



# Philosopher par des portes : le Grand Dehors de Meillassoux et le jeu de l'être chez Heidegger

Antoine Cantin-Brault

Volume 77, numéro 1, février 2021

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1088392ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1088392ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

## Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval  
Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

## ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

## Citer cet article

Cantin-Brault, A. (2021). Philosopher par des portes : le Grand Dehors de Meillassoux et le jeu de l'être chez Heidegger. *Laval théologique et philosophique*, 77(1), 107–130. <https://doi.org/10.7202/1088392ar>

## Résumé de l'article

Quentin Meillassoux classe Heidegger dans le corrélacionisme fort. Il appert plutôt que Heidegger a tenté une percée hors du corrélacionisme par le jeu de l'être alternant *Ereignis* et *Enteignis*. Cela se comprend bien dans l'utilisation qu'il fait de Janus. Dieu du passage, il est cette porte qui cache en partie ou en tout l'être à l'être humain, tout en restant un étant désabsolutisé capable de rendre compte de la foi. Le réalisme spéculatif de Quentin Meillassoux, lui aussi une philosophie de la porte qui donne cette fois vers le Grand Dehors, peut alors être évalué à partir du jeu de l'être heideggérien. Cette porte toujours ouverte par la science vers le Chaos n'est pas aussi radicale que le jeu de l'être qui donne véritablement vers ce que le *Dasein* ne peut jamais toucher. Heidegger a par contre développé une éthique entièrement corrélacioniste, mais à Meillassoux d'en développer une qui n'en revienne pas au réalisme moral.

# PHILOSOPHER PAR DES PORTES : LE GRAND DEHORS DE MEILLASSOUX ET LE JEU DE L'ÊTRE CHEZ HEIDEGGER

Antoine Cantin-Brault

Département de sciences humaines et sociales  
Université de Saint-Boniface, Winnipeg

*RÉSUMÉ : Quentin Meillassoux classe Heidegger dans le corrélationisme fort. Il appert plutôt que Heidegger a tenté une percée hors du corrélationisme par le jeu de l'être alternant Ereignis et Enteignis. Cela se comprend bien dans l'utilisation qu'il fait de Janus. Dieu du passage, il est cette porte qui cache en partie ou en tout l'être à l'être humain, tout en restant un étant désabsolutisé capable de rendre compte de la foi. Le réalisme spéculatif de Quentin Meillassoux, lui aussi une philosophie de la porte qui donne cette fois vers le Grand Dehors, peut alors être évalué à partir du jeu de l'être heideggérien. Cette porte toujours ouverte par la science vers le Chaos n'est pas aussi radicale que le jeu de l'être qui donne véritablement vers ce que le Dasein ne peut jamais toucher. Heidegger a par contre développé une éthique entièrement corrélationiste, mais à Meillassoux d'en développer une qui n'en revienne pas au réalisme moral.*

*ABSTRACT : Quentin Meillassoux ranks Heidegger in strong correlationism. It appears rather that Heidegger attempted a breakthrough out of correlationism by the play of being alternating Ereignis and Enteignis. This is well understood in his use of Janus. God of the passage, he is that door that hides part or all of being from the human being, while remaining a disabsolutized being able to give an account of faith. The speculative realism of Quentin Meillassoux, also a philosophy of the door that gives this time to the Great Outdoors, can then be evaluated from the play of the Heideggerian being. This door always opened by science towards Chaos is not as radical as the play of being which truly looks to what the Dasein can never touch. Heidegger, on the other hand, has developed a completely correlationist ethic, but it is up to Meillassoux to develop one that does not return to moral realism.*

---

## INTRODUCTION

Le mot français « porte » vient du latin *porta*, mais ce mot avait remplacé un autre mot latin plus ancien *janua*, à rattacher étymologiquement à la divinité romaine Janus. Janus, figure à deux visages, était le Dieu des portes, car il était le Dieu du passage : « Je garde la porte du ciel, en compagnie des douces Heures ; pour sortir et pour entrer Jupiter lui-même a besoin de mes services. » Janus était d'abord

le portier, *janitor*, de l'Olympe : « [...] comme votre portier, assis près du seuil de votre demeure, voit les sorties et les entrées, ainsi moi, portier de la céleste cour, je regarde à la fois l'Orient et l'Occident ». Mais il était aussi lui-même cette porte puisqu'il comportait une face visible et une face invisible, un devant et un derrière, pouvant voir des deux côtés à la fois : « Toute porte a deux faces, l'une d'un côté, l'autre de l'autre ; celle-ci regarde les passants, l'autre regarde le dieu Lare<sup>1</sup> ».

C'est bien en ce sens de divinité du passage que Heidegger reprend cette *Januskopf*, cerbère si l'on veut de l'être en son rapport avec le *Gestell*, ce dispositif déployé par la pensée technique moderne dont le rôle demeure ambivalent dans la pensée heideggerienne.

Entre les figures éphémères de l'être et la métamorphose de l'être dans l'avènement (*Ereignis*), se tient le *Ge-stell*. Celui-ci est pour ainsi dire une station intermédiaire, il offre un double aspect : c'est si l'on peut dire une tête de Janus (*Januskopf*). Il peut être en effet en quelque sorte compris encore comme une continuation de la volonté de volonté et du même coup comme une forme tout à fait extérieure de l'être. Mais il est en même temps une préfiguration de l'avènement (*Ereignisses*) lui-même<sup>2</sup>.

Ce passage nous indique d'abord que le *Gestell* est une étape éphémère, c'est-à-dire liée à l'histoire de l'être même, qui précède celle de l'*Ereignis*. L'*Ereignis*, « avènement » selon la traduction de François Fédier, est donc présenté en tant qu'ouverture vers l'être<sup>3</sup>, à la manière d'une porte ouverte, le *Gestell* étant une porte fermée. Le *Gestell* nous ferme à l'être, mais de lui nous pouvons anticiper une volte-face<sup>4</sup> par laquelle Janus nous offrira son autre visage. Janus, en tant que *Gestell*, est alors la porte même qui, regardant « le peuple », est un oubli de l'être parce que fermeture à celui-ci en tant qu'enfermement dans la domination de l'étant, mais qui en même temps est, cette fois regardant « Lare » qu'est l'être, signe avant-coureur de l'*Ereignis*<sup>5</sup>. Il ne faudrait pas croire cependant que l'être est une divinité : toute divinité *est*, Janus *est*, selon Heidegger, il est un étant à deux visages et dépend

1. OVIDE, *Les Fastes*, trad. fr. H. Le Bonniec, Paris, Les Belles Lettres, 2004, p. 19.

2. Martin HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1975 sq., t. 14, p. 62-63 [GA suivi du volume et de la page dans la suite] ; trad. fr. J. Lauxerois, C. Roëls, *Questions III et IV*, Paris, Gallimard (coll. « Tel »), 1990, p. 264.

