coup rompt avec la radicalité du cours de 1921 sur Augustin, qui mettait les concepts en une tension maximale grâce, précisément, au vocabulaire de la chute, du péché toujours possible pour l'être humain qui fait l'effort de la vérité.

Posons deux questions pour discuter cette thèse très intéressante : 1/ que faire d'une détermination fondamentale du phénomène chez Heidegger comme ce qui ne se montre pas ? Les phénomènes fondamentaux d'*Être et temps* ne se montrent pas (songeons à la possibilité : comment pourrait-elle se manifester ? c'est un phénomène souverainement inapparent et c'est ce qui constitue même sa phénoménalité), et il est même clair, dans le § 38, que la déchéance ne se montre pas comme déchéance au *Dasein* déchu (de même, c'est constant dans le traité, que le « On » ne se manifeste pas comme on, que le bavardage ne se manifeste pas comme bavardage, etc.). Dès lors, il y aurait loin d'une détermination positive de la déchéance dans le § 38<sup>63</sup>. 2/ Comment comprendre en effet le mot *Beweis* ? Il est une première fois utilisé ironiquement : nulle « preuve » à trouver qui séparerait la déchéance de l'expérience facticielle du monde ; au contraire, la déchéance est un déploiement insigne d'une telle expérience. Heidegger ajoute que c'est à condition de faire du *Dasein* un « moi-sujet isolé » que je puis trouver une telle preuve, mais le *Dasein* n'est rien de tel, qui est toujours au monde, même au plus profond de lui-même. En ce sens, il n'est jamais pur, c'est-à-dire jamais pur de monde, toujours au risque du monde et de la quotidienneté. Il est toujours dans un rapport compréhensif et intonné aux choses de ce monde. Il est vrai qu'ensuite Heidegger parle de preuve, celle que peut au contraire apporter une conception facticielle de l'existence, lorsque le *Dasein* est entendu comme compréhensif et affecté, intonné, c'est-à-dire concrètement au monde, préoccupé par ce qu'il y trouve, les outils dont il se sert, etc. : « *Das Dasein kann*

---

<sup>63</sup> Sur l'indétermination à l'œuvre par excellence dans *Être et temps*, voir l'ouvrage majeur de Laurent Villevieille qui tente une interprétation globale du traité, *Heidegger et l'indétermination d'Être et temps*, Paris, Hermann, coll. "Le Bel Aujourd'hui", 2014. Pour les sources aristotéliennes et luthériennes de ce § 38, voir Christian Sommer, *Heidegger, Aristote, Luther, op. cit.*, p. 144 *sq.*

*nur verfallen, weil es ihm um das verstehend-befindliche In-der-Welt-sein geht.* »<sup>64</sup> Une autre occurrence importante de *Beweis*, au § 29, est amenée de la même façon, par une négation qui appelle une affirmation (« ce n'est pas une preuve pour.../mais au contraire une preuve pour... »)<sup>65</sup>. Que l'on retrouve cette structure grammaticale dans les deux cas doit au moins être interrogé : comme s'il s'agissait de transformer radicalement le concept de preuve, et de le déposséder de sa teneur logique, positive, positiviste oserions-nous dire. En somme, nous voudrions ici plutôt suivre Laurent Villevieille qui défend, pour la première partie d'*Être et temps*, une écriture radicale de l'indétermination.

On ne peut approcher la façon dont l'A. interprète à partir de Freud la déthéologisation opérée par Heidegger, ce qui constitue une position audacieuse et riche de perspectives pour l'historiographie. On n'insistera pas non plus sur la façon dont il fait du retour à Aristote un moyen de la déthéologisation des concepts pauliniens et augustiniens, et donc un moyen de déradicaliser la conceptualité à l'œuvre dans le cours de 1921. Poursuivons plutôt la lecture avec le chapitre 4, entièrement consacré à *Être et temps*, où il approfondit la thèse d'une déperdition de radicalité dans le traité en soulignant la tension qu'il y a entre l'attestation d'une saisie du *Dasein* par lui-même comme une totalité, non augustinienne, et les pages sur l'être-à-la-mort et sur l'appel de la conscience où rejaillissent les premières analyses heideggériennes des théologoumènes pauliniens et augustiniens. Et Ryan Coyne de demander d'abord, p. 126, pourquoi Heidegger tint tellement à chercher la totalité (*Ganzheit*) du *Dasein*. La recherche de la totalité conduit à la *Sorge*, dont l'A. explicite la structure, où le pronom personnel *je* joue un rôle cardinal, qui répond à la question « qui ? », unificateur pour un étant dont il y va de son être d'être au-delà de lui-même. L'A. montre avec précision, p. 129 *sq.*, combien pour chaque existentiel l'unité de la totalité est requise. On n'insiste pas sur ces développements, mais on se contentera de souligner que nous souscrivons pleinement à l'idée défendue p. 131 selon laquelle c'est l'*Unheimlichkeit* qui joue le rôle unificateur de toute l'analytique existentielle, où, ultimement, le *Dasein* est résolu à affronter sa néantité. L'A. constate alors que l'aveu du § 78 de l'incomplétude (*Unvollständigkeit*) de l'analytique existentielle, à laquelle il faudra remédier par la perspective transcendantale de la temporalité, est le signe de la

---

<sup>64</sup> *Sein und Zeit*, p. 179.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 134-135 : « Dass das Dasein ebenso alltäglich dergleichen Stimmungen nicht "nachgibt", das heisst ihrem Erschliessen nicht nachgibt und sich nicht vor das Erschlossene bringen lässt, ist kein Beweis gegen den phänomenalen Tatbestand der stimmungsmässigen Erschlossenheit des Seins des Da in seinem Dass, sondern ein Beleg dafür. »

validité de sa thèse sur la déthéologisation : il vise l'unité à partir de concept expérientiels qui nient cette unité même (p. 131). La mort est le contre-phénomène fondamental : la totalité n'est jamais acquise puisqu'il nous reste toujours du temps à vivre, et quand je meurs, je n'expérimente pas ma mort — il m'est alors impossible de me saisir comme un tout. Mais l'A. remarque aussitôt (p. 132) que lorsque je suis véritablement dans mon être, que je laisse se déployer le souci comme souci, alors je suis à ma mort, et je meurs toujours déjà. Mais un tel devancement est-il seulement possible ? existe-t-il facticement ? une profonde et entière finitude, celle que Heidegger trouvait en 1921 chez Augustin, n'empêche-t-elle pas que l'on parvienne absolument à saisir sa propre mort ? De même, l'A. montre ensuite la contradiction qu'il y a à faire de l'appel de la conscience un appel parfaitement anonyme, indéfini, indéterminé, et pourtant *positivement* déterminé : « *Die eigentümliche Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit des Rufers ist nicht nichts, sondern eine positive Auszeichnung.* »<sup>66</sup> Positivité malgré le fait que cet appel n'est bien entendu rien de *vorhanden*. Là encore, il y aurait, si l'on comprend bien l'A., une régression par rapport aux radicalités du cours de 1921. Les analyses sont très détaillées, et permettent une lecture renouvelée d'*Être et temps*, à partir d'un point de vue critique qui fait sentir que quelque chose est en trop, dans le traité de 1927 ; une positivité, une réponse au « *nescio* » augustinien qui n'est précisément pas augustinienne — ce qui est bien détaillé pp. 152-154 : le *katekhon* de Paul appelait bien davantage d'ampleur que l'appropriation du *Dasein* par lui-même ; et le « *cogito* » augustinien, du moins en *Confessiones* X, XXXIX, 64, toujours au-delà de lui-même, ne trouvait pas dans le soliloque la voie vers Dieu, qui se trouvait beaucoup plus loin de lui que lui-même. Comme si le *Dasein* n'avait certes pas une connaissance théorique de lui-même par évidence, mais bien tout de même une connaissance pratique de lui-même par évidence (p. 154) ! Un lecteur mal intentionné verrait là une déception devant le fait que Heidegger, décidément, n'est plus du tout chrétien en 1927 (si tant est qu'il le fût un jour) ; mais ce serait injuste, car le propos de Ryan Coyne se situe sur un plan strictement conceptuel et philosophique. C'est sur le plan philosophique qu'il voit une radicalité en 1921, dans la rencontre tout aussi radicale entre théologoumènes et philosophèmes, et une régression dans le traité de 1927. Pour une défense, *a contrario*, d'une indétermination foncière d'au moins la première partie d'*Être et temps*, on renvoie une fois encore au livre de Laurent Villeveille, qui ouvre à une tout autre perspective.

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 275.

*La temporalité comme expérience de la question*

Quoi qu'il en soit, à rebours de la majorité des interprétations de Heidegger, l'A. voit le sommet de sa pensée avant et après *Être et temps*. Après, c'est-à-dire dans des textes non publiés encore, donc inédits (et c'est une grande force du livre que d'y introduire) : 1/ *Augustinus: Quid est tempus ? Confessiones lib. XI*, conférence du 26 octobre 1930 donnée à Beuron devant des moines, à paraître dans le tome 80 de la *Gesamtausgabe* ; 2/ *Augustinus, Confessiones XI (de tempore)*, séminaire du semestre d'hiver 1930/1931 à Fribourg, non publié. On voudrait ici suivre les indications de l'A. tout en les éprouvant au contact du texte d'Augustin. Sa thèse, c'est que Heidegger retrouve au début des années 1930 le « *nescio* » qui habitait les pages du cours de 1921. On voudrait ici faire l'épreuve des analyses de l'A. en lisant le texte même d'Augustin, afin de dialoguer avec les thèses du livre, et l'interprétation qu'il présente de l'Augustin de Heidegger. Il s'agit donc, dans cette dernière partie de la recension, de partir du livre plutôt que de le résumer.

Le « *Nescio* » touche par excellence la connaissance du temps, ce que Heidegger, dans sa conférence de Beuron, souligne beaucoup<sup>67</sup>. Ce *nescio* a

---

<sup>67</sup> Cf. le célèbre *Confessiones XI, XIV, 17* : « *Quid est enim tempus ? Quis hoc facile breviterque explicaverit ? Quis hoc ad verbum de illo proferendum vel cogitatione comprehenderit ? Quid autem familiarius et notius in loquendo commemoramus quam tempus ? Et intellegimus utique, cum id loquimur, intellegimus etiam, cum alio loquente id audimus. Quid est ergo tempus ? Si nemo ex me quaerat, scio ; si quaerenti explicare velim, nescio.* » Passage dont la provenance est nettement plotinienne, comme l'ont remarqué les commentateurs — cf. *Ennéades*, III, 8, 9 : « Quand nous disons [...] que le temps se rapporte à ce qui devient (τὸν δὲ χρόνον περὶ τὸ γινόμενον), en parlant ainsi, nous croyons que spontanément et d'un coup, comme par une sorte de saisie immédiate de nos notions de ces choses (καὶ ὡσπερ ταῖς τῆς ἐννοίας ἀθροωτέρας ἐπιβολαῖς), nous en avons de nous-mêmes dans nos âmes une impression claire (ἐναργές τι παρ αὐτοῖς περὶ αὐτῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς ἔχειν πάθος), et nous en parlons en disant son nom toujours et à propos de tout (νομίζομεν λέγοντές τε αἰεὶ καὶ παρ ἅπαντα ὀνομάζοντες). En revanche, quand nous tentons d'en faire un examen attentif et d'aborder le sujet de près, nous sommes embarrassés par nos réflexions. » Sur ce difficile concept (épicurien !) d'*arthoa epibolè*, voir les remarques indispensables de Kevin Corrigan, *Reading Plotinus. A Practical Introduction to Neoplatonism*, West Lafayette, Purdue University Press, 2005, p. 175 sq. ; voir aussi Michel Fattal, *Plotin chez Augustin*, Paris, L'Harmattan, coll. "L'ouverture philosophique", 2006, p. 54 sq. L'interprétation est difficile. 1) soit Plotin veut dire, sur un fondement platonicien, que nous avons une pré-conception du temps, que nous en avons une pré-compréhension, une vision intelligible immédiate, une sorte d'intuition ; 2) soit, et nous partageons cette interprétation, il faut entendre *arthoa epibolè* dans son acception épicurienne, puisqu'on trouve chez Épicure cette expression (dans la *Lettre à Hérodote*). Or, pour Épicure, du temps, on ne peut avoir ne serait-ce qu'une pré-conception ; on ne peut le saisir comme tel. Les §§ 72-73 de la *Lettre à Hérodote* soulignent qu'on ne peut en avoir une pré-saisie, mais qu'on peut en avoir une vue générale dans le rapport naturel que nous entretenons avec lui. Si on suit cette interprétation, alors il faut entendre chez Plotin que nous avons « comme » (*hosper*) une pré-saisie du temps qui nous fait croire que nous en avons une impression claire. Et plus loin, Plotin souligne que le temps est « quelque chose d'invisible (*aoratou ontos*) » et quelque chose qui « ne peut pas être saisi (*ou lèptou*) ». Le temps ne se montre

beaucoup à voir avec une position sceptique, même si elle n'est pas sceptique. Aristote soulignait la difficulté, mais plus nettement encore Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, III : Εἰ οὖν εἰς τὸν παρῳχημένον φθείρεται, εἰς οὐκ ὄν φθείρεται, καὶ εἰ ἐκ τοῦ μέλλοντος γίνεται, ἐξ οὐκ ὄντος γίνεται· οὐθέτερος γὰρ αὐτῶν ἔστιν. Ἄτοπον δὲ τὸ λέγειν τι ἐξ οὐκ ὄντος γίνεσθαι ἢ εἰς τὸ μὴ ὄν φθείρεσθαι (« Si [le présent] fait du temps futur, il est fait d'un non-étant : car ni le passé ni le futur n'existent. Or, il est absurde de dire que quelque chose soit fait d'un non-étant, et se change en un non-étant »). D'où le célèbre : « *Duo ergo illa tempora, praeteritum et futurum, quomodo sunt, quando et praeteritum iam non est et futurum nondum est ? Praesens autem si semper esset praesens nec in praeteritum transiret, non iam esset tempus, sed aeternitas, Si ergo praesens, ut tempus sit, ideo fit, quia in praeteritum transit, quomodo et hoc esse dicimus, cui causa, ut sit, illa est, quia non erit ; ut scilicet non vere dicamus tempus esse, nisi quia tendit non esse.* »<sup>68</sup> La difficulté est ici celle du présent : il semble que ce qui constitue le cœur essentiel du présent, c'est qu'il tombe dans le passé. Or le présent, semble-t-il, a pour qualité d'être ; mais en tant qu'il est, il doit passer, et il est de sa nature propre de passer ; dès lors, il est sans être. Il y a quelque chose de sceptique dans le propos d'Augustin ici. « *Transit* », « *tendit* » — le présent passe, tombe dans le passé, et tend au non-étant, tout à la fois celui du passé et de l'avenir, dans un déséquilibre perpétuel. C'est cette impasse que Heidegger affronte, comme tant d'autres avant et après lui, en 1930. Il commente d'abord, selon l'A., le rapport du temps à l'éternité, et la lutte que celle-ci entretient avec celle-là, lorsque par exemple, en XI, VI, 8, on lit la stupéfaction suivante : « *illa enim vox acta atque transacta est, coepta et finita. Sonuerunt syllabae atque transierunt, secunda post primam, tertia post secundam atque inde ex ordine, donec ultima post ceteras silentiumque post ultimam. unde claret atque eminent quod creaturae motus expressit eam, serviens aeternae voluntati tuae ipse temporalis.* »<sup>69</sup> Comme l'A. le souligne p. 162, Heidegger

---

jamais, et Plotin affirme alors que les dieux, pour remédier à cette dimension fondamentale de l'étant, ont fait le jour et la nuit pour donner la perception de la temporalité, la conception du nombre (*ennoia arithmou*). On voit nettement comment cela passe chez Augustin.

<sup>68</sup> *Confessiones*, XI, XIV, 17.

<sup>69</sup> L'explication est ici avec Gn, 1.3 : « *Dixitque Deus: Fiat lux. Et facta est lux.* » (Les Septante sont peut-être plus explicites encore, avec le verbe *gignōmai* : καὶ εἶπεν ὁ Θεός· γενηθήτω φῶς· καὶ ἐγένετο φῶς.) Le lieu parallèle aux *Confessiones* est *De Genesi ad litteram* I, IX, où Augustin pose la question de l'inscription temporelle d'une telle parole dont le texte est fortement temporalisé, et où il envisage la possibilité non pas d'une source temporelle, mais d'un organe temporel, créé par Dieu à partir de la matière « encore imparfaite » ; mais cette création aurait exigé la création antécédente du temps, ce qui replonge dans les difficultés. Par ailleurs, pour se faire entendre, la parole de Dieu eût besoin de l'air. Là encore, où trouver, avant le temps lui-même, une telle matière ? En *De Genesi ad litteram* I, X, Augustin envisage la succession de syllabes pour l'empêcher dans le cas de cette première parole (ce que d'ailleurs le texte de la

« affirme que la méditation conduit en fait Augustin jusqu'au monde éternel en tant que source des étants créés, ce qui permet à Augustin d'accorder son oreille spirituelle au silence du monde éternel. Cet accord, pour faire court, *est* le temps lui-même ». Faire de l'éternité le cœur de la méditation augustiniennne sur le temps, et non pas seulement son point de départ, a pour vertu d'inscrire le temps dans son insondable mystère. On pressent que l'A. veut montrer ce qui ne s'approprie précisément pas du temps, au contraire de la pensée du temps dans *Sein und Zeit*.

L'éternité est en tout cas ce qui empêche méthodologiquement la saisie du temps : en XI, XI, 13, on lit : « *sed adhuc in praeteritis et futuris rerum motibus eorum volitat et adhuc vanum est. quis tenebit illud et figet illud, ut paululum stet, et paululum rapiat splendorem semper stantis aeternitatis, et comparet cum temporibus numquam stantibus, et videat esse incomparabilem.* » Comprendons bien : si le cœur, qui *vole*, flotte au beau milieu de la succession de passé et d'avenir, ne peut du même coup contempler l'éternité, c'est aussi du même coup qu'il est pris dans le temps et dans sa succession. L'éternité est la condition méthodologique du problème du temps : car ne pouvant contempler l'éternité, le cœur ne pourra pas contempler un moment immobile du temps. Comme l'écrit peu après Augustin : « *et videat longum tempus nisi ex multis praetereuntibus motibus, qui simul extendi non possunt, longum non fieri.* » Le temps n'est pas long si ce n'est par la multitude d'instant qui passent et qui ne peuvent s'étendre ensemble, et c'est bien cette non simultanéité qui en empêche la contemplation. Autrement dit, Augustin transpose sur le plan du temps le problème de la contemplation de l'éternité, avec ce *simul* (« *qui simul extendi non possunt...* »). On pourrait rétorquer que le passé, une fois passé, est immobile : les choses passées ne peuvent pas être autrement qu'elles sont, et il y va alors d'une nécessité temporelle, d'une nécessité du passé qui veut que nous ne pouvons dire à la fois et au même moment vrai et faux sur un même événement passé. Or, Augustin semble

---

*Genèse* confirme, car même en parlant très lentement dit Augustin, « *Fiat lux* » ne prend pas un jour pour être dit). Mais le débat est aussi avec les Manichéens, comme le *De Genesi contra Manichaeos* I, II, l'atteste, qui remettaient en cause la validité de cette première parole à partir de la difficulté temporelle. On retrouve la même querelle à propos de Gn, 1.5, en *De Genesi contra Manichaeos* I, X. Ce sont donc tout naturellement les Manichéens qu'Augustin vise au début du chapitre 10 du livre XI des *Confessiones* : « *nonne ecce pleni sunt vetustatis suae qui nobis dicunt, quid faciebat deus antequam faceret caelum et terram ?* » Sur l'origine néoplatonicienne de ce débat sur la provenance temporelle du principe, voir Jean-Louis Chrétien, « Le bien donne ce qu'il n'a pas », dans *La Voix nue*, Paris, Minuit, 1990. Notons que le problème est tout bonnement chez Platon, dont le *Timée*, en 29 e, dit : Λέγομεν δὴ δι' ἤντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τότε ὁ συνιστάς συνέστησεν. Ἀγαθὸς ἦν... « Il était bon... », imparfait que Plotin a évidemment vu et commenté.

ébranler cette évidence aristotélicienne, lorsqu'il écrit : « *et videat omne praeteritum propelli ex futuro, et omne futurum ex praeterito consequi, et omne praeteritum ac futurum ab eo, quod semper est praesens, creari et excurrere.* » Le verbe *propelli* dit que le passé est chassé par l'avenir, qu'il est propulsé, poussé en avant, ou plutôt en arrière — le terme est puissant. Le passé n'est donc pas figé : il continue de se mouvoir par rapport à l'avenir, l'avenir s'approchant du présent, le passé s'éloignant alors du présent ; le passé, contre Aristote, reste en mouvement. Cela doit avoir des conséquences phénoménologiques de grande ampleur, qu'on ne peut examiner ici. Constatons néanmoins que si la simultanéité est impossible dans le temps, tous les points ne pouvant s'observer ensemble, il y a un lien inextricable entre ce qui entoure le présent, avenir et passé, une communication profonde entre les deux<sup>70</sup>. Et remarquons aussi que, toujours en XI, XI, 13, aussitôt décrite cette propulsion du passé par rapport à l'avenir, Augustin ajoute : « *...ab eo, quod semper est praesens, creari et excurrere.* » Passé et futur sont créés et jaillissent à partir de, en vertu de cela qui est toujours présent. Heidegger a donc parfaitement raison, dans sa conférence de Beuron, de constater la présence de l'éternité à la source de la méditation augustiniennne sur le temps. En d'autres termes, et nous essayons de l'éprouver ici, il donne des indications herméneutiques décisives pour comprendre Augustin.

L'A. montre ensuite que c'est l'entente du temps comme chose qui échoue à le penser, selon Heidegger à Beuron. C'est bien toute la radicalité de l'entreprise augustiniennne, en effet, que d'échouer à penser le temps comme chose — alors même qu'il s'efforce pourtant longuement de le faire. Là est

---

<sup>70</sup> La source, là encore, est plotinienne — Plotin qui, dans son traité sur le temps, envisage l'expérience de pensée où nous privons « ce qui est engendré » de son futur : alors c'est la chose engendrée tout entière qui disparaît. Cf. *Ennéades*, III, 7 : « Ôtez aux choses engendrées leur *futur* (τὸ ἔσται), comme leur existence consiste à acquérir perpétuellement, dès ce moment elles ne seront plus rien (Τοῖς μὲν οὖν γενητοῖς, εἰ ἀφέλοις τὸ ἔσται, ἅτε ἐπικτωμένοις αἰεὶ εὐθὺς ὑπάρχει μὴ εἶναι). Donnez le *futur* aux choses d'une nature opposée, vous les faites déchoir du rang d'essences (τοῖς δὲ μὴ τοιούτοις, εἰ προσθείης τὸ ἔσται, ὑπάρχει τὸ ἔρρειν ἐκ τῆς τοῦ εἶναι ἔδρας) ; évidemment, elles ne posséderont pas l'être par elles-mêmes, si leur être consiste dans le *futur* et le passé (δῆλον γὰρ ὅτι ἦν αὐτοῖς τὸ εἶναι οὐ σύμφυτον, εἰ γίγνοιτο ἐν τῷ μέλλειν καὶ γενέσθαι καὶ ἔσεσθαι εἰς ὕστερον). L'essence des choses engendrées consiste au contraire à aller de l'origine de leur existence jusqu'aux dernières limites du temps au-delà duquel elles ne seront plus ; c'est là ce qui constitue leur *futur* (Κινδυνεύει γὰρ τοῖς μὲν γενητοῖς ἡ οὐσία εἶναι τὸ ἐκ τοῦ ἐξ ἀρχῆς εἶναι τῆς γενέσεως, μέχριτερ ἂν εἰς ἔσχατον ἦκη τοῦ χρόνου, ἐν ᾧ μηκέτ' ἐστί). Dès qu'on leur retranche leur futur, on diminue leur vie, par conséquent leur existence (τοῦτο δὲ τὸ ἐστὶν εἶναι, καί, εἴ τις τοῦτο παρέλοιτο, ἡλαττώσθαι ὁ βίος· ὥστε καὶ τὸ εἶναι). » C'est donc qu'il n'y a rien de maintenant, ou qu'il n'y a rien eu de maintenant, sans ce qui sera, même si ce n'est pas encore ; c'est donc maintenant qu'il y a du non-étant dans l'étant engendré, c'est au présent que travaille le non-étant pour faire passer le temps. L'essence même des choses temporelles est de perdre constamment quelque chose, ou alors de ne pas avoir encore quelque chose.

sans doute l'un des plus grands enjeux de l'interprétation de ce livre XI des *Confessiones* : pourquoi donc, si cela aboutit à une impasse, le faire ? comment comprendre cet acharnement à trouver le moment unique, substantiel, du temps ? S'agit-il d'une entreprise à la Sextus Empiricus ? Ou bien plutôt, s'agit-il de ce « faire » de la vérité que l'on décrivait plus haut, cette activité de la vérité qui la manifeste ? Notons d'abord que, si l'on suit Ryan Coyne, Heidegger insiste sur la spatialisation que le langage inscrit constamment dans les considérations que l'on a sur le temps. Cette spatialisation par le langage de la temporalité est en effet une dimension essentielle de la recherche augustinienne dans le chapitre XI ; c'est un moyen pour lui, qui s'avèrera inefficace, d'approcher le temps. Rappelons XI, XI, 13, que nous citions à l'instant : « *et videat longum tempus nisi ex multis praetereuntibus motibus, qui simul extendi non possunt, longum non fieri.* » Les pages sur la mesure du temps qui suivent dans ce chapitre XI prennent cette difficulté du langage à bras le corps : « *sed quo pacto longum est aut breve, quod non est ?* » Question du langage, de la prédication, puisque attribuer une qualité spatiale à une non-substance pose un problème de grammaire, classiquement aristotélicien : pour qu'il y ait une attribution, il faut une *ousia*, la première des catégories dont toutes les autres peuvent se prédiquer. Or, où est-elle dans le cas du temps ? C'est bien cette critique de la possibilité de la prédication temporelle, dont Aristote a vu le problème dans le chapitre 9 du *De Interpretatione*, qui engage Augustin à affirmer, au chapitre VX : « *praesens autem nullum habet spatium...* » Or, poursuit Augustin, si l'on dit que ce qui a eu lieu a été long, donc si l'on spatialise le passé, si l'on dit « *longum fuit praeteritum tempus* », on devrait en fait recomposer la proposition par : « *longum fuit illud praesens tempus* », ce temps présent a été long. Il n'est plus long, mais il l'a été (ou plutôt, il nous a semblé qu'il le fut) ; mais alors, il faut ajouter le mot « ce présent », en tant que le temps passé *fuit* présent. Il faut considérer le présent dans le passé, en quelque sorte observer, par un exercice de l'esprit, le présent dans le passé. On ne peut concevoir le passé comme long qu'à condition de le concevoir comme présent, comme ayant été présent. La phrase elle-même est contradictoire : « *longum fuit illud praesens tempus* » ; il y a une contradiction logique. Le temps du verbe est au passé, qui désigne pourtant le présent. Les règles de la prédication ne sont pas respectées. Et pourtant, par cette phrase (qui va s'avérer inadéquate), Augustin tâche de s'approcher du phénomène du présent. On voit bien comment la temporalité tort les règles aristotéliciennes de la prédication, et que ce que vise Augustin en

affrontant une première fois la "longueur" du temps, c'est le problème du langage, de la proposition<sup>71</sup>.

C'est encore le problème du langage qui anime la quête du temps comme quelque chose, qui s'avèrera aporétique. C'est d'ailleurs la question de la spatialité qui engage à la réduction du moment du temps de l'année à l'heure, puisque, toujours au chapitre XV, on lit : « *ecce praesens tempus, quod solum inveniebamus longum appellandum, vix ad unius diei spatium contractum est* ». On « contracte » le présent à une journée. Mais, on le sait, le jour ne suffit pas, n'est pas suffisamment contracté, car il y a toujours moins qu'un jour, toujours plus présent qu'un jour. Ce passage, là encore, provient de Sextus Empiricus, qui de la même manière réduit le jour à un niveau antérieur du présent, en évoquant Épicure. Ici, on aimerait constituer un petit dossier, car Augustin joue implicitement de ce rapport avec Épicure. Lisons d'abord Augustin :

*sed discutiamus etiam ipsum, quia nec unus dies totus est praesens. nocturnis enim et diurnis horis omnibus viginti quattuor expletur, quarum prima ceteras futuras habet, novissima praeteritas, aliqua vero interiectarum ante se praeteritas, post se futuras. et ipsa una hora fugitivis particulis agitur.*<sup>72</sup>

L'expression essentielle est évidemment « particule fugitive », qui fait aussitôt songer à Épicure. Et de fait, on trouve chez Épicure, selon Sextus, la même réduction du temps d'espace en espace :

Le jour consiste [dans l'acception d'Épicure du mot *jour*] dans 12 heures (*dōdekaōros*), [...] et semble être irréel une fois que l'on examine. Car quand la première heure existe, les 11 autres n'existent pas encore ; et quand la plupart des heures n'existe pas, le « jour » n'existe pas davantage. Et encore : quand la deuxième heure est présente, la première n'existe plus et les dix autres n'existent pas encore — et donc, dans ce cas aussi, puisque la plupart des heures n'existent pas, le « jour » n'existera pas. Cela conduit à dire que si une seule heure existe et étant donné qu'un jour n'est pas une simple heure, alors aucun jour n'existera. Mais une seule heure n'existe pas davantage. Car une heure se conçoit par une extension (*kata platos gar noeitai*), et est composée d'un nombre de parties (*ek pleionōn te kai autē sunestēké moirōn*) : certaines de ces parties n'existent pas encore et les autres n'existent plus, de telle sorte que ce qui est composé de ces parties n'existe pas. Mais si ni une heure ni un jour ni une nuit n'existent, alors le temps ne sera pas.<sup>73</sup>

<sup>71</sup> Sur le difficile rapport d'Augustin aux *Catégories* d'Aristote, voir Laurent Villevieille, « La critique augustiniennne des *Catégories* d'Aristote », art. cit., pp. 143-164. Notons que dans le chapitre 9 du *De Interpretatione*, la temporalité mettait déjà à mal les règles de la prédication énoncées dans le même traité, à tel point qu'Aristote y eût renoncé à un des principes fondamentaux de la logique : le principe de bivalence. Augustin est alors aristotélicien, et loin de le dépasser, tout ce qu'il peut faire est le radicaliser, à partir de lui-même.

<sup>72</sup> *Confessiones*, XI, XV, 20. Voir le passage parallèle dans *Enarr. in Ps.*, 76, 8.

<sup>73</sup> Sextus Empiricus, *Contra. Phys.*, II, 181-184. Sur le rapprochement entre ce passage et *Confessiones* XI, XV, 20, voir David van Dusen, *The Space of Time. A Sensualist Interpretation of Time*

Épicure, on le sait, parlait d'instant de temps, indivisibles, mais il ne parlait pas de particule, ou d'atome — l'instant temporel n'étant pas stable comme une substance. Dès lors, il semble qu'Augustin joue Épicure contre Épicure, qu'il utilise une terminologie atomiste (« *fugitivis particulis* ») mais sans respecter la doctrine d'Épicure. Il lui emprunte un outil conceptuel pour d'ailleurs s'encastrent dans une impasse — puisque, bien entendu, une telle particule fugitive, moment qu'on croyait ultime dans la réduction spatiale du temps, est elle-même décomposable. Le présent s'envole beaucoup plus vite que le moindre concept substantialisant, aussi « atomique » soit-il : « ...*quod tamen ita raptim a futuro in praeteritum transvolat, ut nulla morula extendatur.* » Le présent s'envole, *transvole*, et du même coup nous enlève (au sens du rapt !), nous emporte avec lui. Point d'atome de temps, et la quête physicaliste du temps échoue. Augustin cherche la vérité, il la « fait » au sens qu'on a vu, erre, approfondit son erreur, la conduit jusqu'à ses retranchements derniers pour s'en débarrasser.

