

Sur l'anticartésianisme prétendu de Heidegger: le sens d'(une) *Auseinandersetzung*

On the alleged anti-Cartesianism of Heidegger: the sense of (a) *Auseinandersetzung*

CHRISTOPHE PERRIN*

Résumé: Réservant à la pensée de Descartes un traitement plus réservé que l'étude qu'il peut mener de ses autres grands devanciers, Heidegger, à en croire certains commentateurs, dissimulerait mal envers le penseur français son inimitié, celle-ci le prémunissant sans doute du danger de ne pouvoir se relever d'un «cartésianisme inné», dont il fait le reproche aux philosophes. C'est pourtant contre ce préjugé qu'il s'agit ici de lutter en désamorçant, à travers l'éclaircissement de la notion d'*Auseinandersetzung*, cet apparent paradoxe: entrant toujours en confrontation avec ses «prédécesseurs», jamais pourtant Heidegger n'entre en conflit avec eux.

Mots clés: Heidegger – *Auseinandersetzung* – conflit – confrontation – Descartes.

Abstract: Granting Descartes' thought a treatment which is more reserved than the study he has carried out on many of his other great predecessors, Heidegger, to listen to some commentators, would hardly conceal his enmity towards the French thinker, an enmity probably protecting him from the danger of not being able to get over an «innate Cartesianism», with which he reproaches philosophers. Yet it is that prejudice that we must here fight by defusing, through the explanation of the notion of *Auseinandersetzung*, this apparent paradox: coming into confrontation with his «predecessors», Heidegger, however, never comes into conflict with them.

Key words: Heidegger – *Auseinandersetzung* – conflict – confrontation – Descartes.

L'histoire de la philosophie est à l'image de l'histoire des hommes: si celle-ci est principalement l'histoire des guerres qu'ils se font, celle-là est assurément l'histoire des disputes qu'ils ont. Aussi Héraclite ne s'y trompait-il pas à tenir *πόλεμος* pour le père de toutes choses¹, ni Épictète à penser *μάχη* à l'origine de la pensée²: c'est à n'en pas douter du conflit que jaillit et se nourrit la philosophie, du moins c'est à l'occasion du choc des mots et, partant, du heurt des idées, que les amoureux de la vérité, et plus encore de la sagesse, délaissent leurs opinions pour s'adonner à la réflexion. S'ensuit que, sur le «champ de bataille» que Rousseau croit déserté par les spéculateurs³, mais que Kant conçoit à bon droit comme le

Fecha de recepción: 14-12-09. Fecha de aceptación: 8-07-2010.

* Adresse: Christophe Perrin, A.T.E.R., Université Paris-Sorbonne; 1, rue Victor Cousin; 75 005 Paris; France. ch-pe@orange.fr

1 Cf. Héraclite, fragment 53.

2 Épictète, *Entretiens*, II, XI.

3 Cf. Jean-Jacques Rousseau, *Que l'état de guerre naît de l'état social*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», vol. 3, 1964, p. 609.

théâtre de leurs opérations⁴, les combats n'arrêtent pas, chaque nouvelle méditation ayant maille à partir avec celles qu'elle désire contredire. En métaphysique bien sûr, l'autorité de l'argument l'emportant sur l'argument d'autorité et autres arguments *ad hominem* de la rhétorique, c'est toujours aux doctrines qu'il s'agit de s'attaquer, non aux penseurs qui les ont élaborées. Mais, ici comme ailleurs, l'œuvre faisant l'auteur plus que l'auteur ne fait l'œuvre, entreprendre de corriger celle-ci revient bon gré mal gré à s'en prendre à celui-là, d'où, au-delà des controverses et des querelles d'école qui ponctuent la vie de l'Esprit, une suite ininterrompue d'oppositions entre les héros de la raison pensante, ceux-ci finissant souvent par être présentés par leur prise de position, autrement dit par leur prise à partie. Ainsi Aristote est dit anti-platonicien, Descartes anti-aristotélicien, Heidegger⁵ anti-cartésien.

Heidegger anti-cartésien: un préjugé

Toute philosophie pouvant, en raison de ses désaccords, sinon de ses différends avec d'autres, passer pour «une philosophie du conflit»⁶, les exemples de rivalités vont à l'infini. Bornons-nous ici à l'examen du dernier énoncé, celui faisant finalement de Heidegger, plus qu'un cartésien comme un autre, le plus cartésien peut-être des cartésiens –«les cartésiens» étant, on le sait, les plus farouches adversaires du «cavalier français»⁷, ceux qui s'en prennent d'autant plus à lui qu'ils se comprennent à partir de lui, comme ceux qui s'en éloignent d'autant mieux qu'ils s'en réclament. Mais avant même de jauger la valeur de vérité d'un tel jugement ou préjugé, soulignons d'emblée sa vraisemblance. Comment, d'abord, Heidegger ne serait-il pas «anti-», lui pour qui la pensée est une lutte (*Streit*), lutte acharnée «de la chose même» qui, si elle peut se faire «amoureuse»⁸ entre les penseurs, n'en est pas moins coûteuse par «l'engagement par l'être pour l'être»⁹ qu'elle implique ? Comment, ensuite, Heidegger ne serait-il pas cartésien, lui qui, pour finir d'en finir avec «*Was ist Metaphysik ?*» et, par là, en finir avec la métaphysique elle-même, c'est-à-dire y introduire, finit par placer son questionnement dans la continuité de la Lettre-préface aux *Principes de la philosophie*, reprenant, «pour en rester à cette image»¹⁰, le passage qui y est consacré à l'arbre du savoir ? Comment, enfin, Heidegger ne serait-il pas anti-cartésien, lui qui tient la réalisation de son propre projet philosophique pour le seul moyen de mettre fin au «suprême triomphe» de son devancier, puisque, à l'en croire, «Descartes n'est surmontable que par le dépassement de ce qu'il a fondé lui-même, par le dépassement de la métaphysique moderne, c'est-à-dire

4 Cf. Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, préface de la première édition, AK, IV, 7.

5 Les références des textes de Heidegger sont données suivant les tomes de la *Gesamtausgabe* qui, depuis 1975, sous la direction de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, paraissent aux éditions Vittorio Klostermann, Francfort-sur-le-Main –abrégés GA, tome et page–, sauf *Sein und Zeit* –abrégé SZ–, cité –paragraphe et page– suivant sa 10^{ème} édition, Max Niemeyer, Tübingen, 1963. Seront utilisées, dans la mesure du possible et quitte à les modifier, les traductions françaises existantes.