3. Dans la citation de Heidegger, il est question de la « métamorphose de l'être » dans l'*Ereignis*, et non d'une ouverture vers l'être comme nous le disons ici. Dans la dernière période de sa vie, Heidegger cherche à donner « congé à l'être et au temps » (GA 14, p. 64 ; trad. fr., p. 266) comme ses questions nécessaires, pour se concentrer sur l'*Ereignis* lui-même qui accorde l'être et le temps. Mais quand l'*Ereignis* commence à poindre autour de 1930 (surtout dans GA 65), il est clairement pensé en fonction de la relation de l'être à l'humain alors que l'humain saisit l'être en sa vérité. Nous nous sommes volontairement installés dans cette première interprétation de l'*Ereignis*, car c'est en elle que s'installe Quentin Meillassoux, bien que la dernière interprétation puisse couper encore plus radicalement avec le corrélationisme, faisant de l'*Ereignis* l'avènement de tout événement que ne peut saisir l'humain seulement qu'indirectement dans tout événement proprement dit.

4. GA 65, p. 407 ; trad. fr. F. Fédier, *Apports à la philosophie*, Paris, Gallimard, 2013, p. 463 : « C'est dans la volte-face que l'avènement (*Ereignis*) a lieu au plus profond d'elle-même et déploie sa plus ample extension. »

5. C'est ce que Jean GRONDIN précise en ces mots : « [...] le *Gestell* pourrait bien s'accomplir dans la direction d'une aggravation brutale de la volonté de puissance et de l'oubli métaphysique de l'être, mais il pourrait aussi devenir le prélude du salut susceptible de surgir au milieu de cette détresse et à cause d'elle » (*Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, PUF, 1987, p. 106).

également de l'être pour jouer à ce jeu auquel ce dernier nous convie dans l'*Ereignis*. Tout ce jeu autour de la porte présuppose alors que l'*Ereignis* n'est pas le fin mot de la relation de l'être avec l'être humain, et que l'*Ereignis* porte lui-même son autre : l'*Enteignis*. L'*Enteignis*, ce que l'on pourrait traduire par « expropriation », est précisément ce qui marque chez Heidegger les limites du lien de l'être avec l'être humain puisqu'il marque l'expropriation de l'être humain hors de l'être, l'impossibilité de franchir le seuil. Le *Gestell* est donc, pour nous qui lui faisons face, *Enteignis*, mais, selon l'expérience du *Dasein* qui sait que la porte a un revers, il annonce l'*Ereignis*. Il faut déjà reconnaître que l'être, pièce maîtresse du jeu entre l'*Ereignis* et l'*Enteignis* auquel joue Janus, ou à quoi plus précisément Janus doit ses deux visages, excède sa relation à l'être humain.

Les critiques de Quentin Meillassoux avancées à l'égard de la philosophie de Heidegger principalement dans son *Après la finitude*<sup>6</sup> doivent donc être mesurées à cet ancre de Janus. Ces critiques ont une grande importance : c'est par elles que Meillassoux tente de dépasser l'entièreté de l'héritage kantien<sup>7</sup>. Meillassoux est également un philosophe de la porte, même s'il n'utilise pas le mot, au sens où il cherche le chemin hors de la finitude kantienne vers ce qu'il appelle le Grand Dehors dans lequel se situe l'archifossile : « C'est bien à *pister* la pensée que l'archifossile nous convie, en nous invitant à découvrir le "passage dérobé" que celle-ci a emprunté pour réussir ce que la philosophie moderne nous enseigne depuis deux siècles comme l'impossible même : *sortir de soi-même*, s'emparer de l'en-soi, connaître ce qui est que nous soyons ou pas<sup>8</sup>. » L'archifossile pour Meillassoux « désigne donc le support matériel à partir duquel se fait l'expérimentation donnant lieu à l'estimation d'un phénomène ancestral », ce phénomène ancestral pouvant être défini comme « une réalité antérieure à l'apparition de l'espèce humaine — et même antérieure à toute forme recensée de vie sur la Terre<sup>9</sup> ». L'enjeu est de taille puisque la science, par un « réalisme spontané<sup>10</sup> », arrive à produire des énoncés sur des réalités qui sont antérieures à la donation elle-même<sup>11</sup>, et ce à l'encontre de toute philosophie corrélacioniste qui a adopté quelque variante possible du principe *esse est percipi* de Berkeley. Le Grand Dehors est « éternel en-soi, indifférent pour être, d'être pensé ou non<sup>12</sup> », et c'est de ce lieu que l'on peut enfin accéder à des qualités premières, qualités indifférentes au rapport entre les choses et la subjectivité. Pour retrouver ce qui échappe à toute donation, ou pour échapper aux qualités secondes, il faut trouver le

6. Quentin MEILLASSOUX, *Après la finitude*, Paris, Seuil, 2012 [cité AF suivi de la page dans la suite].

7. C'est ce que suggère avec raison Jussi BACKMAN, « Transcendental Idealism and Strong Correlationism : Meillassoux and the End of Heideggerian Finitude », dans S. HEINÄMAA *et al.*, éd., *Phenomenology and the Transcendental*, New York, Londres, Routledge, 2014, p. 276-294.

8. AF, p. 49.

9. AF, p. 26.

10. Quentin MEILLASSOUX, « Métaphysique, spéculation, corrélation », dans B. MABILLE, éd., *Ce peu d'espace autour*, Chatou, Les Éditions de La Transparence, 2010, p. 81. Mais il est loin d'être certain que la science elle-même fonctionne de la façon dont le décrit Meillassoux (cf. Michel BITBOL, *Maintenant la finitude. Peut-on penser l'absolu ?*, Paris, Flammarion, 2019).

11. AF, p. 24.

12. AF, p. 98.

« verrou<sup>13</sup> » de la « cage transparente » qui nous renvoie toujours à nous-mêmes depuis que les modernes nous ont condamnés à un « dehors claustral<sup>14</sup> », c'est-à-dire à une extériorité de la conscience qui finalement n'est toujours que et pour de la conscience. Les deux faces de Janus dans un tel monde que l'on peut qualifier de corrélationiste « demeure un face-à-face — telle une médaille qui ne connaîtrait que son revers<sup>15</sup> ».