Ce sera évidemment à un type de sentir, comme Jean-Luc Marion y a beaucoup insisté, qui ouvrira à la solution proprement phénoménologique d'Augustin : « Ce n'est donc que pendant qu'il s'écoule que le temps peut se concevoir et se mesurer (*cum ergo praeterit tempus, sentiri et metiri potest.*) »<sup>74</sup> Sentir qui était pressenti, pour ainsi dire, au chapitre XV, où on lisait déjà, en pleine aporie de la spatialité du temps : « *videamus ergo, anima humana, utrum praesens tempus possit esse longum, datum enim tibi est sentire moras atque metiri* (Voyons donc, ô intelligence de l'homme, si le temps présent peut être long ; car tu es capable de *sentir* et de mesurer son étendue). »<sup>75</sup> On ressent quelque chose du temps. Nous ne sommes pas perdus dans la pensée philosophique qui rend impossible toute stabilité, qui se perd dans la divisibilité à l'infini. On ressent des intervalles, des rapports temporels, qui donnent des marques, des indices, des traces du temps. Avec le mot *sentir*, on passe de l'extériorité atomique du temps, extériorité impossible, à l'intériorité. Le sentir joue paradoxalement ce rôle, puisqu'on pourrait croire que ce n'est pas un mot propice pour décrire la conversion. C'est pourtant lui qui la rend possible. Sentir qui fait évidemment

---

*in Augustine, Confessions X to XI*, Boston, Brill, 2014, p. 318 *sq.* Notons que l'intense présence de Sextus dans ces pages des *Confessiones* n'est pas pour rien dans la teinture manifestement sceptiques des arguments d'Augustin. C'est que ce dernier, en effet, emprunte au sceptique nombre d'arguments et de raisonnements ; mais c'est évidemment en vue de sortir de l'aporétique, ce qui n'est pas du tout le cas chez Sextus. Le scepticisme n'est donc qu'un *organon* éphémère pour Augustin, et surtout pas une position philosophique.

<sup>74</sup> *Confessiones*, XI, XVI, 21

<sup>75</sup> *Ibid.*, XI, XV, 19. Expression qu'on retrouve naturellement au chapitre suivant, en XI, XVI, 21 : « ...*cum ergo praeterit tempus, sentiri et metiri potest, cum autem praeterit...* »

signe vers la *Befindlichkeit* heideggérienne, celle-là même qui permet de se rendre présent au temps. Ce sentir abandonne la prétention rationnelle de saisir le temps comme une chose, comme dit Heidegger, et accepte l'écoulement du temps : « ...*cum ergo praeterit tempus, sentiri et metiri potest, cum autem praeterit...* » C'est bien le passage lui-même qui est senti, et non pas un moment de ce passage. Ce qu'indique une étonnante variation autour du verbe *praetere*, au chapitre XVIII :

*quamquam praeterita cum vera narrantur, ex memoria proferuntur non res ipsae quae praeterierunt, sed verba concepta ex imaginibus earum quae in animo velut vestigia per sensus praetereundo fixerunt. pueritia quippe mea, quae iam non est, in tempore praeterito est, quod iam non est; imaginem vero eius, cum eam recolo et narro, in praesenti tempore intueor, quia est adhuc in memoria mea.*<sup>76</sup>

La 1<sup>ère</sup> phrase déploie le verbe *praetere*, passer, de trois manières différentes : 1/ d'abord, *praeterita*, le passé, ou plutôt, ce qui est passé ; 2/ *praeterierunt*, qui se rapporte aux « choses mêmes », qui donc ont passé ; 3/ *praetereundo*, en passant, qui réfère là aussi aux choses mêmes. Cette insistance sur le passé des choses mêmes, se fait sous trois modalités différentes, trois formes : d'abord, le passé en tant que tel ; puis l'éloignement de ce passé, dans la forme « qui ont passé », qui se réfère aux choses mêmes — elles ont passé ; et tout cela trouve une sorte de résolution avec la troisième forme, qui annonce ce qui suit : « en passant ». Par ce participe, nous avons le présent sous la forme du passage : le participe dit bien le passage, « en passant », en passant quelque chose s'est fixé, dans la mémoire. Ce n'est plus de ce qui « est passé » (deuxième forme), ce qui est disparu, qu'il est question, mais de ce qui fut « en passant », qui est un participe présent, qui fait donc signe vers le présent. C'est dans le passage se faisant que l'on obtient la longueur du temps que nous cherchions. C'est vers le passage que le présent, entendu bien différemment, est « senti ». La mémoire retient ce qui passe (ce qui s'étend ; il faudra donc pour la mémoire s'étendre aussi). Il y a une empreinte de cela qui en passant passe — *vestigia*, les traces, les images, d'où proviennent les mots. Cette extension joue aussi, différemment, au futur : « *cum ergo videri dicuntur futura, non ipsa quae nondum sunt, id est quae futura sunt, sed eorum causae vel signa forsitan videntur, quae iam sunt. ideo non futura sed praesentia sunt iam videntibus, ex quibus futura praedicantur animo concepta.*<sup>77</sup> » Il s'agit ici de la description de l'*expectatio*, l'attente. On notera d'abord la temporalité ici des verbes : ils sont

<sup>76</sup> *Ibid.*, XI, XVIII, 23.

<sup>77</sup> *Ibid.*, XI, XVIII, 24. On s'appuie sur l'interprétation de David van Dussen, *The Space of Time*, *op. cit.*, p. 132 sq.

tous au présent : on « voit » le futur, les événements qui ne « sont » pas encore, les choses qui « sont » futures ; les causes ou les signes qui « sont » déjà ; l'objet présent que l'on « voit ». L'écriture est au présent, avec une insistance forte sur le verbe *être* — comme s'il fallait entendre, ici, que le futur « est » ; et c'est bien, en effet, ce qu'il faut entendre. Car la conversion s'opérant, le futur enfin peut *être*, dans l'*expectatio*<sup>78</sup>. Il y a là une grande richesse phénoménologique de la

---

<sup>78</sup> Il s'agit, dans ce chapitre 18, d'une citation, implicite, du *De Divinatione* de Cicéron. En I, 56 (il s'agit d'arguments stoïciens, ceux de Quintus) : « Comme tout arrive par la loi du destin (ce qu'on prouvera ailleurs), s'il se rencontrait un mortel dont l'esprit pût embrasser l'enchaînement général des causes, celui-là serait infaillible (*Praeterea cum fato omnia fiant, id quod alio loco ostendetur, si quis mortalis possit esse, qui colligationem causarum omnium perspiciat animo, nihil eum profecto fallat*). Celui qui connaît les causes de tous les événements futurs ne prévoit-il pas infailliblement l'avenir (*Qui enim teneat causas rerum futurarum, idem necesse est omnia teneat, quae futura sint*) ? Mais puisque Dieu seul jouit de ce privilège, laissons du moins aux hommes la faculté de pressentir l'avenir par les signes qui l'annoncent (*Quod cum nemo facere nisi deus possit, relinquendum est homini, ut signis quibusdam consequentia declarantibus futura praesentiat*). Car les choses futures ne naissent point tout d'un coup (*Non enim illa, quae futura sunt, subito existunt*) ; il en est de la succession des temps comme d'un câble qu'on déroule ; ce n'est rien de nouveau, c'est la répétition continuelle des mêmes événements (*sed est quasi rudentis explicatio sic traductio temporis nihil novi efficientis et primum quidque replicantis*), comme le savent ceux qui s'adonnent à la divination naturelle, et à la connaissance de l'avenir par l'observation des signes (*Quod et ei vident, quibus naturalis divinatio data est, et ei, quibus cursus rerum observando notatus est*). Bien que ceux-ci ne voient pas les causes mêmes, ils en observent les signes et les marques (*Qui etsi causas ipsas non cernunt, signa tamen causarum et notas cernunt*) ; et à l'aide de la méditation et de la mémoire ils créent, avec le secours des monuments du passé, la divination appelée artificielle, celle qui s'exerce sur les entrailles, les fulgurations, les prodiges et les phénomènes célestes (*ad quas adhibita memoria et diligentia et monumentis superiorum efficitur ea divinatio, quae artificiosa dicitur, extorum, fulgorum, ostentorum signorumque caelestium*). Il ne faut donc pas s'étonner si les devins pressentent ce qui n'existe encore nulle part. En effet, tout existe simultanément pour ainsi dire, mais à condition de se réaliser en son temps (*Non est igitur ut mirandum sit ea praesentiri a divinantibus, quae nusquam sint; sunt enim omnia, sed tempore absunt*). Comme la semence renferme déjà ce qui doit en naître, de même les causes contiennent l'avenir tout entier. C'est cet avenir que discerne l'esprit inspiré ou isolé durant le sommeil, et que pressentent la raison ou les conjectures (*Atque ut in seminibus vis inest earum rerum, quae ex eis progignuntur, sic in causis conditae sunt res futurae, quas esse futuras aut concitata mens aut soluta somno cernit aut ratio aut coniectura praesentit*). À l'exemple de ceux qui connaissent et prédisent longtemps à l'avance le lever, le coucher, les révolutions du soleil, de la lune et des autres astres, les observateurs du cours des choses, ceux qui par une longue étude ont noté l'ordre et l'enchaînement des faits, prévoient toujours, ou si c'est trop dire, le plus souvent, ou si c'est encore trop, parfois du moins, ce qui doit arriver. Voilà les principaux arguments tirés du destin, qui prouvent l'existence de la divination. (*Atque ut ei qui solis et lunae reliquorumque siderum ortus, obitus motusque cognorunt, quo quidque tempore eorum futurum sit, multo ante praedicunt, sic, qui cursum rerum eventorumque consequentiam diuturnitate pertractata notaverunt, aut semper aut, si id difficile est, plerumque, quodsi ne id quidem conceditur, non numquam certe, quid futurum sit, intellegunt. Atque haec quidem et quaedam eiusdem modi argumenta, cur sit divinatio, ducuntur a fato*). » Il est tout à fait clair qu'Augustin a ce texte sous les yeux. Au début du ch. XVIII, on lisait : « *cum ergo videri dicuntur futura*, lorsqu'on dit qu'on voit les choses futures. » Chez Cicéron : « Mais puisque Dieu seul jouit de ce privilège, laissons du moins aux hommes la faculté qu'ils déclarent pressentir l'avenir par les signes qui l'annoncent (*Quod cum nemo facere nisi deus possit, relinquendum est homini, ut signis quibusdam consequentia declarantibus futura praesentiat*). » Mais aussi, Augustin écrit : « *cum ergo videri dicuntur futura, non ipsa quae nondum sunt, id est quae futura sunt, sed eorum causae*

description : ce à quoi j'ai affaire de l'avenir, c'est ce qui se montre dans l'écoulement présent du temps, c'est ce que j'en anticipe, ce qui m'apparaît dès maintenant du futur. C'est là le fondement de la pensée de la *distensio animi*, qui intervient aussitôt après. Néanmoins, alors que l'A. ne cesse dans son livre d'accentuer l'importance du mouvement, les tensions, les oppositions qui travaillent une telle conceptualité et l'expérience temporelle que nous faisons du monde, nous aurions tendance, au contraire, à souligner ce qu'il y a de stabilité, de présence dans cette même expérience. Ce n'est pas au mouvement temporelle de la contingence que nous avons affaire quotidiennement ; ce n'est pas l'incertitude radicale qui touche les choses de la Terre que nous voyons, et ce n'est pas davantage le caractère perdu du passé ou inanticipable du futur qui nous frappe. Non — c'est bien plutôt la stabilité de ce qui a eu lieu et qui continue d'être présent, qui continue de travailler le présent quitte à en être modifié, que nous expérimentons, ou encore les « traces » de l'avenir, le possible en tant que je le conçois dans sa réalisation dès maintenant, en tant qu'il est possible, dans l'horizon de sa réalisation. Est-ce dans un mouvement continu que nous vivons ? est-ce ainsi, vraiment, que se montrent les phénomènes, et que nous les percevons ? La difficulté, en ce sens, ne serait pas de déconstruire cette réalité *pour nous* afin d'en montrer le sous-bassement (transcendantal !) de mouvementation et de dynamiques, mais bien plutôt de parvenir jusqu'au lieu propre de la description de cette stabilité même.

Quoi qu'il en soit, Heidegger donne donc les instruments d'une telle interprétation d'Augustin. Ryan Coyne prend appui sur le commentaire de Heidegger dans sa conférence de Beuron pour montrer qu'il y a là un dépassement d'*Être et temps*. D'abord, dans le fait que la question est plus profondément le lieu de la pensée, par analogie avec l'expérience de la prière (p. 165). *Quaero*, et non pas *cogito*. En outre, Ryan Coyne souligne que dans la même conférence, Heidegger commente la rétention et l'*expectatio* que nous venons de décrire, et qu'il ne reconduit pas cette structure (qui est celle de la *distensio animi*) aux analyses d'*Être et temps*. Il ne cherche pas à unifier la dispersion de l'âme, sinon dans la prière, vers l'éternité, dans l'*adtere*. Ce sont ici, pp. 166-169, les pages les plus passionnantes de l'A., et on ne les déflore pas, pour ne pas ôter leur surprise aux lecteurs.

---

*vel signa forsitan videntur, quae iam sunt.* » Cicéron, lui, écrit : « *Qui etsi causas ipsas non cernunt, signa tamen causarum et notas cernunt* (bien que ceux-ci ne voient pas les causes mêmes, ils en observent les signes et les marques). » C'est le même vocabulaire, à ceci près qu'Augustin accepte la vision des causes. Et n'oublions pas que peu après, Augustin emprunte à ce passage l'exemple du lever de soleil.

Mais arrêtons la lecture ici. On comprend la volonté de l'A. : montrer comment l'entreprise transcendantale d'*Être et temps* n'est pas fidèle à la radicalité du début des années 1920, et comment elle est dépassé dès 1930, à partir d'une lecture renouvelée d'Augustin qui envisage un rapport en mouvement, ultimement en mouvement, vers l'éternité, de l'existence, inappropriable et jamais présente à elle-même — cette absence constituant du même coup l'essence de l'existence. Ainsi, ce livre est d'une grande originalité. Il ne se contente pas de retracer un parcours dans l'œuvre heideggérien, ni de relever les traces d'Augustin dans ce parcours. Bien plutôt, il prend position, et curieusement s'en prend à *Être et temps* et à sa position transcendantale, avec beaucoup de finesse et de subtilité. La question mérite assurément d'être discutée. Nul doute que ce livre ouvrira une telle discussion, tout comme il engage assurément à une réinterprétation d'Augustin lui-même, à une approche phénoménologique renouvelée, sur les traces de Jean-Luc Marion et de Jean-Louis Chrétien, de l'œuvre d'Augustin. Ce livre a donc au moins quatre mérites : 1/ il constitue un dossier impressionnant, et met au jour l'importance d'un inédit, la conférence de Beuron, pour la *Kehre* des années 1930 (il montre dans le 5<sup>e</sup> chapitre comment les *Beiträge zur Philosophie* sont pris dans les décisions de cette conférence). 2/ Il propose une interprétation polémique et forte de l'ensemble de l'œuvre de Heidegger, en faisant d'*Être et temps* un moment en retrait dans l'effort de radicalisation phénoménologique qu'accomplit le penseur au début des années 1920 puis après les années 1930 et suivantes. *Sein und Zeit* détend la tension des concepts alors même que les phénomènes qu'il décrit ne se laissent pas réduire à l'unité ou à la totalité. L'expérience théologique réinscrit cette tension au cœur de la pensée philosophique. 3/ Il permet une réappropriation phénoménologique d'Augustin, et nul doute que Ryan Coyne est le mieux à même de mener ce travail d'interprétation du texte même d'Augustin dans les années à venir. 4/ Il pose enfin une question décisive pour l'histoire de la philosophie, mais également pour Heidegger lui-même : le rôle des théologoumènes en philosophie. Heidegger est pour lui un cas exemplaire de ce problème : il investit les concepts théologiques, les inscrit dans une méditation philosophique afin de radicaliser la pensée, et s'extraire peu à peu de la métaphysique. Déthéologisant ces concepts, il en garde toute l'étrangeté par rapport aux philosophèmes, il tâche d'en conserver l'expérience particulière et irréductible (par exemple celle de la prière des confessions), et met ainsi en vibration la conceptualité philosophique elle-même. La question se pose alors, à partir du travail de Ryan Coyne, de savoir si la haine radicale de Heidegger à

l'endroit du catholicisme, telle qu'elle se laisse lire dans les *Cahiers noirs*, n'est pas une tentative de dissimulation de l'importance extrême qu'ont joué les théologoumènes dans la pensée de Heidegger, même après le tournant. Nous aurions là une singulière situation, où le vocabulaire qui permet à Heidegger de haïr le christianisme est traversé par les théologoumènes du même christianisme... Lire les *Cahiers noirs* à partir de cette difficulté-là pourrait être une entreprise plus fructueuse que les tentatives médiatiques d'en faire un produit de consommation.

Paul Slama

 Steven Hodge, *Martin Heidegger. Challenge to Education*, Cham/Heidelberg/New York/Dordrecht/Londres, Springer, coll. "Briefs in Education", sér. "Key Thinkers in Education", 113 p.

Signé par un professeur de philosophie qui le dédie à celui qui fut le sien et le consacre à celui de tant d'autres parmi les meilleurs de ceux qui le furent eux-mêmes, ce livre d'éducation sur l'éducation brille dans son écrin autant qu'il le fait briller, lui. Car quelle meilleure destination pour cet ouvrage que cette collection des éditions Springer et quelle meilleure contribution pour sa série phare que ce volume sur ce penseur clé ? N'y point parler de Heidegger eût été, plus qu'une erreur, une faute, tant sa contribution à la question de l'éducation est majeure, encore que paradoxale. Et pour cause. Si « toute sa philosophie peut être comprise comme une pédagogie », « Heidegger n'a jamais échafaudé une philosophie systématique de l'éducation » (p. ix-x). Croirait-on alors déjà deviner le dessein de l'A. que l'on s'y tromperait. À l'instar des trains, un livre peut en cacher un autre. Nous n'assisterons donc pas ici, et tant pis, à la recomposition d'une telle philosophie par la prospection, puis l'association et l'interprétation de ses fragments éparpillés dans la *Gesamtausgabe*, encore que le plan suivi par cette monographie se prêterait volontiers à la présentation des résultats de cette enquête qui, commencée, resterait à achever — si notre récent *Qu'appelle-t-on un séminaire ? La pédagogie heideggérienne* (Bucarest, Zeta Books, 2013, 264 p.) n'est, sous cet angle, peut-être déjà plus qu'un lointain souvenir, c'est bien qu'il appelle un nouveau travail, soit cette fois une somme, à même d'entériner autant que d'enterrer la question à l'avenir.

Puisque « c'est la thèse de ce livre de dire que les implications de la philosophie de Heidegger lancent un grand défi à l'éducation contemporaine »

(p. x), dans *Martin Heidegger. Challenge to Education*, il s'agit toujours de celle-ci derrière celle-là. Dans pareil intitulé, le sous-titre l'emporte sur le titre. Aussi ne nous étonnons pas si, pour Steven Hodge, parler de Heidegger revient à en partir pour en venir à d'autres qui en ont parlé aussi pour arriver à autre chose que lui — I. D. Thomson, N. Noddings, M. A. Peters, B. Lambier, P. Fitzsimons (pp. 33-45), J. F. Donnelly, M. Greene, P. Standish (pp. 65-76), D. Hamilton, W. Pinar, W. Spanos, M. Bonnett, J. B. Madonald, (pp. 88-104). L'A. ne s'en cache pas, exprimant d'emblée l'ambition, de taille, de son étude de « taille modeste » : « suivre les répercussions majeures » de la pensée de Heidegger « en examinant [s]es remarques explicites sur l'éducation et en passant en revue le travail des spécialistes qui, sur [s]es idées, ont élaboré les leurs en différentes façons » (p. x). Or, au vu de la remarquable maîtrise dont il fait preuve dans cet écrit dont les six chapitres commencent par leur résumé fidèle et détaillé, nous ne pourrions l'accuser de propos mensonger, seulement d'une regrettable méprise. Car des deux moyens qu'il énonce au départ pour parvenir à sa fin, Steven Hodge n'en mobilise qu'un à l'arrivée, mentionnant bien quelques lieux textuels où affleurent, chez Heidegger, la question de l'éducation (p. 32), mais bornant l'analyse de ces morceaux de choix à une ou deux pages (p. 33, 69, 71-72), à peine trois (pp. 74-76).

Si l'esprit de Heidegger ne manque donc pas de souffler sur cet ouvrage qui commence par rappeler aussi promptement que précisément sa vie et sa philosophie (chapitres 1 et 2), c'est finalement cruellement que, de ses textes sur l'éducation, la lettre manque, cependant que l'A. ne manque pas de dire qu'il entend l'étudier (chapitres 3 à 7). D'où bien des curiosités. Ainsi pourquoi, dans le chapitre 3, évoquer l'analyse de la *παιδεία* en *GA 9* (p. 33) mais ignorer celles du *GA 19* et du *GA 34* ? Pourquoi, dans le chapitre 4, affirmer que « Heidegger ne s'arrête pas sur le problème de la formation du *jeune Dasein* » (p. 53), lui qui, recteur, rêvait de reformer l'Université ? Pourquoi, dans le chapitre 6, vouloir « repenser le curriculum » (p. 94) sans examiner ses remarques sur la biographie, du moins ceux de ses *Lebensläufe* rassemblés dans le *GA 16* ? Et si l'A. avoue sa dette envers Heidegger, censé lui inspirer les deux paradigmes opposés de l'apprentissage (*learning*) proposés au cœur de ses pages — l'apprentissage comme « enchevêtrement (*entanglement*) » et l'apprentissage comme « désenchevêtrement (*disentanglement*) » (p. 49-50) —, est-ce bien lui rendre hommage que de reconduire à son propos des clichés d'un autre âge — celui du Heidegger penseur de l'être (p. x, 4, 15), celui des Heidegger I et II (p. 48, 51, 64, 69, etc.) ou celui du Heidegger promoteur de l'authenticité contre l'inauthenticité (p. 12, 61, 67) etc. — ? Question de point de vue dira-t-on.

Justement. *Martin Heidegger. Challenge to Education* fait partie de ces livres qu'on eût aimé écrire ou voir écrit, autrement.

Christophe Perrin

📖 Tobias Keiling, *Seinsgeschichte und phänomenologischer Realismus. Eine Interpretation und Kritik der Spätphilosophie Heideggers*, Tübingen, Mohr Siebeck, coll. "Philosophische Untersuchungen", 517 p.

L'ouvrage massif et à bien des égards impressionnant de Tobias Keiling se donne pour tâche de mettre au jour les « possibilités délaissées » (p. 1) qu'offre la dernière philosophie de Heidegger. Le concept qui permet la restitution de cet horizon de possibles et qui constitue le véritable pivot théorique de cette démarche est celui de chose (*Ding*). L'A. fait apparaître la place centrale que ce « nouveau mot fondamental (*Grundwort*) de la pensée » (p. 207) occupe, à partir du milieu des années 1930, dans l'œuvre heideggérienne et indique les remaniements qu'il impose au cadre théorique antérieur (même si l'on prend en compte sa version radicalisée d'après *Sein und Zeit*). Se revendiquant d'une tradition interprétative pour laquelle la dernière philosophie de Heidegger peut être encore dite appartenir à la phénoménologie en un sens large (p. 40), l'A. considère cette « attention aux choses » (p. 3) comme le vecteur décisif menant à la constitution d'une « phénoménologie des choses » (*Phänomenologie der Dinge*) (p. 58) ou bien d'une « théorie phénoménologique de la chose » (*phänomenologische Dingtheorie*) (p. 81). La question qui permet de faire ressortir le champ de possible que recèle le questionnement heideggérien tardif concerne l'articulation de ces analyses portant sur la « chose » avec la trame onto-historiale (*seinsgeschichtlich*) que le philosophe allemand propose simultanément. L'ambition avouée de l'ouvrage est de constituer un dispositif interprétatif à même d'intégrer ces deux dimensions. Il s'agit donc de reconnaître la solidarité de « l'histoire de l'être avec la question phénoménologique sur l'essence des phénomènes (*Wesen der Phänomene*) à partir de la particularité des choses individuelles » (p. 4). À cet effet, il est nécessaire de saisir la « fin de la métaphysique » non pas dans une optique simplement chronologique — comme la conclusion d'un parcours destinal —, mais plutôt dans une perspective topologique, comme l'ouverture d'une situation herméneutique (p. 90) rendant possible le *Schritt zurück* à l'égard de l'histoire énochale et ménageant ainsi l'accès à un lieu théorique privilégié. Au sein de

cette optique topologique, la fin de la métaphysique apparaîtra comme une condition indispensable pour accueillir les « choses mêmes », avant leur captation dans un discours ontologique. En effet, « la pensée à la fin de l'histoire de l'être peut être caractérisée non seulement comme nouveau et libre commencement, mais également comme un questionner dépourvu de présupposés ontologiques et transversal par rapport aux époques [de l'histoire de l'être] » (p. 23). Or, le thème privilégié de ce questionnement libre et transversal ne peut être autre que les choses, pour autant que celles-ci représentent des « *Explananda* transversales par rapport aux époques [de l'histoire de l'être] » (*epochentransversale Explananda*) (p. 422). Selon Keiling, le cadre théorique à même d'accueillir les potentialités inexplorées de la philosophie heideggérienne et d'articuler le « parler sur la chose » et l'optique onto-historiale est celui d'un « réalisme phénoménologique », solidaire — sinon identique — d'un « réalisme herméneutique » (p. 406) et d'un « réalisme de l'expérience » (p. 442) ou bien encore — avec des formules qui sont tout sauf évidentes pour décrire la position de Heidegger — d'un « réalisme du *common sense* » (*Realismus des common sense*) (p. 87) et d'un « réalisme naturel » (*natürliche Realismus*) (*id.*). Cette position peut être ressaisie comme « la conviction que l'expérience du sens et la constitution du sens ne saurait être décrite, sans prendre position, au sein même de cette description, à l'égard des objets ou des choses du monde de la vie, c'est-à-dire à l'égard des corrélats réels du sens. La conscience intentionnelle n'est pas seulement *conscience de quelque chose*, mais l'apparaître des phénomènes — décisif pour la phénoménologie — est toujours aussi *apparaître de quelque chose* » (p. 60).

Ce réalisme — quelle que soit sa qualification plus précise —, que l'A. considère comme indissociable de la phénoménologie tout court, est mis en contraste avec la pensée ontologique comme telle qui est « structurellement spéculative » (p. 29) en ce qu'elle contient nécessairement un excès par rapport à l'expérience, son geste premier étant celui d'une « surgénéralisation » (*Übergeneralisierung*) (p. 31). Toute démarche ontologique est donc nécessairement unilatérale, car elle absolutise une des prises compréhensives que les choses offrent à la pensée en la projetant comme sa détermination ultime. « Les choses en tant que choses sont dans leur apparaître indépendantes de la manière dont l'être est compris (chaque fois de manière époquale » (p. 58). Et encore : « Les choses sont l'objet d'un questionnement, voire d'un faisceau de questions, qui ne sont pas dépendantes de la question de l'être » (p. 397). Autrement dit, les choses peuvent donner lieu à des différentes compréhensions ontologiques, sans pour autant être réductibles à aucune de

celles-ci. Il s'ensuit donc que si « les différentes ontologies et la phénoménologie parlent des mêmes objets » (p. 295), il y a un écart radical entre leurs manières respectives de les envisager. Alors que la phénoménologie explore les choses dans une attitude de *Voraussetzungslosigkeit*, rendue possible par son emplacement à la fin de l'histoire époquale, l'ontologie est toujours captive d'une « frappe destinale » qui lui assigne un concept déterminé d'être, qu'elle surimpose à son tour aux choses. Or, l'acquis majeur de l'optique onto-historiale de Heidegger réside précisément dans la mise en évidence, à travers l'« hétérogénéité des concepts de l'être », d'un « pluralisme ontologique » (p. 41). Parce que l'être est dispensé à chaque fois selon une « frappe » spécifique, il serait illusoire de vouloir exposer un sens unitaire de l'être. Un tel projet, qui a été à une époque aussi celui de Heidegger, apparaît en dernière instance comme voué à l'échec (p. 16). À l'encontre de cette pulvérisation ontologique, la phénoménologie se présente comme un « *corpus* théorique unitaire, malgré le fait qu'elle traite des "choses de la pensée", pour autant qu'elle a pour tâche la description des phénomènes dans le monde » (p. 41). Le réalisme phénoménologique défendu par Tobias Kieling présuppose donc une phénoménologie dépourvue de tout engagement ontologique, non-ontologique donc, ou, en tout cas, pré-ontologique. Ceci conduit l'A. à critiquer et déplorer « l'ontologisation de la méthode phénoménologique » (*Ontologisierung der phänomenologische Methode* — p. 220 à propos du § 7 de *Sein und Zeit* et p. 339 à propos des *Grundprobleme der Phänomenologie*) qui serait le fait du premier Heidegger. Pourtant, le projet d'un « renouvellement de la phénoménologie dans sa différence avec l'ontologie » (p. 235) peut se conforter des références aux derniers écrits de Heidegger qui, selon l'A., mettent en scène précisément une telle purification, transparaisant notamment dans l'abandon du concept d'être et de la différence ontologique (p. 32).

Creuser un écart entre la phénoménologie et l'ontologie représente un geste théorique lourd de conséquences pour l'évaluation globale de la pensée de Heidegger et de son « chemin de pensée ». Même si l'auteur rejette une approche chronologique des textes de Heidegger (p. 5) et estime comme dépourvues de pertinence l'hypothèse d'une continuité comme celle d'un parcours semé de ruptures, en s'autorisant à faire appel à des textes issus de différentes périodes pour soutenir une même position, le parti pris interprétatif est évident : c'est seulement une fois reconnu l'« échec de l'ontologie fondamentale » (p. 235) que la voie vers un réalisme phénoménologique est ouverte. Il n'est donc pas étonnant que la plupart des textes que Tobias Keiling invoque en faveur de son interprétation datent du milieu des années 1930 (le

cours *Qu'est-ce qu'une chose ?* et la conférence sur « L'origine de l'œuvre d'art ») ou bien sont postérieurs de la fin des années 1940 (« La chose », « Bâtir, habiter, penser », « L'art et l'espace », *L'entretien sur le chemin de campagne*).

Cette option interprétative permet à l'A. d'adopter une position critique à l'égard des développements relevant de l'ontologie fondamentale. En effet, le projet formulé dans le sillage d'*Être et temps* s'avère à son tour captif du style traditionnel de questionnement dans la mesure où il assigne au *Dasein* une « fonction paradigmatique » (p. 35) pour la détermination du sens d'être de tout étant. Ainsi, selon Tobias Keiling, de même que « dans l'ontologie de la subsistance le *Dasein* humain est compris comme substance, de même dans l'ontologie fondamentale l'être de la nature devient "un cas-limite d'un possible étant intra-mondain" (*GA* 2, 88) » (p. 34). L'extrapolation ou la « surgénéralisation » détermine en profondeur non seulement l'ontologie traditionnelle, mais aussi l'ontologie fondamentale de Heidegger : « La thèse selon laquelle l'être est temporel peut être légitime au regard du *Dasein* humain qui existe dans l'horizon de sa mort, mais ne peut pas décrire de manière suffisante l'être de la nature, dans la mesure où il n'est aucunement évident que les mouvements naturels soient fondés ontologiquement dans la temporalité du *Dasein* » (p. 38). Ou encore : « le comportement du *Dasein*, même s'il est compris comme transcendant (*transzendierend*) n'est pas une raison suffisante pour la détermination de la totalité (*Ganzheit*) comme temporelle » (p. 452). Ce qui est ainsi contesté, ce n'est pas seulement la légitimité d'un transfert de sens — du *Dasein* aux autres étants — mais, plus radicalement, la possibilité d'explicitier le sens des choses au sein d'un discours ontologique. Tout éclairage ontologique procède par une « surgénéralisation » — en l'occurrence, du sens temporel du *Dasein* au sens temporel de tout étant — et, par conséquent, dénie aux choses la possibilité d'apparaître dans leur concrétude spécifique et méconnaît la primauté de leur apparaître à l'égard de toute saisie ontologique. La conviction qui sous-tend le réalisme défendu par Tobias Keiling peut être résumée de manière suivante : « Quelque chose doit être là, pour pouvoir être éclairé ontologiquement » (p. 376).