6 Nous reprenons ici le titre d'un livre de Sandro Barbera, Paris, PUF, coll. «Perspectives germaniques», 2004.

7 Charles Péguy, *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, Paris, Gallimard, 1935, p. 59. Cf. Jean-Marc Varaut, *Descartes. Un cavalier français*, Paris, Plon, 2002.

8 *Brief über den Humanismus*, in *Wegmarken*, GA 9, 336.

9 *Ibid.*, 313.

10 *Einleitung zu: «Was ist Metaphysik ?»*, in GA 9, 364. La citation cartésienne figure également dans *Die Überwindung der Metaphysik*, in *Metaphysik und Nihilismus*, GA 67, 95.

en même temps de la métaphysique occidentale», et de préciser: «Or, dépassement signifie ici: questionnement plus originel du sens, c'est-à-dire de l'horizon de projection et ainsi de la vérité de l'être»¹¹ ?

Si, de cet anticartésianisme prétendu, nombreux sont les commentateurs convaincus¹², curieusement, ceux qui le contestent confessent pourtant ne pouvoir entièrement le récuser comme nul et non avvenu. Jean Beaufret lui-même atteste de cette position ambiguë: «Une «opinion» bien arrêtée et non moins régulièrement professée est [...] que Heidegger «déteste» Descartes. Parler ainsi est aussi sot que soutenir qu'il prêche le retour à la terre ou qu'il prétend nous faire redevenir Grec. Mais il n'y a pas de fumée sans feu»¹³. Que le torchon brûle entre ces deux penseurs que séparent deux pays comme trois cents ans de philosophie se verrait, dit-on, au traitement singulier –car étonnamment réservé comparé à l'étude qu'il peut mener des autres grands noms de la tradition– que le premier réserverait au second, son aîné. Au fond, Heidegger ne traiterait pas de Descartes, ou alors trop peu, ce peu ne comportant rien de bon, car il n'y consentirait que pour en mal traiter ou pour le maltraiter¹⁴. Et le dédain de confiner au mépris dans *Sein und Zeit*, où Descartes ne serait abordé que pour être sabordé, ou que Heidegger le commente en lui prêtant des mots dont il n'use pas strictement –ainsi *subjectum*, pour parler de la *res cogitans*, ou *cogito me cogitare rem*, pour expliciter le *cogito*¹⁵–, ou, pis, qu'il le vilipende pour un double manquement dont il manque cruellement de se rendre compte –l'indétermination du *sum* de l'*ego cogito* et la dissimulation de la mondanéité du monde. Revenons sommairement, pour s'en tenir au *Hauptwerk* de 1927, à ces deux reproches qui font croire à un règlement de compte.

Descartes, nonobstant son souci de clarté et de distinction, est d'abord accusé par Heidegger, dès le § 6, d'avoir parfaitement omis, et cela nécessairement, d'interroger la belle moitié du principe sur lequel il entend refonder la philosophie, soit de n'avoir dit mot du *sum* du *cogito ergo sum*, lors même qu'il spécifie le *cogito*¹⁶. La raison en est l'évidence du *je pense*, à ses yeux si grande qu'elle vient masquer l'exigence d'un examen du *je suis*, si aveuglante que sa lumière suffit pour lui à rendre clair le sens d'être de cet étant, qu'il définit essentiellement comme *res cogitans*. Ce faisant, ce douteur qu'est pourtant Descartes reprend, sans en douter, une ancienne détermination de l'être qui, dès lors, lui interdit de conférer à la philosophie l'assise nouvelle qu'il aimerait lui donner, et par laquelle, plus grave encore, il mécomprend, sans s'en douter, l'être de l'homme, cet étant que nous sommes. Tenir

11 «Die Zeit des Weltbildes», in *Holzwege*, GA 5, 99-100.

12 Emmanuel Faye, pour qui, «en s'attaquant à Descartes», Heidegger «manifeste seulement une hostilité radicale et de principe», en est le parfait exemple –cf. «La pensée métaphysique de Descartes et son «interprétation» par Heidegger», in Yves-Charles Zarka et Bruno Pinchard (éds.), *Y a-t-il une histoire de la métaphysique?*, Paris, PUF, coll. «Quadrige Manuels», 2005, p. 284.

13 Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, Paris, Minit, coll. «Arguments», 1973, II, p. 52.

14 C'est à nouveau l'avis d'Emmanuel Faye: jugeant Heidegger «lecteur plus que sélectif», il dénonce son approche «si réductrice» de Descartes, estime qu'«il ne remet en cause qu'une schématisation partielle et très déformée de sa pensée» et conclut qu'il «n'a pas de véritable réfutation philosophique» à lui opposer –«La pensée métaphysique de Descartes et son «interprétation» par Heidegger», art. cit., respectivement p. 275, 266, 275 et 279.

15 SZ, § 10, 46 et § 82, 433.

16 Cf. SZ, § 6, 24-25 et § 10, 46. La critique se trouve pour la première fois dans les *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 61, 172 et se retrouve en GA 20, 210 ; GA 23, 106 ; GA 24, 93 ; GA 28, 338, GA 29/30, 30 ; GA 36/37, 46 ; GA 64, 97.

l'*ego* pour une *res* en effet, c'est l'envisager ontologiquement comme *ens*, plus précisément comme *ens creatum* et *finitum* par opposition à Dieu, conçu comme *ens increatum*, *infinitum* et *perfectissimum*; c'est donc, au moins par l'usage injustifié d'un vocabulaire dont on reste prisonnier, à tout le moins dépendant, réassumer une conception de l'être qui, par delà la scolastique et ses racines bibliques, reconduit à l'idée grecque d'être-produit mais qui, surtout, induit en erreur, et parce qu'elle est trop générale –est *ens creatum* tout ce qui n'est pas l'*ens increatum*–, et parce qu'elle n'est pas assez radicale –par elle est renvoyé ultimement, non à l'être, mais à un simple étant, fût-il le plus excellent. Tenir l'*ego* pour une *res*, c'est en outre le considérer comme une substance, soit comme un substrat ayant un attribut et des modes; c'est donc le penser, certes selon ses spécificités –la *cogitatio* et les *cogitata*–, mais finalement comme les choses extérieures –que caractérisent, elles, l'extension et leurs dimensions– puisque, finalement, comme une chose, lors même que l'*ego* n'en est pas une et que, par là même, il ne peut être comme elles sont.