Meillassoux définit le corrélationisme en tant que « croyance en la primauté de la relation sur les termes reliés, croyance en la puissance constitutive de la relation mutuelle<sup>16</sup> ». Meillassoux place Heidegger parmi les corrélationnistes, puisqu'il ferait primer l'*Ereignis* sur les termes qu'il relie que sont l'être et l'être humain<sup>17</sup>. Mais non seulement il classe Heidegger dans le corrélationisme, il le classe dans le corrélationisme *fort*. Ce dernier est qualifié de fort précisément parce qu'il a hypostasié la facticité, facticité qui « est seulement l'ignorance du devoir-être-ainsi de la structure corrélationnelle<sup>18</sup> ». Heidegger, selon Meillassoux, a donc radicalisé la facticité elle-même à la manière d'un don qui ne peut être compris en lui-même, ayant alors coupé d'un quelconque absolu capable de rendre compte de ce don, tout en ouvrant la porte au fidéisme. Autrement dit, plutôt que d'absolutiser la contingence qui se trouve dans la facticité comme le fera Meillassoux lui-même, Heidegger ferait de l'*Ereignis* le fin mot de l'histoire, obligeant la raison à délaisser l'absolu comme un Tout-Autre<sup>19</sup> qu'elle expose à « la multiplicité devenue indifférenciée de croyances désormais également légitimes du point de vue du savoir, et cela par le seul fait de ne se vouloir *que* des croyances<sup>20</sup> ». Le fidéisme « consiste en effet toujours en un *argumentaire sceptique* contre la prétention de la métaphysique, et plus généralement de la raison, à accéder à une vérité absolue capable d'étayer (*a fortiori* de dénigrer) la valeur de la croyance<sup>21</sup> ». En se dépêtrant de la métaphysique, Heidegger aurait détruit toute croyance déterminée et raisonnée en un Dieu de la religion, ouvrant la porte, comme tous les « sceptico-fidéistes », au fanatisme dont le « caractère antimétaphysique a toujours eu pour sens de protéger la piété de toute intrusion du rationnel. [...] Piété

13. MEILLASSOUX, « Métaphysique, spéculation, corrélation », p. 76.

14. AF, p. 21, la « cage transparente » en citant Francis WOLFF, *Dire le monde*, Paris, PUF, 1997, p. 11-12.

15. AF, p. 21.

16. AF, p. 19.

17. AF, p. 23.

18. AF, p. 66.

19. AF, p. 67 : « La facticité nous fait ainsi saisir la "possibilité" du Tout-Autre du monde, et cela au sein même de ce monde. Il convient néanmoins de mettre le terme de "possibilité" entre guillemets en ce qu'il ne s'agit pas, dans la facticité, d'un savoir de la possibilité effective du Tout-Autre, mais d'une incapacité où nous sommes d'établir son impossibilité. » Par rapport à Heidegger plus directement : « Qu'il y ait l'étant, ou qu'il y ait un monde logique, échappe dans les deux cas à la souveraineté de la logique et de la raison métaphysique, et cela en vertu d'une facticité de cet "il y a", facticité qui est certes pensable — puisqu'il ne s'agit pas d'une révélation transcendante, seulement d'une saisie des "bords internes" de ce monde-ci — mais pensable uniquement au titre de notre incapacité essentielle d'accéder à un fondement absolu de ce qui est. Je ne puis penser l'impensable, mais je ne puis penser qu'il n'est pas impossible que l'impensable soit » (AF, p. 69-70).

20. AF, p. 77.

21. AF, p. 75.

devenue sans contenu, désormais célébrée pour elle-même par une pensée qui ne se mêle plus de l'emplir<sup>22</sup>. » Il est vrai que Heidegger a distingué la foi de la pensée, ou la théologie de la philosophie, comme étant deux domaines distincts<sup>23</sup>, mais cela voulait-il dire d'abandonner la foi à tous ses excès alors que l'on s'occupe philosophiquement et uniquement de l'*Ereignis*, ou si plutôt il s'agit de replacer la foi à l'intérieur de la pensée de l'être et repenser le rôle de la divinité elle-même ? Heidegger a traité philosophiquement du « Dieu à l'extrême » (*der letzte Gott*) pour comprendre la corrélation, *ou non*, de l'être et de l'être humain, et son nom propre est Janus. Plutôt que de penser que la « co-appropriation<sup>24</sup> » de l'être à l'être humain, par laquelle ils se seraient complètement donnés l'un à l'autre, serait, en tant qu'*Ereignis*, le seul lieu décisif de la pensée et laissant alors place à un Dieu à distance de la pensée par lequel serait célébrée une piété sans contenu déterminé, il faut plutôt penser que cette co-appropriation est rendue possible par Janus, une divinité désabsolutive annonçant la destination de l'être en laquelle la foi prend son sens.

De manière générale, c'est par un oubli total du revers de l'*Ereignis*, l'*Enteignis*, que Meillassoux peut faire de Heidegger un corrélationiste, et par une incompréhension du rôle de Janus et des divinités dans ce jeu entre l'*Ereignis* et l'*Enteignis* qu'il peut en faire un corrélationiste fort et ouvrant la porte au fidéisme. Il s'agira donc dans cet article de le montrer d'abord en insistant sur toute la richesse de l'idée d'*Enteignis* avec l'*Ereignis*, puis sur le rôle que doit jouer le Dieu à l'extrême, Janus, dans ce jeu de porte tournante qui donne sens à la foi. Il sera ensuite question de vérifier si, en retour, l'idée de cet antre de Janus ne permet pas à Heidegger déjà d'anticiper sur ce Grand Dehors dont parle Meillassoux et d'en mesurer déjà les limites. En conclusion, il sera question de l'éthique de Heidegger, qui est sans contredit corrélationiste, mais qui pose surtout la question d'un séjour possible de l'être humain : préparer la venue de l'*Ereignis* n'est-il pas plus porteur que de se préparer à la venue du Dieu inexistant ?

## I. L'ENTEIGNIS ET LE CORRÉLATIONISME

Avant même d'entrer dans un développement plus à fond de l'*Enteignis*, il faut dire qu'elle a au moins deux sens chez Heidegger. Elle a d'abord la signification, moins radicale, du retrait de l'être, sa *lèthè*, lorsqu'il se donne en sa vérité, *alètheia*. Ce qui est révélé de l'être dans l'*Ereignis* nous cache en même temps ce que de l'être reste voilé : « L'avènement-appropriant (*Ereignis*) est en lui-même *Enteignis*, mot dans lequel est reçu conformément à l'*Ereignis* (au sens de réception-appropriante) le λήθη des présocratiques signifiant le voilement<sup>25</sup>. » Mais dans un sens plus radical,

22. AF, p. 78.

23. Comme il le dit déjà en 1927 : « La foi n'a pas besoin de la philosophie » (GA 9, p. 61 ; notre traduction). Heidegger ici voit la théologie comme une science ontique, et la philosophie comme une science ontologique capable de procéder à l'analytique du *Dasein* en laquelle Heidegger faisait tenir son projet de l'ontologie fondamentale.

24. AF, p. 23.

25. GA 14, p. 50 ; trad. fr., p. 249.

l'*Enteignis* signifie un voilement plus total, un moment de l'histoire de l'être qui jette l'être humain hors de son lieu propre. Ce voilement radical, cette insaisissabilité de l'être, ou ce que Heidegger appelait dans les *Beiträge* « l'abandonnement de l'être » qui martèle toujours plus durement les différentes étapes du développement de la métaphysique, a lieu aujourd'hui sous les traits du *Gestell* que l'on peut aussi nommer tout simplement nihilisme : « Dans l'histoire de la vérité de l'estre, l'abandonnement de l'être détermine une époque unique en son genre. C'est l'âge de l'estre où le temps est long, au cours duquel la vérité hésite à offrir sa pleine essence en toute clarté. [...] En ce temps-là, l'"étant", ce que l'on nomme "réel", "vie" et "valeurs", est tout simplement dépouillé d'estre — nul et non avenue<sup>26</sup>. » Pour montrer les limites du corrélationisme heideggérien, il faut donc présenter l'*Enteignis* en ces deux sens.