Éloigné des dangers d'une incantation de la parole heideggérienne, l'ouvrage de Tobias Keiling propose une reconstruction de la position du philosophe allemand orientée par l'ambition de la mettre en dialogue avec des positions contemporaines concurrentes (notamment le « réalisme sémantique » et le « réalisme spéculatif ») (pp. 60-68). Heidegger n'est pas traité comme une autorité aux propos définitifs, mais est plutôt soumis à une lecture critique qui cherche tout autant à restituer ses développements centraux sur la question de

la « chose », qu'à mesurer leur bien-fondé. Ce projet, dont l'ampleur et l'ambition sont à même de susciter l'admiration, nous semble pourtant grevé par deux difficultés de taille. La première concerne l'assimilation sans reste qui est faite entre la « phénoménologie » et l'avènement d'une « pensée », que Heidegger appelle de ses vœux à la fin de la métaphysique. Que la pensée autre qui ne se situe plus dans les parages de la métaphysique soit assimilée purement et simplement à la phénoménologie ne va nullement de soi. Il est indéniable que dans des textes comme la conférence sur « La chose », Heidegger semble marquer une distance à l'égard de la perspective onto-historiale qui était la sienne — et qui reste, par ailleurs, toujours déterminante —, en ce qu'il cherche à saisir les choses frontalement, sans passer par le détour de l'histoire de la métaphysique. Il est également indiscutable que Tobias Keiling n'est pas le seul à assumer ce parti-pris interprétatif, mais la diffusion d'une idée n'est aucunement un témoignage de sa justesse. Ce qui s'oppose à cette assimilation de la pensée à la phénoménologie, c'est l'appel constant du dernier Heidegger à une pensée « à venir », dont il ne serait que l'annonciateur. Si la phénoménologie est essentiellement une « philosophie descriptive » (p. 425), il est difficile de voir comment une pensée qui est dans son fond « préparatrice », tout entière aspirée par la tâche de « provoquer l'éveil d'une disponibilité de l'homme pour un possible dont le contour demeure obscur et l'avènement (*Kommen*) incertain » (GA 14, 75) pourrait être dite phénoménologique.

La seconde difficulté de ce projet concerne la détermination plus précise que Tobias Keiling donne à cette phénoménologie qui se tiendrait en dehors de la clôture de la métaphysique et qu'il qualifie de phénoménologie réaliste. En proposant ce terme, l'A ne se contente pas de soutenir qu'on peut « reconstruire le paradigme d'un réalisme phénoménologique qui se rapporte à la philosophie de Heidegger » (p. 5), mais plus frontalement qu'on peut légitimement parler du « réalisme phénoménologique propre à Heidegger (*Heideggers eigener phänomenologischer Realismus*) » (p. 62, 285). En effet, la tentative d'indexer — malgré les précautions qui sont de rigueur — la thèse du « réalisme phénoménologique » sur la dernière philosophie de Heidegger nous semble hautement problématique. L'A. le reconnaît lui-même lorsque, dans la dernière partie de ses développements, il ne cache pas sa déception : « De manière étonnante, Heidegger ne défend pas la thèse du réalisme phénoménologique là où on se serait attendu de la trouver » (p. 457). Même dans la conférence sur « La chose », pourtant le texte duquel l'A. se revendique le plus souvent, Heidegger aurait maintenu l'unicité du monde, en le déterminant comme *Geviert*, et en fermant la possibilité de concevoir le

pluralisme des descriptions comme ancré dans les choses qui leur sont irréductibles : « Précisément le fait que le Quadriparti a quatre dimensions n'est pas une thèse contraignante. Tout comme les tables des catégories des différentes métaphysiques, n'est pas évidente la raison pour laquelle il n'y en a pas plus ou moins de dimensions, pourquoi la détermination de l'apparaître et de la description des choses exigent qu'il y en ait quatre » (p. 83). Si le Quadriparti atteste d'une forme de réalisme, il s'agit d'un réalisme métaphysique, plutôt que d'un réalisme phénoménologique : « La doctrine du quadriparti peut être envisagée comme une description massive du monde et peut donc être considérée comme relevant d'un réalisme dans le sens d'un réalisme métaphysique » (p. 81). La même prise de distance est formulée à propos de la conférence sur « L'art et l'espace », dans laquelle, après avoir proposé une interrogation topologique à même de faire ressortir la relation des choses aux *places* (*Orte*), « à la faveur d'une spéculation à caractère ontologique, Heidegger s'éloigne de plus en plus des phénomènes très concrètes » (p. 476). Ce qui est ainsi acté, c'est une « réduction des aperçus phénoménaux à un advenir (*Geschehen*) spéculatif » (p. 477). Le diagnostic formulé à l'égard de la conférence « *Bauen Wohnen Denken* » n'est pas moins radical. En effet, « la description heideggérienne du "bâtir" glisse vers une métaphysique anthropocentrique » (p. 470), ce qui a pour conséquence que « les considérations de Heidegger deviennent obscures et risquent à nouveau de donner lieu à une généralisation irrecevable même selon les critères de sa propre pensée ». (p. 467)

Or, les déceptions sont souvent la contrepartie des espérances mal-placées. Quelle que soit en elle-même la légitimité théorique du « réalisme phénoménologique », il n'est pas sûr que Heidegger soit le meilleur guide pour explorer une telle possibilité. Il y a donc un écart entre l'intention philosophique qui s'exprime dans l'ouvrage et le *corpus* choisi pour expliciter ce projet. Si l'optique de Heidegger est rejeté — à la fois lorsqu'elle se développe dans le prolongement de l'ontologie fondamentale que dans les textes où elle propose une théorie du *Geviert* —, pourquoi garder cette référence au moment de développer une phénoménologie réaliste ? Il n'y a pas un *seul* texte heideggérien — publié ou demeuré à l'état manuscrit — où cette possibilité soit développée de manière conséquente, consciente et explicite. Si c'est le réalisme phénoménologique que l'on cherche à expliciter — et pas simplement à restituer la doctrine de Heidegger —, il reste alors deux possibilités : ou bien à prendre appui sur les quelques *morceaux, fragments, bribes de textes*, qui, détaché de leur enracinement dans l'ensemble, pourraient, si l'on y insiste vraiment,

ouvrir une telle voie ; ou bien — et il s'agit à notre sens de l'option la plus honorable, et pour Heidegger, et pour le « réalisme phénoménologique » — prendre tout simplement congé de la pensée heideggérienne, afin de développer ce projet avec des références et au sein d'un contexte problématique plus à même de l'accueillir. La tentative pour acclimater le réalisme dans les études heideggériennes nous semble pourtant précieuse en ce que, grâce à son honnêteté intellectuelle, elle indique simultanément sa propre impossibilité.

Ovidiu Stanciu

📖 David Farrell Krell, *Ecstasy, Catastrophe. Heidegger from Being and Time to the Black Notebooks*, Albany, SUNY, coll. "SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy", 201 p.

L'ouvrage de David Farrell Krell, intitulé *Ecstasy, Catastrophe. Heidegger from Being and Time to the Black Notebooks*, est l'aboutissement, ou plutôt le point de convergence, d'un cycle de conférences données à la Brown University en 2014 (les « *Brauer Lectures* »), combinées avec les analyses sur le vif auxquelles l'A. s'est livré en lisant les *Cahiers noirs* de Heidegger, parus à l'époque où il prononçait ses « *Brauer Lectures* », dans les tomes 94, 95 et 96 de la *Gesamtausgabe*. C'est cette concomitance temporelle qui donne à ce livre sa nervure, autour de laquelle se distribuent deux parties totalement hétérogènes l'une de l'autre, et comme étrangères l'une à l'autre, donnant même à ce livre, de l'aveu de l'A., un caractère bicéphale, et qu'il n'hésite pas à qualifier de schizophrénique. Le lecteur comprend cependant déjà sans peine que cette dualité dans le texte du commentateur n'est que le miroir de celle du penseur Heidegger avec lequel ce livre est en quelque sorte aux prises. C'est qu'en effet la publication récente des *Cahiers noirs* révèle une facette inouïe de son œuvre, « un Heidegger extraordinairement différent de celui avec lequel [l'A.] avait travaillé jusqu'alors » (p. IX).

La première partie de l'ouvrage comporte quatre chapitres (pp. 11-107), et constitue la version remaniée de ce cycle de conférences prononcées à la Brown University. Il s'agit, comme le premier mot du titre de l'ouvrage permet de l'anticiper, d'études qui ont toutes pour point commun de réfléchir à la notion heideggérienne d'ekstase (nous reprenons la notation en français d'E. Martineau en traduction du terme allemand *Ekstase* — *Ecstasy* étant la

traduction anglaise pour laquelle opte l'A., à la place du classique *Ecstasis* que l'on trouve dans la traduction de *Sein und Zeit* par J. Macquarrie et E. Robinson chez Harper & Row, 1962). Le terrain des analyses de l'A. est donc bien ici, dans cette première partie, la période du chemin de pensée de Heidegger où la notion d'ekstase apparaît dans une étroite imbrication avec la thématization de la temporalité et de ses ekstases (*Ekstasen der Zeitlichkeit*) dans *Sein und Zeit*. Le point est certes bien connu, et sans que cette première partie de l'ouvrage comporte des analyses vraiment novatrices sur le sens des concepts heideggériens, elle constitue un outil documenté et très complet sur le phénomène de l'ekstase, utile non seulement pour un public d'étudiants comme celui de la Brown University auquel ces conférences furent d'abord destinées, mais également pour un public plus avisé en recherche d'éclaircissements sur le sens de la temporalisation comprise comme l'unité ekstatique des schèmes de l'à-venir, du présentifier et de l'avoir-été. À tous égards cette première partie remplit donc son rôle, celle de constituer une très bonne base de travail pour introduire au cœur de la pensée qui se déploie dans l'*opus magnum* de 1927, ouvrage dont l'A. tient à préciser qu'il constitue à ses yeux « l'un des plus grands livres de la philosophie contemporaine », aux antipodes des *Cahiers noirs*, dont l'analyse occupera la seconde partie de l'ouvrage, faisant écho au second mot du titre : *Catastrophe*. Ici, on peut tout de même faire état d'une certaine surprise par rapport au fait que l'A. semble vouloir symboliser le grand écart entre la pensée de *Sein und Zeit* et celle des *Cahiers*, à l'aide de l'opposition sémantique entre « *Ecstasy* » et « *Catastrophe* ». En effet, l'A. lui-même sait parfaitement que chez Heidegger *Ekstase* n'a aucunement le sens d'une élévation joyeuse et béate, en opposition à la catastrophe qui connote le grand retournement des choses en place vers la destruction et la mort. Comme le pose en effet Heidegger au paragraphe 65 de *Sein und Zeit* (il s'agit de la définition bien connue de la temporalité) : « L'être-été jaillit de l'avenir, de telle manière que l'avenir "été" [mieux encore : "étant-été"] dé-laisse de soi le présent. Or, ce phénomène unitaire en tant qu'avenir étant-été-présentifiant, nous l'appelons la *temporalité* » (*SZ*, 326). Où l'on voit tout d'abord qu'en vertu de l'ekstaticité la temporalité n'est jamais réductible à un écoulement des instants (représentation inauthentique du temps, temps de l'horloge), mais qu'elle se déploie énergiquement par le jaillissement existentiel (*ek-sistential* même) du *Dasein* dont tout l'être consiste en une ouverture vers les possibles qu'il a à être. Où l'on voit donc en second lieu que le primat de l'avenir dans la constitution ekstatique de la temporalité suppose évidemment chez Heidegger le dévoilement du phénomène de la mort comprise comme la

possibilité de l'impossibilité de l'existence. En bref, la mise au jour de la temporalité ekstatique constitue tout sauf une extase (cette fois écrite selon l'orthographe consacrée) tirant le *Dasein* hors de la perspective tourmentée de sa finitude et de la *catastrophe* de son être-au-monde vers une quelconque transcendance d'un paradis véritable ou illusoire. Elle est au contraire la substance même d'une existence structurée par la possibilité de son *renversement* inéluctable (et donc bien *catastrophique* au sens le plus littéral de l'étymologie du mot). Voilà pourquoi le choix de cette opposition binaire entre *ecstasy* et *catastrophe* peut tout de même surprendre.

Dans son premier chapitre, l'A. donne un coup d'envoi à ses analyses de la conception heideggerienne de la temporalité ekstatique, en prenant appui sur *Sein und Zeit*, et plus précisément sur le milieu de la seconde section de l'ouvrage de 1927. C'est là en effet que les *existentiels* du *Dasein*, l'étant que je suis et qui en son être comprend cet être même, commencent enfin, après avoir été recensés jusqu'au paragraphe 64, à recevoir un sens temporel — les paragraphes 65 à 68 constituant le cœur de la description heideggerienne de la temporalité de l'existence en termes d'ekstasité. Selon l'A., ce qui justifie que l'on revienne à ces textes est que « l'interprétation ekstatique de la temporalité reste l'une des plus grandes percées de Heidegger » (p. 1). L'A. est parfaitement conscient du fait qu'après *Sein und Zeit* (et dès le cours de l'été 1927 pourrait-on dire, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*), lorsque Heidegger tendra à reconduire la temporalité (*Zeitlichkeit*) du *Dasein* à la temporalité (*Temporalität*) de l'être même, la notion d'ekstase subira des déplacements importants, d'abord astreinte à l'être même pour être progressivement après le tournant (*Kehre*) des années 1930 abandonnée. Ce dernier point nous paraît toutefois discutable, surtout lorsque l'A. suggère qu'il n'est plus question d'ekstases de la temporalité dans la conférence de 1962 sur « Temps et être ». Il nous semble plutôt que les ekstases du temps y figurent bien encore, quoique sous une autre terminologie, celle de la dimensionnalité (*Dimension*) du temps. L'A., il est vrai, note en passant (p. 18) que Heidegger remplace dès les années 1930 le terme d'*Ekstase* par celui de *Dimension*, et confesse ne pas comprendre les raisons pour lesquelles le philosophe allemand opte pour ce changement de terminologie. Mais il maintient qu'avec cette substitution c'est toute « l'analyse ekstatique » qui se trouve « abandonnée » par Heidegger (*id.*). Nous croyons qu'il n'en est rien : si l'on comprend l'ekstase comme l'opérateur temporel dynamique par lequel jaillit un champ de présence abritant en lui l'ensemble des étants venant par là-même à ostension, alors il y a bien une dimension ekstasique à l'œuvre dans le mouvement d'écllosion de l'éclaircie (*Lichtung*) par

l'être. Pourquoi dès lors Heidegger renonce-t-il à faire usage du terme *Ekstase* ? Probablement parce qu'il s'agit d'un concept trop connoté, qui renvoie à une expérience subjective. Certes, le *Dasein* n'était pas dans *Sein und Zeit* un sujet, en tout cas évidemment pas au même sens où l'entend la modernité post-cartésienne ; mais il était tout de même bien un étant sur qui reposait la charge de faire advenir le temps, et les ekstases temporelles représentaient à cet égard le sens temporel de ses propres structures existentielles (en un mot, il n'y avait de temps dans *Sein und Zeit* que parce qu'il y avait un étant, le *Dasein*, qui le constituait). Après le tournant, il s'agit au contraire pour Heidegger de renvoyer le temps à son origine ontologique (dans l'être) et non plus existentielle (dans le *Dasein* et l'ouverture propre qui le caractérise). Le déploiement du temps, dans la conférence « Temps et être », à partir du *Es gibt* (le « Il y a » ou « Cela donne »), est envisagé à partir de ses quatre « dimensions » plutôt que selon des ekstases, afin d'expurger l'origine de ce mouvement de temporalisation de toute dépendance à l'égard d'une origine ontique dans le *Dasein* (et pour être précis, en 1962 cette origine des ekstases du temps ne situe même plus dans l'être, mais dans la source donnante à la fois de l'être et du temps : dans l'événement appropriant [*Ereignis*]).

Le grand intérêt du premier chapitre réside dans la construction par l'A. de tout un arrière-plan dans l'histoire des concepts philosophiques, où l'on puisse retracer l'itinéraire au cours duquel Heidegger a puisé le terreau de sa propre conception originale de la temporalité ekstatique. En particulier, l'A. révèle les échos que trouve la phénoménologie heideggérienne de la temporalité du *Dasein* dans les *Âges du Monde* de Schelling, les *Confessions* d'Augustin ainsi que dans la *Physique* d'Aristote.

Le second chapitre, dans la continuité du premier, s'attarde sur le paragraphe 68 de *Sein und Zeit* et certaines difficultés qui émergent de la conception heideggérienne de l'authenticité (*Eigentlichkeit*) au sein de laquelle le *Dasein* est susceptible d'assumer son rapport au temps. La première de ces difficultés concerne l'ekstase de l'a-venir, plus précisément le problème de savoir comment il est possible pour la résolution devançante (*die vorlaufende Entschlossenheit*) de se rapporter à l'a-venir en tant qu'avenir sans le rendre présent sur le mode de l'attente. Seconde difficulté étudiée : la possibilité corrélatrice d'un rapport authentique à l'ekstase du passé (de l'avoir-été), en se prémunissant contre le spectre de l'oubli, ou bien du passé ravalé à un simple présent sédimenté. Il s'agit d'un enjeu classique de *Sein und Zeit* : examiner les conditions d'une authenticité qui ne succombe pas de nouveau aux affres de la déchéance (*Verfallen*) dans le présent de l'affairement quotidien.

Dans le troisième chapitre, l'A. commence par étendre ses analyses à un concept déjà rencontré dans le second chapitre, et qui non seulement se situe au cœur de la phénoménologie heideggerienne de la temporalité ekstatique, mais joue également un rôle important dans la rhétorique des années 1930 : à savoir l'*Entrückung* (le saisissement, ravissement). Mais l'objet de ce troisième chapitre est surtout de développer une thématique laissée ouverte par Heidegger dans *Sein und Zeit*, à savoir celle de la naissance, et même d'une phénoménologie de la naissance. La question qui guide l'A., dans la continuité d'Arendt, est celle de savoir s'il est possible de répéter l'ontologie fondamentale en prenant pour fil conducteur non pas la mortalité du *Dasein* mais sa natalité. L'A. estime que cela est possible puisque la natalité est autant pour le *Dasein* un marqueur de sa finitude que sa mortalité. Or, les ekstases de la temporalité sont justement bornées et donc révélées par le phénomène de la finitude, sans lequel le rapport du *Dasein* au temps s'effondrerait (il n'y a de temps que fini). Mais c'est alors plutôt du côté de Merleau-Ponty que l'A. se tourne pour envisager les possibilités d'une telle phénoménologie ekstatique de la naissance, en prenant en compte l'expérience du corps propre, qui enracine le *Dasein* dès le moment natal de son entrée au monde, corps propre qui permet le dévoilement du phénomène de notre finitude sous un autre regard que celui de notre mortalité envisagée comme simple possibilité.

Le quatrième chapitre constitue la version remaniée de la dernière des « Brauer Lectures ». L'A., dans la continuité de ses réflexions sur le rapport au temps dans *Sein und Zeit*, pose sous un nouvel angle la question de savoir s'il peut y avoir un rapport ekstatique à la natalité. Au lieu de corriger Heidegger par Merleau-Ponty, cette fois l'A. prend appui sur Derrida et son premier séminaire à l'École normale supérieure en 1964-1965. Il montre qu'il y a bien contre toute attente à la fin de *Sein und Zeit* une réévaluation du passé, jusqu'alors secondarisé par rapport au primat de l'avenir et de la mort comprise comme la possibilité ultime, certaine et indépassable, à l'aune de laquelle le *Dasein* était censé trouver l'unique accès authentique à l'ensemble de ses structures temporelles ekstatiques, sur le mode de la résolution devançante. L'A. suggère, dans les pas de Derrida, qu'à la fin de *Sein und Zeit*, Heidegger rompt avec ce décisionnisme futur d'un *Dasein* ouvert par projet à ses possibles, ne faisant retour sur son passé et son présent qu'à la lueur de cette ekstaticité primairement orientée sur l'avenir. En effet, avec l'entrée en scène aux paragraphes 72-76 du thème phénoménologique de l'historicité, ce sont aussi bien le poids du passé et partant de l'irréductible « toujours-déjà-là » de la natalité du *Dasein* qui se donnent à penser comme « l'autre fin » de l'existence,

autour d'une nouvelle ekstase qui ne se confond plus avec le primat de la résolution.

Avec la seconde partie de l'ouvrage commencent les analyses du livre qui, pour le lecteur déjà habitué de *Sein und Zeit*, constituent le moment le plus intéressant de l'ouvrage. Il s'agit en effet, dans les deux chapitres qui composent cette partie consacrée aux *Cahiers noirs*, d'initier un tout autre ordre de réflexions, non plus sur un point spécifique de la phénoménologie heideggérienne du temps, mais sur un aspect beaucoup plus sombre et brûlant de la pensée du philosophe, d'autant plus qu'elle n'est documentée que depuis deux ans seulement. Il s'agit ici d'une lecture suivie par l'A., sur deux chapitres (pp. 131-183), de certaines des thématiques qui font le plus polémique au sein des volumes 94-96 de la *Gesamtausgabe*, qui donnent à connaître la plupart des fameux *Cahiers noirs* de Heidegger. Ces pages de l'ouvrage constituent l'une des premières études des *Cahiers* qui, sans être rigoureusement systématique, n'en demeure pas moins un excellent outil, avec des analyses fines et intéressantes sur des questions telles que l'antisémitisme historial de Heidegger, son rapport au nazisme, un certain décisionnisme de l'estre (*Seyn*) qui radicalise les perspectives ouvertes dans les *Beiträge* (voire qui les extrême, là où l'alternative destinale qu'entrevoit Heidegger dans les *Cahiers* semble reposer entre deux options également catastrophiques : le chaos destructeur ou la coercition définitive par le joug de la machination), la détestation heideggérienne de la psychanalyse, ou bien encore ses attaques virulentes contre le christianisme.

L'opinion générale de l'A sur les *Cahiers noirs* se résume ainsi : « il y a à ce qu'il me semble extrêmement peu d'envergure philosophique ou "pensante" dans ces trois volumes que j'ai pu lire » (p. 130). L'A. note alors avec raison que chez le Heidegger des *Cahiers* le questionnement philosophique se retrouve inextricablement emmêlé avec des considérations qui concernent l'actualité politique de l'époque : « Ce qui est déroutant, c'est que pour Heidegger ses interrogations sur l'histoire de la métaphysique sont inextricablement liées avec les bouleversements politiques de l'Allemagne des années 1930. [...] Le combat aurait dû être *der Kampf um die Antike*, le combat pour regagner un accès à la pensée grecque des origines afin de commencer à penser de nouveau ; et pourtant ce *Kampf* se trouve emmêlé avec un combat très différent, au sein duquel la pensée ne joue aucun rôle » (p. 132). Il y a ainsi constamment dans les *Cahiers* confusion par Heidegger entre deux types de conflictualité : la polémologie pensante, d'inspiration héraclitéenne, et la polémologie politique qui se revendique de plus en plus ouvertement sous une forme militaire, et qui prône en même temps la remise à plat de toutes les institutions sociales de

l'Allemagne (religieuses, universitaires, culturelles, scientifiques). Mais comme le remarque l'A., de plus en plus la polémologie devient en quelque sorte systématique, Heidegger se montrant contre tout et tout le monde (p. 132). Et de noter — le point est intéressant — que ce ne sont pas seulement les ennemis de l'Allemagne qui sont stigmatisés par Heidegger (ce peuple allemand dont le Heidegger des années 1930 croit de plus en plus à la filiation spirituelle avec la Grèce, capable d'en reprendre le flambeau philosophique, dès lors qu'il se laisse conduire par la parole du poète Hölderlin, afin d'éclairer d'un jour nouveau la vérité de l'estre [*Seyn*]). Les Allemands eux-mêmes font également l'objet par endroits de toutes les critiques possibles : « ce que Heidegger verra bientôt, c'est que les Allemands, sur qui il place tous ses espoirs, ne sont pas à la hauteur de la tâche que lui-même, avec l'aide de Hölderlin et de Nietzsche, a placée devant eux » (p. 132). En définitive, même le national-socialisme ne sera pas épargné, même si la dénonciation de cette « "mentalité de bunker" vient toucher assez tard Hitler et sa cohorte » (p. 132).

Dès lors, « le désir de Heidegger prend bientôt la forme du "courage de prendre ses distances" qui, comme il le dit, "ne s'aventure pas à se laisser saboter par les machinations phantasmatiques d'un 'engagement' bruyant" (GA 94, p. 158). Distance à l'égard de quoi ? Distance contre les "machinations" du "gigantisme" » (p. 133). *Machenschaft* et *Riesenhafte* sont des concepts opératoires de la critique heideggérienne de la modernité, qui semble ainsi pour finir s'étendre y compris à l'Allemagne. L'A. y reviendra. Cependant, David Farrell Krell note bien pour l'heure que malgré tout : « le résultat de cette lugubre déception ne sera pas [chez Heidegger] la résistance ouverte au national-socialisme, mais l'émigration interne et la polémique répétée et inutile, sans fin » (p. 132-133). Finalement, on ne sait ce qui est pire : « la polémique persistante ou bien l'euphorie temporaire de 1931-33 » (p. 133), où Heidegger se réjouit du fait qu'une « "volonté nationale splendide est en train de s'éveiller, qui entrera dans la vaste obscurité du monde" (GA 94, p. 109) » (*id.*).

Un passage intéressant concerne également la question de la décision (*Entscheidung*) dans les *Cahiers noirs*, qui font écho à certains développements concomitants des *Beiträge* (*cf.* en particulier *Beiträge zur Philosophie, I. Vorblick*, §§ 43-50). Le concept de décision rappelle évidemment le décisionnisme existentiel de la résolution devançante dans *Sein und Zeit*. Mais ici, ainsi que dans les *Beiträge*, il est repensé dans une perspective différente, celle de la vérité de l'être en son historicité (ou même de l'estre — *Seyn*). La décision n'est plus une modalité existentielle par laquelle un *Dasein* authentique s'extirpe de la fuite de soi et se saisit enfin de ses structures existentielles dans la résolution

devançante de ses possibles, à l'horizon de sa possibilité suprême — la mort. Dans les années 1930, il est bien certain que le couple existentiel authentique/inauthentique a cédé la place, ou du moins s'est secondarisé, par rapport au couple dévoilement/voilement au sein de la vérité de l'être. Autrement dit, l'errance du *Dasein* face à la vérité de l'être est comprise désormais par Heidegger comme la contrepartie historique de l'auto-voilement de l'être, ayant *décidé* de ne pas accorder sa vérité. Comme le note l'A. en citant les *Cahiers* : « *Die Entscheidung kommt aus dem Seyn selbst* » (GA 96, 171). Mais comme le montre alors de façon très convaincante l'A., les *Cahiers* vont plus loin encore que les *Beiträge* dans le traitement de ce décisionnisme ontologique propre à la vérité de l'estre, en son auto-voilement historial « volontaire », à travers la série des époques de la métaphysique qu'il fait advenir en se retirant — ce que les *Beiträge* nommaient le « refus (*Versagung, Verweigerung*) » de l'estre d'accorder sa vérité<sup>79</sup>. Là où les *Beiträge* comportaient une méditation sur les conditions pour qu'advienne enfin la vérité de l'estre hors de l'occultation (fût-ce dans son caractère abyssal même), et ce dans l'autre commencement non métaphysique de la pensée à venir (culminant dans le dernier dieu) ; les *Cahiers* développent à la place une conception beaucoup plus sombre, où la seule décision possible, interne au *Seyn*, confronte le *Dasein* de l'époque contemporaine avec deux alternatives toutes deux également ruineuses pour le destin de la vérité de l'être : soit le chaos et la destruction totale du monde dans une sorte d'embrasement igné (en un sens semble-t-il qui admet une interprétation littérale : guerre mondiale à l'issue de laquelle il ne restera plus que cendres), soit la contrainte coercitive et complète de toute chose par le règne « machinal » (au sens de la *Machenschaft*) et « gigantesque » (au sens du *Riesenhafte*) de la technique calculante : « *Ist dieses jetzt die einzige Entscheidung : völlige Zerstörung und Unordnung oder Verzwangung eines vollständigen Zwangs ?* » (GA 95, 70). Comme l'écrit l'A. dans une page très éclairante sur la situation de pensée des *Cahiers* : « Qu'est-ce donc que Heidegger appelle ses congénères mortels à faire ? Préparer la venue du dernier dieu, probablement [...]. Et pourtant, comment préparer et préserver lorsque l'envoi destinal de l'estre apparaît comme l'alternative désastreuse entre la destruction et la coercition ? » (p. 135). Il est vrai que cette dramaturgie apocalyptique se trouve également en

---

<sup>79</sup> « Cette vérité de l'estre (*Seyn*) n'est en effet rien de distinct de l'estre mais elle est plutôt l'essence la plus intime de l'estre. Ainsi il dépend de l'histoire de l'estre de savoir si l'estre accorde ou refuse (*verweigert*) sa vérité ainsi que lui-même et s'il apporte ainsi authentiquement dans son histoire, et pour la première fois, l'abyssal (*das Abgründige*) » — *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, 93.

gestation dans la pensée des *Beiträge*, par exemple dans un texte comme celui-ci : « Il est des temps où ceux qui fondent l'abîme doivent être consumés dans le feu de cela qui est bien gardé, afin que le *Da-sein* puisse être possible pour les hommes et que la constance au sein des étants puisse ainsi être sauvée, et aussi afin que les étants eux-mêmes puissent connaître une restauration (*Wiederbringung*) dans l'Ouvert du conflit (*Streit*) entre la terre et le monde. »<sup>80</sup> Mais elle demeure souterraine, et elle est constamment contrebalancée et tempérée par l'exigence méditative de penser positivement l'accès à une vérité du *Seyn* non entachée par le joug de la machination qui étend ses griffes sur l'ensemble des époques de la métaphysique, et en particulier sur la dernière, proprement technologique (la nôtre), marquée par le tout calculable et le tout quantifiable, aux fins de l'exploitation infinie de l'étant. L'A. a raison de souligner l'intensification du ton et de l'emphase polémiques dans les *Cahiers*, qui débouchent sur un catastrophisme nihiliste sans échappatoire. Le dernier chapitre de l'ouvrage reviendra spécifiquement sur cette question, autour d'une analyse spécifique du thème du tragique dans les *Cahiers noirs*, où l'A. développera l'idée qu'il y a dans la structure du philosophe Heidegger quelque chose comme une « pensée paranoétique » à l'œuvre, sorte de paranoïa absolue puisqu'aucun étant à ses yeux ne peut plus être pris pour cible et blâmé, mais où c'est l'estre lui-même qui, ayant abandonné les hommes, nous plonge dans un abîme de désespoir sans aucune issue possible.