Descartes, nonobstant son souci de méthode, est encore accusé par Heidegger, cette fois aux §§ 19, 20 et 21 de l'*opus magnum*, plus encore que d'être passé outre le phénomène du monde, de l'avoir dissimulé d'autant plus fortement qu'il prétend éclairer ce qu'il est¹⁷. La raison en est cette fois une inversion dans l'ordre des choses: alors que le mode d'être des étants intramondains devrait être établi à partir de celui, bien compris –c'est-à-dire ressaisi comme *Dasein*– de l'*ego*, Descartes, qui procède donc à rebours puisque prend celui-ci pour une chose et ne comprend son être qu'à partir du leur, échoue parfaitement à penser les choses extérieures. Plutôt que des outils quotidiens définis par leur ustensilité (*Zuhandenheit*), elles ne sont par lui conçues que comme de simples éléments disponibles, reconnaissables à leur permanence. Aussi ne sont-ce pas les choses mêmes, telles qu'en elles-mêmes, que Descartes prend en vue mais, conformément à l'approche mathématique de la réalité qui est la sienne, les choses abstraction faite de leurs contingences physiques, autrement dit réduites, après élimination de leurs qualités secondes, à ce qui seul en elles demeure, c'est-à-dire résiste, subsiste. Cette préséance de la subsistance (*Vorhandenheit*) n'en est pas moins contestable: elle s'appuie sur une conception de l'être comme substantialité, quand la doctrine cartésienne de la substance brille par son insuffisance. Et cela de s'expliquer doublement: d'une part, en qualifiant Dieu autant que la chose pensante et la chose étendue de *substantia*, sans établir pour cela la moindre théorie de l'équivocité de ce mot, pourtant appliqué à des étants extrêmement distants et parfaitement distincts, Descartes ne dépasse ni n'égale toute une tradition qui n'a eu de cesse de méditer un problème, celui de l'analogie, que lui fuit; d'autre part, en se servant de ce terme pour désigner tantôt la substance comme telle, tantôt la qualité première à laquelle elle est ramenée, eu égard à son incapacité de nous affecter comme telle, Descartes «renonce fondamentalement à la possibilité d'une pure problématique de l'être»¹⁸.

À s'en tenir à ces deux chefs d'accusation aussi célèbres que sévères, Heidegger, à en croire certains de ses interprètes donc –qui, souvent, s'avèrent de meilleurs exégètes de Descartes que de fins connaisseurs de sa pensée–, dissimulerait mal envers son devancier son inimitié, celle-ci le prémunissant sans doute du danger de ne pouvoir se relever d'un

17 La critique est déjà développée dans les *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, 231 sq.

18 SZ, § 20, 94. Cf. GA 20, 236.

«cartésianisme inné»¹⁹ dont, au soir de sa vie, il fait encore le reproche aux philosophes. Et, outre la soi-disant destruction de Descartes qu'il mène dans *Sein und Zeit*, il aura suffi de son absence controversée au congrès international de Paris donné, en 1937, en l'honneur du tricentenaire du *Discours de la méthode* –absence philosophiquement regrettée par Heidegger qui, portant un grand intérêt à l'événement auquel il était parfaitement convié, a d'abord souhaité y participer en préparant, dès l'été 1935, sa venue, mais politiquement consentie par lui qui, opposé aux choix des autorités de son pays quant à la direction et à l'ambition de la délégation allemande qui devait s'y rendre, refuse finalement de s'y joindre–, comme au titre d'un papier, «*Wege zur Aussprache*», qu'il fait discrètement paraître dans le *Jahrbuch der Stadt Freiburg* à cette occasion –titre qui semble à première vue faire signe vers une difficile, voire impossible entente entre les peuples comme entre leurs penseurs, *Aussprache* désignant l'explication, au sens où, des duellistes, en gens d'honneur, s'expliquent, en s'affrontant sur le terrain afin de régler leurs affaires, voire de se régler leur affaire–, pour entretenir, sinon entériner cette idée selon laquelle Heidegger ne fait guère cas de Descartes, puisque toujours lui fait la guerre. Or qu'on se le dise: pareille idée ne tient pas. Insensée –de deux choses l'une: ou Heidegger se moque éperdument de Descartes, auquel cas il n'a pas lieu de critiquer sa pensée, ou il critique sa pensée et ne peut donc absolument s'en moquer–, elle est encore erronée.

À prêter attention aux textes en effet, Descartes occupe Heidegger du début à la fin de sa carrière. Sans doute n'est-il pas à disposition, dans sa production, de monographie précise qui lui soit consacrée. Sans doute, après l'*Einführung in die phänomenologische Forschung* –cours du semestre d'hiver 1923/24 dont la moitié est dévolue à la pensée cartésienne au point que, avant de l'avoir professé, son auteur l'avait volontairement intitulé *Der Beginn der neuzeitlichen Philosophie (Descartes-Interpretation)*–, encadrée par quatre séminaires qui lui sont directement dédiés –à Fribourg, celui de l'été 1919: *Einführung in die Phänomenologie im Anschluss an Descartes Meditationes*, comme ceux des hivers 1920/21: *Phänomenologische Übungen für Anfänger im Anschluss an Descartes Meditationes* et 1929/30: *Über Gewissheit und Wahrheit im Anschluss an Descartes und Leibniz*, et, à Marburg, celui de l'été 1925: *Anfangsübungen im Anschluss an Descartes Meditationes*²⁰–, Descartes ne fera-il plus jamais explicitement l'objet d'une étude de sa part –ni d'ailleurs aucun autre penseur qui ne soit allemand ou grec, en sorte qu'il constitue de ce point de vue une exception, au titre de seul penseur français à avoir été pris par Heidegger pour sujet de cours ou de séminaire. Mais qu'à cela ne tienne: les références fréquentes qui lui sont faites –son nom ne revient pas moins que 57 fois dans *Sein und Zeit* et apparaît dans 69 des 79 tomes publiés à ce jour de la *Gesamtausgabe*– témoignent incontestablement et de sa présence dans le *Denkweg* du maître de Messkirch, et de son importance dans l'histoire de la philosophie ou, si l'on préfère, dans l'histoire de l'être. Soit, cette importance de Descartes, Heidegger y insiste peut-être moins souvent que celle d'autres métaphysiciens, qu'il lui arrive d'ailleurs de tenir

19 Hannah Arendt/Martin Heidegger, *Briefe und andere Zeugnisse 1925 bis 1975*, Francfort, Klostermann, 1998, lettre du 15 février 1972, p. 226.