### 1. *Enteignis* comme *lèthè*

L'*Enteignis* comme *lèthè* suppose de réfléchir d'abord à l'*a-lètheia* elle-même, donc à l'*Ereignis*. Il est significatif que Meillassoux utilise les termes d'« appropriation » et de « co-appropriation<sup>27</sup> » pour parler de l'*Ereignis*. Non pas que ce ne soit pas là une traduction possible du terme, mais bien parce que cela tend à cacher le sens de l'*Ereignis*. Cette co-appropriation semble suggérer que l'être humain s'approprie l'être et que l'être s'approprie l'être humain, et cela dans une égale mesure, mesure qui elle-même devient l'étalon à partir duquel se pense la propriété<sup>28</sup>. Mais précisément dans cette page de Heidegger où Meillassoux pense apercevoir cette co-appropriation, on retrouve ce passage : « [...] nous voyons plus facilement que, et comment, l'homme, dans ce qu'il a de propre, dépend de l'être, alors que l'être, dans ce qu'il a de propre, est tourné vers l'essence de l'homme<sup>29</sup> ». L'*Ereignis* est le lieu de rencontre de l'être et de l'être humain, mais cette rencontre n'a pas la même signification pour chacun des termes en présence : l'être humain y saisit que son être dépend de l'être, alors que l'être ne dépend pas de l'être humain, mais a plutôt besoin de l'attention de l'être humain pour qu'il puisse se montrer en sa vérité. Chercher à

26. GA 65, p. 120 ; trad. fr., p. 147. Heidegger, dans les *Beiträge*, utilisait la graphie *Seyn* pour radicaliser l'« estre » par rapport à l'« être » de l'étant, *Sein*. Nous conservons la traduction française « estre » ici et dans les autres citations, mais dans notre texte, et à moins d'une indication qu'il s'agit de l'être de l'étant (au sens d'« étance »), nous utiliserons « être » au sens de *Seyn*.

27. AF, p. 23. Meillassoux fonde sa lecture corrélationnelle de Heidegger sur un extrait d'« Identité et différence » dans sa traduction par A. Préau, mais celui-ci utilise plutôt le terme de « Copropriation » (GA 11, p. 45 ; trad. fr. A. Préau, *Questions I et II*, Paris, Gallimard [coll. « Tel »], 1990, p. 270) pour traduire *Ereignis*, traduction signifiant plutôt le partage d'un même lieu plutôt qu'une appropriation mutuelle des termes.

28. Heidegger n'a jamais pensé l'*Ereignis* en termes de propriété, mais il est vrai que la première apparition du mot *Ereignis* dans un cours de 1919, tout en servant de critique à l'objectivation scientifique, semble donner raison à la grille de lecture corrélationniste de Meillassoux. Discutant de l'expérience vécue, Heidegger la reconnaît comme étant un événement appropriant (*Ereignis*), union du Je et du vécu dans laquelle les termes prennent tout leur sens (GA 56/57, p. 75 ; trad. fr. S.-J. Arrien, S. Camilleri, *Vers une définition de la philosophie*, Paris, Seuil, 2017, p. 104-105). Cependant, il ne sera plus possible plus tard d'en parler comme d'une appropriation mutuelle par laquelle les termes s'épuiseraient.

29. GA 11, p. 45 ; trad. fr., p. 270.

penser que l'être et l'être humain n'ont aucun sens indépendamment l'un de l'autre et qu'ils s'épuiseraient pleinement en cette relation a certes des conséquences épistémologiques intéressantes, mais il faut voir aussi qu'en découlent des conséquences ontologiques, car cela revient, comme l'a bien montré G. Anthony Bruno, à faire de l'être une chose et oublier la différence ontologique : le corrélationalisme que souhaite voir Meillassoux chez Heidegger met justement l'être et l'être humain sur le même plan ontique<sup>30</sup>. Avant de traduire *Ereignis* par « avenance », François Fédier avait préalablement proposé le terme d'« appropriation » pour signifier « que (quel que soit ce qui est en question) quelque chose, par là, est rendu propre à être ce qu'il est<sup>31</sup> ». Ce qui veut dire que l'*Ereignis* est le lieu à partir duquel les termes apparaissent comme ils le sont en propre (*Eigen*)<sup>32</sup> : l'être humain comme dépendant de l'être, l'être comme demandant l'attention de l'être humain pour penser sa *vérité*. Plus précisément, « ce que l'avenance appareille, c'est l'entre-appartenance de l'être et de l'être humain<sup>33</sup> ». L'*Ereignis*, l'avenance, l'approche qui rapproche, permet de joindre ensemble l'être et l'être humain, en ce lieu qui leur est propre.

Il y a donc, pourrait-on dire, un corrélationalisme chez Heidegger qui concerne la *vérité*, l'*essence*, de l'être, qui, effectivement, ne se réalise que dans l'*Ereignis*, donc avec l'être humain entendu comme *Dasein*, mais l'être excède ce corrélationalisme puisqu'il se déploie dans le retrait le plus silencieux sans que l'être humain puisse le penser totalement. L'être semble bien pouvoir se consumer<sup>34</sup> sans l'attention de l'être humain : c'est bien d'ailleurs de cette façon qu'il se réalise le plus souvent, car il reste toujours l'ouvert mis à l'abri, ce que veut dire *vérité* entendue comme *a-lètheia*. C'est en prenant la *décision* de penser la *vérité* comme *alètheia* que l'être humain arrive à porter attention à l'être et saisir son propre mode d'être en tant que *Dasein* : il maintient ouverte la mise à l'abri de l'être et fonde l'assise de tous les phénomènes. Certes, on pourra arguer que cette mise à l'abri est encore pensée en corrélation avec la pensée, qu'en tant que la *lèthè* est le revers de l'*alètheia*, elle reste forcément rattachée à l'ouverture dans l'*Ereignis*, ce qui voudrait dire qu'il est possible d'approcher de cette *lèthè* phénoménologiquement. Cependant en la *lèthè* il n'y a rien à penser d'autre que le voile lui-même, jamais le voile ne peut être levé : le voile peut être approché comme phénomène, tout comme la porte fermée peut être pensée pour elle-même, mais le voilé, le scellé, et jusque dans le dévoilement et le descellement de lui-même dans l'*Ereignis*, ne peut être approché phénoménologiquement. Le mystère demeure entier, alors même qu'il est pensable seulement en sa *vérité* dans