Venons-en maintenant au traitement circonstancié du dossier le plus brûlant des *Cahiers*, à savoir évidemment celui de l'antisémitisme primaire de Heidegger, et l'usage philosophique (ou pseudo-philosophique) qu'il prétend en faire dans le cadre de sa réflexion historique sur le sens de l'estre (*Seyn*). Se référant au thème de la « civilisation juive (*Jewish civilization*) », selon la traduction peut-être quelque peu timide qu'il propose de l'allemand *Judentum* (que l'on pourrait au contraire rendre, suivant les connotations lexicales de ce terme dans l'usage de l'époque, par "juiverie"), l'A. commence par noter qu'il y a dans les *Cahiers* deux grandes classes de références par Heidegger au judaïsme. En effet, « parfois Heidegger semble parler de la bouche d'un propagandiste national-socialiste, une bouche qu'il méprise clairement et s'évertue à ridiculiser ; à d'autres moments il semble parler de sa propre bouche, la bouche d'un penseur de l'estre » (p. 136). Cette précision apportée, l'A. en ajoute immédiatement une seconde : les propos ouvertement critiques que tient Heidegger à l'égard du judaïsme ne doivent pas faire oublier que « bien plus

---

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 7.

fréquentes que les références au judaïsme ou à ce qui est juif, sont celles qui portent avec virulence sur la civilisation chrétienne, la foi chrétienne et les églises chrétiennes » (*id.*). Pourtant, en aucun cas les analyses que l'A. consacre au dossier de l'antisémitisme de Heidegger dans les *Cahiers* ne consistent en une minimisation de celui-ci. Ainsi, l'A. soutient que malgré la critique récurrente dans les *Cahiers* du racisme et du biologisme en général, et en particulier celui dont le national-socialisme était le plus grand propagateur (*cf.* GA 95, 39-41), Heidegger, lorsqu'il s'agit du *Judentum*, n'empêche pas à ses réflexions de faire fond sur toute une série de préjugés racistes, reprenant même incontestablement à son compte les présuppositions biologistes sur lesquelles ils reposent. Certes, par endroits la critique du judaïsme est soluble dans des critiques extrêmement massives et générales (et même pour le moins cryptiques, aux yeux de l'A.), comme par exemple lorsqu'il est question des doctrines « judéo-chrétiennes », ou bien surtout (pour le côté plus cryptique) l'anthropologie « judéo-hellénistique » (GA 95, 322). Mais David Farrell Krell prend bien soin de compiler les textes les plus catastrophiques où Heidegger, sans ambiguïté possible, juge clairement et pour son propre compte, dans une veine empruntant aux préjugés courants de l'antisémitisme raciste le plus grossier, que les Juifs sont principalement responsables de l'obscurcissement de la vérité de l'être, du fait du « caractère sans monde (*Weltlosigkeit*) » de leur condition, ainsi que de leur « talent caché pour le calcul et la manipulation et la dissimulation (*Geschicklichkeit des Rechnens und Schiebens und Durcheinandermischens*) » (*cf.* GA 95, 97). Ce qui est pire encore : à la différence du cours de 1929/1930, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, la *Weltlosigkeit* n'est plus simplement utilisée pour qualifier le mode d'être des choses matérielles inanimées (comme la pierre). Elle permet également dans les *Cahiers* d'appréhender le mode d'être de l'animalité, ce qui autorise aux yeux de l'A. un rapprochement d'autant plus calamiteux des Juifs prétendument sans monde avec l'animalité (p. 139).

De façon générale, on appréciera l'esprit de finesse avec lequel l'A. prend un soin patient à trier les différents textes où Heidegger aborde la question du judaïsme, afin d'établir toute une palette de registres. On trouve ainsi le plus virulent antisémitisme primaire, mais aussi des textes où Heidegger se moque de l'antisémitisme vulgaire (car dénué de pensée) des nazis. La critique du judaïsme cède alors la place à une critique du national-socialisme et à son obsession dogmatique pour les opposants au régime, notamment les Juifs et les communistes (GA 95, 325). L'A. n'oublie pas non plus de recenser les passages des *Cahiers* où Heidegger suggère que « le national-socialisme est

secrètement et perversément lié à ce à quoi il s'oppose le plus » (p. 139), à savoir le judaïsme (stratégie donc de renvoi dos à dos du nazisme et du judaïsme au profit d'une forme supérieure de pensée, que Heidegger évidemment prétend incarner). On trouve également des textes qui laissent sans voix, où Heidegger, semblant cette fois, au contraire, « avoir clairement "appris" de la machine de propagande du troisième Reich », s'évertue à mettre en garde contre l'invasion mondiale par les Juifs, que les Allemands ont par faute laissés émigrer en trop grand nombre, et qui désormais pourront instituer un ordre juif mondial (*Weltjudentum*, que l'A. traduit plus à propos cette fois par « *world Jewry* », « juiverie mondiale »; cf. GA 96, 262). Cette invasion serait même pour Heidegger d'autant plus inexorable que les Juifs n'ont même pas à « participer à des actes de guerre, alors qu'il est de notre lot [nous les Allemands] d'avoir à sacrifier le meilleur sang des meilleurs de notre peuple » (GA 96, 262). Il y a également les critiques plus générales de l'arraisonnement de la vérité de l'être dont le judaïsme ne serait qu'un vecteur parmi d'autres qui, à l'instar du christianisme, aurait aux yeux de Heidegger une bien plus grande responsabilité. Mais David Farrell Krell n'oublie pas de citer et de commenter les textes où Heidegger cible spécifiquement le judaïsme quant à sa responsabilité historique dans le refoulement de la vérité de l'être, mais ce qui est consternant alors — encore une fois — c'est, comme le montre l'A., la manière dont les arguments proposés pour étayer cette thèse empruntent toujours aux clichés de l'antisémitisme de comptoir. Le Juif calculateur, manipulateur et dissimulateur, est également alors affublé d'une tare ontologique supplémentaire, celle d'être sans terre, déracinement qui explique d'ailleurs qu'il ne puisse se doter d'un monde où faire ainsi advenir la vérité de l'être dans l'ouvert d'une mise en œuvre. Le judaïsme déraciné favorise donc bien là encore le déploiement du *Gestell* et du déracinement de tout étant qui s'y opère à l'ère technologique. Comme l'écrit Heidegger, cité par l'A. : « La question du rôle de la juiverie mondiale n'est pas reliée à une question de race, mais elle est une question métaphysique quant au type d'humanité (*Menschentümlichkeit*) qui peut prendre en charge le déracinement de tout étant par l'être au sein d'une "tâche" historique-mondiale... » (GA 96, 243). En éclairage de ce texte calamiteux où Heidegger prétend prendre de la hauteur en s'élevant au-dessus de l'antisémitisme vulgaire (biologiste) pour formuler un antijudaïsme intelligent parce que métaphysique (ou historial), l'A. rappelle ce que disait Derrida : « On se rappelle de la difficile question que posait Derrida sur le fait de savoir si le racisme "métaphysique" de Heidegger, opposé au racisme "biologiste", pouvait être d'un quelconque réconfort » (p. 141).

Cependant, on pourrait peut-être ici tenter d'aller plus loin encore que l'A., et suggérer que si l'on prend à la lettre l'antisémitisme "philosophique" de Heidegger (si tant est que l'expression ait un sens, et elle n'en a en réalité aucun, tant l'antisémitisme de Heidegger est, comme l'établit l'A., infusé et nourri dans les *Cahiers* de tous les préjugés de l'antisémitisme "vulgaire"), alors en réalité il n'est même pas possible, si l'on en croit les analyses de Heidegger, de conférer aux Juifs la moindre responsabilité historique dans le retrait de la vérité de l'être. Considérons en effet le texte suivant des *Cahiers*, que l'A. ne commente malheureusement pas, et qui est pourtant central si l'on veut bien comprendre pourquoi l'antisémitisme "philosophique" de Heidegger ne peut en aucune manière être rapproché (de sorte à en tempérer la gravité) de son antichristianisme : « L'accroissement temporaire de la puissance de la judéité a son fondement dans le fait que la métaphysique de l'Occident, surtout dans son déploiement moderne, a offert le lieu de départ pour la propagation d'une rationalité et d'une capacité de calcul qui seraient entièrement vides si elles n'avaient pas réussi à se ménager un abri dans "l'esprit", sans pourtant jamais pouvoir saisir à partir d'elles-mêmes les domaines de décisions cachés »<sup>81</sup> (GA 96, 46). Le propos de Heidegger est ici tout à fait édifiant : les Juifs, de par leur aptitude au calcul et à la rationalité instrumentale — « talent » (*Geschicklichkeit*, comme le dit ailleurs Heidegger dans le texte cité, GA 95, 97) dont ils ne peuvent avoir aucune connaissance de ses implications « spirituelles » (logées dans le cœur de la vérité de l'être en son mouvement historial) puisqu'ils ne pensent pas — se frayent un chemin dans le monde actuel et en tirent spécialement bien leur épingle du jeu, alors même que les raisons qui permettent d'expliquer l'institution de ce monde les dépassent totalement et que jamais ils ne sauraient être en mesure de les saisir. Autrement dit, à lire ce texte en toute rigueur, les Juifs n'ont aux yeux de Heidegger aucune responsabilité dans l'advenue à l'ère moderne du règne de la technique. Les motifs profonds qui président au déploiement de ce monde ne sont accessibles qu'à la pensée, au regard de laquelle les seuls vrais "responsables" de ce processus (s'il faut en nommer, car au bout du compte c'est à l'estre lui-même qu'il appartient de refuser au *Dasein* sa vérité) seraient plutôt à chercher du côté

---

<sup>81</sup> Il s'agit de la traduction proposée par J. Christ et J.-C. Monod, dans Peter Trawny, *Heidegger et l'antisémitisme. Sur les « Cahiers noirs »*, trad. J. Christ et J.-C. Monod, Paris, Seuil, 2014, p. 51-52. Voici le texte en allemand : « Die zeitweilige Machtsteigerung des Judentums aber hat darin ihren Grund, daß die Metaphysik des Abendlandes, zumal in ihrer neuzeitlichen Entfaltung, die Ansatzstelle bot für das Sichbreitmachen einer sonst leeren Rationalität und Rechenfähigkeit, die sich auf solchem Wege eine Unterkunft im "Geist" verschaffte, ohne die verborgenen Entscheidungsbezirke von sich aus je fassen zu können » (GA 96, 46).

des acteurs de l'histoire de la métaphysique elle-même (et non pas chez les Juifs, qui ne jouent aucun rôle philosophique, eux qui ne pensent pas, mais ne savent que calculer, dissimuler, en bref : chercher par tous les moyens possibles à gagner plus d'argent...). Ces acteurs du retrait de la vérité de l'estre sont en premier lieu les Grecs eux-mêmes (Platon, Aristote) qui initient la pensée fondationnelle, celle qui place l'étant en lieu et place de l'estre (*idea* chez Platon, *energeia* chez Aristote) ; vient ensuite l'ontothéologie chrétienne, aidée par la romanité, accentuant la pente de l'oubli de l'estre, avant que l'entrée dans la modernité et l'advenue des philosophies du sujet dans le sillage de Descartes, ne préparent la transition vers la situation présente, marquée par l'arrondissement technologique de l'estre. Ainsi, les Juifs ne font que tirer profit de cette situation métaphysique (ou post-métaphysique), sans pouvoir en comprendre les rouages ni même en interroger le sens, eux qui, sans monde, sont finalement plus proches de l'animalité que de l'humanité pensante ! En bref, loin que le talent des Juifs pour le calcul, la dissimulation, la machination et le déracinement ne favorise l'entrée en présence d'un monde lui-même marqué par ces caractères (lecture qui semble être celle de l'A.), c'est bien plutôt le contraire qu'il faut retenir : lorsque le monde fait place à ces déterminations époquales, alors les Juifs, qui ont une aptitude toute fortuite à calculer, à dissimuler, etc. (aptitude sinon biologique aux yeux de Heidegger, du moins anthropologique, et en aucun cas existentielle-ontologique), ne font que profiter aveuglément de cette nouvelle configuration, sans rien en savoir... De ce point de vue, il n'y a décidément pas d'antisémitisme "philosophique" chez Heidegger. Il n'y a qu'un antisémitisme vulgaire associé à une analyse par ailleurs intéressante de la constitution de la modernité dans l'horizon de l'histoire de l'estre. Si Heidegger avait gardé le silence sur le judaïsme dans sa pensée de l'histoire de l'estre, il se serait contenté d'avoir manqué une dimension essentielle de cette histoire<sup>82</sup>. Mais en se prononçant de la façon

---

<sup>82</sup> Cf. Marlène Zarader, *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque* (1990), Paris, Vrin, coll. "Problèmes & controverses", 2013. Ainsi : « Lorsque il pose la question de notre provenance, Heidegger répond : nous sommes les héritiers des Grecs. Par où il faut entendre que l'injonction déposée dans les paroles fondamentales des premiers Grecs constitue le coup d'envoi de notre histoire et, à ce titre, détermine encore le lieu où nous nous tenons. Or, le renvoi de l'ensemble de notre séjour au seul commencement grec implique que la composante biblique (spécialement vétéro-testamentaire, donc hébraïque), de l'histoire occidentale soit tenue pour non significative, c'est-à-dire n'ait pas statut de commencement. Et, de fait, Heidegger ne s'y réfère quasiment jamais, témoignant ainsi du caractère négligeable de ce qui avait été tenu jusqu'alors pour l'une des sources de notre identité [...]. On croit fréquemment que c'est parce que Heidegger a su mesurer, comme nul autre ne l'avait fait avant lui, le prodigieux impact exercé sur la pensée par le commencement grec, qu'il est conduit à tenir pour négligeable l'apport hébraïque. Mais en réalité [...] [s]i l'apport hébraïque est aussi

dont il le fait dans les *Cahiers*, la question n'est même plus de mesurer ses erreurs et ses torts ; elle devient celle de savoir comment un grand penseur peut à ce point sombrer dans le délire et le ridicule qui accompagnent l'absence de pensée. Ici, il n'est guère possible de pondérer le propos en arguant du fait que tout le monde, même les plus grands, peuvent trouver loisible, à leurs heures les plus sombres, de griffonner pour eux-mêmes sur des papiers cachés toutes les horreurs qui leur passent par la tête. Non seulement Heidegger souhaitait voir ces papiers noirs publiés, mais par une sorte de cérémonial incompréhensible, il souhaitait même, comme on le sait, que les *Cahiers noirs* constituent la toute dernière parution de la *Gesamtausgabe*, comme si Heidegger, sachant parfaitement ce qu'il faisait, voulait garder le meilleur (la meilleure) pour la fin.

On notera, pour clore le compte rendu de cette seconde partie — de loin la plus percutante de l'ouvrage —, ce qu'écrit l'A. du rapport de Heidegger au national-socialisme. L'idée est intéressante : l'insensibilité de Heidegger au sort des Juifs victimes de l'Holocauste, alors même qu'il ne pouvait plus ne pas savoir ce qui s'était passé dans les camps d'extermination, est liée à un désespoir tellement fort qu'il surplombe et efface toute possibilité d'auto-culpabilisation, désespoir qui s'installa une fois qu'il eut renoncé à sa conviction que le nazisme pouvait résister à la diffusion de la logique technologique à une échelle planétaire. Ayant « réalisé, avec l'aide d'Ernst Jünger, que le national-socialisme, qui ne s'occupe que de technologie et de *totale Mobilmachung*, est précisément dans cette mesure le gigantisme et la machination » (p. 148), l'A. suggère alors que Heidegger pouvait alors d'autant moins entrer en empathie avec le sort des Juifs qu'il était trop exclusivement concerné (autour de 1938-1941) par le plus profond de tous les périls à ses yeux, à savoir l'effondrement du seul monde qu'il avait cru capable jusqu'alors de résister aux assauts du technicisme mondialisé : le monde rural de l'Allemagne ancrée dans son terroir (or, « il n'y a aucun Juif, ou en tout cas bien peu, là-bas à la ferme, du moins à Todtnauberg » [p. 148]). L'A. ne croit pas si bien dire, lui qui, au moment de l'écriture de ces pages, n'avait pas encore pu lire le nouveau volet des *Cahiers Noirs* à paraître dans le tome 97 de la *Gesamtausgabe* (intitulé *Annotations [Anmerkungen]*), où Heidegger secondariserait

---

massivement exclu, ce n'est pas parce qu'il ne lui resterait plus de "place" où s'inscrire, mais c'est parce qu'il a été, dès le principe, *interdit de pensée* — p. 23. Le problème évidemment (mais Marlène Zarader ne pouvait pas le savoir lorsqu'elle publia son livre), c'est que l'apport hébraïque n'a justement pas été exclu par Heidegger, il a été restitué sous la forme la plus bassement et vulgairement antisémite que ce soit dans ses *Cahiers*.

l'horreur des chambres à gaz par rapport à une horreur plus grande encore, celle de la transformation de l'Allemagne elle-même en un camp de concentration :

La reconnaissance manquée de ce destin qui ne nous appartenait même pas, le fait de nous avoir réprimés dans notre vouloir le monde, ne serait-elle pas, pensée du point de vue du destin, une culpabilité et une « culpabilité collective » encore plus essentielle dont l'énormité ne saurait être mesurée à l'horreur des « chambres à gaz », une culpabilité plus inquiétante encore que tous les crimes dont on pourrait nous accuser sur la place publique et que personne ne voudra certainement pardonner de par le futur ? Est-ce que l'on imagine que le peuple allemand et son pays sont déjà devenus un camp de concentration, un camp que « le monde » n'a encore jamais « vu » et que d'ailleurs « le monde » ne veut pas voir, et que ce non-vouloir est encore plus volontaire que notre absence de volonté face à la dégénérescence du national-socialisme ?<sup>83</sup>

Claude Vishnu Spaak

📖 Heath Massey, *The Origin of Time. Heidegger and Bergson*, New York, SUNY Press, 287 p.

Né dans le sillage d'un « *significant renewal of interest in Bergsonism and a greater recognition of his influence on twentieth-century philosophy* » (p. 1), ce livre ne pouvait que poser des questions sur le temps, ramenant également à la philosophie de Heidegger, à qui l'on doit l'une des pensées les plus originales à ce sujet. Aussi Heath Massey s'emploie-t-il à lire les textes de Bergson qui tentent de repenser la notion traditionnelle de temps à côté de ceux de Heidegger, mettant plus particulièrement en lumière l'influence de celui-là sur celui-ci, une influence largement passée inaperçue. L'importance de cette œuvre tient dans la façon dont l'A. conteste la philosophie du temps que Heidegger attribue à Bergson. Notre guide considère la lecture bergsonienne de Heidegger comme une « *oversimplification* » (p. 84) et vise à éclaircir comment, malgré les propos du penseur allemand, le philosophe français a été capable de radicalement repenser le temps d'un point de vue ontologique. Dès lors, l'ouvrage s'achève sur un goût de soupçon, celui-ci faisant dire que Heidegger a essayé de se distinguer de Bergson pour ne pas admettre ce dont il lui est redevable.

Dans le premier chapitre, « *Following Bergson's Footsteps: Time in Heidegger's Early Works* », Heath Massey se focalise sur les premiers textes publiés par

<sup>83</sup> Extrait du 97<sup>e</sup> tome de la *Gesamtausgabe*, cité par *Le Monde*, édition du 3 mars 2015.

Heidegger entre 1915 et 1926 (*Basic Problems of Phenomenology, The Concept of Time, History of the Concept of Time, Logic: The Question of Truth, The Metaphysical Foundations of Logic*) où transparait un premier rapport critique à Bergson jusqu'à dix ans donc avant l'apparition de *Sein und Zeit*. Ces textes montrent que Heidegger a tenu Bergson pour un penseur significatif à l'égard de la question du temps, encore que, malgré son intention de le concevoir en s'affranchissant de la tradition, il n'ait pas totalement échappé à cet écueil. Ainsi, les critiques envers Bergson sont nombreuses : 1. en faisant la distinction entre le temps (la succession quantitative) et la durée (la succession qualitative), Bergson n'échapperait pas au paradigme aristotélicien qui se rapporte au temps en termes d'enchaînement, de succession ; 2. tentant de définir la durée comme l'existence telle qu'elle est vécue, sa *Lebensphilosophie* constaterait qu'il est impossible de saisir le flux incessant de la vie sans le convertir à une série de moments — flux qu'il serait possible de saisir en faisant appel à une phénoménologie et à une herméneutique ; 3. reconnaissant la différence entre le temps mesuré par les recherches scientifiques et le temps des recherches historiques, Bergson n'accorderait pas d'importance à l'ontologie car ignorerait la temporalité du *Dasein*, cet étant capable de mesurer le temps au travers de ces deux perspectives ; 4. Bergson définissant inévitablement le temps comme espace, il ne ferait qu'inverser la conception traditionnelle du temps.

Après avoir énuméré les critiques de Heidegger contre Bergson, dans son deuxième chapitre : « *Dispelling the Confusion: Pure Duration in Time and Free Will* », l'A. vise à en démontrer l'injustice. « *To borrow an expression from Heidegger, it is correct but not true that Bergson characterizes duration as "qualitative succession"—that is, it is not faithful to the complexity and originality of his thinking* » (p. 83-84). Heidegger accuse donc Bergson d'avoir modifié la définition aristotélicienne du temps comme ἀριθμὸς κινήσεως (succession quantitative) pour en faire une succession qualitative. Pourtant, Bergson n'utilise jamais cette expression mais parle bien plutôt d'une « *qualitative multiplicity* » ou d'une « *continuous multiplicity* » (p. 51). Heath Massey souligne d'ailleurs le fait qu'il n'est aucune preuve pour étayer l'affirmation heideggérienne selon laquelle Bergson se rapporterait à Aristote lorsqu'il s'emploie à penser le temps à nouveaux frais. Dans *Time and Free Will*, Bergson ne fait allusion qu'une fois au Stagirite et nous offre plutôt une critique du temps tel que le philosophe de Königsberg le perçoit. En insistant sur des expressions telles « *qualitative succession* » et « *time is space* », Heidegger néglige l'apport propre de Bergson sur la question du temps, des états de conscience et de la liberté, une telle omission masquant la manière singulière dont la philosophie bergsonienne anticipe les intuitions

heideggériennes sur la temporalité.

C'est que, si le natif de Messkirch affiche sa volonté de penser le temps en termes de temps, Bergson lui-même tente de séparer le temps de l'espace, exprimant le regret que le temps soit toujours pensé à partir de l'étendue. Bergson ne s'enquiert-il pas de la durée ? « *Pure duration is the form which the succession of our conscious states assumes when our ego lets itself live (TFW 100/67); it is a continuous or qualitative multiplicity with no resemblance to number (TFW 120/80)* » (p. 53). Bergson ne s'en prend-il pas du reste aux psychologues qui parlent de nos états de conscience comme s'ils différaient par degrés de magnitude ? Or, une telle variation envisage notre conscience comme une succession quantitative plutôt que qualitative (par laquelle nos états pénètrent de l'une vers l'autre). En se focalisant sur nos états de conscience, le philosophe français essaie en réalité de saisir la durée, pensant dès lors le temps en dehors d'un médium homogène. À la recherche du temps dans son hétérogénéité, il fait la distinction entre *le moi fondamental* et *le moi superficiel* : « *If the fundamental self lives in pure duration, then the ego as it is usually represented is, Bergson says, "the shadow of the self projected into homogeneous space" (TFW 128/85)* » (p. 70). L'A. voit avec justesse comment une telle distinction fait écho à l'opposition établie par Heidegger entre *l'être-soi-même authentique* et *l'être inauthentique du On*. D'après Bergson, une analyse sur ces deux aspects du moi (fondamental et superficiel) est importante pour comprendre l'acte libre, un acte rare qui n'est commis que par le moi fondamental. Or, la rareté de l'acte libre bergsonien n'est pas sans ressembler à l'*Augenblick* heideggérien note Heath Massey, qui conclut ce chapitre par la critique bergsonienne de la conception kantienne de la liberté. Si Kant estime la liberté au cœur même des objets en sorte qu'elle nous est donc inaccessible, pour Bergson, une saisie du temps, des états de conscience et de la liberté nécessite un compromis entre les phénomènes externes et internes : « *Bergson challenges us to recognize the intrusion of external forms on our understanding of time, selfhood, and freedom* » (p. 82).

Dans le troisième chapitre, « *Uncovering the Primordial Phenomenon: Originary Temporality in Being and Time* », Heath Massey fait valoir que l'influence de Bergson sur Heidegger reste floue car, dans l'*opus magnum*, hormis une note importante de bas de page et quelques références éparées, il ne semble pas interagir directement avec lui. Et pour cause : tandis que Bergson cherche à démanteler la confusion entre la durée et l'extension, le projet de Heidegger consiste, lui, à découvrir le *temps primordial* : « *Bergson's attempt to show how what we call "time" is really duration projected onto space and his opposition to all spatial thinking about time actually blocks access to primordial time, according to*

Heidegger» (p. 96). Dans sa quête pour débloquent un tel accès, Heidegger met en question la relation entre l'être et le temps. Une telle relation se manifeste avec une analyse des structures ontologiques du *Dasein*, l'être de l'étant que nous sommes pour lequel être est un problème et qui, en même temps, est capable de comprendre le sens temporel des structures qui sont les siennes. Ainsi, le temps primordial se cache dans la manière dont le *Dasein* se temporalise dans le souci (*Sorge*), un mode par lequel il interprète le temps. Tandis que Bergson considère le temps originel comme une succession d'états de conscience sans séparation, Heidegger le tient pour une ouverture ekstatische « *that grounds the being of Dasein* » (p. 97). Sous cet angle, la durée bergsonienne n'est pas le temps primordial, mais n'est qu'un trait du temps mondial (*Weltzeit*), ce temps qui est la temporalité du souci.

L'obstacle qui nous empêche de discerner le temps primordial n'est pas dû à une confusion entre la durée et l'extension (ce n'est pas une question d'espace), mais a plutôt à voir avec la compréhension traditionnelle de l'existence comme présence : « *As opposed to the traditional understanding of existence as objective presence—to exist means to be present-at-hand (vorhanden)—Heidegger proposes that to exist means to be concerned about one's own being, thus to understand being in some way or another and to understand oneself in terms of possibilities* » (p. 100). La façon dont le *Dasein* comprend ses possibilités dépend du fait qu'il vit dans un monde, un monde qui lui importe et qui fait sens à ses yeux. Le mode du souci est celui de l'être-au-monde actif et engagé : « *When Heidegger later attempts to explain how the concept of time is derived from Dasein's temporality, he begins with how time shows up in circumspect taking care before it is conceptually grasped or even measured* » (p. 102). Sous le mode du souci, le *Dasein* se comprend selon ses possibilités en ceci qu'il se projette dans un futur où ceci ou cela peut être réalisé. Ce qui est important ici n'est pas que le *Dasein* a une fin, mais que celui-ci se dirige vers sa fin. Dans son anticipation du futur, le *Dasein* est capable d'être en accord avec lui-même parce qu'il se comprend dans son pouvoir-être (*Seinkönnen*) ; dans ces conditions, le *Dasein* échappe à l'existence inapproprié du On et se découvre face à la mort. D'après Heidegger, « *our ordinary understanding of time arises not from the authentic (eigentlich) temporality of anticipatory resoluteness, but from the inauthentic (uneigentlich) temporality of average, everyday life* » (p. 110). Heidegger mène alors une analyse de ce temps dit inauthentique (le temps public) pour comprendre comment il n'est pour autant possible que grâce à la temporalité ekstatische du *Dasein*. S'ensuit la nécessité de se focaliser sur le *Dasein*, l'être de cet étant à même de mesurer le temps, pour mieux comprendre comment une telle quantification est possible. Par conséquent, l'ontologie est nécessaire pour

mettre en lumière la manière qu'a la temporalité du *Dasein* de manifester le temps compris comme temps ordinaire.

En négligeant un tel chemin ontologique, Bergson manquerait l'importance d'un aspect clé du *Dasein*, à savoir son être-avec-autrui. D'après Heidegger, notre notion du temps ordinaire ne consiste en pas une représentation spatiale du flux du temps, mais tient à une interprétation publique. Heath Massey termine alors son chapitre en adressant une autre critique à la lecture heideggérienne de Bergson. Car pourquoi éluder les arguments de Bergson concernant le moi fondamental ? Comment Heidegger peut-il ignorer l'évidente liaison du moi fondamental et du *Dasein* authentique ? Comment peut-il ne rien dire de la ressemblance entre l'acte libre bergsonien et sa propre idée de l'anticipation de l'avenir ?

Dans le quatrième chapitre, « *Reversing Bergsonism: Time and Temporality in The Basic Problems of Phenomenology* », Heath Massey s'efforce de montrer que, d'après Heidegger, Bergson n'a pas que tort dans sa compréhension aristotélicienne du temps comme espace, quand bien même une telle entente se base sur une interprétation erronée de l'œuvre du penseur grec. Si Heidegger ne s'attaque pas directement à Bergson dans *Sein und Zeit*, il le fait dans le cours du semestre d'été en revenant à une discussion sur le Stagirite déjà esquissée dans l'*Hauptwerk* : « *Understanding being as substance (ousia) or presence (parousia), Aristotle treats time and its components, the nouns, as objectively present things, thereby covering over temporality and even world time with a "natural" interpretation of it* » (p. 146). Même si Aristote réduit le temps à une succession de « *nouns* », sa philosophie nous donne des indices pour penser la constitution « *ecstatic-horizantal* » (p. 147) de la temporalité, et c'est en ce sens que Heidegger estime Aristote penseur plus radical que Bergson. Or, Heidegger assoit son jugement sur une déconstruction phénoménologique qui, comme telle, nécessite de s'attaquer à la lecture des deux auteurs. Il lui faut ainsi revenir sur le fait que, dans un premier temps, Bergson attribue à Aristote la thèse selon laquelle « le temps est l'espace » à la suite d'une interprétation trompeuse du propos qui est le sien sur le mouvement et l'extension — le concept aristotélicien de mouvement ne renvoie pas à une structure spatiale, mais à une structure ontologique : « *The question of time's connection to motion leads Aristotle to define time as something counted in connection with motion as encountered in the horizon of earlier and later [...] In Heidegger's view, Aristotle does not seek to establish a causal or logical connection between time, motion, and extension, but an ontological one: insofar as the formal structure of dimension or stretch implies continuity (suneches), "follows" refers to "the foundational a priori connection of motion with continuity and extendedness"* » (p. 155, 157) — et que,

dans un second temps, le mouvement est toujours défini dans l'horizon d'un plus tôt et d'un plus tard. Notre expérience d'un *maintenant* n'est jamais objectivement présente comme un objet dans l'espace, mais est toujours à la fois la même et différente, ce que Heidegger appelle « *le double visage* » (p. 159). L'A. se demande alors si ces structures ontologiques que Heidegger dégage dans la définition aristotélicienne du temps s'y trouvent réellement ou si ce dernier les importe. Or, curieusement, le professeur fribourgeois n'est capable de donner une lecture aussi ouverte d'Aristote qu'en l'opposant à Bergson — pour ce que Bergson aurait mal lu Aristote.

Dans le cinquième chapitre, « *Challenging the Privilege of Presence: The Ontological Turn in Matter and Memory* », l'A. fait voir comment la philosophie bergsonienne de la durée évolue dans *Matière et mémoire*, point passé sous silence par Heidegger qui assure même le contraire dans son cours du semestre d'hiver 1925/1926. S'il voit ce livre comme l'œuvre la plus significative du philosophe français, il ne le loue que pour son influence sur la biologie moderne (p. 171). Mais pourquoi se focaliser sur cette facette de l'ouvrage lors même que Bergson lui-même touche plus directement aux domaines de la psychologie et la métaphysique ? L'A. l'affirme du reste, dans *Matière et mémoire*, non seulement Bergson se montre capable de penser le temps plus radicalement, mais il le fait en s'élevant à un niveau ontologique : « *With his theory of pure memory, Bergson even questions the very feature of traditional ontology that Heidegger identifies as the root of the problem with time: the interpretation of being as presence* » (p. 167). C'est que le problème de la présence revient au-devant de la scène avec la distinction faite par Bergson entre la perception et la mémoire, et la question de porter bientôt sur la différence temporelle entre celles-ci. Pour comprendre la mémoire pure, nous devons repenser la définition d'être comme être présent : « *Why, he asks, are we inclined to attribute existence to things that are absent in space but to deny existence to those absent in time? [...] To understand pure memory, Bergson contends, we need to break the habit of equating existence with actuality—of being with being present—and to recognize that to be no longer is not the same as not to be* » (p. 189 et 194). La perception est perception de la manière dont nous percevons la matière qui nous est présente (présente à notre conscience). Or, ce qui nous est présent obéit au principe de l'utilité : je (ne) perçois (que) ce qui m'importe. Pour autant, la perception ne se manifeste pas en distinguant sujet et objet, mais comme interaction, en ce que la matière a sa propre autonomie. La mémoire pure est vue comme un mouvement temporel responsable de la survie du passé : « *In ontological terms, pure memory is the mode of being of what has been* » (p. 206). L'A. peut alors soutenir que le mouvement de la mémoire chez Bergson est fort semblable à ce que

Heidegger appelle la temporalisation du temps (*Zeitigung*) et regrette par là même que celui-ci n'ait pu voir comment la mémoire pure bergsonienne tranchait avec l'ontologie traditionnelle.