20 Rappelons cela dit que toutes notes relatives à ces séminaires manquent encore à l'appel de la précieuse *Gesamtausgabe* qui n'a du reste, à ce jour, pas prévu la date de leur édition.

pour supérieurs –ainsi Leibniz²¹. Mais en reconnaissant en lui plus qu'en tout autre –Eckhart ou Luther– le rôle d'inaugurateur des Temps modernes et d'initiateur de leur métaphysique²² –métaphysique dont il ne cache pas la «grandeur propre»²³ et qui, jusqu'à Nietzsche, s'est faite «d'abord et seulement sur le terrain de la position cartésienne»²⁴–, Heidegger n'en pense assurément pas moins. Et que ceux qui voudraient douter de sa sincérité à juger Descartes fondateur d'une nouvelle ère philosophique, après l'avoir présenté comme prolongateur de la scolastique en tant qu'il pense encore sous son influence, en soient convaincus: «se laisser influencer demeure le privilège exclusif des plus grands penseurs. Les petits au contraire souffrent seulement de leur originalité avortée, et c'est pourquoi ils se ferment à l'influence dont l'origine est lointaine»²⁵.

Ce qui, en vérité, peut dérouter dans le rapport de Heidegger à Descartes tient à ce que, loin de souscrire à une attitude courante en histoire de la philosophie, à savoir l'apologie du génie cartésien qui consiste à affirmer que «Descartes est comme une étoile surgissant du néant, qu'il est la lumière contre l'obscurité et la barbarie»²⁶, celui-là ne s'attaque pas tant à celui-ci qu'à ce que l'on dit de lui. C'est contre «l'image d'usage de Descartes (*das übliche Bild des Descartes*)» –image d'Épinal du héros qui, tout en libérant la philosophie de la «situation indigne» qui était la sienne au Moyen-Âge où, «dominée par la théologie», elle «s'abîmait toujours davantage dans un simple démembrement de concepts»²⁷, «vint, douta, devient subjectiviste et fonda ainsi la théorie de la connaissance», «image consacrée» mais qui, pourtant, «n'est tout au plus qu'un mauvais roman»²⁸– que Heidegger entend lutter en réalité, cela d'autant plus fortement que, devenu «l'objet le plus populaire et le plus courant des examens et épreuves écrites prétendument philosophiques dans les universités allemandes», «ce Descartes ainsi vu (*dieser so gesehene Descartes*), avec son doute généralisé et en même temps son «accent» porté sur le moi»²⁹ reste, au bout du compte, incompris. Aussi ne prenons pas pour argent comptant cette caricature de Descartes qui, pour Heidegger, n'est pas à son honneur, puisqu'elle nous interdit cruellement de refaire nos comptes avec lui – ce qui, pour la pensée vraie, compte bien davantage que le renom et la gloire. Mais ne nous en laissons pas compter: si Heidegger s'emploie à corriger la vision que l'on a de Descartes en revenant, contre toute une tradition bienveillante, sur l'interprétation dominante que l'on en fait, force est de reconnaître, sauf à postuler celle-ci infondée, que s'opposer à l'image courante de Descartes, c'est aussi exposer à la vindicte un certain Descartes – ce mauvais Descartes qui, en croyant offrir à la philosophie un «sol nouveau et sûr»³⁰, gage d'un nouveau départ, n'a fait que suivre le chemin qui est le sien et qui, manquant la question de l'être, ne

21 Cf. notre étude «Leibniz, vérité de Descartes selon Heidegger», *Laval théologique et philosophique*, vol. 64, n° 2, juin 2008, pp. 527-540.

22 Pour Eckhart dans ce rôle, *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*, GA 39, 133-134 ; pour Luther, *Nietzsches Metaphysik*, GA 50, 83.

23 GA 5, 99.

24 *Nietzsche II*, GA 6.2, 132.

25 *Was heißt Denken?*, GA 8, 99.

26 *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, GA 23, 108.

27 *Die Grundfrage der Philosophie*, in *Sein und Wahrheit*, GA 36/37, 37.

28 *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, GA 41, 99.

29 GA 36/37, 38.

30 *SZ*, § 6, 24.

mène pourtant nulle part –et, corrélativement, en proposer un autre au public– fût-ce celui qu'il a manqué d'être et que l'on aurait aimé qu'il soit ou, peut-être, celui qu'il ne savait pas lui-même qu'il était et que l'on n'a encore jamais soupçonné qu'il fut. D'où la nécessité, par delà la psychologie «cartésianisante» de Lotze, Natorp et Dilthey³¹, le «néo-cartésianisme» de Husserl³² et l'«anti-cartésianisme» de Böhm³³, non de participer au débat *sur* Descartes, mais d'entrer en débat *avec* lui, ceci dans le cadre d'une confrontation sans conflit.