30. G. Anthony BRUNO, « Meillassoux, Correlationism, and the Ontological Difference », *PhenEx*, 12, 2 (2018), p. 1-12.

31. François FÉDIER, *Entendre Heidegger et autres exercices d'écoute*, Paris, Pocket, 2013, p. 145.

32. GA 14, p. 51 ; trad. fr., p. 250.

33. François FÉDIER, *Entendre Heidegger et autres exercices d'écoute*, p. 159.

34. GA 65, p. 488 ; trad. fr., p. 553 : « [...] c'est pour lui-même que l'estre fait venir à soi être le là, afin d'assurer la fondation de sa propre vérité, c'est-à-dire son allégie. Car, sans cette décision alléguante (cette décision où il tranche pour lui-même), l'estre devrait — disparaissant en la pleine urgence du Dieu et en la veille d'être le là — se consumer au feu de cette fournaise qu'il est lui-même s'il n'est pas libéré. »



l'*Ereignis*. Il devient donc inapproprié de faire entrer Heidegger parmi les idéalistes<sup>35</sup> comme le fait Meillassoux en les identifiant aux corrélacionistes : « [...] tous les corrélacionistes se révèlent comme des idéalistes extrêmes, incapable de se résoudre à admettre que *ces événements d'une matière sans homme* [l'ancestral] dont nous parle la science ont effectivement pu se produire tels que la science en parle<sup>36</sup> ». Nous reviendrons plus loin sur cette question de l'ancestralité, mais on peut déjà dire que le problème de l'idéalisme, selon Heidegger, est précisément de tout rapporter au sujet, donc de tout faire porter sur la corrélation : dans l'idéalisme, l'être est « représenté comme tel pour un *je* pense, lequel est lui-même un *je me pense*, je me présente devant moi-même, et suis certain ainsi de moi-même<sup>37</sup> ». L'échec de l'ontologie fondamentale de Heidegger provient de cette forme d'idéalisme : l'ontologie fondamentale ne devait-elle pas arriver à l'être par l'analyse existentielle du *Dasein*<sup>38</sup> ? Il serait donc étrange que Heidegger perpétue cette erreur après le Tournant qui se voulait justement une façon de quitter le terrain de la subjectivité et d'une trop grande emphase sur la corrélation, comme l'a bien vu Catherine Malabou : « À sa manière, Heidegger accomplit, avec la *Kehre*, la première critique du corrélacionisme<sup>39</sup>. »

Si l'on reprend l'image de l'ancre de Janus, Heidegger nous dit que l'être humain jamais ne peut franchir le seuil et entrer dans l'être même, même si Janus nous ouvre la porte. L'être humain reste un étant parmi les étants, mais dans le vestibule au moins il peut saisir la vérité de l'être et se réaliser comme *Dasein* : « [...] l'homme est exclu de l'estre, et pourtant jeté au cœur de la vérité de l'estre<sup>40</sup> ». L'*Ereignis* apparaît donc ici comme la rencontre de l'être et de l'être humain, mais seulement dans une antichambre qui montre déjà pour nous un dehors de l'être, quelque chose qui toujours nous échappera, une sorte d'en-soi<sup>41</sup>, puisque la vérité de l'être ne se donne

35. Certes, il s'agit ici d'un certain type d'idéalisme, puisque l'idéalisme transcendantal de Kant par exemple a pu apercevoir la différence ontologique et se situer en partie dans l'être. Meillassoux ne semble pas reconnaître que l'idéalisme puisse dépasser la corrélation ontique du sujet et de l'objet, et il ne reconnaît pas non plus que Heidegger distingue lui-même plusieurs types d'idéalisme (cf. G. Anthony BRUNO, « Meillassoux, Correlationism, and the Ontological Difference », p. 9).

36. AF, p. 36.

37. GA 65, p. 202 ; trad. fr., p. 233.

38. Heidegger tente d'ailleurs de corriger le tir dès les *Beiträge* : « S'il est dit, dans *Être et temps*, que ce n'est qu'en passant par une "analytique existentielle" qu'il deviendra possible de déterminer l'être de l'étant non humain, cela ne signifie pas que l'homme soit ce qui est donné d'abord et en premier, et qui serait la mesure pour calibrer l'être de tout le reste de ce qui est » (GA 65, p. 489 ; trad. fr., p. 555). L'autre commencement de la philosophie, par rapport à celui de la métaphysique, engagé dans « ce retournement où ce n'est pas l'étant qui est fondé par l'homme, mais où, tout au contraire, c'est être homme qui se voit fondement à partir de l'estre » (GA 65, p. 184 ; trad. fr., p. 214).

39. Catherine MALABOU, *Avant demain. Épigénèse et rationalité*, Paris, PUF, 2014, p. 235.

40. GA 65, p. 488 ; trad. fr., p. 554.

41. Dans *Être et temps*, Heidegger utilisait effectivement un langage qui s'apparentait à celui de Kant pour parler de la différence ontologique : « L'être en tant que thème fondamental de la philosophie n'est pas le genre d'un étant et pourtant il concerne chaque étant. Son "universalité" est à chercher plus haut. [...] *L'être est le transcendent pur et simple*. [...] Toute détection de l'être en tant que *transcendens* est connaissance *transcendantale* » (GA 2, p. 38 ; trad. fr. F. Vezin, *Être et temps*, Paris, Gallimard, 1986, p. 65). Ceci indique que l'être est un en-soi par rapport à l'étant, et donc que l'idéalisme transcendantal de Kant a aperçu effectivement la différence ontologique. Mais comme l'en-soi présuppose encore un certain corrélacionisme et comme le dernier Heidegger n'utilise plus ce langage, nous préférons garder l'expression « une

que par le retrait de l'être. C'est pourquoi Heidegger écrit qu'en tant que *Dasein*, l'« homme se tient à la manière d'une arche dans l'entre-deux<sup>42</sup> », c'est-à-dire entre l'étant et l'être : jamais il ne pourra entrer totalement dans l'être, toujours il regardera l'être en provenance de l'étant et cela, bien sûr, si la porte est ouverte.

## 2. *Enteignis* comme moment historial

Il n'y a pas d'autre de l'être chez Heidegger, il n'y a rien dehors de l'être<sup>43</sup>. Par contre, pour l'être humain, il y a un dedans et un dehors : le dedans est l'*Ereignis*, le dehors l'*Enteignis*. L'*Enteignis*, en son sens plus radical, déproprie l'être humain en le dissociant de l'être ; l'être s'avère alors plus que mystérieux, il est dangereux, l'humain n'en saisit plus l'éclosion, l'être lui devient un réservoir de possibilités inaccomplies, la vérité elle-même semble s'effriter. Ce nihilisme technologique du *Gestell* — règne de l'absence de l'essence de la vérité et du « renoncement à mener la lutte pour de vrais étalons de mesure<sup>44</sup> » — est un moment dans l'histoire de l'être même. C'est pourquoi Heidegger posera cette question : « Mais l'*Enteignis* (*die*) retient en elle la question : vers où<sup>45</sup> ? » Vers où débouchera ce nihilisme et où trouve-t-on la raison de cette mise hors de notre être propre ? C'est toujours vers l'être qu'il faut se tourner, où dehors et dedans perdent leur sens en ce que l'être n'est, précisément, nulle part. Il va sans dire que l'être humain a sa part de responsabilité dans le *Gestell*, Heidegger parlant d'ailleurs d'un temps d'absence de décision, d'une absence de disposition de l'être humain à l'être qui lui-même est voilé de plus en plus sûrement, mais c'est bien l'être qui nous congédie et nous place au dehors. Comme le dit Gérard Guest :