Il va sans dire, pour conclure, que l'on recommandera vivement ce livre de Heath Massey à tous ceux qui s'intéressent aux conceptions du temps de Heidegger et de Bergson : plus que d'en rappeler, de manière assez exhaustive, les tenants et les aboutissants respectifs, il en offre une comparaison stimulante jusqu'ici trop peu menée.

Jill Drouillard

📖 Panos Theodorou, *Husserl and Heidegger on Reduction, Primordially, and the Categorical. Phenomenology Beyond its Original Divide*, Cham/Heidelberg/New York/Dordrecht/Londres, Springer, coll. "Contributions to Phenomenology", 381 p.

Dans cet ouvrage, Panos Theodorou affirme que la nature de la phénoménologie, telle qu'elle se conçoit dans le milieu philosophique actuel, ainsi que la caractéristique et l'avenir de la philosophie phénoménologique, dépendent fondamentalement de la façon dont nous pouvons appréhender les tensions qui existent entre les pensées de Husserl et Heidegger et atteignent leur apogée à la fin des années 1920. Ce qui a pu se passer avant la publication des *Recherches Logiques* (1900-1901) et l'apparition d'*Être et Temps* (1927), puis la séparation qui s'ensuivit après que Heidegger a succédé à Husserl à la chaire de philosophie de Fribourg en 1928 est encore sujet à clarifications. Ce qui constituait la phénoménologie et ce qu'elle peut être aujourd'hui et, plus avant, si cette forme de philosophie peut se positionner fortement par rapport aux autres mouvements philosophiques vis-à-vis des problèmes philosophiques posés par le passé, comme, crucialement, les problèmes critiques de la situation historique actuelle, sont autant de questions que nous ne pouvons aborder que lorsque nous approfondissons notre connaissance de ce problème (pp. 3-4). Si le contenu de cet ouvrage n'est pas nouveau puisque l'A. a auparavant développé ces thématiques ailleurs (p. xxi-xxii), le présent livre forme un travail majeur sur le corpus husserlien et son écriture claire et innovante apporte une contribution essentielle sur le sujet de la viabilité des programmes de recherches en phénoménologie.

Panos Theodorou soutient que la phénoménologie doit être

réorganisée et développée selon une nouvelle approche qu'il appelle la « Philosophie normalisée ». (p. 12) Dans cette analyse de la phénoménologie en tant que mouvement philosophique, l'A. cherche à attirer notre attention et notre intérêt vers les idées elles-mêmes, plutôt que de se concentrer sur les individus qui les ont introduites. S'investir dans un mouvement philosophique signifie accepter et développer le potentiel d'un type de recherche en particulier, non pas alimenter une somme de préjugés par ailleurs trop enracinés. Husserl avait certainement déjà cela à l'esprit — Heidegger également, dans une certaine mesure (si nous appréhendons correctement l'exergue à sa *Gesamtausgabe*, « *Wege nicht Werke* »). L'histoire, cependant, nous a démontré que parfois les héritiers peuvent se montrer plus royalistes que le roi. Nous nous sentons si redevables envers ces éminentes figures philosophiques que nos interprétations en deviennent d'autant plus rigides et nous devenons ainsi incapables d'admettre quelque défauts ou failles systémiques même dans le travail de nos héros, ou peut-être sommes-nous tout simplement réticents à l'idée de discuter la possibilité de développer une version modifiée de leur propos. Les disputes passées entre ces protagonistes se changent ainsi en divisions dogmatiques qui détruisent l'esprit des *wunderbaren Anfänge* et donnent lieu à l'adoration de la lettre. La question qui se pose alors est "Qui a raison ?". L'histoire nous a montré à quel point pareille interrogation est à la fois dénuée d'élan vital et des plus illusoirs (p. 12).

Cet ouvrage se divise en cinq parties principales. La première, *Introduction*, tente de développer le problème de la méthode phénoménologique. Après la publication de son innovant ouvrage *Recherches Logiques* (1900-1901), Husserl évoluera progressivement de la description eidétique vers *Les idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique* (1913) où il développera sa position transcendantale. Ce changement clé opérera par le biais de la méthode qu'il adoptera aux alentours de 1905-1907, qu'il appelle « réduction phénoménologique ». Comme nous le savons déjà, Heidegger s'opposera à ce développement dans la nature de la recherche et de la pensée phénoménologique. Selon lui, la phénoménologie s'éloigne drastiquement de son essence même dans l'application de cette méthode ; elle détruit alors le phénomène de l'*intentionnalité* — relation entre le flux des expériences vécues et le phénomène transcendant phénoménologiquement-psychologiquement supposé tel qu'il est établi dans la conscience — ce qui constitue l'une des trois découvertes les plus originales des *LI* — les deux autres étant la doctrine de l'intuition catégoriale et la nouvelle signification de l'*a priori*. Dans la seconde partie du livre *Method and Possibilities of Phenomenology*, qui comprend les chapitres

2 (« *The Phenomenological Reductions in Husserl's Phenomenology* ») et 3 (« *Heidegger and the Phenomenological Reductions in Husserl* »), l'A. explore le sens de la réduction phénoménologique de Husserl et vise à clarifier les différentes significations des réductions phénoménologiques psychologiques et transcendantales tout en critiquant les interprétations consécutives émises par Heidegger et bien d'autres, qualifiées d'inadéquates ou confuses.

La troisième partie *Husserlian Teachings and Heidegger's View* comprend les chapitres 4 (« *Perception and "Action": On the Praxial Structure of Intentional Consciousness* »), 5 (« *Perceptual and Scientific Thing: On Husserl's Analysis of "Nature-Thing" in Ideas II* »), 6 (« *Primordial Givenness in Husserl and Heidegger* »), et 7 (« *The Question of "Categoriality" in Husserl's Analysis of Perception and Heidegger's View of It* »). Elle s'articule autour de la position heideggérienne sur ces thèmes et s'intéresse à ce que Husserl pense réellement de la nature du seuil de notre conscience intentionnelle et de ses corrélats, c'est-à-dire la disposition de la conscience perceptuelle et de la chose dans la nature (*Naturding*), et ce qu'il pense, plus précisément, de la donation-priorité de la chose dans la nature — ou, plus généralement, de l'être culturel ou objet-valeur.

La quatrième partie intitulée *Heidegger's Advancement and Course* comprend les chapitres 8 (« *Husserl's Doctrine of "Categorial Intuition" and Heidegger's Seinsfrage* ») et 9 (« *The Phenomenology of Anxiety and of Nothing: Ontology and Logic in Heidegger* »). L'A. explore ici le problème spécifique du sens de l'« intuition catégoriale » dans la pensée husserlienne et tente de démontrer ce que pourrait être un enseignement heideggérien accessible de l'être en tant que phénomène. Il s'intéresse également à la manière dont ces deux indices pourraient nous aider à comprendre les analyses heideggériennes de la relation complexe entre la logique et le néant, ainsi qu'entre l'être et le néant.

La dernière partie, *Phenomenology at Its Limits*, comprend uniquement le chapitre final du livre (« *Hence and Thence Phenomenology's Borderline* ») et ouvre une discussion sur le problème des limites inhérentes à la phénoménologie. Dans un premier temps, l'A. examine ce qui apparaît clairement comme appartenant au domaine d'une élucidation phénoménologique totalement légitime. Il affirme là que des thématiques telles que la donnée hylétique et la monade transcendantale de Husserl ou le tout-en-un *Dasein* et sa mystérieuse relation à l'être en tant que tel chez Heidegger, tendent en fait à se placer au-delà de la limite du phénomène phénoménologisable « objectif ». Dans un second temps, l'A. s'intéresse de plus près à ce qui constituerait une manière de penser acceptable, et néanmoins critique, pour aborder ce qui dépasse le domaine strictement phénoménologique

Pour conclure notre propos, il est important de noter que Panos Theodorou revisite les fondements de la pensée husserlienne sans jamais tomber dans le piège de l'exagération déconstructiviste. Malgré son héritage — souvent qualifié d'ésotérisme ou solipsisme —, la phénoménologie peut contribuer à surmonter les utopies séduisantes mais aussi vénéneuses du passé, qu'elles soient religieuses ou laïques, et procurer une réflexion sur les crises nihilistes actuelles et ce qui nous attend dans le futur (p. 367). Néanmoins, l'importance de la phénoménologie ne repose pas sur son actualité, mais sur ses infinies possibilités.

Iulian Apostolescu

*Traduit de l'anglais par Audrey Petit-Trigg*

📖 Franco Volpi, *La selvaggia chiarezza. Scritti su Heidegger*, Milan, Adelphi, Piccola Biblioteca, 2011, 336 p.

En avril 2009, la communauté heideggérienne italienne fut bouleversée par l'accident de la route qui coûta la vie à Franco Volpi, titulaire d'une chaire en Histoire de la philosophie à l'Université de Padoue. Il avait 57 ans à peine. Si tous les spécialistes italiens de philosophie allemande portèrent le deuil, très tôt, des philosophes venus d'autres horizons regrettèrent sa disparition dans le paysage de l'édition critique des œuvres philosophiques en langue transalpine. Rappelons que Franco Volpi avait mené à bien l'édition des œuvres de Kant, Schopenhauer et Carl Schmitt, tout en invitant, courageusement, à celle des œuvres complètes de Nicolás Gómez Dávila.

Publié par Adelphi, l'ouvrage qui nous occupe est entièrement consacré au travail d'édition scientifique, accompli par Franco Volpi vingt ans durant pour ce grand éditeur milanais, des écrits de Heidegger, parmi lesquels ses principales œuvres, exception faite d'*Être et temps*, édité par le célèbre professeur également, mais pour les éditions Longanesi. Des *Wegmarken* (1987) à la longue « *Avvertenza del curatore* » de la somptueuse édition des *Beiträge zur Philosophie* (2007) défile dans ce livre ce qui, au fond, s'avère une suite de préfaces et de commentaires aux et des ouvrages les plus importants du penseur allemand.

Ces lignes ne sauraient toutefois constituer des textes en marge des textes, étant clairement animés par cette « *clarté sauvage* » propre à l'interprétation de ce « philologue » qu'est l'A. Entendant sa tâche comme

*maîtrise* d'un langage réfractaire à la transposition sur d'autres plans linguistiques, il se détache de l'admiration passive et dépourvue d'esprit critique des commentateurs « scolastiques » (p. 19) ; sa parfaite connaissance de la langue et de la culture allemande ne le fait jamais plonger dans un « jargon exotérique » par lequel on retomberait dans un décalque, conscient de l'infidélité de toute traduction, des termes allemands sur un italien allemanisé, « compréhensible uniquement par ceux qui connaissent déjà l'allemand » (p. 12) finalement.

Le terme italien *avvertenza*, par lequel s'ouvre l'ouvrage dans le titre même qu'il forme et que l'usage distingue d'ordinaire de la « note de l'éditeur », constitue d'ailleurs un concept à part entière. Il va de soi qu'il n'y aurait aucun sens à l'entendre comme un simple avertissement, avec cette charge péjorative du mot qui le fait prévenir un comportement inadéquat. Ce choix d'*avvertenza*, que font parfois les Italiens mais que font aussi les Français, est l'indice, notamment dans sa préférence à *prefazione* ("préface") ou à *premessa* ("avant-propos"), d'une identité précise de la personne qui répond des textes (le *curatore*) et, en même temps, un acte de modestie et de loyauté de sa part envers non seulement l'œuvre traitée, mais également son lecteur, qui devient la figure privilégiée par l'A.

Émerge alors la figure du *curatore*, autrement dit de l'éditeur scientifique si l'on voulait traduire rapidement le mot italien, encore qu'il désigne surtout quelqu'un « *avente cura* », c'est-à-dire quelqu'un qui prend soin de l'œuvre *ainsi que* de l'esprit des lecteurs dans le parcours d'émergence d'une clarté sauvage qui ne cède ni au raccourci, ni à la répétition. Le *curatore* garantit en ce sens aussi bien la réception de l'œuvre par le public que l'accueil de celle-là par celui-ci<sup>84</sup>. Si le terme italien *curatore* provient probablement de l'anglais *curator*, qui désignait à l'origine la figure juridique du tuteur en charge d'un mineur, puis, plus généralement, celle du guide spirituel avant celle du commissaire, on ne saurait sous-estimer, dans le cadre heideggérien de son emploi ici, l'écho du mot *cura*, le "souci" du poète latin Iginus traduit au § 26 d'*Être et temps* par Sorge. Concevoir le travail de Franco Volpi, c'est donc le penser détaché à la fois de la pesanteur administrative de celui du curateur (au sens juridique du tuteur) comme du circuit marginal de celui du curateur (au sens artistique du commissaire d'exposition d'une œuvre encore peu connue). Si le travail de l'A. est, bien entendu, consacré à la sauvegarde du sens original de l'œuvre de

---

<sup>84</sup> Je remercie vivement Francesca Carol Rolla, curatrice indépendante d'art contemporain, pour ses suggestions sur la figure du *curatore*.

Heidegger, il n'en a pas moins affaire à une œuvre qui est déjà bien connue et dont la ligne éditoriale a été tracée. Aussi ne peut-il se contenter de la présenter, ni même de *bien* la présenter. L'œuvre du *curatore* est, dans la variété des écrits d'une anthologie qui a duré vingt ans, l'œuvre sur le métier du *curatore* heideggérien.

Le livre se prête ainsi à une double lecture : la première concerne le travail de l'A. comme curateur *du* texte heideggérien, et la deuxième comme curateur des contenus particuliers *des* textes heideggériens.

Or, comment le *curatore* philosophique de l'œuvre de Heidegger travaille-t-il, lui curateur soucieux de précision face à un penseur dont il reconnaît les interprétations forcées dans ses lectures ? Tout d'abord, les « *Avvertenze* » offrent un cadre précis à l'œuvre préfacée, en rappelant autant le contexte original de sa naissance que celui de l'édition critique de référence. Ainsi, au sujet des *Wegmarken*, l'A. en revient d'abord à l'histoire de la réception de la *Kehre*. Il déclare ensuite inappropriée l'intégration, dans le volume 9 homonyme de la *Gesamtausgabe*, de la recension de la *Psychologie des visions du monde* de Jaspers rédigée par Heidegger en 1919-1920, étant donné la diversité des enjeux de problématiques entre ces textes plutôt que l'objectivité d'une chronologie. Et Franco Volpi d'enfin faire le choix de déplacer ce compte rendu dans les *Appendices* en restant d'une certaine manière fidèle au tome original — référence incontournable pour un éditeur scientifique des œuvres de Heidegger — sans en partager néanmoins un principe éditorial.

L'A. en vient ensuite à énumérer les difficultés intrinsèques au texte heideggérien. Largement relatives aux questions de traduction, ses considérations finissent par porter sur le travail, plus général et plus responsable, de la direction scientifique d'édition. Le souci premier est celui de ne pas en occulter le contexte. Franco Volpi parle des difficultés bien connues du « langage heideggérien, qui joue souvent sur les étymologies de l'allemand et sur leur plurivocité, qui emploie des concepts courants dans des significations techniques particulières, qui crée de nouveaux termes, qui compose et décompose à son gré les mots à leur racine pour soutirer (*estorcere*) du langage une confession philosophique » (p. 28). On remarquera que, dans cette dernière partie de phrase, l'A. est capable d'assumer une posture critique contre Heidegger — dans un style néanmoins neutre, voire légèrement froid vis-à-vis du texte dont fait l'objet son analyse. De surcroît, le texte heideggérien demande une uniformité dans la traduction, aussi bien dans la difficulté propre du passage de l'allemand à l'italien que dans l'uniformisation dictée par la conception éditoriale d'un livre unique — rappelons que les textes des

*Wegmarken* s'étalent par exemple sur trois décennies. Ce qui est donc pleinement justifié dans la version originale ne l'est pas sur le plan de leur traduction, qui doit prendre en compte ces difficultés et adapter la direction éditoriale de toute l'œuvre.

Par conséquent, au regard des contenus philosophiques de cette anthologie, l'A. se démarque d'autres éditeurs scientifiques par la pédagogie propre à ses « Avertissements ». En plus de la clarification de la genèse historico-biographique de l'édition de référence — en en rappelant également les péripéties les plus malheureuses, comme l'effacement de la phrase sur l'égalité de principe des champs d'extermination et de l'industrie agro-alimentaire mécanisée en 1954 dans *Vorträge und Aufsätze* à l'occasion de la Commission d'épuration, alors qu'elle réapparaîtra par la suite, p. 238 —, le travail du *curatore* est de rendre la lecture accessible même pour des non spécialistes, fondé qu'il est sur l'intime conviction que la lecture aisée d'une introduction impliquera forcément la lecture aisée du texte lui-même. Ainsi, dans le texte sur *Nietzsche*, Franco Volpi s'attache longuement à refaire l'histoire de la présence de Nietzsche chez Heidegger, non sans éclaircir la réception en Allemagne de celui-ci dans les années 1920-1930, et pour terminer au-delà de la lettre de Heidegger, à savoir sur les mérites philosophiques *lato sensu* d'une confrontation aussi massive (« la pensée nietzschéenne n'est ni vraie ni fausse, mais ou bien vivante ou bien morte », p. 119). Surprenante dans l'ouvrage est alors la quasi-totale absence de renvois directs aux thèses défendues par le Volpi philosophe — ainsi celle du *Dasein* comme « ontologisation de la *praxis* » aristotélicienne<sup>85</sup>. S'il est vrai que cette idée prend surtout appui sur *Sein und Zeit* (dont la préface est absente du recueil), il n'est cependant pas moins vrai que la tentation de prolonger cette intuition à la totalité de l'œuvre après la *Kehre* eût pu être grande. Franco Volpi montre ainsi une grande sobriété et une grande attention à son métier, qui implique avant tout la prise en considération des exigences d'intelligibilité de son lecteur, de fiabilité et d'exhaustivité des dispositifs herméneutiques propres aux écrits introductifs.

Nous terminerons par une question : rassembler dans une anthologie les écrits finalement variés d'un *curatore* suffit-il à faire d'elle une œuvre à part entière ? Il n'est possible de répondre par l'affirmative que si l'on conçoit la suite des écrits de l'A. comme un guide conduisant le lecteur à un nouveau

---

<sup>85</sup> Pour une reprise des arguments de Volpi en faveur d'un rapprochement de Heidegger avec l'éthique aristotélicienne :

[http://www.actaphilosophica.it/sites/default/files/pdf/volpi\\_2002\\_2.pdf](http://www.actaphilosophica.it/sites/default/files/pdf/volpi_2002_2.pdf) (en italien).

métier, celui du *curatore* philosophique des œuvres de Heidegger lors de leurs éditions en langue non originale.

Francesco Paolo de Sanctis

 Judith Wolfe, *Heidegger and Theology*, Londres/New Delhi/New York/Sydney, Bloomsbury, 2014, 242 p.

L'ouvrage de Judith Wolfe propose un examen historique des différents croisements de la pensée heideggérienne avec la théologie. Il est divisé en huit chapitres. Les deux premiers s'intéressent à la période théologique de Heidegger, passant du catholicisme au protestantisme. Les deux suivants se concentrent sur son tournant radicalement philosophique dans les années 1920 et sur *Sein und Zeit*. Le cinquième touche à la période nazie. Le sixième s'attaque au Heidegger d'après 1935 et les deux derniers examinent les rapports concrets qu'a entretenus Heidegger avec des théologiens de son temps, puis à l'influence qu'il a exercée sur les études théologiques au XX<sup>e</sup> siècle et aux critiques qui lui ont été adressées par des théologiens.

L'A., dans l'introduction, annonce qu'elle proposera ses propres traductions tout au long de l'ouvrage qu'elle voudra articuler en anglais ordinaire plutôt qu'en imitations alambiquées des termes allemands de Heidegger. On ne peut que saluer cet effort de sobriété qui se répand de plus en plus en France comme aux États-Unis, alors qu'une nouvelle génération paraît remplacer celle des disciples ayant trop longtemps proposé aux lecteurs de Heidegger des traductions indigestes qui ont grandement nui à la réception de sa pensée. La plupart des traductions formulées par Judith Wolfe sont ainsi fort sagaces : par exemple, elle choisit « *that which is* » pour traduire *das Seiende*.

Le premier chapitre, intitulé « *Heidegger's Catholicism (1889-1915)* », étudie la période qui se termine avec la publication de l'*Habilitationschrift* sur Duns Scot. C'est l'un des plus intéressants du livre, dans lequel on découvre plusieurs informations peu connues sur les origines et les développements de la pensée heideggérienne. Ainsi, l'A. souligne l'influence de Bonaventure qui propose déjà une formulation assez explicite de la différence ontologique (p. 23 et 82). Elle examine également la marque sur le jeune Heidegger du mouvement antimoderne dans le milieu catholique auquel il appartenait, influence que l'on constate dans ses contributions à des journaux comme *Volksblatt*, *Der Akademiker* et *Allgemeine Rundschau*.

Le second chapitre, « *Heidegger's Protestantism (1916-1921)* », est historiquement moins original, surtout à cause de l'intérêt marqué récemment en France pour cette période du développement de la pensée de Heidegger. Judith Wolfe y insiste sur l'attention soutenue par Heidegger à cette époque pour la dimension eschatologique de l'expérience chrétienne primitive. Elle s'appuie considérablement alors sur l'un de ses précédents ouvrages, *Heidegger's Eschatology. Theological Horizons in Martin Heidegger's Early Thought* (2013), dont elle reprend même textuellement plusieurs passages. Elle y insiste entre autres sur l'influence de Paul, Luther et déjà Hölderlin, qui auraient amené Heidegger à une compréhension de la finitude humaine comme une expérience de ce qu'elle nomme en anglais « *eschatological affliction* », ce dernier adjectif traduisant l'allemand *Bedrängnis* tel qu'employé dans le cours du semestre d'hiver 1920-21 (GA 60, 98 et 104). Toutefois, Wolfe emploie le même terme pour en traduire ou en interpréter de différents et ainsi en systématise l'usage de façon pourrait-on penser abusive afin d'interpréter à partir de ce mot toute la pensée heideggérienne des années 1920.

Le chapitre 3, « *The Emancipation of Philosophy* » insiste sur la manière dont Heidegger en vient, autour de la publication de *Sein und Zeit*, à concevoir une nette séparation entre la philosophie et la théologie et, thème qui réapparaîtra tout au long du livre, sur la façon dont il en vient à se considérer philosophe et non théologien.

« *Theology in Being and Time* », le chapitre suivant, recueille les éléments d'analyse acquis dans les chapitres précédents afin de poser adroitement une des questions qui a longtemps tracassé les études heideggériennes : les concepts principaux de Heidegger impliquent-ils une sécularisation de schèmes chrétiens ? La réponse de Wolfe est nuancée. Comme nous venons de l'indiquer, elle remarque clairement les protestations répétées de Heidegger à cette époque selon lesquelles la philosophie est rigoureusement athée, protestations souvent ignorées par les commentateurs, mais elle semble par ailleurs ne pouvoir renoncer à conférer aux sources religieuses une primauté génétique et souligne les problèmes philosophiques que cela entraîne nécessairement. Cette question, qu'elle traitera toujours avec la même prudence, la préoccupera jusque dans la conclusion du livre.

Le chapitre consacré à l'engagement nazi, intitulé « *Heidegger between Hitler and Hölderlin (1930-1935)* », bien qu'il résume plusieurs éléments bien connus de cette question, a le mérite de l'aborder dans ce qu'il contient d'éléments pour ainsi dire religieux : le nationalisme apocalyptique, le messianisme et la conception de l'« esprit » allemand s'étant développés au

XIX<sup>e</sup> siècle. L'A. rattache également les décisions terribles prises par Heidegger à cette époque à sa fascination eschatologique.

Le chapitre 6, « *The Later Heidegger (1935 and Beyond)* », est le plus décevant. On y trouve résumés, toujours adroitement, certains des thèmes les plus connus de sa pensée comme le dépassement de l'onto-théologie, mais les écrits heideggériens portant directement sur le divin : le dernier dieu dans les *Beiträge zur Philosophie* ou les développements ultérieurs à propos du quadriparti sont soit abordés de façon très sommaire et laissés sans interprétation philosophique, soit simplement négligés.

Le chapitre 7, « *Heidegger among Theologians* », est biographiquement très instructif. Judith Wolfe y raconte les échanges entretenus sa vie durant par Heidegger avec des théologiens parmi lesquels Rudolf Bultmann, Max Müller et Bernhard Welte.

Le dernier chapitre présente d'excellents résumés des débats de théologiens avec Heidegger : d'abord, les critiques de Karl Barth et des néo-thomistes, puis les appropriations de la théologie existentielle, d'Edith Stein — un des passages les plus stimulants — et du fameux « tournant théologique » de la phénoménologie française. L'A. intervient dans ces débats, présentant souvent des arguments qui éclairent à la fois la pensée heideggérienne et les enjeux théologiques manifestés par les différents courants présentés.

*Heidegger and Theology*, malgré quelques incongruités — les reprises littérales d'extraits de *Heidegger's Eschatology* ainsi que des répétitions d'explications presque identiques à trois pages d'intervalle (p. 81 et 84) —, constitue un ouvrage d'introduction utile au sujet étudié. On y trouve peu d'analyses ou d'interprétations philosophiques détaillées, mais quantité d'informations historiques pertinentes. L'A., même lorsqu'elle touche des thèmes bien connus, présente des sources rares et précieuses. Ainsi, la correspondance de Heidegger est mise à contribution de façon judicieuse. Il s'agit dans l'ensemble d'un louable travail d'exégèse. La rédaction présente en outre de grandes qualités de synthèse. Ainsi tous les thèmes abordés dans ce livre y sont présentés avec la meilleure concision sans rien faire souffrir à l'exactitude. Il offrira à cet égard de précieuses ressources aux étudiants.

Franz-Emmanuel Schürch

## INSTRUMENTUM

“...SEIT 1910 BEGLEITET MICH DER LESE- UND LEBEMEISTER ECCKHARDT”:

MATERIALS ON HEIDEGGER’S RELATION TO MEISTER ECKHART

Prepared with notes by Ian Alexander MOORE\*

### *Summary of Contents:*

- I. Editions of Eckhart Consulted, Owned, or Referenced by Heidegger
- II. Locations of Heidegger’s References to Eckhart and Pseudo-Eckhart, Chronologically Arranged
- III. Heidegger’s Citations of Eckhart and of Pseudo-Eckhart and Their Sources
- IV. Summary of Eckhartian and Pseudo-Eckhartian Texts Cited by Heidegger
- V. Reports on Heidegger’s Relation to Eckhart

### I. EDITIONS OF ECKHART CONSULTED, OWNED, OR REFERENCED BY HEIDEGGER<sup>86</sup>

BERNHART (Joseph) (ed. and trans.), *Meister Eckhart* (Deutsche Mystiker, vol. 3), Kempten/Munich, Jos. Kösel, 1914

BINDSCHEDLER (Maria) (ed. and trans.), *Meister Eckhart, Vom mystischen Leben: Eine Auswahl aus seinen deutschen Predigten*, Klosterberg/Basel, Schwabe,

---

\* With thanks to Professors Rick Lee and Will McNeill of DePaul University for their advice during the compilation of these documents, as well as to Professors Niklaus Largier of UC Berkeley and Markus Vinzent of King’s College London for information about early editions of Eckhart.

<sup>86</sup> The editions by Bernhart, Bindschedler, Büttner, Diederichs, and Kunisch were in Heidegger’s library at the time of his death in 1976. Cf. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Wege ins Ereignis: Zu Heideggers “Beiträgen zur Philosophie,”* Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994, pp. 376-377n4. Of these, Heidegger cites Bernhart and Diederichs. Von Herrmann also lists texts by John Tauler, Henry Suso, and Mechthild of Magdeburg, as well as a collection of *Lieder* from German mysticism. Paola-Ludovika Coridando also relates that she was able to consult the third, unchanged edition of Pfeiffer’s collection in Heidegger’s library while preparing Heidegger’s *Gedachtes* for publication (*GA* 81, 359). Heidegger himself recalls in a letter to Arendt that his wife Elfride had given him Pfeiffer’s edition for his birthday in 1917. *Hannah Arendt/Martin Heidegger: Briefe 1925 bis 1975; und andere Zeugnisse*, ed. Ursula Ludz, 2<sup>nd</sup> ed., Frankfurt am Main, Klostermann, 1999, p. 247. Heidegger cites Grabmann’s edition in Alfred Denker and Holger Zaborowski, eds., *Martin Heidegger/Bernhard Welte: Briefe und Begegnungen*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2003, p. 29; Jostes’ edition in *GA* 79, 15 (see note 144, below); and the critical edition (*Meister Eckhart: Die deutschen und lateinischen Werke*) in *GA* 73.2, 995-996. For Daniels’ and Denifle’s editions, see notes 88 and 89, below.

1951<sup>87</sup>

- BÜTTNER (Herman) (ed. and trans.), *Meister Eckhart Schriften*, Jena, Eugen Diederichs, 1934, 1938
- DANIELS (Augustinus) (ed.), *Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart*, with a foreword by Clemens Baeumker, Münster i.W., Aschendorff, 1923<sup>88</sup>
- DENIFLE (Heinrich) (ed.), “Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre,” *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 1886, vol. 2, pp. 417-652, 673-687<sup>89</sup>
- DIEDERICHS (Ernst) (ed.), *Meister Eckharts Reden der Unterscheidung*, anastatic reprint from the 1913 edition, Bonn, A. Marcus and E. Weber, 1925
- GRABMANN (Martin) (ed.), *Neuaufgefundene Pariser Quaestionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange: Untersuchungen und Texte*, Munich, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, in Kommission des Verlags R. Oldenbourg, 1927
- JOSTES (Franz) (ed.), *Meister Eckhart und seine Jünger: Ungedruckte Texte zur deutschen Mystik*, Freiburg, Switzerland, Commissionsverlag der Universitätsbuchhandlung, 1895
- KUNISCH (Hermann) (ed. and trans.), *Ein Textbuch aus der altdutschen Mystik: Eckhart, Tauler, Seuse*, Hamburg, Rowohlt, 1958
- MEISTER ECKHART, *Die deutschen und lateinischen Werke*, herausgegeben im Auftrag der deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart/Berlin, Kohlhammer, 1936-<sup>90</sup>

---

<sup>87</sup> Von Herrmann lists this edition under the title “*Vom mystischen Leben. Eine Auswahl von Eckharts schönsten Predigten in neuer Übertragung v. E. Bindschedler.*”

<sup>88</sup> More exactly, this text can be found in the fifth number of the twenty-third volume of the series to which Heidegger refers when recommending material on the Middle Ages to his students in Winter Semester 1926-1927: “Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Früher herausgegeben von Bäumker jetzt durch Grabmann 1891 ff. Nur die Textedition von Wert” (*GA* 23, 42). Heidegger refers to texts in this series elsewhere, e.g., *GA* 1, 205n9, and *GA* 22, 33n6, and many figures he was associated with published in it, including Clemens Baeumker, Martin Grabmann, Engelbert Krebs, and Arthur Schneider. For further evidence that Heidegger may have been familiar with Daniels’ edition, see my discussion of Gadamer’s reports in section V, below.