Une confrontation sans conflit: un paradoxe

D'un préjugé tombé –Heidegger ne passe donc la philosophie de Descartes ni sous silence, ni par pertes et profits–, nous tombons dans un paradoxe qu'il faut pourtant désamorcer: Heidegger se mesure à Descartes sans l'affronter. Car à comprendre exactement ce à quoi il s'adonne avec ses «prédécesseurs» ou, pour mieux dire, ses contemporains –«Du point de vue de l'essence interne de la philosophie, il n'y a ni prédécesseurs, ni successeurs»³⁴ en effet–, soit une *Auseinandersetzung*, il est clair qu'il ne peut être ni anti-, ni cartésien, ni anti-cartésien. Ni anti- puisque, ne prenant pas la mesure des pensées qui l'ont précédé en pur historien de la philosophie, mais encore en philosophe³⁵, il n'entend souligner leurs erreurs –autrement dit leurs oublis: l'oubli de l'être, pensé sous les traits de l'étant, comme l'oubli de cet oubli, au titre de cette pensée– ni pour polémiquer –la chose est déplacée: «Le tact à lui seul devrait ici interdire toute polémique»³⁶–, ni pour les réfuter –la chose est absurde: «Dans le champ de la pensée essentielle, toute réfutation est un non-sens»³⁷, impossible: «tout penseur essentiel est irréfutable», impie: «la réfutation est l'authentique «blasphème» contre la philosophie, c'est-à-dire l'offense la plus grave à son essence»³⁸, et même à «en faire sa profession et y passer sa vie», «ce n'est pas de la philosophie»³⁹– mais, pour, à partir d'elles, mener loin et à bien ses propres réflexions. Ni cartésien puisque, quand bien même il aborde et absorbe d'importants éléments de la doctrine cartésienne, au point d'envisager jusqu'à une retranscription de ses méditations dans ses propres termes –en 1927 en tout cas, lorsqu'il songe à ce qu'il faudrait «pour que le *cogito sum* pût servir de point de départ à l'analytique existentielle»⁴⁰–, il n'est pas plus l'héritier

31 Sur ce jugement pour Lotze, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21, 65; pour Natorp, *Platon: Sophistes*, GA 19, 2-3; pour Dilthey, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, GA 59, 170 et *Der Begriff der Zeit*, GA 64, 95.

32 Edmund Husserl, *Husserliana I, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1973, p. 3.

33 Franz Böhme, *Anti-Cartesianismus – Deutsche Philosophie im Widerstand*, Leipzig, Felix Meiner, 1938.

34 Le mot est de Hegel –*Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, HW, II, 17–, repris par Heidegger en exergue de sa thèse d'habilitation –*Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, in *Frühe Schriften*, GA 1, 193.

35 Quand bien même Heidegger, qui fait toujours «une différence entre la philosophie, c'est-à-dire la métaphysique, et la pensée, ainsi qu'[il] la comprend» –*Martin Heidegger im Gespräch*, in *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, GA 16, 709–, préfère pour lui le titre de penseur.

36 GA 8, 16.

37 GA 9, 336.

38 *Besinnung*, GA 66, 75-76.

39 *Ibid.*, 76.

40 SZ, § 43, 211.

de son homologue français que celui de Platon, d'Aristote, de Leibniz ou de Kant, dont il est aussi proche. Ni anti-cartésien puisque, à l'inverse de son temps qui «ne pense plus» mais «s'occupe de «philosophie»» et pour lequel, «dans le jeu de la concurrence, de telles occupations s'offrent alors au domaine public sous forme d'...ismes»⁴¹, *l'idée même d'anti-cartésianisme est, stricto sensu, insensée. Une Auseinandersetzung donc, mais encore ?*

Laissons-nous d'abord nous en assurer: «La seule manière essentielle d'aborder un autre philosophe –qu'il s'agisse d'un contemporain ou d'un philosophe antérieur– est d'entrer avec lui dans une *Auseinandersetzung*», explique Heidegger qui, aussitôt, indique: «Mais loin de dégénérer jamais en conflit et en polémique, l'*Auseinandersetzung* est une lutte. Ceux qu'elle met aux prises visent le même, ils s'engagent l'un pour l'autre dans le même questionnement»⁴². Et notre auteur, à travers son œuvre, de ne pas se montrer avare de détails: «L'*Auseinandersetzung* est une authentique critique. C'est la suprême et unique manière d'apprécier véritablement un penseur. Car elle se charge de repenser sa pensée, de la poursuivre, non dans ses faiblesses, mais dans sa force agissante»⁴³. Insistons-y: «L'authentique *Auseinandersetzung* ne cherche pas à dépister les faiblesses et les manques, elle ne critique pas, mais elle amène la pensée qui vient historiquement à notre rencontre face à notre pensée en ouvrant un espace libre»⁴⁴ pour «un échange où l'on se parle à fond» et qui permette «de déployer une entente mutuelle et de lui donner la marque de ce qui va demeurer». S'ensuit que «la forme fondamentale de l'*Auseinandersetzung* est le dialogue effectif dans lequel chacun des créateurs entre à son tour lorsqu'on se rencontre entre voisins»⁴⁵, créateurs en tant que c'est personnellement que chacun entend faire avancer la tâche de la pensée, voisins en tant que, face à la vérité, nous sommes tous logés à la même enseigne: celle-ci «fait l'objet d'une décision, décision qui n'est point tant arrêtée par nous que par l'histoire de l'être, histoire qui bien plutôt en tant qu'histoire de l'être est prononcée par l'être pour notre propre histoire». Cela signifie que, «lors d'une *Auseinandersetzung* réfléchie avec un penseur, il ne s'agit pas d'opposer une «façon de voir» à une autre, ni de «réfuter» un «point de vue» par un autre», car «tout ceci n'est qu'inessentiel bricolage», mais plutôt d'exposer sa pensée à l'autre et de s'exposer à ce qu'il pense et en pense afin que, ensemble, nous puissions «donner congé à toutes les opinions et à toutes les interprétations courantes» pour, finalement, «n'acquérir qu'un savoir originel»⁴⁶. En somme, une *Auseinandersetzung* –terme courant en allemand et fort apprécié de Jung notamment, qui fait de lui, sur ses vieux jours, le titre du chapitre de son autobiographie consacré aux dures années qu'il a vécues de 1913 à 1918⁴⁷, mais terme exigeant que Heidegger entend en prêtant attention à toutes ses dimensions–, est rigoureusement un face à face de pensées dans lequel celles-ci cherchent à

41 GA 9, 317.

42 «Hegel und das Problem der Metaphysik», in *Vorträge*, GA 80, à paraître/«Hegel et le problème de la métaphysique», tr. fr. de François Vezin, in Hadrien France-Lanord et Fabrice Midal (éd.), *La fête de la pensée. Hommage à François Fédier*, Paris, Lettrage Distribution, p. 17.

43 *Nietzsche I*, GA 6.1, 3.

44 GA 50, 98.

45 «Wege zur Aussprache», in *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA 13, 20.