La technique « n'est pas l'œuvre du diable ». Si son règne mondial tourne à la « catastrophe mondiale » (en un sens : à l'Apocalypse), l'âtre de la technique, c'est-à-dire le *Gestell*, n'en est pas moins de l'ordre de la « révélation » de l'Être (c'est-à-dire encore de l'« Apocalypse ») — fût-ce sur le mode du retrait, de l'éclipse et de l'occultation. Le *Gestell* est en ce sens le « négatif de l'*Ereignis* » : il permet encore à qui veut l'entendre (fût-ce sur un mode paradoxal, inversé) un éventuel accès à la « Merveille »<sup>46</sup>.

---

sorte d'en-soi » pour ne pas insinuer qu'il s'agit ici de l'en-soi de Kant. L'en-soi dans notre texte doit signifier ce qu'il signifie chez Meillassoux, comme le précise Catherine MALABOU : « L'« en soi » dont il faut s'« emparer » [chez Meillassoux] n'est pas l'en soi de Kant, puisque celui-ci, précisément, ne peut exister sans nous. Du même coup, « absolu » ne veut pas dire « inconditionné ». Le vocabulaire de la condition, on l'a dit, est le lexique privilégié du transcendantal. Ici, l'en soi cesse d'être le revers de la finitude pour devenir pure séparation » (*Avant demain*, p. 246).

42. GA 65, p. 488 ; trad. fr., p. 554.

43. Sauf si l'on pense l'*Ereignis* comme l'accord de l'être et du temps comme le fait le dernier Heidegger, dont, répétons-le, nous n'avons pas privilégié l'interprétation dans cet article.

44. GA 65, p. 120 ; trad. fr., p. 147.

45. GA 14, p. 52 ; trad. fr., p. 251.

46. Gérard GUEST, « Les tourbillons de l'*Ereignis* », dans Y. HAENEL, F. MEYRONNIS, dir., *Ligne de risque*, Paris, Gallimard, 2005, p. 229. Guest utilise précisément l'image de Janus : « Pourquoi n'y reconnaitrions-nous pas, en un sens, la figure duplice du dieu Janus, dont le double visage articule secrètement *Gestell* et *Ereignis* — autrement dit, *Enteignis* et *Ereignis*, — bref, la « ruine » et l'« indemne » ? » (« La courbure du mal », dans *ibid.*, p. 302).

L'*Enteignis* est une destination de l'être même qui ne nous permet que difficilement d'anticiper ses autres destinations, mais qui nous rappelle néanmoins que nous sommes soumis à l'être. Là où nous pensions être le plus chez nous dans la technique mondiale, dans un monde fondé par la science et fabriqué par et pour l'humain, il appert plutôt que c'est là où nous sommes le plus hors de chez nous, coupés que nous sommes de la vérité de l'être. Il s'agit encore bel et bien d'un moment historique<sup>47</sup> : l'histoire, en tant qu'historiale, ne devient plus l'histoire des actions humaines, plutôt l'histoire du rapport (ou non) de l'être humain à l'être ou, autrement dit, l'histoire de la perte et de la reconquête de notre être propre, le *Dasein*, à partir de la vérité de l'être. C'est l'être qui détermine l'histoire et en elle se trouve toute l'urgence de la pensée de l'être. L'*Enteignis* radicale s'avère donc être un moment d'abandonnement historiquement inscrit dans la *vérité* de l'être même. En ce sens l'*Enteignis* plus radicale ne serait qu'une accentuation dans le temps de l'*Enteignis* moins radicale : la *lèthè* de l'être, qui se produit dans la vérité de l'être, aurait aussi une composante historique de retrait épochal comme annonce d'une révélation de l'être à venir. L'être humain, en période d'*Enteignis*, a donc à préparer des sites pour la réception de l'essence de l'être : « Ici, ceux qui sont tournés vers l'avenir doivent être préparés à créer les nouveaux sites au sein de l'être-même [c'est-à-dire l'étant], à partir d'où vient à soi de nouveau une constance dans le litige qui oppose la terre et le monde<sup>48</sup>. » L'*Ereignis* est cette constance à partir de laquelle seulement peut cesser le combat de l'être humain avec la nature.

Dans l'*Enteignis* plus radicale, pour reprendre à nouveau l'image de l'ancre de Janus, seule la face technique et dominatrice de Janus nous est offerte, cette face qui bloque l'accès au vestibule de l'être. C'est ici que prend tout son sens cette énigmatique phrase de Heidegger : « Seulement un Dieu peut encore nous sauver<sup>49</sup>. » Ce n'est pas que Janus ait un contrôle sur l'être même, plutôt que si le *Gestell* est une tête de Janus, l'être ne peut se résumer à l'étant et cette continuation de la volonté dominatrice humaine existe précisément parce que nous profitons de cette porte fermée alors que nous devrions créer les sites de l'après-ruine. Janus peut nous sauver tout simplement parce qu'il n'est pas un mur : en tant que porte, nous savons qu'il y a un revers à son visage dominateur, mais Janus est lui aussi soumis au jeu de l'être.

## II. LE DIEU À L'EXTRÊME ET LE FIDÉISME

Le Dieu à l'extrême chez Heidegger n'est pas le dernier Dieu au sens où il marquerait la fin ou la mort du divin, plutôt il est extrême au sens où c'est à son *extrémité*

---

47. GA 65, p. 421 ; trad. fr., p. 480 : « "Historial" veut dire ici : ayant part au déferlement de la pleine essence de l'estre, ayant sa place au cœur de l'urgence propre à la vérité de l'estre et, ainsi, étant lié à la nécessité qui fait virer l'urgence de la décision qui avant tout dispose de la pleine essence de l'histoire et de son déferlement. » Historial et épochal sont des synonymes.