<sup>89</sup> More exactly, this text can be found in the second of seven volumes of the *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters* to which Heidegger refers when recommending material on the Middle Ages to his students in Winter Semester 1926-1927: “H. Denifle u. Fr. Ehrle, Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters. Bd. I-VII, 1885-1900” (*GA* 23, 42). Denifle’s “Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre” contains, in addition to a long introduction, the following texts or portions of texts by Eckhart: *Prologus generalis in Opus tripartitum*, *Prologus in Opus propositionum*, *Prologus in Opus expositionum*, *Expositio Libri Genesis*, *Expositio Libri Exodi*, *Sermones et Lectiones super Ecclesiastici c. 24, 23-31*, and *Expositio Libri Sapientiae*, as well as materials on Eckhart’s trial in Cologne and the 1329 papal bull *In agro dominico*, which condemned twenty-eight articles from Eckhart’s teaching. It also contains the first modern edition of the Pseudo-Hermetic *Liber 24 philosophorum* (pp. 427-428), which Eckhart frequently cites, and a note on Nicolas of Cusa’s copy of Eckhart’s Latin writings (pp. 673-687). For further evidence that Heidegger may have been familiar with this text, see my discussion of Gadamer’s reports in section V, below.

<sup>90</sup> Heidegger cites Volumes 3 and 4 of the Latin works, and perhaps Volume 1 of the German. See the citations under “In or after 1956” in section III, below.

PFEIFFER (Franz) (ed.), *Meister Eckhart* (Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts, vol. 2), second, unchanged edition, anastatic reprint of the 1857 edition, Leipzig, G. J. Göschen, 1906

## II. LOCATIONS OF HEIDEGGER'S REFERENCES TO ECKHART AND PSEUDO-ECKHART, CHRONOLOGICALLY ARRANGED

As is fairly common in references to Eckhart, especially in German texts, Heidegger writes Eckhart's name in different ways: Eckhart, Eckerhardt, Eckerhart, Eckart, Eckhard, Ekkhart. I have always used the spelling 'Eckhart,' but, when citing other texts, I have left the alternate spellings as they are found in those texts. The editors of *The Heidegger Concordance* include references only under 'Eckhart' and 'Eckerhart' in the *Gesamtausgabe* volumes published up to 2013, i.e., neither Heidegger's correspondence nor works and notes not yet or not to be included in the *Gesamtausgabe*. What follows may accordingly be considered as a supplement to their work. I have also ordered the references chronologically, and provided references to English translations, when they exist. I only provide references when Heidegger explicitly mentions or quotes Eckhart, not when he may be alluding to him or paraphrasing or modifying a quote.<sup>91</sup>

By references to Pseudo-Eckhart, I mean references to texts that are no longer considered to be authentic or whose authenticity is still a matter of dispute. For more details, see my introduction to section III, below.

Although Heidegger's first published reference to Eckhart appears to have been in 1915, Heidegger later related that Eckhart had accompanied him since 1910.<sup>92</sup> He may be alluding to a course on the history of medieval mysticism that he took with Joseph Sauer in Winter Semester 1910-1911.<sup>93</sup> At any rate, in the most recent volume of *Schwarze Hefte*, Heidegger notes that he

---

<sup>91</sup> For the likelihood that Heidegger is modifying a quote from the twenty-third section of Eckhart's *Rede der unterscheidung* in his lecture "Die Armut," held at the forester's lodge in Hausen im Tal near Castle Wildenstein on 27 June 1945, see Werner Beierwaltes, "Heideggers Gelassenheit," in *Amicus Plato magis amica veritas: Festschrift für Wolfgang Wieland zum 65. Geburtstag*, ed. Rainer Enskat, Berlin, Walter de Gruyter, 1998, p. 18, as well as Martin Heidegger, "Die Armut," *Heidegger Studies*, 1994, vol. 10, pp. 5-11 (esp. p. 8; cf. *GA* 73.1, 871-881, esp. p. 878); "Poverty," trans. Thomas Kalary and Frank Shalow, in *Heidegger, Translation, and the Task of Thinking: Essays in Honor of Parvis Emad*, ed. Frank Schalow, Dordrecht, Springer, 2011, pp. 3-10, esp. p. 6.

<sup>92</sup> "[...] seit 1910 begleitet mich der Lese- und Lebemeister Eckerhardt [...]" *Martin Heidegger/Karl Jaspers: Briefwechsel 1920-1963*, ed. Walter Biemel and Hans Saner, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1990, pp. 181-182. Heidegger to Jaspers, 12 August 1949.

<sup>93</sup> Information on Heidegger's attendance can be found in Alfred Denker, Hans-Helmuth Gander and Holger Zaborowski, eds., *Heidegger-Jahrbuch I: Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Freiburg, Karl Alber, 2004, p. 14.

first began to read Eckhart on his own in the years 1913-1915.<sup>94</sup>

### 1915

- “Das Kriegs-Triduum in Meßkirch” (13 January 1915), in Alfred Denker, Hans-Helmuth Gander and Holger Zaborowski, eds., *Heidegger-Jahrbuch I: Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Freiburg, Karl Alber, 2004, p. 22.<sup>95</sup> “The War Triduum in Messkirch,” trans. Theodore Kisiel, in Theodore Kisiel and Thomas Sheehan, eds., *Becoming Heidegger: On the Trail of His Early Occasional Writings, 1910-1927*, Evanston, IL, Northwestern University Press, 2007, p. 47
- *GA 1*, 218. *Duns Scotus’ Theory of the Categories and of Meaning*, trans. Harold Robbins, Ann Arbor, MI, University Microfilms International, dissertation reprint (DePaul University, 1978), p. 34

### Winter Semester 1915-1916

- Lecture course on *Grundlinien der antiken und scholastischen Philosophie* (The Basic Trends of Ancient and Scholastic Philosophy)<sup>96</sup>

### 1916

- *GA 1*, p. 402n2. “Conclusion: The Problem of Categories (1916),” trans. Roderick M. Stewart and John van Buren, in Martin Heidegger, *Supplements: From the Earliest Essays to Being and Time and Beyond*, ed. John van Buren, Albany, State University of New York Press, 2002, p. 187n4
- *GA 1*, 415.<sup>97</sup> “The Concept of Time in the Science of History (1915),” trans. Harry S. Taylor, Hans W. Uffelmann, and John van Buren, in Heidegger, *Supplements*, p. 49
- “Ursinn der Geistigkeit in ihrer zentralen Lebendigkeit” (Original Sense of Spirituality in its Central Vitality), in Theodore Kisiel, “Notes for a Work on the ‘Phenomenology of Religious Life’ (1916-19),” in S.J. McGrath and Andrzej Wierciński, eds., *A Companion to Heidegger’s Phenomenology of Religious Life*, Amsterdam, Rodolpi, 2010, pp. 327nn33-37 (Heidegger’s German) and 319 (Kisiel’s English)

<sup>94</sup> “Das voraufgegangene jahrelange Studium des Aristoteles verhalf mir in den Jahren 1913-15 zu einem ersten Mitdenken mit dem Meister Eckhart, der in die geringe Verwandtschaft der ersten Denker gehört” (*GA 97*, 436; cf. *GA 97*, 470).

<sup>95</sup> Also available in Alfred Denker and Elsbeth Büchin, *Martin Heidegger und seine Heimat*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2005, p. 110.

<sup>96</sup> Although this course does not survive in full, since Heidegger reused the backsides of its pages for scratch paper and other texts, some of the pages that Theodore Kisiel rediscovered in the Deutsches Literaturarchiv Marbach “indicate that the young Heidegger in WS 1915-16 lectured at least from Pythagoras to Aristotle and then on to Eckhart.” Kisiel and Sheehan, eds., *Becoming Heidegger*, pp. xl, li, and 447-448n9.

<sup>97</sup> It is possible, though not certain, that Heidegger’s Eckhart epigraph was a part of the version he presented on 27 July 1915. The published version dates from 1916.

translation)<sup>98</sup>

### 1917

- *GA 60*, 315-318. *The Phenomenology of Religious Life: 1. Introduction to the Phenomenology of Religion; 2. Augustine and Neo-Platonism; 3. The Philosophical Foundations of Medieval Mysticism*, trans. Matthias Fritsch and Jeniffer Anna Gosetti-Ferencei, Bloomington, Indiana University Press, 2004, pp. 239-241

### September 1918

- *GA 60*, 336. *The Phenomenology of Religious Life*, p. 254

### 1919

- 17 April. “*Mein liebes Seelchen!*”: *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915-1970*, ed. Gertrud Heidegger, Munich, Deutsche Verlags-Anstalt, 2005, p. 93. *Letters to His Wife 1915-1970*, trans. R. D. V. Glasgow, Cambridge, Polity, 2008, pp. 61-62
- 1 September. “*Mein liebes Seelchen!*” p. 97. *Letters to His Wife*, p. 64

### Winter Semester 1919-1920

- *GA 58*, 61-62. *Basic Problems of Phenomenology*, trans. Scott Campbell, New York, Bloomsbury Academic, 2013, 47-48

### Summer Semester 1927

- *GA 24*, 127-28. *The Basic Problems of Phenomenology*, trans. Albert Hofstadter, revised edition, Bloomington, Indiana University Press, 1988, pp. 90-91

### Summer Semester 1928

- *GA 26*, 56. *The Metaphysical Foundations of Logic*, trans. Michael Heim, Bloomington, Indiana University Press, 1992, p. 45

### Summer Semester 1930

- *GA 31*, 6. *The Essence of Human Freedom: An Introduction*, trans. Ted Sadler, London, Continuum, 2002, p. 4
- *GA 31*, 51n3. *The Essence of Human Freedom*, p. 36n2

### Summer Semester 1931

- *GA 33*, 46-47. *Aristotle’s Metaphysics Θ: On the Essence and Actuality of Force*, trans. Walter Brogan and Peter Warnek, Bloomington, Indiana University Press, 1995, p. 38

---

<sup>98</sup> For this and the following two references, the dates are based on Kisiel, “Notes for a Work,” pp. 312-313.

**1934**

- Summer Semester. *GA* 84.1, 338
- 11 August. “Martin Heidegger und die Anfänge der ‘Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte: Eine Dokumentation,” ed. Joachim W. Storck and Theodore Kisiel, *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 1992/1993, vol. 8, pp. 223-224<sup>99</sup>

**Winter Semester 1934-1935**

- *GA* 39, 123. *Hölderlin’s Hymns “Germania” and “The Rhein,”* trans. William McNeill and Julia Ireland, Bloomington, Indiana University Press, 2014, p. 111
- *GA* 39, 133-34. *Hölderlin’s Hymns “Germania” and “The Rhein,”* p. 118

**Winter Semester 1935-1936**

- *GA* 41, p. 98. *What is a Thing?* trans. W. B. Barton, Jr. and Vera Deutsch, Chicago, H. Regnery, 1967, p. 98

**1936**

- 8 April (date of lecture). “Europa und die deutsche Philosophie,” in *Europa und die Philosophie*, ed. Hans-Helmuth Gander, Frankfurt am Main, Klostermann, 1993, p. 40. “Europe and German Philosophy,” trans. Andrew Haas, *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* 2006, vol. VI, p. 339
- Summer Semester. *GA* 42, 54. *Schelling’s Treatise on the Essence of Human Freedom*, trans. Joan Stambaugh, Athens, Ohio University Press, 1985, p. 31
- Summer Semester. *GA* 42, 203-204. *Schelling’s Treatise on the Essence of Human Freedom*, p. 117

**1938-1939**

- Winter Semester. *GA* 46, 213
- *GA* 95, 428

**Late 1930s-1940s**

- *GA* 81, 187

**Around August 1940 or after<sup>100</sup>**


---

<sup>99</sup> More exactly, Heidegger is here referring to Käte Oltmanns’ dissertation on Eckhart. For more details, see section V, below.

<sup>100</sup> Heidegger dated his manuscript on “Nietzsche’s Metaphysics” August 1940. Revisions were made in the ensuing months. The “Appendix to *Nietzsche’s Metaphysics*” was presumably

- *GA* 50, 83. “Appendix to *Nietzsche’s Metaphysics*,” in Martin Heidegger, *Introduction to Philosophy—Thinking and Poetizing*, trans. Phillip Jacques Braunstein, Bloomington, Indiana University Press, 2011, p. 63

### August 1940 or after<sup>101</sup>

- *GA* 76, 11

### 1943

- *GA* 75, 282

### Between 1944 and 7 April 1945

- *GA* 77, 109.<sup>102</sup> *Country Path Conversations*, trans. Bret W. Davis, Bloomington, Indiana University Press, 2010, p. 70
- *GA* 77, 158. *Country Path Conversations*, p. 103

### 30 November 1945

- *GA* 16, 406

### 1948

- *GA* 97, 436
- *GA* 97, 470
- *GA* 97, 478

### 1949

- August 12. *Martin Heidegger/Karl Jaspers: Briefwechsel 1920-1963*, ed. Walter Biemel and Hans Saner, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1990, pp. 181-182. *The Heidegger—Jaspers Correspondence (1920-1963)*, trans. Gary E. Aylesworth, Amherst, NY, Humanity Books, 2003, p. 172
- *GA* 13, 89. “The Pathway,” trans. Thomas F. O’Meara, O.P. with revisions by Thomas J. Sheehan, *Listening*, 1973, vol. 8, p. 35
- *GA* 79, 15-16. *Bremen and Freiburg Lectures: Insight into That Which Is and Basic Principles of Thinking*, trans. Andrew Mitchell, Bloomington, Indiana University Press, 2013, pp. 14-15
- *GA* 79, 70. *Bremen and Freiburg Lectures*, p. 66

---

composed at around the time of the composition or revision of the manuscript, though a later date is certainly possible. Cf. the editor’s afterword to *GA* 50 by Petra Jaeger.

<sup>101</sup> Claudius Strube, the editor of *GA* 76, provides the date range 1935-1955 for the majority of the material in the volume, and suggests 1936 as the timeframe for the bundle of notes (“Einige Leitgedanken über das Entstehen und Vergehen der Metaphysik,” pp. 3-13) in which this reference is contained (pp. 395-396). However, because Heidegger refers to his manuscript on “Nietzsche’s Metaphysics” (dated August 1940) in this collection of notes, we may assume that it was written sometime during or, more likely, after 1940.

<sup>102</sup> Cf. the entry under “1959,” below.

**27 June 1950**

- *Hannah Arendt/Martin Heidegger: Briefe 1925 bis 1975; und andere Zeugnisse*, ed. Ursula Ludz, 2<sup>nd</sup> ed., Frankfurt am Main, Klostermann, 1999, p. 112. *Hannah Arendt/Martin Heidegger: Letters 1925-1975*, trans. Andrew Shields, Orlando, FL, Harcourt, 2004, pp. 90-91

**Summer Semester 1952**

- *GA* 8, 153. *What is Called Thinking?*, trans. J. Glenn Gray, New York, Perennial, 2004, p. 149

**Winter Semester 1955-1956**

- *GA* 10, 56. *The Principle of Reason*, trans. Reginald Lilly, Bloomington, Indiana University Press, 1991, p. 37

**Probably around 1956 or later<sup>103</sup>**

- *GA* 73.2, 922

**In or after 1956<sup>104</sup>**

- *GA* 73.2, 995-96

**1959**

- “Zur Erörterung der Gelassenheit: Aus einem Feldweggespräch über das Denken,” in *Gelassenheit*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1959, pp. 33-34 (= *GA* 13, p. 42).<sup>105</sup> “Conversation on a Country Path about Thinking,” in *Discourse on Thinking*, trans. John M. Anderson and E. Hans Freund, New York, Harper & Row, 1969, pp. 61-62

**1968**

- 29 February. *Martin Heidegger/Bernhard Welte: Briefe und Begegnungen*, ed. Alfred Denker and Holger Zaborowski, Stuttgart: Klett-Cotta, 2003, pp. 29-30
- 8 September. *GA* 15, 325.<sup>106</sup> *Four Seminars*, trans. Andrew Mitchell and François Raffoul, Bloomington, Indiana University Press, 2003, p. 34

---

<sup>103</sup> In light of other texts Heidegger cites in proximity to this Eckhart reference, as well as of his reference in *GA* 73.2, pp. 995-96 to Meister Eckhart, *Lateinische Werke*, herausgegeben im Auftrag der deutschen Forschungsgemeinschaft, vol. 4, Stuttgart/Berlin, Kohlhammer, 1956.

<sup>104</sup> See note 103, above.

<sup>105</sup> Cf. the first entry under “1944-1945,” above.

<sup>106</sup> The reference in the *Gesamtausgabe* volume is a German translation of a French seminar protocol. The Eckhart reference in the latter can be found in Martin Heidegger, *Questions*, vol. 4, Paris, Gallimard, 1976, p. 258.

**Around 1972-1973 or later**<sup>107</sup>

- *GA* 81, 286

**14 March 1974**

- *Hannah Arendt/Martin Heidegger: Briefe 1925 bis 1975*, p. 247. *Hannah Arendt/Martin Heidegger: Letters 1925-1975*, p. 208

**28 March 1976**

- *Martin Heidegger/ Bernhard Welte: Briefe und Begegnungen*, p. 46

### III. HEIDEGGER'S CITATIONS OF ECKHART AND OF PSEUDO-ECKHART AND THEIR SOURCES

Unless otherwise indicated, I first reproduce Heidegger's citations of Eckhart/Pseudo-Eckhart and Eckhart's/Pseudo-Eckhart's texts as they are found in Heidegger's corpus. I then provide a translation. Where no translator is specified, it means the translation is my own. Afterwards, when appropriate, I indicate the likely source and pagination of Heidegger's quote. When Heidegger paraphrases Eckhart or uses Bernhard's modern German translation of Eckhart's Middle High German (*Meister Eckhart* [Deutsche Mystiker, vol. 3], 1914; henceforth 'Bernhart,' followed by page number), I provide Eckhart's original and a translation. When possible, I refer to where Heidegger's citation can be found in the critical edition of Eckhart's writings (*Meister Eckhart: Die deutschen und lateinischen Werke*, herausgegeben im Auftrag der deutschen Forschungsgemeinschaft; abbreviated 'DW' for the German works and 'LW' for the Latin, followed by volume, page, and line or section numbers, as well as by the number and/or name of the tractate or sermon). With the exception of *Die rede der unterscheidung*, none of the German tractates (nor the 'Liber positionum') cited by Heidegger from Pfeiffer's edition (*Meister Eckhart*, 1906, anastatic reprint of the 1857 edition; henceforth 'Pfeiffer,' followed by page and line numbers, as well as by the number and name of the tractate or sermon) can be found in the critical edition of Eckhart's writings, as they are no longer considered to have been composed by Eckhart himself. Nor can the proverb about Eckhart to which Heidegger seems to be referring in 1949. The only other text of uncertain authenticity cited by Heidegger is the eighty-second text of Jostes' 1895 edition of Eckhart (*Meister Eckhart und seine Jünger*, henceforth 'Jostes' followed by page, line and selection number), which Heidegger cites in 1949. Oliver Davies included part of it in his more recent selection of

---

<sup>107</sup> Based on the range of dates Heidegger provides for the material contained in this section of *GA* 81 (e.g., "zwischen den Jahren 1972/1973," "am 21. Januar 1976"). Heidegger gave parts of the material later published in the *GA* volume to Elfride on 1 July 1973.

Eckhart's writings,<sup>108</sup> though, and there are prominent Eckhart scholars who consider it authentic.<sup>109</sup> It is moreover scheduled to appear as the 117th German sermon in Volume Four of the *Deutsche Werke* of the critical edition.<sup>110</sup>

## 1916

GA 1, 415 (“Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft” [The Concept of Time in the Science of History]): “Motto: ‘Zeit ist das, was sich *wandelt* und *mannigfaltigt*, Ewigkeit hält sich einfach.’ Meister Eckhart.”

“Motto: Time is what changes and diversifies itself, eternity remains simple. — Meister Eckhart.”<sup>111</sup>

Pfeiffer, p. 170, ll. 8-11 (Predigt LII, “Consideravit domum etc.”): “Ein alter meister spricht, das diu sêle ist gemachet mitene zwischen einem unde zwein. Daz ein ist diu êwikeit, diu sich alle zît aleine heldet und einvar ist. Daz zwei daz ist diu zît, diu sich wandelt unde manicvaldeget.” “An old master says the soul is created in the middle between one and two. The one is eternity, which maintains itself ever alone and without variation. The two is time, which is changeable and given to multiplication.”<sup>112</sup>

Cf. DW 2:133,1—134,1 (Predigt 32, “Consideravit semitas domus suae et panem otiosa non comedit”).

“Ursinn der Geistigkeit in ihrer zentralen Lebendigkeit” (Original Sense of Spirituality in its Central Vitality), in Theodore Kisiel, “Notes for a Work on the ‘Phenomenology of Religious Life’ (1916-19),” in S.J. McGrath and Andrzej Wierciński, eds., *A Companion to Heidegger’s Phenomenology of Religious Life*, Amsterdam, Rodolpi, 2010, p. 319 (Kisiel’s English

<sup>108</sup> Davies, Oliver, ed. and trans, *Meister Eckhart: Selected Writings*, London, Penguin, 1994, pp. 241-251. The whole text has been translated by C. de B. Evans, *Meister Eckhart*, 2 vols., London, John M. Watkins, 1924/1931, vol. 1, pp. 267-279; Evans considered it authentic enough to replace Pfeiffer’s first tractate with it in his translation.

<sup>109</sup> For example, Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhart: The Man from Whom God Hid Nothing*, New York, Crossroad, 2001, pp. 144-147. Friedrich Schulze-Maizier has argued for its authenticity in *Meister Eckharts deutsche Predigten und Traktate*, 2<sup>nd</sup> ed., Leipzig, Insel, 1934, pp. 434-435, calling it “durch und durch Eckhartisch” (p. 435). (A portion of the sermon can be found in this edition under the title “Wie die Seele ihren eigenen Weg geht und sich selber findet,” pp. 337-347). Alain de Libera says it “rend un son très eckhartien” and analyzes it a section of his *Introduction à la mystique rhénane: D’Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, O.E.I.L., 1984 titled “La théologie de l’Image et les trois morts de l’esprit,” pp. 242-250, though he withholds a conclusion as to its ultimate authenticity or inauthenticity, preferring “par simple prudence” to call it “apocryphe” until more definitive evidence comes to light (p. 298n38).

<sup>110</sup> As reported by Dagmar Gottschall, “Eckhart and the Vernacular Tradition: Pseudo-Eckhart and Eckhart Legends,” in *A Companion to Meister Eckhart*, ed. Jeremiah Hackett, Leiden, Brill, 2012, p. 515-16n34.

<sup>111</sup> “The Concept of Time in the Science of History (1915),” trans. Harry S. Taylor, Hans W. Uffelmann, and John van Buren, in Martin Heidegger, *Supplements: From the Earliest Essays to Being and Time and Beyond*, Albany, State University of New York Press, 2002, p. 49.

<sup>112</sup> *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, trans. and ed. Maurice O’C. Walshe, revised with a foreword by Bernard McGinn, New York, Crossroad, 2009, p. 275.

translation)/327n33 (Heidegger’s German):<sup>113</sup> “Cf. Meister Eckhart: ‘Since no one can give form to God, so likewise can one give no form to the soul (Pfeiffer 1857: 394, 10f).’”

“Vgl. Meister Eckhart: Wan als gote niemen keine gestalt geben mag, alsô mac man ouch der sêle keine gestalt geben.”

Pfeiffer, p. 394, ll. 10-11 (Tractate III, “Von der sêle werdikeit und eigenschaft”).

“Ursinn der Geistigkeit in ihrer zentralen Lebendigkeit” (Original Sense of Spirituality in its Central Vitality), in Kisiel, “Notes for a Work on the ‘Phenomenology of Religious Life’ (1916-19),” p. 319/327n34: “But cf. ‘the true visionaries of God’ and the twenty-four signs by which they become known (Pfeiffer 1857: 476, 29f.): [Sign 1] If you do not have the right love, all other gifts are of little or no help to you at all (Pfeiffer 1857: 476, 40). [Sign 13] They do not become deceived by some false light nor by the sight of creatures: they let all things stand on their own (Pfeiffer 1857: 477, 28). [Sign 17] They have few words and much life (Pfeiffer 1857: 477, 36).”

“Vgl. aber ‘die gerechten anschouwer gotes’ und die 24 zeichen, daran sie erkannt werden. 1. habet ir niht rehte minne, sô hilfet ez iu wênic oder nihtes niht. 13. Sie enwerdent niht betrogen von deheinem valschen lichte noch von schouwe der crêatûre: sie lâzent alliu dinc ûf sich selber stân. 17. sie habent wenic wort unde vil lebens.”

Pfeiffer, pp. 476, ll. 29-32; p. 426, l. 40—p. 477, l. 1; p. 477, ll. 28-30, 36 (Tractate VII, “Diu zeichen eines wârhaften grundes”).

“Ursinn der Geistigkeit in ihrer zentralen Lebendigkeit” (Original Sense of Spirituality in its Central Vitality), in Kisiel, “Notes for a Work on the ‘Phenomenology of Religious Life’ (1916-19),” p. 319/327n35: “For God’s birth in the soul, it is, among other things, necessary ‘that the spirit elevate reason and sees, since seeing is the most delightful and most noble work, which the soul can achieve’ (Pfeiffer 1857: 479, 4f.). ‘God’s birth in the soul is nothing else than a unique divine contact in a unique heavenly way, where God entices the spirit out of the storms of creaturely unrest into His still unity, so that God may communicate Himself in His divine quality’ (Pfeiffer 1857: 479, 10f.). ‘The Father thus conveys His word to the soul and the soul, again in the word, conveys itself to the Father. Let us nurture this eternal play in God, so help us God’ (Pfeiffer 1857: 479, 25f).”

“Für Gottes Gebärde in der Seele ist es u.a. notwendig ‘daz der geist die vernunft ûf hebe unde sehe, wan sehen ist daz lustlîchest werc unde daz edelst, daz diu sêle geleisten mac.’ ‘Gotes gebûrt in der sêle ist niht anders denne ein sunderlîchez götelîchez berüeren in einer sunderlîchen himelischen wîse, dâ got dem geiste locket ûz dem gestürme crêatûrlîche unruowe in sîne stille einekeit,

---

<sup>113</sup> In this and the following entries for 1916, I first quote the note as Kisiel has reproduced it in translation on p. 319. Then I quote the German as found on p. 327. I have not corrected slight typographical discrepancies between Heidegger’s citations here and Pfeiffer’s edition.

dâ sich got dem geiste gemeinen mac nâch sîner götlichen eigenschaft.’ ‘Alsô treit der vater sîn wort in die sêle, sô treit sich diu sêle in dem worte wider in den vater. Daz wir diss spils êwîchliche in gote pflegen, des helf uns got.’”

Pfeiffer, p. 479, ll. 4-6, 10-14, 25-28 (Tractate VIII, “Von der geburt des êwigen wortes in der sêle”).

“Ursinn der Geistigkeit in ihrer zentralen Lebendigkeit” (Original Sense of Spirituality in its Central Vitality), in Kisiel, “Notes for a Work on the ‘Phenomenology of Religious Life’ (1916-19),” p. 319/327n36: “At what place and in what power is the Eternal Word born? (Pfeiffer 1857: 480, 19f.) This question is the topic of many beautiful words by the great teachers and saints: 1. In the reason—for it is most like God. 2. In the will—for it is the free power of the soul. 3. In the *spark of the soul*, for it is most immediately God. 4. In the *concealment of the heart*, for this is God at his most mysterious. 5. In the most intimate essence of the soul—where all the powers of the soul are first born *in a divine taste*, [which manifests] each power in its essence (Pfeiffer 1857: 480, 29):

—*reason* as the highest power by which the soul engages in the divine Good.

—*free will* as a power that savours the divine good known to you by reason.

—*divine spark* as the light of divine equality, which at all times bends toward God (Pfeiffer 1857: 480, 32).

—*concealment of the heart* as a concentration of all divine gifts in the innermost essence of the soul, like a bottomless spring of all divine goods (Pfeiffer 1857: 480, 34f.)”

“An welcher Stätte und in welcher Kraft wird eigentlichst das ewige Wort geboren? Darüber manige schoene [rede] bei meister und heiligen: 1. in der vernunft—denn sie ist gote am gleichsten. 2. im willen—denn er ist freie Kraft der Seele. 3. im *Seelenfunken*, er ist Gott am nächsten. 4. in der *Verborgenheit des Gemütes*, denn diese ist Gott am geheimsten. 5. in dem aller Innersten des Wesens der Seele—welches geboren werden alle Kräfte der Seele *in einem göttlichen Geschmack*, eine jegliche Kraft in ihrem Wesen.

—die *Vernunft* höchste Kraft, mit der die Seele ein Eingreifen hat in das göttliche Guot.

—*freier Wille* ein smackendiu kraft götlichen guotes, daz ir diu vernunft gewîset hât.

—*göttlicher Funke*. lieht götlicher glicheit, daz sich alle zît ûf got neiget.

—*Verborgenheit des Gemütes* ist als ein samenunge alles götlichen gâben in dem innersten Wesen der Seele, daz ist als ein grüntloser brunne alles götlichen guotes.”

Pfeiffer, p. 480, ll. 19-36 (Tractate VIII, “Von der geburt des êwigen wortes in der sêle”).

“Ursinn der Geistigkeit in ihrer zentralen Lebendigkeit” (Original Sense of Spirituality in its Central Vitality), in Kisiel, “Notes for a Work on the ‘Phenomenology of Religious Life’ (1916-19),” p. 319/327n37: “Does the spirit

know that God is at work within it? (Pfeiffer 1857: 480, 39f.).

—There are signs ‘with sensuous features’ that are found in humans (Pfeiffer 1857: 481, 2).

—In the birthing process, ‘the spirit is estranged from all the marks of creatures and now stands in a pure vision of the first truth’ (Pfeiffer 1857: 481, 6f).”

“Hat nun der geist ein Wissen davon, daß Gott in ihm wirkt?

—es gibt merke, die im Menschen sind ‘mit sinnelichem gemerke’

—in der Geburt wird ‘der geist entfremdet allem gemerke der créatûren unde stât in einem blôzen anschowen der êrsten wârheit.”

Pfeiffer, p. 480, ll. 39-40; p. 481, ll. 2-3, 6-8 (Tractate VIII, “Von der geburt des êwigen wortes in der sêle”).

### Summer Semester 1927

GA 24, 127-128 (*Die Grundprobleme der Phänomenologie* [The Basic Problems of Phenomenology]): “Wenn Meister Eckhart ‘Gott’ sagt, meint er Gottheit, nicht deus, sondern die deitas, nicht das ens, sondern die essentia, nicht die Natur, sondern was über die Natur, d. h. das Wesen ist, das Wesen, dem man noch gleichsam jede Existenzbestimmung absprechen, jede additio existentiae fernhalten muß. Daher sagt er auch: ‘Spräche man von Gott er ist, das wäre hinzugelegt.’ Das ist die deutsche Übersetzung von: es wäre eine additio entis, wie Thomas sagt. ‘So ist Gott im selben Sinne nicht und ist nicht dem Begriffe aller Kreaturen.’ So ist Gott für sich selbst sein Nicht, d. h. er ist als das allgemeinste Wesen, als die reinste noch unbestimmte Möglichkeit alles Möglichen, das reine Nichts. Er ist das Nichts gegenüber dem Begriffe aller Kreatur, gegenüber allem bestimmten Möglichen und Verwirklichten.”

“When Meister Eckhart says ‘God’ he means Godhead, not deus but deitas, not ens but essentia, not nature but what is above nature, the essence—the essence to which, as it were, every existential determination must still be refused, from which every additio existentiae must be kept at a distance. Hence he also says: ‘Spräche man von Gott er ist, das wäre hinzugelegt.’ ‘If it were said of God that he is, that would be added on.’ Meister Eckhart’s expression ‘das wäre hinzugelegt’ ist the German translation, using Thomas’ phrase, of: it would be an additio entis. ‘So ist Gott im selben Sinne nicht und ist nicht dem Begriffe aller Kreaturen.’ Thus God is for himself his ‘not’; that is to say, he is the most universal being, the purest indeterminate possibility of everything possible, pure nothing. He is the nothing over against the concept of every creature, over against every determinate possible and actualized being.”<sup>114</sup>

Cf. Pfeiffer, p. 659, ll. 17-18 (“Liber positionum,” n. 106): “Sprêche man: er ist, daz wêre zuo geleit.”