46 GA 6.2, 84-85.

47 Cf., Carl Gustav Jung, *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung*, Zürich, Rascher-Verlag, 1962, chap. VI: «Die Auseinandersetzung mit dem Unbewussten».

comprendre la position de l'autre pour, à partir d'elle –aus–, l'une l'autre –einander–, mieux asseoir la leur –sich setzen.

Dans ces conditions, une *Auseinandersetzung* –on rend souvent le mot en français par *explication, débat, dispute*, sinon *différend* et même *démêlé*– est donc une confrontation en vue d'une conciliation, l'entame de véritables pourparlers qui, parce qu'ils durent parfois «si longtemps qu'on ne sait plus s'ils font encore partie de la guerre ou déjà de la paix» pour emprunter ses mots à Deleuze⁴⁸, donne souvent à la chose une dimension agonistique trompeuse. Pour Heidegger en effet, l'*ἀγών* n'est jamais entre les penseurs, mais entre eux et l'affaire même de la pensée. Attention dès lors de ne pas se laisser abuser par l'équivalence déclarée entre l'*Auseinandersetzung* et le *πόλεμος* héraclitéen⁴⁹: dans le fragment 53 de l'Obscur, «ce qui est appelé *πόλεμος* [...] n'est pas une guerre (*Krieg*) à la manière humaine», mais un «combat (*Kampf*) originaire»⁵⁰, une «lutte (*Streit*) d'une tout autre nature», soit celle «entre la puissance de l'étant et la vérité de l'être» et dont la préparation «est le but le plus lointain auquel tend la méditation»⁵¹ du penseur fribourgeois. Aussi ne nous étonnons pas que ce motif qu'est l'*Auseinandersetzung* traverse son œuvre en y occupant le premier plan. Convaincu, alors qu'il rompt avec l'herméneutique traditionnelle sur ce point, que pour bien comprendre un penseur il faut l'entendre, que pour l'entendre il faut l'écouter, que pour l'écouter il faut offrir à sa philosophie «la possibilité de dire ce qu'elle a voulu dire» et que le «laisser ainsi parler, cela signifie justement entrer avec lui dans une *Auseinandersetzung*»⁵², Heidegger pose d'emblée que, «par principe»⁵³, il faut tout faire reposer sur elle. Dans le cadre de l'herméneutique de la facticité, l'*Auseinandersetzung* devient donc une caractéristique du *Dasein*, au sens où celui-ci se trouve toujours dans une *Auseinandersetzung* compréhensive avec le monde, «non pas libre de tout préjugé, mais libre pour la possibilité d'abandonner un préjugé au moment décisif de l'*Auseinandersetzung* avec la chose à penser»⁵⁴. Et, après la *Kehre*, son statut de se renforcer, tenue qu'elle est alors pour, non pas «un supplément de la pensée authentique que l'on peut parfois se procurer, mais le trait fondamental de la pensée historique de l'être elle-même», autrement dit l'«*unique* nécessité» de la philosophie⁵⁵. D'où l'insistance avec laquelle Heidegger précise ses modalités: l'*Auseinandersetzung* «n'est jamais le passage en revue de l'exactitude ou de la fausseté des doctrines et des opinions» puisque, si «la représentation du maître d'école, selon laquelle les penseurs «font» quand même de temps en temps «des erreurs» qui doivent

48 Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 7.

49 *Einführung in die Metaphysik*, GA 40, 66. Heidegger avait d'abord préféré rendre *πόλεμος* par *Kampf* –cf. *Vom Wesen der Wahrheit*, in GA 36/37, 90 et GA 39, 125–, avant d'en venir finalement à *Streit* et, par là même, d'en revenir à *Auseinandersetzung* –«Le mot *πόλεμος*, par lequel débute le fragment, ne signifie pas «guerre», mais signifie au contraire ce que signifie le mot utilisé dans le même sens par Héraclite, et qui est *ἐρις*. Or cela veut dire: «lutte»– non pas différend au sens de querelle, d'altercation ou de simple dissension; encore moins l'usage de la violence pour abattre l'adversaire; mais au contraire *Aus-einander-setzung*», *Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken*, in GA 16, 379.

50 GA 40, 66.

51 GA 6.2, 235.

52 *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, GA 25, 4.

53 Cf. GA 61, 2.

54 *Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 17, 2.

55 GA 66, 79-80.

être corrigées, a sa place à l'«école»», elle ne l'a pas «dans l'histoire de l'être»⁵⁶; de même, l'*Auseinandersetzung* «ne réfute pas»: elle «est un questionnement qui va à la rencontre» d'un penseur et dans lequel il ne s'agit pas de savoir s'il «fait quelque chose à raison ou à tort, mais si nous sommes capables de penser après lui la vérité de sa pensée, c'est-à-dire *capables de la penser avec lui* plus originellement –et non plus exactement»⁵⁷.

Si Heidegger se montre ici si disert, c'est qu'il s'agit pour lui d'écrire, pour ainsi dire, son discours de la méthode. La fréquentation de la tradition et la confrontation avec elle, entendue comme *Aus-einander-setzung* –notamment «celle entre la métaphysique dans son histoire et la pensée de l'être dans son avenir»⁵⁸ qui constitue «l'auto-méditation de la philosophie»⁵⁹–, s'avèrent en effet le levier de son projet, qui n'est pas celui, cartésien, d'une reprise à zéro de la philosophie, mais celui, presque inverse, d'une reprise en totalité de celle-ci. Et Heidegger s'en justifie: puisque «le véritable philosophe ne peut par essence être dépassé (*überholt*)», il «doit être lui-même toujours à nouveau repris (*wiederholt*)»⁶⁰, non que notre auteur croie en une «supratemporelle problématique en soi et systématique des questions philosophiques»⁶¹, mais parce qu'il conçoit la philosophie ou, plus précisément, toute avancée philosophique comme «un éveil dans le retour au même point»⁶², en somme comme l'éternel retour de la pensée au même: l'être. En ce sens, faire œuvre de philosophe, c'est-à-dire faire œuvre nouvelle en philosophie, ne consiste pas à innover mais bien plutôt à renouveler –«nouveau ne signifie pas ici rejeter l'ancien et inventer quelque chose de neuf mais, sous la protection de la transmission authentique, reprendre les problèmes anciens», si bien que «le philosophe vrai [...] se tient par delà l'ancien et le nouveau»⁶³. Et loin que la philosophie se réduise alors à son histoire– «dans le philosophe, il n'y a pas d'histoire de la philosophie»⁶⁴ et «la philosophie ne se laisse pas fonder sur l'histoire»⁶⁵ –ou à un discours unique– si, en philosophie, tout revient toujours au même, soit à l'être comme son seul et même «objet»⁶⁶, saisi différemment qu'il est au fil du temps en sorte qu'il n'est pas égal à lui-même, le même (*das selbe*) ne revient pas au pareil (*das gleiche*), ni le pareil au même⁶⁷–, elle consiste à penser soi-même le même que les philosophes qui nous ont précédé, soit à penser avec eux et à penser comme eux mais autrement –«l'histoire n'est amenée à parler que lorsque l'on ne répète pas, c'est-à-dire lorsque l'on ne se repose pas simplement de manière