48. GA 65, p. 62 ; trad. fr., p. 84.

49. HEIDEGGER, *Réponses et questions sur l'histoire de la politique (entretien avec Der Spiegel)*, trad. J. Lau-nay, Paris, Mercure de France, 1988, p. 49.

que l'on peut questionner la « pleine essence de ce qu'a d'unique la divinité<sup>50</sup> ». Le divin, sous toutes ses formes, s'explique à l'extrémité du Dieu Janus parce que le divin, en son essence vraie, est tributaire de l'ouverture, *ou non*, de la porte vers l'être. La mort des dieux religieux, comme on la voit se dessiner chez Nietzsche, se produit parce que la porte de l'être est fermée et que domine l'*Enteignnis* sur l'*Ereignis*. La foi elle-même n'a alors plus de sens dans l'obscurité totale de cette porte fermée, pendant que l'étant brille de tous ses feux en tant que terrain de domination pour les humains. La domination technique de l'étant par l'humain est bien le résultat final de la pensée métaphysique onto-théo-logique avec laquelle les dieux occidentaux surtout entretiennent un lien précis, c'est pourquoi il est difficile de voir qu'avec cette domination meurent les dieux occidentaux qui avaient exacerbé la puissance humaine. L'insensé, annonçant la mort de Dieu, finit par le comprendre : « J'arrive trop tôt, mon temps n'est pas encore venu. Ce formidable événement est encore en marche et voyage [...]. Il faut du temps à la foudre et au tonnerre, il faut du temps à la lumière des astres, il faut du temps aux actions, après leur accomplissement pour être vus et entendus<sup>51</sup>. » Heidegger va reprocher à Nietzsche, placé en ligne directe avec la métaphysique de Platon, d'avoir contribué au mouvement d'exacerbation de la volonté et donc au voilement de l'être, mais ce message de l'insensé est bien ce qui peut être entendu si la pensée est attentive au Dieu à l'extrême. Les dieux meurent, car Janus est fermé, ou ils meurent du moins en leur vérité et en leur rapport à l'humain et à l'être, cela qui est un « choc » pour le *Dasein* mais qui est en même temps la réception d'un « appel lancé » à l'ouverture de la porte, qui se produira cependant en « retard<sup>52</sup> » : les dieux ne sont pas encore tout à fait morts, la porte n'étant pas encore complètement close, mais elle n'est pas encore suffisamment ouverte puisque le *Dasein* doit encore composer avec le *Gestell*. C'est pourquoi Heidegger écrit : « De combien est-il loin de nous, le Dieu, lui qui nous désigne comme fondateurs et créateurs, parce qu'il lui faut, pour que son être se déploie, de tels êtres ? Il est à ce point éloigné que nous sommes incapables de trancher s'il s'en vient vers nous, ou bien si son mouvement l'éloigne encore plus de nous<sup>53</sup>. » Il est difficile de savoir dans l'*Enteignnis* si Janus se prépare à s'ouvrir vers l'être et ainsi laisser se déployer les dieux, ou s'il s'apprête à se sceller encore plus sûrement pour longtemps encore. Mais ce qui est clair ici c'est que l'essence même du Dieu religieux repose dans l'entre-ouverture de la porte par Janus en laquelle seule peut faire sens le mystère de la révélation. Ce mystère est permis par l'être, car il a cours au cœur de l'être, sans qu'il ne faille pour autant penser ce mystère à partir de l'être lui-même, car alors la foi n'est plus foi en étant regardée extérieurement à ce qu'elle est et seulement de biais. Nous ne pouvons développer sur la façon dont Heidegger vit ce mystère, mais seulement dire qu'il

---

50. GA 65, p. 406 ; trad. fr., p. 463.

51. Friedrich NIETZSCHE, *Kritische Studienausgabe*, éd. G. Colli et M. Montinari, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1966 sq., t. 3, aph. 125, p. 481 ; trad. fr. P. Klossowski, *Le Gai Savoir*, Paris, Gallimard, 1982, p. 150.

52. GA 65, p. 408 ; trad. fr., p. 464-465.

53. GA 65, p. 23 ; trad. fr., p. 39.

faillie le comprendre selon lui en fonction de l'approche luthérienne<sup>54</sup>. Est-ce donc ici, avec cette foi luthérienne, que le fidéisme trouve son échappée pour se constituer dans ses excès ? Est-ce par ici que l'on entre dans un discours du Tout-Autre indémontrable en sa vérité et « préservé, en ce sens, des œuvres de la pensée et ouvert aux éventuelles offrandes de la piété<sup>55</sup> » ? Ou alors serait-ce par Janus, le Dieu à l'extrême par lequel s'explique le jeu de l'être lui-même entre *Ereignis* et *Enteignis* ? Ou, autre possibilité, peut-être le fidéisme a-t-il lieu précisément quand la porte est fermée, dans le *Gestell* par lequel l'humain est privé de ses dieux ? Voyons ce qu'il en est.

Lorsque Meillassoux traite du fidéisme permis par le corrélationisme fort, il affirme qu'il s'agit d'« un fidéisme de la croyance quelconque » puisqu'il provient de la « destruction de la rationalisation métaphysique de la théologie chrétienne<sup>56</sup> ». C'est pourtant à un fidéisme chrétien que nous convie Heidegger, et d'un fidéisme qui n'est pas fanatique. Luther, si l'on peut effectivement le classer dans le fidéisme, n'a jamais souhaité la disparition de la raison devant la foi, plutôt que la foi éclaire la raison. Il est difficile de comprendre pourquoi Heidegger en reste à ce fidéisme chrétien autrement qu'en l'expliquant par l'influence qu'il a eue dans son éducation, mais ce que cela signifie semble-t-il est que la foi est affaire d'étant, et non d'être. Le fidéisme chrétien entretient un lien avec la métaphysique et son histoire, la métaphysique qui n'a toujours eu comme objet que l'étant, c'est-à-dire l'être de l'étant et l'étant suprême qu'il faut articuler ensemble logiquement : onto-théo-logie. L'approche luthérienne a cet avantage de se dissocier le plus possible de la métaphysique et de sa raison dominatrice, mais elle reste toujours tributaire de la métaphysique en ce qu'elle a trait à l'étant. Se produit alors quelque chose de cette sorte chez Heidegger : la philosophie, pensée de l'être, a préséance sur la théologie, science ontique, bien que son objet, la foi, ne puisse être éclairé par l'être parce qu'il n'a pas trait à un étant pensé comme étant (en rapport à l'être) mais à un étant unique et mystérieux, ainsi la philosophie doit-elle laisser la théologie se produire indépendamment d'elle.

Il n'est donc pas possible d'affirmer chez Heidegger, comme le fait Meillassoux, que la philosophie est « la servante de la théologie<sup>57</sup> » ou qu'elle « aurait cédé de bout en bout à l'homme de foi<sup>58</sup> ». Meillassoux fait reposer sa lecture fidéiste de Heidegger sur une remarque faite en 1951 en réponse à une question à propos de l'identité de l'être et Dieu, le Dieu religieux : l'être et Dieu n'étant bien sûr pas la même chose, Heidegger ajoute s'« il m'arrivait encore d'avoir à mettre par écrit une théologie — ce à quoi je me sens parfois incité — alors le terme d'*être* ne saurait en aucun cas y

54. C'est ce que dit déjà Heidegger dans *Être et temps* au § 3 : « La théologie est à la recherche d'une explication de l'être de l'homme dans son rapport à Dieu qui soit plus originale en ce qu'elle se calquerait sur le sens de la foi elle-même et se cantonnerait en elle. Elle commence lentement à recomprendre ce qu'avait vu Luther à savoir que son système de dogmes repose sur un "fondement" qui n'a pas pris naissance d'un questionnement d'abord propre à la foi et dont l'appareil conceptuel est non seulement insuffisant pour la problématique théologique mais la recouvre et la défigure » (GA 2, p. 10 ; trad. fr., p. 34). Ce « fondement » est bien certainement un fondement métaphysique qui pense Dieu en son être et non selon la foi.