Cf. Pfeiffer, p. 506, ll. 30-31 (Tractate XI, “Von der übervart der gotheit,” § 2): “Sô ist got ime selben sîn niht und ist niht deme begriffe aller créatûren.” “But

<sup>114</sup> *The Basic Problems of Phenomenology*, trans. Albert Hofstadter, revised edition, Bloomington, Indiana University Press, 1988, pp. 90-91.

God is to himself his aught and naught to the mind of any creature.”<sup>115</sup>

### Summer Semester 1930

GA 31, 6 (*Vom Wesen der menschlichen Freiheit* [The Essence of Human Freedom]): “Freiheit ist das Freisein von . . . Daz dinc ist vr̄ daz dà an nihte hanget und an deme ouch niht enhanget.”

“Freedom is being free from . . . That thing is free which depends on nothing and on which nothing depends either.”<sup>116</sup>

Pfeiffer, p. 379, ll. 7-8 (Tractate I, “Von den XII nutzen unsers herren lichames”)

### Late 1930s-1940s

GA 81, 187 (“Aus der Erfahrung des Denkens” [From the Experience of Thinking], following a poem entitled *Denken* [Thinking]): “zur Erläuterung von ‘Denken’ / vgl. Angelus Silesius, Cherubinischer Wandersmann I, 289:<sup>117</sup> / ‘Ohn Warum / Die Ros’ ist ohn Warum; sie blühet, weil sie blühet, sie acht’t nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet.’ // vgl. dazu Meister Eckhart, (Pfeiffer, Predigt 13, S. 66.5f.) / ‘Uzer diesem inrestem Grunde solt du wûrken alliu dîniu werc sunder warumbe. [...]’<sup>118</sup> al die wîle dû dîniu werc wirkest umbe himelrîche oder umbe got oder umbe dîn êwige sêlikeit von ûzen zuo, sô ist dir wêrlich unreht.”

“[F]or an elucidation of ‘Thinking’ / cf. Angelus Silesius, *The Cherubic Wanderer* I, 289: / ‘Without Why / The Rose is without why; it blooms because it blooms; it does not regard itself, asks not whether one sees it.’<sup>119</sup> / cf. on this Meister Eckhart (Pfeiffer, Sermon 13, p. 66, line 5f.) / ‘Out of this inmost ground, all your works should be wrought without Why. I say truly, as long as you do works for the sake of heaven or God or eternal bliss, from without, you are at fault.’<sup>120</sup>

Pfeiffer p. 66, ll. 5-7 (Predigt XIII, “In hoc apparuit charitas dei in nobis”).

Cf. DW 1:90,12—91,2 (Predigt 5b, “In hoc apparuit caritas dei in nobis”).

### August 1940 or after

GA 76, 11 (“Einige Leitgedanken über das Entstehen und Vergehen der Metaphysik” [Some Guiding Thoughts on the Emergence and Decay of Metaphysics], in a section entitled *Metaphysik und Christentum* [Metaphysics and

<sup>115</sup> Evans, trans., *Meister Eckhart*, vol. 1, p. 360.

<sup>116</sup> Translation of Eckhart mine. The published English translation of Heidegger’s course, *The Essence of Human Freedom: An Introduction*, trans. Ted Sadler, London, Continuum, 2002, p. 4, leaves the quote in the original.

<sup>117</sup> “I, 289” signifies the first book, 289th couplet.

<sup>118</sup> Ellipsis in original.

<sup>119</sup> My translation. A more poetic rendering can be found in Angelus Silesius, *Selections from The Cherubic Wanderer*, trans. J. E. Crawford Fritch, London, G. Allen & Unwin, 1932, p. 188: “The Rose because she is Rose / Doth blossom, never asketh Why; / She eyeth not herself, nor cares / If she is seen of other eye.”

<sup>120</sup> Walshe, trans., *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, p. 110.

Christianity]): “Vgl. Augustinus, *Confessiones*, lib. VII. Cap. 9. N. 13. / Dicit se in libris Platonis legisse ‘in principio erat verbum’ et magnam partem huius [...]”<sup>121</sup>: capituli Iohannis. / Vgl. Meister Eckhart, Prooemium zu Expositio Sancti Evangelii secundum Ioannem.”

“Cf. Augustine, *Confessions*, Book VII, Chapter 9, Section Number 13. / Dicit se in libris Platonis legisse ‘in principio erat verbum’ et magnam partem huius primi capituli Iohannis. / Cf. Meister Eckhart, Prooemium zu Expositio Sancti Evangelii secundum Ioannem.”

LW 3:4, n. 2 (“Expositio Sancti Evangelii secundum Ioannem”). “In the seventh book of the *Confessions* Augustine says that he read ‘In the beginning was the Word’ and a large part of this first chapter of John in the works of Plato.”<sup>122</sup>

### Between 1944 and 7 April 1945

GA 77, 158 (Supplements to “Αγγιβασιή: Ein Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen” [Αγγιβασιή: A Triadic Conversation on a Country Path between a Scientist, a Scholar, and a Guide], under the heading *Vom Lassen der Dinge* [On Letting Go of Things]): “‘Wo ich für mich nichts will, da will statt meiner Gott.’ / Eckhart, Reden der Unterweisung (n. 1).”

“‘Where I will nothing for myself, there wills instead my God.’ / Eckhart, *Talks of Instruction* (n. 1).”<sup>123</sup>

Bernhart, p. 77.

Cf. DW 5:187,6-7 (“Die rede der underscheidung,” §1): “Alsô in allen dingen, dâ ich mir niht enwil, dâ wil mir got.” “And so in all things in which I do not will for myself, God wills on my behalf.”<sup>124</sup>

GA 77, 158 (Supplements to “Αγγιβασιή: Ein Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen” [Αγγιβασιή: A Triadic Conversation on a Country Path between a Scientist, a Scholar, and a Guide], under the heading *Vom Lassen der Dinge* [On Letting Go of Things]): “‘Denn wer seinen Willen, wer sich selber läßt, der hat die ganze Welt gelassen, so gut als ob sie sein freies Eigen wäre, und er sie zu voller Gewalt besessen hätte. Alles, was du ausdrücklich nicht begehrt, des hast du dich begeben, hast es gelassen um Gott. ‘*Selig sind die Armen im Geist,*’ hat unser Herr gesagt, es bedeutet: die arm sind an Wollen.’ (n. 3, S. 79).”

<sup>121</sup> The editor of GA 76, Claudius Strube, interpolates the ellipsis, explaining that it indicates an illegible word. Yet this sentence is simply a quote from Meister Eckhart: “Et Augustinus l. VII Confessionum dicit se in libris Platonis legisse *in principio erat verbum* et magnam partem huius primi capituli Iohannis.” I have accordingly filled out the ellipsis in my translation, below.

<sup>122</sup> Meister Eckhart: *The Essential Sermons, Commentaries, Treatises, and Defense*, trans. and ed. Edmund Colledge, O.S.A. and Bernard McGinn, New York, Paulist Press, 1981, p. 123.

<sup>123</sup> *Country Path Conversations*, trans. Bret W. Davis, Bloomington, Indiana University Press, 2010, p. 103.

<sup>124</sup> Davies, ed. and trans., *Meister Eckhart: Selected Writings*, p. 4.

“For whoever has let go of his own will and of himself, has let go of the whole world as truly as if it were his free property, as if he possessed it with full power of authority. Everything that you expressly do not desire—that you have forsaken and let go of for the sake of God. ‘*Blessed are the poor in spirit,*’ our Lord has said; and this means: those who are poor in will.’ (n. 3, p. 79).”<sup>125</sup>

Bernhart, p. 79.

Cf. DW 5:195,4-8 (“Die rede der unterscheidung,” §3): “wan, der sînen willen und sich selber læzet, der hât alliu dinc gelâzen als wærlîche, als sie sîn vrî eigen wæren und sie besezzen hæte in ganzem gewalte. Wan, daz dû niht enwilt begern, daz hât dû allez übergeben und gelâzen durch got. Dar umbe sprach unser herre: ‘sælic sint die armen des geistes,’ daz ist des willen.” “Whoever renounces their own will and their own self, renounces all things as surely as if all things were in that person’s possession to do with as they pleased, for what you do not wish to desire, you have given over and given up to God. Therefore our Lord said, ‘Blessed are the poor in spirit’ (Matt. 5:3), which is to say those who are poor in will.”<sup>126</sup>

GA 77, 158 (Supplements to “Ἀγχιβασίη: Ein Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen” [Ἀγχιβασίη: A Triadic Conversation on a Country Path between a Scientist, a Scholar, and a Guide], under the heading *Vom Lassen der Dinge* [On Letting Go of Things]): “Soweit du selber ausgehst aus den Dingen, genau so weit, keinen Schritt weniger oder mehr, geht Gott ein mit allem, was sein ist.’ (n. 4, S. 80).”

“As far as you yourself go out of all things, just this far—not one step less or more—does God go in with all that is His.’ (n. 4, p. 80).”<sup>127</sup>

Bernhart, p. 80.

Cf. DW 5:197,2-3 (“Die rede der unterscheidung,” §4): “als vil dû ûzgâst aller dinge, als vil, noch minner noch mêr, gât got in mit allem dem sînen.” “to the extent that you depart from things, thus far, no more and no less, God enters into you with all that is his.”<sup>128</sup>

GA 77, 158 (Supplements to “Ἀγχιβασίη: Ein Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen” [Ἀγχιβασίη: A Triadic Conversation on a Country Path between a Scientist, a Scholar, and a Guide], under the heading *Von großem Wesen sein* [Being of Great Essence]): “Daß Gott groß werde in uns.’ (n. 5, S. 81).”

“May God become great in us.’ (n. 5, p. 81).”<sup>129</sup>

Bernhart, p. 81: “Darauf setze all dein Studieren, daß dir Gott groß werde.”

“Set all your efforts on God becoming great for you.”

Cf. DW 5:199,4-5 (“Die rede der unterscheidung,” §5): “Dar ûf setze al dîn

<sup>125</sup> *Country Path Conversations*, p. 103.

<sup>126</sup> Davies, ed. and trans., *Meister Eckhart: Selected Writings*, pp. 6-7.

<sup>127</sup> *Country Path Conversations*, p. 103.

<sup>128</sup> Davies, ed. and trans., *Meister Eckhart: Selected Writings*, p. 7.

<sup>129</sup> *Country Path Conversations*, p. 103.

studieren, daz dir got grôz werde.” “Set all your care on that, that God become great within you.”<sup>130</sup>

GA 77, 158 (Supplements to “Ἀγχιβασίη: Ein Gespräch selbsttritt auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen” [Ἀγχιβασίη: A Triadic Conversation on a Country Path between a Scientist, a Scholar, and a Guide], under the heading *Von großem Wesen sein* [Being of Great Essence]): “Niht gedenke heilikeit ze setzen ûf ein tuon: man sol heilikeit setzen ûf ein sîn.”

“Do not think that holiness is to be attributed to a manner of acting: one should attribute holiness to a manner of being.”<sup>131</sup>

Pfeiffer, p. 546, ll. 22-23 (Tractate XVII, “Daz sint die rede der unterscheidunge [...]”)

Cf. DW 5:198,1-2 (“Die rede der unterscheidunge,” §4).

### 1949

GA 13, 89 (“Der Feldweg” [The Pathway]): “Das Einfache verwahrt das Rätsel des Bleibenden und des Großen. Unvermittelt kehrt es bei den Menschen ein und braucht doch ein langes Gedeihen. Im Unscheinbaren des immer Selben verbirgt es seinen Segen. Die Weite aller gewachsenen Dinge, die um den Feldweg verweilen, spendet Welt. Im Ungesprochenen ihrer Sprache ist, wie der alte Lese- und Lebemeister Eckehardt sagt, Gott erst Gott.”

“The Simple conserves the puzzle of what abides and what is great. Spontaneously it enters men and yet needs a lengthy growth. With the unpretentiousness of the ever Same it hides its blessing. The expanse of all growing things which while along the pathway bestows world. In the unspoken in their language is—as Eckehardt, the old master of letter and life, says—God, only God.”<sup>132</sup>

The expression “Lese- und Lebemeister,” which Heidegger also uses on another occasion,<sup>133</sup> goes back to a proverb about Eckhart that is preserved in Pfeiffer, p. 599, ll. 19-34 (Spruch #8): “Ez sprichet meister Eckehart: wêger wêre ein lebemeister denne tûsent lesemeister; aber lesen unde leben ê got, dem mac nieman zuo komen. Solte ich einen meister suochen von der geschrift, den suohte ich ze Parîs und in hôhen schuolen umbe hôhe kunst. Aber wolte ich frâgen von vollekomenem lebenne, daz kunde er mir niht gesagen. War solte ich denne gân? Alzemâle niergen dan in eine blôze ledige nâtûre: diu kunde mich ûzwîsen, des ich sî frâgete in vorhten. Liute, waz suochet ir an dem tôtem gebeine? War umbe suochet ir niht daz lebende

<sup>130</sup> Colledge and McGinn, trans. and ed., *Meister Eckhart: The Essential Sermons, Commentaries, Treatises, and Defense*, p. 251.

<sup>131</sup> *Country Path Conversations*, p. 103.

<sup>132</sup> “The Pathway,” trans. Thomas F. O’Meara, O.P. with revisions by Thomas J. Sheehan, *Listening*, 1973, vol. 8, p. 35.

<sup>133</sup> *Martin Heidegger/Karl Jaspers: Briefwechsel 1920-1963*, ed. Walter Biemel and Hans Saner, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1990, pp. 181-182.

heiltuom, daz iu mac geben êwigez leben? wan der tôte hât weder zu gebenne noch ze nemenne. Unde solte der engel got suochen ê got, sô suohte er in niender denne in einer ledigen blôzen abegescheidenen crêatûre. Alliu vollekomenheit lît dar an, daz man armuot und ellende unde smâcheit unde widerwertekheit und allez, daz gevallen mac in allem drucke, willeclich, frœlich, lediclich, begirlich unde berihteclich und unbewegenlich mûge lîden unde dâ bî blîben biz an den tôt âne allez warumbe.” “Meister Eckhart spoke this way: One person who has mastered life [*lebemeister*] is better than a thousand persons who have mastered only the contents of books [*lesemeister*], but no one can get anything out of life without God.<sup>134</sup> If I were looking for a master of learning, I should go to Paris to the colleges where the higher studies are pursued, but if I wanted to know about the perfection of life, they could not tell me there. / Where, then, should I go? To [someone who has] a nature that is pure and free and nowhere else: there I should find the answer for which I so anxiously inquire. People, why do you search among the dead bones? Why don’t you look for life eternal in life’s holy places? The dead can neither give nor take. If an angel had to seek God without God, he would look for him in a pure, free, disinterested creature and nowhere else. Perfection depends only on accepting poverty, misery, hardship, disappointment, and whatever comes in course, and accepting it willingly, gladly, freely, eagerly until death, as if one were prepared for it and therefore unmoved by it and not asking why.”<sup>135</sup>

Cf. Pfeiffer, p. 92, ll. 9-12 and p. 92, l. 39—p. 93, l. 1 (Predigt XXII, “Misit dominus manum suam et tetigit os meum et dixit mihi etc.”)<sup>136</sup>: “Alle crêatûre wellent got sprechen in allen iren werken: sie sprechen alle sô sie nâhest mûgen, sie enmûgent in doch niht gesprechen. Sie wellen oder enwellen, ez sî in liep oder leit, sie wellent alle got sprechen, und er belîbet doch ungesprochen. [...] Alle crêatûren sint ein sprechen gotes. Daz selbe, daz min munt got spricht und offenbâret, daz selbe tuot des steines wesen, unde verstêt man mê an dem werke denne an den worten.” “All creatures wish to speak God in all their works. They all speak as well as they can, but they cannot speak him. Whether they wish to or not, like it or not, even though they all want to speak God, he remains unspoken. [...] All creatures are the utterance of God. If my mouth speaks and declares God, so too does the being of a stone, and we understand more by works than by words.”<sup>137</sup>

Cf. DW 3:531,10-13 and 535,39-42 (Predigt 53, “Misit dominus manum suam et tetigit os meum et dixit mihi etc. Ecce constitui te super gentes et regna”).

Cf. also Pfeiffer, p. 181, ll. 3-9 (Predigt LVI, “Nolite timere eos, qui corpus

<sup>134</sup> Cf. Bernard McGinn’s alternate translation of this line: “Thus says Meister Eckhart: Better one master of life / than a thousand masters of learning; / but no one learns and lives before God does.” *The Mystical Thought of Meister Eckhart*, p. 1.

<sup>135</sup> *Meister Eckhart: A Modern Translation by Ramond Bernard Blakney*, New York, Harper & Row, 1941, p. 236, Fragment # 9 (third interpolation Blakney’s).

<sup>136</sup> I owe the reference to this sermon to Otto Pöggeler, “Mystische Elemente im Denken Heideggers und im Dichten Celans,” *Zeitwende. Die Neue Furche*, 1982, vol. 53, no. 2, p. 71.

<sup>137</sup> Davies, ed. and trans., *Meister Eckhart: Selected Writings*, pp. 128-129.

occidunt, animam autem occidere non possunt”): “Dô ich stuont in dem grunde, in dem bodem, in dem river und in der quelle der gotheit, dâ frâgete mich nieman, war ich wolte oder waz ich tete: dâ enwas nieman, der mich frâgete. Dô ich flôz, dô sprâchen al crêatûren got.<sup>138</sup> Vrâgete man mich: bruoder Eckehart, wenne giengent ir ûzerme hûse? Dô was ich dâ inne. Alsô sprechent alle crêatûren von gote. Und war umbe sprechent sie niht von der gotheit? Allez daz, daz in der gotheit ist, daz ist ein, unde dâ von ist niht ze sprechene.” “While I subsisted in the ground, in the bottom, in the river and fount of Godhead, no one asked me where I was going or what I was doing: there was no one to ask me. When I was flowing all creatures spake God. If I am asked, Brother Eckhart, when went ye out of your house? Then I must have been in. Even so do all creatures speak God. And why do they not speak the Godhead? Everything in the Godhead is one, and of that there is nothing to be said.”<sup>139</sup>

Cf. DW 4:771,56—772,61 (Predigt 109, “Nolite timere eos, qui occidunt corpus”).

GA 79, 15 (“Das Ding” [The Thing]): “Das Gleiche wie mit dem Wort *res* geschieht mit dem der *res* entsprechenden Namen *dinc*; denn *dinc* heißt jegliches, was irgendwie ist. Demgemäß gebraucht der Meister Eckhart das Wort *dinc* sowohl für Gott als auch für die Seele. Gott ist ihm das ‘hoehste und oberste *dinc*.’”

“The same thing that happens with the word *res* happens with the name corresponding to *res*, *dinc*; for *dinc* means every single thing that somehow is. Accordingly Meister Eckhart uses the word *dinc* as much for God as for the soul. God is to him the ‘highest and most elevated thing [*dinc*].’”<sup>140</sup>

Pfeiffer, p. 169, ll. 9-11 (quote in l. 10) (Predigt LI, “Et querebat videre Jesum, quis esset etc.”): “Nû kumet sanctus Augustinus unde vellet in die rede unde sprichet: got ist etwaz hœhste und oberste *dinc*, daz gemeine ist aller gebrûchunge.” “Then comes St Augustine with his dictum, God is something sovran, supreme, which is common to all partakers.”<sup>141</sup>

Cf. DW 4:275,36-37 (Predigt 100, “Et quaerebat videre Iesum, quis esset”).

GA 79, 15 (“Das Ding” [The Thing]): “Die Seele ist ein ‘grôz *dinc*.’ Damit will dieser Meister des Denkens keineswegs sagen, Gott und die Seele seien dergleichen wie ein Felsblock, ein stofflicher Gegenstand; *dinc* ist hier der vorsichtige und enthaltsame Name für etwas, das überhaupt ist.”

“The soul is a ‘great thing [*dinc*].’ With this, this Master of thinking by no

<sup>138</sup> This line closely resembles Pfeiffer 284, ll. 12-13 (Predigt LXXXVII, “Beati pauperes spiritu, quia ipsorum est regnum cœlorum”): “Dô ich ûz gote flôz, dô sprâchen alliu *dinc*: got der ist.” Cf. DW 3:504,5 (Predigt 52, “Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum cœlorum”).

<sup>139</sup> Evans, trans., *Meister Eckhart*, vol. 1, p. 148.

<sup>140</sup> *Bremen and Freiburg Lectures: Insight into That Which Is and Basic Principles of Thinking*, trans. Andrew Mitchell, Bloomington, Indiana University Press, 2013, p. 14.

<sup>141</sup> Evans, trans., *Meister Eckhart*, vol. 1, p. 133.

means wishes to say that God and the soul would be the same as a block of stone, a material object; *dinc* is here the careful and unassuming name for anything that is at all.<sup>142</sup>

Pfeiffer, p. 141, ll. 38-39 (quote in l. 39) (Predigt XLII, “Modicum et iam non videbitis me”): “Sît got die sêle alsô krefteklîche minnet, sô muoz diu sêle ein alze grôz dinc sîn.” “But if God loves the soul so much the soul must be a most important thing.”<sup>143</sup>

Cf. DW 3:164,2 (Predigt 69, “Modicum et iam non videbitis me”)

GA 79, 15 (“Das Ding” [The Thing]): “So sagt der Meister Eckhart nach einem Wort des Dionysius Areopagit [Hg.: vermutlich Augustinus gemeint]:<sup>144</sup> die minne ist der natur, das si den menschen wandelt in die dink, die er minnet.”

“Thus Meister Eckhart, following a saying of Dionysius the Areopagite, says: love is of such a nature that it changes man into the things [*dinke*] he loves.”<sup>145</sup>

Jostes, p. 92, ll. 14-15 (no. 82): “Also spricht sant Dyonysius, daz di minne ist der natur, daz si den menschen wandelt in die dink, die er minnet.” “St Dionysius says, it is the nature of love to change a man into that which he loves.”<sup>146</sup>

GA 79, 70 (“Die Kehre” [The Turn]): “Damit aber das Menschenwesen achtsam werde auf das Wesen der Technik, damit zwischen Technik und Mensch hinsichtlich ihres Wesens sich ein Wesensverhältnis stifte, muß der neuzeitliche Mensch zuvor allererst einmal in die Weite seines Wesensraumes zurückfinden. Dieser Wesensraum des Menschenwesens aber empfängt seine ihn fûgende Dimension einzig aus demjenigen Verhàltnis, als welches die Wahrnis des Seyns selbst dem Wesen des Menschen als dem von ihm gebrauchten vereinigt ist. Anders als so, daß nàmlich der Mensch zuvor erst in seinem Wesensraum sich anbaut und darin Wohnung nimmt, vermag der Mensch nichts Wesenhaftes, innerhalb des jetzt waltenden Geschickes. Wir beachten, dies bedenkend, ein Wort des Meisters Eckhart, indem wir es aus seinem Grunde denken. Es lautet: ‘die nitt von grossem Wesen sind, was werk

<sup>142</sup> *Bremen and Freiburg Lectures: Insight into That Which Is and Basic Principles of Thinking*, p. 14.

<sup>143</sup> Evans, trans., *Meister Eckhart*, vol. 1, p. 114.

<sup>144</sup> Heidegger does not mean Augustine here, as Petra Jaeger, the editor of GA 79, supposes, but rather, as Heidegger writes, citing Eckhart, Dionysius the Areopagite. Jaeger lists the following two possibilities for the Eckhart citation: Pfeiffer, p. 199 (Predigt LXIII, “Manete in me [...]; beatus vir, qui in sapientia morabitur”) and p. 86 (Predigt XX, “Et ecce, homo erat in Jerusalem, cui nomen Simeon etc.”), i.e., in the critical edition, DW 2:277-78 (Predigt 40, “blîbet in mir!”) and DW 2:343 (Predigt 44, “Postquam completi erant dies, puer Iesus portabatur in templum. Et ecce, homo erat in Ierusalem”). While it is true that these two passages refer to the same idea in Augustine, Heidegger is simply citing the eighty-second text of Jostes’ edition. The correct citation is provided below, and I have accordingly deleted Jaeger’s interpolation in the English translation.

<sup>145</sup> *Bremen and Freiburg Lectures: Insight into That Which Is and Basic Principles of Thinking*, pp. 14-15 (translation modified).

<sup>146</sup> Evans, trans., *Meister Eckhart*, vol. 1, p. 273.

die wirkend, da wirt nit us.’ (Reden der Unterscheidung n. 4). / Das große Wesen des Menschen beruht darin, daß es dem Wesen des Seins zugehört [...].”

“But in order that the human essence would become attentive to the essence of technology, in order that an essential relationship would be founded between technology and the human in respect to their essences, the modern human must first of all find his way back into the breadth of his essential space. The dimension that joins together this essential space of the human essence is only received through that relationship by which the guardianship of being itself is brought into the ownership of the human essence as what is needed by it. Apart from first cultivating himself within this essential space and taking up a dwelling therein, the human is not capable of anything essential within the dispensation now reigning. In considering this, we attend to a saying of Meister Eckhart and think it from its ground. It runs: ‘Those who are not of great essence, whatever work they effect, nothing will come of it.’ / The great essence of the human lies in its belonging to the essence of being.”<sup>147</sup>

Diederichs, ed., *Meister Eckharts Reden der Unterscheidung*, 1925, p. 8.

Cf. DW 5:198,6-7 (*Die rede der unterscheidung*, §4).

## 27 June 1950

*Hannah Arendt/Martin Heidegger: Briefe 1925 bis 1975; und andere Zeugnisse*, ed. Ursula Ludz, 2<sup>nd</sup> ed., Frankfurt am Main, Klostermann, 1999, pp. 111-112: “Ich sinne ständig darüber nach, ob es noch einen Weg gibt, zwei Dinge zusammen und unscheinbar gegenwärtig zu halten: einmal daß zum Denken das längste und strengste Handwerk gehört; zum andern, daß das Denken in sich das Handeln ist, insofern es dem Wesen des Seyns an die Hand geht. Der Meister Eckhart sagt einmal in seinem Johanneskommentar: ipsa cogitatio . . . spirat ignem amoris. So weit mußten wir kommen.”

“I am constantly pondering whether there is still a way to keep two things together and inconspicuously present: first that to thinking belongs the longest and strictest craft; and then that thinking is in itself acting, in that it supports the essence of being. Meister Eckhart says at one point in his commentary on John: ipsa cogitatio . . . spirat ignem amoris. We had to come that far.”<sup>148</sup>

LW 3:440, n. 509 (“Expositio Sancti Evangelii secundum Ioannem”): “Adhuc autem notandum quod omnem cogitationem sive meditationem semper consequitur amor et ipsa cogitatio sive meditatio spirat ignem amoris, secundum illud Psalmi: ‘in meditatione mea exardescet ignis.’” “Yet moreover it is to be noted that love always follows thinking or meditation and thinking itself or meditation breathes the fire of love, according to the Psalm: ‘and in my meditation a fire shall flame out.’”<sup>149</sup>

<sup>147</sup> *Bremen and Freiburg Lectures: Insight into That Which Is and Basic Principles of Thinking*, p. 66.

<sup>148</sup> *Hannah Arendt/Martin Heidegger: Letters 1925-1975*, trans. Andrew Shields, Orlando, FL, Harcourt, 2004, pp. 90-91 (translation modified).

<sup>149</sup> Psalms 38:4 (Vulgate, Douay-Rheims translation).

**In or after 1956**

GA 73.2, p. 995 (in a section on ‘*Sein*’ und ‘*Gott*’ [‘Being’ and ‘God’], 1. *ens—esse*): “Omne ens et omne omnium esse ipse est. / Deus caritas est. Sermo VI, 1, n. 53, LW IV.”

LW 4:51, n. 53 (Sermo VI,1, “Deus caritas est”). “He is every being and the whole existence of all things.”<sup>150</sup>

GA 73.2, p. 995 (in a section on ‘*Sein*’ und ‘*Gott*’ [‘Being’ and ‘God’], 1. *ens—esse*): “Vgl. In Ioh. [expositio sancti evangelii secundum Iohannem],<sup>151</sup> n. 103, LW III, Pr. LXXXVII / Hier umbe ist got ledic aller dinge und hier umbe ist er alliu dinc.”<sup>152</sup>

“Thus God is free of all things, and so He *is* all things.”<sup>153</sup>

Cf. LW 3:88-89, n. 103 (“Expositio sancti evangelii secundum Iohannem”): “Rursus: *in propria venit*. Notandum quod creatum omne, cum sit hoc aut hoc, distinctum quid, proprium est alicui generi, speciei vel singulari. Deus autem non est quid distinctum aut proprium alicui naturae, sed commune omnibus. Est enim extra et super omne genus. Probat hoc ipsum ens, effectus dei, quod non est in genere nec proprium alicui generi, sed commune omni generi. Deus ergo in hunc mundum veniens, creaturam assumens, factus homo, quasi de fastigio communis venit in propria. Et hoc est quod hic manifeste dicitur: ‘erat lux vera quae illuminat omnem hominem,’ utpote communis et superior omnibus; et sequitur: ‘in mundo erat, et mundus’ omne genus continens ‘per ipsum factus est.’ Et post concludit dicens: *in propria venit*, Ioh. 16: ‘exivi a patre et veni in mundum’; Eccli. 24: ‘ego ex ore altissimi prodii primogenita ante omnem creaturam’; et infra: ‘exivi de paradiso,’ scilicet divinitatis. ‘Dixi: rigabo hortum meum, plantationem,’ mundum scilicet creando.” “Again, ‘He came to his own.’ Note that everything created, because it is a particular being, something distinct, belongs to some genus, species or individual thing. God is not anything distinct or proper to some nature, but is common to all. He is outside and above every genus. The proof of this is that being, God’s effect, is not in a genus and does not belong to any genus, but is common to every genus. When God came into this world, assumed a created nature and was made man, it was as if he came to what is proper from the height of what is common. This is what the text clearly means, ‘He was the true light that enlightens every man,’ for this light is common and superior to all. There follows, ‘He was in the world, and the world,’ that which contains every genus, ‘was made through him.’ Finally, John concluded, ‘He came to his own.’ ‘I

<sup>150</sup> *Meister Eckhart: Teacher and Preacher*, ed. Bernard McGinn with the collaboration of Frank Tobin and Elvira Borgstadt, New York, Paulist Press, 1986, p. 212.

<sup>151</sup> Interpolation by the editor of GA 73.2.

<sup>152</sup> Heidegger’s references here derive from the editorial note in LW 4:51n4. It is therefore not absolutely certain that he read Predigt LXXXVII in Pfeiffer (Predigt 52 in the enumeration of the critical edition). Although Heidegger may not have followed up on his reference to n. 103 of Eckhart’s “Expositio sancti evangelii secundum Iohannem,” his citation of this text on 27 June 1950 proves that he was acquainted with it.

<sup>153</sup> Walshe, trans., *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, p. 423.

came forth from the Father and have come into the world' (Jn. 16:28). 'I came out of the mouth of the Most High, the Firstborn before all creatures' (Si. 24:5); and below, 'I came forth from Paradise,' that is, divinity; 'I said, I will water my garden of plants,' that is, by creating the world (Si 24:41-42)."<sup>154</sup>

Cf. Pfeiffer, p. 282,30-31 (Predigt LXXXVII, "Beati pauperes spiritu, quia ipsorum est regnum cœlorum").

Cf. DW 2:497,5-6 (Predigt 52, "Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum").

GA 73.2, p. 995 (in a section on 'Sein' und 'Gott' ['Being' and 'God'], 1. *ens—esse*): "Secundo nota quod omne commune, in quantum commune, deus, et omne non commune, in quantum non commune, deus non est, sed creatum est. / Sermo VI, 1, n. 53."