56 *Ibid.*, 69.

57 *Ibid.*, 75-76.

58 *Ibid.*, 80.

59 *Ibid.*, 69.

60 *Einleitung in die Philosophie*, GA 27, 224.

61 GA 61, 111.

62 GA 25, 2.

63 GA 27, 20 et 224.

64 GA 61, 111.

65 GA 8, 136.

66 *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, 76.

67 Cf. «... *dichterisch wohnt der Mensch...*», in *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, 197; «*Der Satz der Identität*», in *Identität und Differenz*, GA 11, 33; *Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens*, in *Seminare*, GA 88, 219. Cf. également l'interprétation de Jean-Luc Marion, «Du pareil au même», in Michel Haar (éd.), *Heidegger*, Paris, L'Herne, n° 45, 1983, pp. 177-191.

dogmatique sur une philosophie antérieure [...]; l'histoire ne redonne l'essentiel que si elle est amenée par le philosophe vivant lui-même au co-philosophe (*Mitphilosophieren*)»⁶⁸.

À penser avec eux: philosopher en effet, c'est entrer en discussion avec l'histoire de la philosophie, c'est-à-dire entrer en dialogue (*Gespräch*) avec ceux qui l'ont écrite, donc «entrer dans [...] ce qui est au-delà des paroles»⁶⁹, le dialogue bien compris –autrement dit distingué de la simple conversation (*Konversation*)– permettant d'en revenir au dire par delà le dit. À penser comme eux mais autrement: philosopher, c'est encore, ainsi que d'autres l'ont fait, penser, penser la pensée des autres pour commencer et, à force d'y penser, penser l'impensé (*das Ungedachte*) qui est le leur et qui s'avère toujours ce qui donne le plus à penser (*das Bedenkliche*), mais encore, ayant fait ressortir de leur dit le non-dit qu'il veut dire, penser sa propre pensée, une pensée autre qui dit ce que les autres n'ont pas vu et pu ou su dire. Penser en somme, c'est, comme on se fraye un chemin, frayer sa pensée à travers d'autres pensées. D'où l'image du *Denkweg* chère à Heidegger, pour qui, puisque «la pensée même est un chemin», nous mettre en chemin implique et «que nous nous ouvrons nous-mêmes aux perspectives et aux directions qui s'ouvrent sur le chemin» –celles qu'ont pu suivre les philosophes et qu'il faut poursuivre, afin «de ranimer la tradition durcie et de décaper les recouvrements accumulés par elle avec le temps »⁷⁰–, et «que nous faisons les pas qui seuls font du chemin un chemin»⁷¹ –ceux que seul peut faire celui qui a compris la nécessité de «rallumer une nouvelle *γυγαντομαχία περι της ουσιας*»⁷². Aussi la reprise de toute la philosophie, du moins «de l'histoire de l'ontologie» –qui doit s'accomplir comme sa destruction (*Destruktion*), non qu'il s'agisse de l'anéantir (*zertrümmern*)⁷³ mais de la déconstruire (*abbauen*)⁷⁴– s'inscrit-elle, chez Heidegger, dans la «reprise (*Wiederholung*) de la question de l'être»⁷⁵, «de la question du sens de l'être»⁷⁶ –dont il faut réussir la construction pour, enfin, qu'elle puisse être posée. Dès lors, de même que, dans *Sein und Zeit*, il s'agit d'interroger le *Dasein* (*Befragte*) pour lui demander son sens d'être (*Erfragte*) et, ainsi, questionner l'être même (*Gefragte*)⁷⁷, de même, avant, dans mais surtout après l'*Hauptwerk*, questionner l'être même (*Gefragte*), c'est interroger la tradition (*Befragte*) pour lui demander le sens de son omission d'un tel questionnement (*Erfragte*). On saisit ici à quel point le dialogue de Heidegger avec les penseurs est un dialogue de pensée entre penseurs (*Zwiesprache*).

Comme tel, ce dialogue des penseurs sera donc exigeant et bienveillant. De cette exigence témoigne le souci qu'a Heidegger de toujours distinguer ce qu'ont pensé ses interlocuteurs –ainsi leur pensée, loin d'être dépassée, continue d'être d'actualité–, ce qu'ils

68 GA 27, 224.

69 GA 6.1, 3.

70 SZ, §6, 22.

71 GA 8, 173.

72 SZ, §1, 2.

73 Cf. GA 59, 35 et 181.

74 Cf. *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, 31; «*Zeit und Sein* », in GA 14, 13.

75 SZ, §1, 2. Cf. GA 9, 380. Le terme allemand *Wiederholung* chez Heidegger présente la même ambiguïté que le mot danois *Gjentagelse* chez Kierkegaard, souvent traduit par *répétition* lors même que *reprise* est sans doute préférable puisque, pour ses deux auteurs, l'idée n'est jamais de réitérer mais toujours de renouveler.