LW 4:52, n. 53 (S. VI,1, "Deus caritas est"). "Secondly, note that whatever is common insofar as it is common is God, and whatever is not common insofar as it is not common is not God, but is created."<sup>155</sup>

GA 73.2, p. 995 (in a section on 'Sein' und 'Gott' ['Being' and 'God'], 1. *ens—esse*): "got ist etwaz hœhste und oberste dinc, daz gemeine ist aller gebrûchung. / Ib. Pr. LI, 169."<sup>156</sup>

"God is something sovran, supreme, which is common to all partakers."<sup>157</sup>

Pfeiffer, p. 169, ll. 10-11 (Predigt LI, "Et quærebat videre Jesum, quis esset etc.>").

Cf. DW 4:275,36-37 (Predigt 100, "Et quaerebat videre Iesum, quis esset").

GA 73.2, p. 995 (in a section on 'Sein' und 'Gott' ['Being' and 'God'], 1. *ens—esse*): "Pr. LXXXIV: Got ist daz aller gemeinste. Kein dinc gemeinet sich von dem sînen, wan alle creatûre von in selber niht ensint. Swaz sie gemeinent, daz habent sie von eime anderen."<sup>158</sup>

"God shares Himself most of all. No thing shares of its own, for all creatures are nothing in themselves. Whatever they share, they have from another."<sup>159</sup>

Pfeiffer, p. 269,25-27 (Predigt LXXXIV, "Quasi stella matutina in medio nebulæ etc.>").

Cf. DW 1:149,5-7 (Predigt 9, "Quasi stella matutina in medio nebulæ et quasi luna plena in diebus suis lucet et quasi sol refulgens, sic iste refulsit in templo dei").<sup>160</sup>

<sup>154</sup> Colledge and McGinn, trans. and ed., *Meister Eckhart: The Essential Sermons, Commentaries, Treatises, and Defense*, pp. 161-162.

<sup>155</sup> McGinn, ed., *Meister Eckhart: Teacher and Preacher*, p. 213.

<sup>156</sup> Heidegger's citation here probably derives from the editorial note in LW 4:52n3, although Heidegger does cite from this same passage in 1949.

<sup>157</sup> Evans, trans., *Meister Eckhart*, vol. 1, p. 133.

<sup>158</sup> Heidegger's citation here probably derives from the editorial note in LW 4:52n3.

<sup>159</sup> Walshe, trans., *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, p. 343.

<sup>160</sup> Heidegger's citation differs slightly from what is found in Pfeiffer. Rather than "gemeinste. Kein dinc," Pfeiffer's reads "gemeinste, dekein dinc." Interestingly, Heidegger's variation

GA 73.2, 996 (in a section on ‘*Sein*’ und ‘*Gott*’ [‘Being’ and ‘God’], 2. *ens creatum*): “Nihil creatum dat suum. Item non dat omne sui. Item non dat se ipsum. / Sermo VI, 1, n. 55, LW IV.”

LW 4:54, n. 55 (S. VI,1, “Deus caritas est”). “Nothing created gives its own, nor the whole of it, nor itself.”<sup>161</sup>

GA 73.2, 996 (in a section on ‘*Sein*’ und ‘*Gott*’ [‘Being’ and ‘God’], 2. *ens creatum*): “Omne enim creatum ratione nihili foedum est et dividit a deo | sicut nox a die, tenebrae a luce, nihil ab esse. Ubi dic quod nihil tam foedum quam nihil ipsum est. / Sermo, VI, 2, n. 57.”

LW 4:57, n. 57 (S. VI,2, “In hoc apparuit gratia dei, caritas, in nobis, quoniam deus filium suum unigenitum misit in mundum, ut vivamus per eum”). “Everything created is stained with nothingness and set apart from God, like night from day, darkness from light, nothingness from existence. (Here remark that nothing is more offensive than nothingness itself.)”<sup>162</sup>

GA 73.2, 996 (in a section on ‘*Sein*’ und ‘*Gott*’ [‘Being’ and ‘God’], 2. *ens creatum*): “In Ioh., n. 20, LW III: res enim omnis [creata]<sup>163</sup> sapit umbram nihili. n. 74: in creaturis quae habent aliquid opaci, id est nihili, adiunctum.”<sup>164</sup>

LW 3:17, n. 20 (“Expositio sancti evangelii secundum Iohannem”). “Every created being smacks of the shadow of nothingness.”<sup>165</sup>

LW 3:62, n. 74 (“Expositio sancti evangelii secundum Iohannem”). “in creatures that have something dark (i.e., nothingness) added to them.”<sup>166</sup>

GA 73.2, 996 (in a section on ‘*Sein*’ und ‘*Gott*’ [‘Being’ and ‘God’], 4. *Deus—esse*): “Esse autem a solo deo est, et ipse solus est esse. / Meister Eckhart, Sermo IV, 1, n. 23, LW IV. LW 4:24, n. 23 (S. IV,1, “Ex ipso, per ipsum et in ipso”). “Existence is from God alone, and he alone is existence.”<sup>167</sup>

---

corresponds to what is found in the critical edition, published in 1958 (although the critical edition has several words that differ from Pfeiffer and Heidegger’s citation, namely, *créatûren*, *hânt*, and *einem*). Might Heidegger have had both editions in front of him? This seems unlikely, though we do know that Heidegger’s brother Fritz owned part of the critical edition. See Heidegger’s 14 March 1974 letter to Arendt, in *Hannah Arendt/Martin Heidegger: Briefe 1925 bis 1975*, p. 247: “Die große kritische Ausgabe der lateinischen und deutschen Schriften von Koch und Quint besitzt teilweise mein Bruder.” For Fritz Heidegger’s relation to Eckhart and mysticism more generally, see Hans Dieter Zimmermann, *Martin und Fritz Heidegger: Philosophie und Fastnacht*, Munich, C. H. Beck, 2005, pp. 133-139, 146-152, 156.

<sup>161</sup> McGinn, ed., *Meister Eckhart: Teacher and Preacher*, p. 213.

<sup>162</sup> McGinn, ed., *Meister Eckhart: Teacher and Preacher*, p. 214.

<sup>163</sup> Interpolation by the editor of GA 73.2, in accordance with the critical edition.

<sup>164</sup> Heidegger’s citation here derives from the editorial note in LW 4:57n5. See note 152, above.

<sup>165</sup> Colledge and McGinn, trans. and ed., *Meister Eckhart: The Essential Sermons, Commentaries, Treatises, and Defense*, p. 128.

<sup>166</sup> Colledge and McGinn, trans. and ed., *Meister Eckhart: The Essential Sermons, Commentaries, Treatises, and Defense*, p. 149.

<sup>167</sup> McGinn, ed., *Meister Eckhart: Teacher and Preacher*, p. 208.

GA 73.2, 996 (in a section on ‘*Sein*’ und ‘*Gott*’ [‘Being’ and ‘God’], 2. *ens creatum*): “extra deum nihil est, sicut nec extra esse quidquam esse potest. / Sermo XXIII, n. 222, LW IV.”

“Nothing is outside of God, just as there is not something that can be outside of being.”

LW 4:207, n. 222 (S. XXIII, “Nemo potest dicere: dominus Iesus, nisi in spiritu sancto”).

## 29 February 1968

Martin Heidegger/Bernhard Welte: *Briefe und Begegnungen*, ed. Alfred Denker and Holger Zaborowski, Stuttgart: Klett-Cotta, 2003, pp. 29-30: “Ich danke [...] besonders für Ihren Aufsatz ‘Rückblick auf die Metaphysik.’ [...] Ist der ‘Hintergrund’ bei Thomas<sup>168</sup> wirklich ein gedachter *Hintergedanke*? Dagegen ‘folgt’ bei Meister Eckhart wirklich ein neuer Schritt. Ein Satz wie *Sed etiam Deus* [sic]<sup>169</sup> *quod Deo non convenit esse nec est ens, sed est aliquid altius ente (Quaestio utrum in Deo sit idem esse et intelligere*—Grabmann, *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse XXXII. Bd. 7. Abfolge*,<sup>170</sup> S. 104) findet sich nach meiner Kenntnis nirgends. Dieser Satz sagt mehr als der Hinweis, daß das *esse* keine Gattung sei. / Aber sie kennen gewiß diese Sachverhalte besser als ich. Mir scheint indes, was Sie Thomas von Aquin zuschreiben, gehört ausschließlich dem Meister Eckhart. [...] Nötig wäre eine ausführliche Darstellung des ‘Seinsproblems’ bei Thomas von Aquin und Meister Eckhart.”

“I thank you [...] especially for your essay ‘Rückblick auf der Metaphysik’ [Looking Back at Metaphysics]. [...] Is the ‘background’ in Thomas really thought as a background *thought*? In contrast, there really does ‘follow’ in Meister Eckhart a new step. A sentence like *Sed etiam Deus* [sic], *quod Deo non convenit esse nec est ens, sed est aliquid altius ente (Quaestio utrum in Deo sit idem esse et intelligere*—Grabmann, *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, vol. XXXII, 7th treatise, p. 104*) can, as far as I know, be found nowhere else. This sentence says more than the indication that *esse* is not a genus. / Yet you are certainly more familiar with this state of affairs than I am. It appears to me however that what you ascribe to Thomas Aquinas belongs exclusively to Meister Eckhart. [...] A detailed presentation of the ‘problem of being’ in Thomas Aquinas and Meister Eckhart would be necessary.”

<sup>168</sup> I.e., the implicit non-metaphysical aspects of Thomas Aquinas’ understanding of God, which Welte discusses in “Rückblick auf die Metaphysik,” *Wort und Wahrheit*, 1967, vol. 12, pp. 747-757; later published as “Thomas von Aquin und Heideggers Gedanke von der Seinsgeschichte,” and reprinted in *Martin Heidegger/Bernhard Welte: Briefe und Begegnungen*, pp. 74-90.

<sup>169</sup> My interpolation. This should be *dico*.

<sup>170</sup> This should probably be ‘Abhandlung,’ as is found in Grabmann’s text. Accordingly rendered as ‘treatise,’ rather than ‘series,’ in the translation, below.

Grabmann, ed., “Neuaufgefundene Pariser Quaestiones Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange,” 1927, p. 104: “Sed etiam dico, quod Deo non convenit esse nec est ens, sed est aliquid altius ente.”

Cf. LW 5:47, n. 12 (Quaestiones Parisienses # 1, “Utrum in deo sit idem esse et intelligere”). “I also assert that being does not belong to God, nor is he a being, but he is something loftier than a being.”<sup>171</sup>

#### IV. SUMMARY OF ECKHARTIAN AND PSEUDO-ECKHARTIAN TEXTS CITED BY HEIDEGGER

Eckhart’s German and Latin sermons (*Predigten, Sermones*) are numbered in accordance with the critical edition (*Meister Eckhart: Die deutschen und lateinischen Werke*, herausgegeben im Auftrag der deutschen Forschungsgemeinschaft, 1936-).

##### German Works

- Jostes no. 82
- Predigten:
  - 5b (“In hoc apparuit caritas dei in nobis”)
  - 9 (“Quasi stella matutina in medio nebulæ et quasi luna plena in diebus suis lucet et quasi sol refulgens, sic iste refulsit in templo dei”)<sup>172</sup>
  - 32 (“Consideravit semitas domus suae et panem otiosa non comedit”)
  - 52 (“Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum”)<sup>173</sup>
  - 69 (“Modicum et iam non videbitis me”)
  - 100 (“Et quaerebat videre Iesum, quis esset”)
- *Die rede der unterscheidung*
- German tractates in Pfeiffer’s edition not included in the critical edition:
  - I, “Von den XII nutzen unsers herren lîchames”
  - III, “Von der sêle werdikeit und eigenschaft”
  - VII, “Diu zeichen eines wârhaften grundes”
  - VIII, “Von der geburt des êwigen wortes in der sêle”
  - XI, “Von der ûbervert der gotheit”
- “Liber positionum” (Pfeiffer, Part IV) (not included in the critical edition)

<sup>171</sup> Meister Eckhart, *Parisian Questions and Prologues*, trans. Armand A. Maurer, C.S.B., Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1974, p. 50 (translation modified).

<sup>172</sup> See note 158, above.

<sup>173</sup> See note 152, above.

### Latin Works

- *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*
- *Quaestiones Parisienses* #1 (“Utrum in deo sit idem esse et intelligere”)
- Sermones:
  - IV,1 (“Ex ipso, per ipsum et in ipso”)
  - VI,1 (“Deus caritas est”)
  - VI,2 (“In hoc apparuit gratia dei, caritas, in nobis, quoniam deus filium suum unigenitum misit in mundum, ut vivamus per eum”)
  - XXIII (“Nemo potest dicere: dominus Iesus, nisi in spiritu sancto”)

### V. REPORTS ON HEIDEGGER’S RELATION TO ECKHART

The following reports further attest to Heidegger’s relation to Eckhart. I first quote the original language, and then, when relevant, provide a translation. Where no translator is specified, it means the translation is my own.

#### Hans-Georg Gadamer

In the following four passages, Gadamer recalls and reflects on the importance of Eckhart’s *Opus tripartitum* for Heidegger. In a footnote to the second passage he refers to a 1924 edition of this text by Clemens Baeumker, without, however, providing any additional bibliographic information.<sup>174</sup> I have found no evidence to indicate that Baeumker edited portions of the *Opus tripartitum* in 1924 (the year of Baeumker’s death), though he was the editor of the series *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* in 1923 when it featured an edition of Eckhart’s defense at Cologne by Augustinus Daniels O. S. B. under the title “Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart.”<sup>175</sup> Baeumker only wrote a foreword for this edition and helped prepare it for publication. Much earlier (1886), an edition of related materials had appeared in the second volume of the *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters* under Heinrich Denifle’s editorship, along with portions of the *Opus tripartitum*.<sup>176</sup> Perhaps Gadamer is confusing these two editions, especially since both include discussions of analogy and of Eckhart’s contention, mentioned by

---

<sup>174</sup> Hans-Georg Gadamer, “Auf dem Rückgang zum Anfang (1986),” in *Gesammelte Werke*, vol. 3: *Neuere Philosophie I: Hegel-Husserl-Heidegger*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1987, p. 406n6: “Vgl. dazu die Edition von Cl. Baeumker (1924).” This footnote is absent in the original publication of Gadamer’s text under the title “Heideggers Rückgang auf die Griechen,” in *Theorie der Subjektivität: Festschrift für D. Henrich*, ed. Konrad Cramer et al., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987, pp. 397-424.

<sup>175</sup> *Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart*, ed. Augustinus Daniels with a foreword by Clemens Baeumker (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* 23,5). See note 88, above.

<sup>176</sup> See note 89, above.

Gadamer, that *esse est deus* or ‘being is God.’ Moreover, at that time, both were crucial for appreciating Eckhart’s scholastic activity and indeed his thought in general. At any rate, Gadamer’s recollections provide additional insight into Heidegger’s engagement with Eckhart during Heidegger’s Marburg period.

“Als der junge Heidegger seinen Weg suchte, vom Leben ‘in und durch es hindurch’ Sein zu denken, hat er eine Menge von Wegen versucht. Er hat den Neuplatonismus, wie es naheliegt, damals sehr stark ins Auge gefaßt. Er gab Vorlesungen über Augustinus, Vorlesungen über Plotin waren mindestens angekündigt, und ich habe selbst erlebt, mit welchem Enthusiasmus er 1923 die Veröffentlichung des *Opus tripartitum* von Meister Eckhart aufnahm. [...] Auf allen Wegen des frühen Heidegger stand offenkundig die Frage nach dem Wesen des Göttlichen. Von früh an meint aber ‘Wesen’ hier nicht die *essentia* im scholastischen Begriffssinne, sondern jenen Sinn, den Heidegger in unserem Bewußtsein zum Leben geweckt hat, demzufolge Wesen ein über jede begrenzte Gegenwart hinaus ‘Anwesen’ ist.”<sup>177</sup>

“When the young Heidegger was seeking his path on which to think of being on the basis of life, ‘in life, and all the way through it,’ he tried a lot of paths. As one might expect, he took a hard look at Neoplatonism. He gave lecture courses on Augustine. Courses on Plotinus were at least announced. And I myself experienced the enthusiasm with which he greeted the 1923 publication of Meister Eckhart’s *Opus tripartitum*. [...] Plainly, on all these paths of the early Heidegger there stood the question of the *Wesen* or nature of the divine. From early on *Wesen* no longer meant *essentia* in the sense of the Scholastic concept, but rather had that sense which Heidegger brought to life for us, and of which he made us aware, according to which *Wesen*, in exceeding any limited presence, is a presencing or ‘*Anwesen*.’”<sup>178</sup>

“Insbesondere spielte Meister Eckhart für Heidegger eine große Rolle. Damals (1924) war gerade das ‘*Opus tripartitum*,’ das lateinische Hauptwerk von Meister Eckhart, —neu ediert worden. Heidegger war ganz fasziniert davon, offenbar weil die Auflösung des Substanzbegriffes in der Anwendung auf Gott in die Richtung eines zeitlichen und verbalen Sinnes von Sein wies, wenn es da hieß: ‘*Esse est Deus*.’ Damals mag Heidegger in dem christlichen Mystiker einen geheimen Verbündeten gehant haben.”<sup>179</sup>

“Meister Eckhart played a particularly great role for Heidegger. At that time (1924), the *Opus tripartitum*, Meister Eckhart’s Latin magnum opus, had just

<sup>177</sup> Hans-Georg Gadamer, “Der eine Weg Martin Heideggers (1986),” in *Gesammelte Werke*, vol. 3, p. 425.

<sup>178</sup> Hans-Georg Gadamer, “Martin Heidegger’s One Path,” in *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*, ed. Theodore Kisiel and John van Buren, Albany, State University of New York Press, 1994, p. 28.

<sup>179</sup> Gadamer, “Auf dem Rückgang zum Anfang (1986),” in *Gesammelte Werke*, vol. 3, p. 406. In the original publication of this text, Gadamer writes “*deus est suum esse*” instead of “*Esse est Deus*.” See “Heideggers Rückgang auf die Griechen,” p. 414.

been reedited. Heidegger was completely fascinated by it, evidently because the dissolution of the concept of substance in regards to God pointed in the direction of a temporal and verbal sense of being, when it was said that: ‘Esse est Deus.’ At that time, Heidegger may have suspected an ally in the Christian mystic.”

“Auch der junge Heidegger begann damals [d.h. in den frühen zwanziger Jahren]<sup>180</sup> —es lag überhaupt in der Luft—, sich an Meister Eckhart zu orientieren, um die Frage nach dem ‘Sein’ stellen zu lernen, wo er im ‘Opus tripartitum,’ das 1924 herauskam, las: ‘Deus est suum esse.’”<sup>181</sup>

“Even the young Heidegger began at that time [i.e. in the early 1920s]—it simply was in the air—to orient himself towards Meister Eckhart, in order to learn to pose the question about ‘being,’ when in the ‘Opus tripartitum,’ which had come out in 1924, he read: ‘Deus est suum esse.’”

“Seine Interpretation der Phronesis als eines ἄλλο εἶδος γνώσεως, einer anderen Weise des Wissens, war geradezu eine Art von Bestätigung für seine theoretischen und existenziellen Interessen. Das sprang auch auf die theoretische Philosophie, auf die Metaphysik über, sofern Heidegger in diesen Jahren [d.h. in den frühen zwanziger Jahren]<sup>182</sup> in einer freilich noch nicht adäquat selbstbewußten Weise die ‘berühmte Analogie,’ wie er zu sagen pflegte, im Auge hatte. Das war das Element innerhalb der Aristotelischen Metaphysik, von dem aus er die systematische Ableitung aller Geltung aus einem Prinzip, dem transzendentalen Ego Husserls oder der Idee des Guten Platos, in gleicher Weise in Frage stellen konnte. Aus dem gleichen Interesse mußte ihn 1923 die Veröffentlichung des Opus tripartitum von Meister Eckhart begeistern.”<sup>183</sup>

“His interpretation of *phronesis* as ἄλλο εἶδος γνώσεως, another type of knowing, was actually a sort of confirmation of his own theoretical philosophy and existentiell interest. This extended to theoretical philosophy and metaphysics as well, inasmuch as Heidegger already had the ‘famous analogy,’ as he often called it, in view—although in those years [i.e. in the early 1920s] it was not yet thought out in a sufficiently self-conscious way. This was the basis within Aristotelian metaphysics from which Heidegger was able to put into question in a like manner the systematic derivation of all value from any one principle, be it Husserl’s transcendental ego or Plato’s idea of the Good. Because of this interest, the publication of the *Opus tripartitum* by Meister Eckhart in 1923 must have been an inspiration to him.”<sup>184</sup>

---

<sup>180</sup> My interpolation.

<sup>181</sup> Hans-Georg Gadamer, “Geschichtlichkeit und Wahrheit (1991),” in Gadamer, *Gesammelte Werke*, vol. 10: *Hermeneutik im Rückblick*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1995, p. 255.

<sup>182</sup> My interpolation.

<sup>183</sup> Hans-Georg Gadamer, “Die Geschichte der Philosophie (1981),” in *Gesammelte Werke*, vol. 3, p. 299.

<sup>184</sup> Hans-Georg Gadamer, *Heidegger’s Ways*, trans. John W. Stanley, Albany, State University of New York Press, 1994, p. 156 (translation modified; my interpolation).

### Jean Guitton

In an article published in 1958, Guitton describes some of the books he saw during a visit to Heidegger's home: "La mystique est surtout présente sous la forme d'une vieille édition de Maître Eckhart, le théologien mystique, qui est là comme livre de chevet, dans une très vieille édition."<sup>185</sup>

"Mysticism is present above all in the form of an old edition of Meister Eckhart, the mystical theologian, which is there as a bedside book in a very old edition."

### Käte Oltmanns (later Käte Bröcker-Oltmanns)

In what Heidegger called her "excellent [*ausgezeichnet*]" dissertation on Meister Eckhart, which was begun in 1927, submitted under Heidegger's directorship in 1934,<sup>186</sup> and then published with Heidegger's approval in 1935,<sup>187</sup> Oltmanns writes: "Diese Arbeit verdankt ihre Entstehung einer Anregung durch Herrn Professor Heidegger. Wieviel sie im ganzen der Philosophie Heideggers schuldet, kann jeder ermessen, der sich mit dieser beschäftigt hat; sie bildet so sehr die Voraussetzung dieser Arbeit, daß es nicht möglich war, im einzelnen auf Beziehungen hinzuweisen."<sup>188</sup>

"This work owes its existence to a suggestion by Professor Heidegger. Anyone who has engaged with Heidegger's philosophy can appreciate how much this work as a whole is indebted to it; it forms the background of this work to such an extent that it was not possible to point out connections in particular instances."

### Reiner Schürmann

On 16 January 1966, Schürmann sent Heidegger a letter, explaining that he was conducting doctoral research on the "unknown God in the thought of Meister Eckhart." He requested a meeting and posed two questions to Heidegger: "The first one concerns Eckhart's relevance to the situation in which thinking finds itself today: did he perhaps think being as self-sending, as only eventually

<sup>185</sup> Jean Guitton, "Visite à Heidegger," *La Table ronde*, 1958, vol. 123, p. 155.

<sup>186</sup> "Martin Heidegger und die Anfänge der 'Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte: Eine Dokumentation,'" ed. Joachim W. Storck and Theodore Kisiel, *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 1992/1993, vol. 8, p. 223-224.

<sup>187</sup> A photocopy of Heidegger's imprimatur for her dissertation, dated 12 April 1935, can be found among his 1930-1939 letters to Oltmanns' husband Walter Bröcker in the Deutsches Literaturarchiv Marbach under the call number HS.2003.0056.

<sup>188</sup> Käte Oltmanns, *Meister Eckhart* (Philosophische Abhandlungen, vol. II), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1957. First published by Klostermann, as well as by August Osterrieth under the title *Die Philosophie des Meister Eckhart*, Frankfurt am Main, 1935. See also Oltmanns' presentation on Eckhart in Heidegger's Winter Semester 1927-1928 seminar on Schelling's *Freiheitsschrift*, published under the title "Wesenheit, Dasein, und Grund bei Meister Eckhart," in *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28)*, ed. Lore Hühn and Jörg Jantzen with the collaboration of Philipp Schwab and Sebastian Schwenzfeuer (Schellingiana 22), Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 2010, pp. 356-362.

experiencable? Meister Eckhart's 'sole thought' is aimed at the unification of the 'separated soul' with God. Insofar as the soul lets all things be, it breaks through to the ground where the Godhead continually creates all things, and which in this breakthrough also becomes my ground. The unity is a unity of the 'fabric' in which God operates and I become—become son, that is. Being is thus thought as course of experience, and not represented as ontic 'standing reserve.' Closer to the soul than any created thing, the 'unknown God' is experienced in the event of words, beyond this and that, and for that reason, it always remains a 'nil of all things.' Might not Meister Eckhart's thinking help us along in a meditation directed at being which always withholds itself and, in this very withholding, addresses itself to us?"<sup>189</sup> After meeting with Heidegger on 11 March 1966 to discuss this and other issues, Schürmann wrote down his recollection of their conversation in the form of a letter that was never sent. Regarding Eckhart, Schürmann noted only that "Je ne vous dis pas ce qu'il a dit de Maître Eckhart et aussi de la scolastique, ce serait trop long."<sup>190</sup> "I am not going to tell you what he said about Meister Eckhart and about scholasticism, for it would take too long."<sup>191</sup> Fortunately, in later publications, Schürmann relates what Heidegger said about Eckhart in this meeting (or perhaps others): "Heidegger cite quelquefois Maître Eckhart, et en 1966 il nous confia avoir beaucoup lu ses sermons allemands lorsqu'il réfléchissait lui-même à l'être comme *Anwesen*."<sup>192</sup> In Schürmann's own modified translation: "Heidegger sometimes quotes from Meister Eckhart, and we learned personally from him that he developed his understanding of being as *An-wesen* (a verb, not a noun) in the years in which he also read Meister Eckhart's sermons."<sup>193</sup> In an unpublished piece written in English under the title "Heidegger and the Mystical Tradition," Schürmann writes: "This dependency [of Heidegger on the mystical tradition and on Eckhart in particular]<sup>194</sup> is very fundamental—in 1966, it was Heidegger himself who, in some long conversations, drew my attention to this material. [...] Heidegger told me that he had read Meister Eckhart particularly at the time when he was himself tracing the modes of *Anwesen*, 'presencing.'"<sup>195</sup>

<sup>189</sup> This letter, originally written in German, is, to my knowledge, only available in the English translation by Pierre Adler cited here. See "Reiner Schürmann's Report of His Visit to Martin Heidegger," *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 1997, vol. 19, no. 2, pp. 67-68.

<sup>190</sup> Reiner Schürmann, "Recit de l'entretien avec Heidegger," in Jean-Marie Vaysse, ed., *Autour de Reiner Schürmann*, Hildesheim, Georg Olms, 2009, p. 157.

<sup>191</sup> "Reiner Schürmann's Report of His Visit to Martin Heidegger," p. 71.

<sup>192</sup> *Maître Eckhart ou la joie errante: Sermons allemands traduits et commentés par Reiner Schürmann*, Paris, Payot & Rivages, 2005 (originally published in 1972), p. 295n1; cf. p. 11.

<sup>193</sup> *Wandering Joy: Meister Eckhart's Mystical Philosophy, Translation and Commentary by Reiner Schürmann*, Great Barrington, MA, Lindisfarne, 2001 (originally published in 1978), p. 254n93; cf. p. xviii.

<sup>194</sup> My interpolation.

<sup>195</sup> Reiner Schürmann, "Heidegger and the Mystical Tradition," pp. 7 and 12, unpublished lecture in Box 1, Folder 43 of the unprocessed Reiner Schürmann Archives, housed in the Kellen Design Archives, The New School for Social Research. Cf. Reiner Schürmann, "Neoplatonic Henology as an Overcoming of Metaphysics," *Research in Phenomenology*, 1983, vol.

### Bernhard Welte

Welte visited Heidegger at his home in mid-January 1976.<sup>196</sup> During the conversation, Heidegger, knowing that death was near, surprised Welte by asking whether he would deliver the eulogy at Heidegger's burial in Meßkirch, their mutual hometown and "common homeland [*Heimat*]." Welte relates that they spoke "above all and urgently about the matter of Meister Eckhart [*vor allem und eindringlich über die Sache Meister Eckharts*]":<sup>197</sup> "Wir sprachen auch über die Vorlesung, die ich damals hielt, es war eine Vorlesung über Meister Eckhart, und so wieder ein religiöser Kontext. Mit Meister Eckhart war Heidegger auch seit langem vertraut. So fragte er im Laufe jenes Gespräches mit einer bedächtigen und ihres Weges sicheren Frage nach der Abgeschlossenheit im Sinne des Meister Eckhart. Das Thema hatte eine verborgene Aktualität in dieser merkwürdigen Stunde. Es schwebte auch der eckhartische Gedanke im Raum, daß Gott dem Nichts gleich sei. Diese eckhartischen Gedanken waren nun in den Zusammenhang des Heimatlichen der Heimat und auch in den Zusammenhang der Nähe des Todes gerückt, so bildete die Stunde den Bereich, in dem auf eine besondere Art Himmel und Erde zusammengehörten, Sterbliche und Unsterbliche. Das Gesammelte des Gevierts lebte in der abendlichen Stunde und war versammelt um den, dem der Tod schon winkte."<sup>198</sup>

"We also spoke about a lecture course that I was holding at the time, it was a lecture course on Meister Eckhart, and thus a religious context again. Heidegger was long acquainted with Meister Eckhart. During the course of our conversation, he thus asked about *Abgeschlossenheit*<sup>199</sup> in Meister Eckhart's sense, posing a question that was at once careful and certain of its path. The theme had a concealed currency in this remarkable hour. The Eckhartian thought that God is like the nothing also hovered in the room. These Eckhartian thoughts were now brought into connection with the homelike character of the

13, p. 31; as well as Reiner Schürmann, "Meister Eckhart's 'Verbal' Understanding of Being as a Ground for Destruction of Practical Teleology," in *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, vol. 2, ed. Jan P. Backmann, Berlin, Walter de Gruyter, 1981, p. 808.

<sup>196</sup> In Bernhard Welte, "Erinnerung an ein spätes Gespräch," in *Martin Heidegger/Bernhard Welte: Briefe und Begegnungen*, ed. Alfred Denker and Holger Zaborowski, Stuttgart, Klett-Cotta, 2003, p. 148, Welte gives the date 14 January 1976, which is corroborated by another document: Bernhard Welte, *Meister Eckhart: Gedanken zu seinen Gedanken*, in Welte, *Gesammelte Schriften II/1, Denken in Begegnung mit den Denkern I: Meister Eckhart—Thomas von Aquin—Bonaventura*, Freiburg, Herder, 2007, p. 21. In a letter to Hermann Heidegger from 18 November 1981, however, Welte explains that Heidegger and he had discussed Meister Eckhart on 16 January 1976. Either he is referring to the same conversation and has confused the dates, or Heidegger and he had discussed Eckhart on another occasion. The former seems more likely, since Welte speaks of *the* conversation from 16 January, rather than *a* conversation ("in dem Gespräch vom 16. Januar"). See *Martin Heidegger/Bernhard Welte: Briefe und Begegnungen*, p. 171.

<sup>197</sup> Welte, *Meister Eckhart: Gedanken zu seinen Gedanken*, p. 21.

<sup>198</sup> Welte, "Erinnerung an ein spätes Gespräch," pp. 149-150.

<sup>199</sup> *Abgeschlossenheit* means not only detachment, but also departure. *Die Abgeschiedenen* are those who have departed, i.e. deceased.

homeland and also into connection with the nearness of death; thus the hour formed the realm in which, in a special way, heaven and earth, mortals and immortals, belonged together. The gathering of the fourfold lived in that evening hour and was gathered around him whom death was already beckoning.”