76 SZ, §1, 3.

77 *Ibid.*, §2, 5. Sur les éléments de la structure formelle de la question de l'être, cf. GA 61, 175.

ont laissé impensé – ainsi leur pensée, loin d’être passée, est encore à venir – et ce que lui cherche à penser – ainsi sa pensée a pour propre de chercher ce que la leur a de propre, cela non pour se l’approprier, mais pour l’examiner proprement. Or «repenser et questionner le questionnement d’un penseur à partir de sa propre pensée», dit autrement «tenter d’entrer par notre questionnement» dans le sien n’est rien moins qu’évident – ne serait-ce que parce qu’«une telle tâche» se confond généralement avec «l’exigence souvent formulée d’avoir à comprendre un penseur par lui-même, ce qui est impossible parce que nul penseur [...] ne se comprend lui-même»⁷⁸. Conscient de la difficulté, Heidegger ne la contourne qu’à parfois faire violence aux textes. Plutôt que de s’en tenir à leur interprétation selon «les méthodes de la philologie historique»⁷⁹, en surimposant sa problématique à la leur parce qu’il estime qu’elle la conditionne, il va délibérément jusqu’à leur surinterprétation (*Überdeutung*)⁸⁰. Quel sens y aurait-il en effet à mener une simple herméneutique des grandes œuvres de la tradition, sinon «la réitération uniforme du toujours identique», lors même que l’essentiel est de «chercher, aller chercher, ramener, engranger, recueillir ce qui, en retrait, s’abrite dans l’ancien»⁸¹, ce qui, derrière les dits de chacun, demeure non-dit et reste à dire ? De cette bienveillance témoigne la façon qu’a Heidegger d’aller, non pas contre (*Dagegenangehen*), mais à la rencontre (*Entgegengehen*) des philosophes qu’il lit et, à travers lesquels, finalement, il se lit. Car si s’opposer à eux suppose d’avoir «déjà rapetissé ce qu’il y a de grand» dans leur pensée, aller au devant d’eux implique au contraire d’«agrandir encore ce qu’il y a de grand en elle»⁸², c’est-à-dire, non à l’améliorer en lui prêtant des idées auxquelles elle n’est pas arrivée, mais à l’augmenter en perçant à jour sa véritable grandeur, sous le coup d’un questionnement qui révèle ce que son auteur a réellement pensé, sans avoir pensé pour autant qu’il l’avait aussi nettement pensé. Et loin que cet impensé des pensées les affaiblisse – «L’impensé, dans une pensée, n’est pas un manque qui appartienne au pensé»⁸³ – ou, pis, les disqualifie – une pensée «ne se laisse pas expliquer comme fausse, ni même refuser comme un faux passage, un faux chemin, sous prétexte qu’elle repose sur [un] impensé»⁸⁴ –, il est ce qui en fait le sel. S’ensuit que c’est donc lui qu’il faut ressaisir pour réussir à «surmonter» une pensée, autrement dit à s’en remettre, à s’en relever. Et Heidegger de préciser: «Par là cependant le dialogue de pensée avec le penseur n’est pas rendu plus facile, mais bien au contraire il ne fait d’abord qu’atteindre l’acuité croissante d’une dispute (*Streitgespräch*)»⁸⁵.

La boucle est bouclée: que l’*Auseinandersetzung* commence par le dialogue et se poursuive en dispute confirme bien à quel point elle est lutte, lutte *pour* la pensée d’un penseur et non *contre* lui, lutte *pour* la pensée de son impensé et non *contre* celui-ci – tenons-nous le pour dit: «le rôle de contradicteur n’est pas le rôle de la pensée. Car la pensée ne pense que lorsqu’elle s’attache à ce qui parle *pour* une chose»⁸⁶. Le paradoxe est donc levé:

78 GA 8, 188-189.

79 *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, XVII.

80 *Ibid.*, XIV.

81 *Aus einem Gespräch der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden*, in *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, 124.

82 GA 8, 83.

83 *Ibid.*, 82.

84 *Ibid.*, 106.

85 *Ibid.*, 57.

86 *Ibid.*, 16.

s'employant, contrairement à d'autres, non à une «prise de position contre (*Stellungnahme gegen*) Descartes»⁸⁷, mais à une *Auseinandersetzung* avec lui –il reconnaît le faire dans *Sein und Zeit*⁸⁸ ou, plutôt, reconnaît l'avoir fait dès l'*Einführung in die phänomenologische Forschung*⁸⁹–, Heidegger entend se confronter à la «position métaphysique fondamentale» qui lui est due⁹⁰ et non affronter le penseur aguerri qu'il fut. Sans *répondre* bien entendu à la question du sens de cette *Auseinandersetzung*, souligner que la relation de Heidegger à Descartes en est une permet à tout le moins de la *poser*. Car de deux choses l'une: ou l'on clôt finalement le sujet en ne l'abordant, comme certains herméneutes éclairés de la philosophie cartésienne, que pour dégager ce qui résiste chez leur champion à la lecture qu'en propose son critique –soulignant alors à quel point celui-ci peut être parfois infidèle aux textes qu'il étudie et le corrigeant au nom de l'érudition comme de l'orthodoxie–, ou l'on ouvre réellement le débat en gardant à l'esprit que Heidegger agrandit la pensée des penseurs auxquels il se lie conformément, et même proportionnellement à leur grandeur –«seul ce qui est grand a la force de s'agrandir, tandis que ce qui est petit trahit qu'il l'est en ce qu'il rapetisse constamment, serait-ce «seulement» en réclamant comme étant sien ce qui est grand»⁹¹. Mue par le désir de convaincre ses admirateurs que Heidegger ne saurait vaincre Descartes, la première de ses options a pour ainsi dire le défaut de jeter de l'huile sur le feu. À même de faire taire les conflits d'intérêts des commentateurs sans interdire les conflits d'interprétations des penseurs, la seconde a le mérite de ne pas alimenter un conflit qui n'a pas lieu.

87 GA 6.2, 131, 132 et 163.

88 Si la notion d'*Auseinandersetzung* apparaît dans *Sein und Zeit* pour évoquer la nécessaire confrontation à la pensée de Dilthey – § 77, 398, 399(n) – et de Bergson – § 82, 433(n)–, elle est d'abord liée par deux fois à Descartes – § 6, 25 et § 21, 98.

89 «Le premier semestre de 1923/1924 se risquait à l'*Auseinandersetzung* [...] avec Descartes, laquelle est ensuite passée dans *Sein und Zeit*» déclare Heidegger en 1928 – *Aus der letzten Marburger Vorlesung*, in GA 9, 79.

90 GA 6.2, 123, 132, 149, 159, 161, 164, 165, 166, 168 et 180.

91 GA 66, 48.