55. MEILLASSOUX, « Métaphysique, spéculation, corrélation », p. 89.

56. AF, p. 76.

57. *Ibid.*

58. AF, p. 77.

intervenir. La foi n'a pas besoin de la pensée de l'être. Quand elle y a recours, elle n'est plus la foi<sup>59</sup>. » Meillassoux y voit ici « l'expression d'une aspiration vers une absoluité qui n'aurait plus rien en elle de métaphysique<sup>60</sup> », mais Heidegger ne veut-il pas plutôt montrer tout simplement que la foi concerne l'étant, et que l'être excède tout étant, même l'absolu par lequel est possible la révélation ? S'il ne faut pas mélangier l'être à la foi, était-ce par volonté de tomber dans le fidéisme du Tout-Autre, ou bien plutôt de distinguer l'être du mystère qui se produit en lui et qui n'est pas pensable comme un étant en tant qu'étant quelconque ? Les propos de Heidegger ne peuvent être plus clairs dans la suite : ayant rappelé l'importance de Luther dans la pensée de la foi, Heidegger dit : « Je crois que l'être ne peut au grand jamais être pensé à la racine et comme essence de Dieu, mais que pourtant l'expérience de Dieu et de sa manifesteté, en tant que celle-ci peut bien rencontrer l'homme, c'est dans la dimension de l'être qu'elle fulgure, ce qui ne signifie à aucun prix que l'être puisse avoir le sens d'un prédicat possible pour Dieu<sup>61</sup>. » Dieu ne s'explique pas par l'être, mais il « fulgure » dans l'être, l'être lui permet de se produire, sans devenir pour autant un de ses prédicats. Ne se trouve donc pas ici le fidéisme fanatique sans détermination précise que Meillassoux croyait voir dans le corrélationisme fort.

Peut-être alors se trouve-t-il dans Janus, Dieu à l'extrême ? S'il est difficile de penser ce Dieu du fait de son extrémité, il faut pourtant tout faire pour le penser pour toucher au lointain lui-même, l'être, par lequel est rendu possible le jeu de l'*Ereignis* et de l'*Enteignis* : « Et arriver pleinement à penser ce lointain en lui-même, dans tout le déferlement de sa pleine essence, comme espace-et-temps de la plus haute décision, cela nous signifie : questionner en quête de la vérité de l'estre, en quête de l'avenance (*Ereignis*) même, d'où résulte et s'élançait toute histoire à venir, s'il doit encore y avoir histoire<sup>62</sup>. » Ce questionnement n'est pas l'œuvre de la raison certes, mais ce n'est pas non plus une condamnation au silence : la pensée doit tout faire pour toucher à la vérité de l'être et se réaliser comme *Dasein*. Au cœur de ce questionnement se trouve Janus, mais Janus n'est pas un absolu, c'est une divinité désabsolutisée. Janus n'est pas le troisième terme, absolu, de la relation entre l'être et l'être humain ; les explications précédentes ont bien montré que c'est l'être qui est le terme fondamental et originaire, il est le seul à se situer sur le plan ontologique et qui, de là, parvient à faire s'ouvrir Janus au *Dasein* et lui accorder, notamment, la foi en le Dieu religieux. « Le Dieu à l'extrême n'est pas l'avenance même, mais il a assurément besoin d'elle en tant que cela à quoi appartient celui qui fonde le là<sup>63</sup> » : Janus a besoin de l'*Ereignis*, encore plus a-t-il « besoin de l'estre<sup>64</sup> », puisque c'est *dans* l'*Ereignis* que se produit « l'entrechoquement du Dieu et de l'homme au beau milieu

59. GA 15, p. 437 ; trad. fr. F. Fédier, « Séminaire de Zurich », *Po&sie*, 13 (1980), p. 61 (AF, p. 78).

60. AF, p. 78.

61. GA 15, p. 437 ; trad. fr., p. 61.

62. GA 65, p. 23 ; trad. fr., p. 39-40.

63. GA 65, p. 409 ; trad. fr., p. 466.

64. GA 65, p. 408 ; trad. fr., p. 464.

de l'estre<sup>65</sup> ». Le Quadriparti<sup>66</sup> explique le découpage du monde dans l'*Ereignis* qui place les dieux en face-à-face avec l'humain dans une relation qui doit être au moins en partie celle de la foi, ce qui n'est rendu possible que parce que le Dieu à l'extrême, Dieu que l'on n'aperçoit pas dans le Quadriparti parce qu'il lui donne cours à partir de la décision de l'être, a permis aux quatre segments essentiels du monde de se rencontrer en l'être. Janus ne crée pas l'être, car il est dominé par l'être, non plus qu'il ne crée l'être humain même s'il le domine en puissance<sup>67</sup>, il le désigne plutôt comme penseur de l'être et capable, dans l'entre-bâillement de sa porte et sous un rapport bien particulier, d'une foi en le Dieu religieux. Janus ne peut être l'objet d'aucune piété ou encore d'espérance ou de foi<sup>68</sup> en ce que son ouverture est régie par l'être en sa *lèthè*. L'essence de Janus comme divinité désabsolutisée est donc de permettre le jeu de l'être en s'assurant qu'il y ait des *tours* à la corrélation et au fidéisme (chrétien) : il est parfois le tour de l'*Enteignis* et de la fin de la foi, il est parfois le tour de l'*Ereignis* ce qui marque le retour de la foi, et comme cette divinité empêche l'être humain de franchir le seuil en le maintenant dans le vestibule de l'être, il s'assure que le jeu soit sans fin et que l'être ne révèle pas tous ses secrets d'un coup. L'être est cet enfant héraclitéen qui joue<sup>69</sup>, il est l'*archè* de sa propre dispensation, Janus n'étant là que pour répondre à son commandement en traduisant son message pour le *Dasein* en lui permettant notamment d'entrer en relation de piété, sans fanatisme, avec les dieux.

La dernière possibilité donc de retrouver le fidéisme tel que décrit par Meillassoux se trouve dans l'*Enteignis* énochale, à la fermeture de la porte de Janus. Dans le *Gestell*, les dieux meurent de ne pouvoir plus se produire dans l'être et en relation avec l'humain. Dans le *Gestell*, c'est en l'humain que croit l'humain, ce qui n'est plus une foi au sens religieux du terme : plus rien ne se révèle autre que la volonté humaine de domination. Que les sectes pullulent sous le règne du *Gestell* n'est pas un hasard, parce que les sectes tiennent en la personnalité de leur chef et non dans la foi en un absolu. Ainsi pour ceux qui vivront dans l'*Ereignis*, ou qui ont peut-être déjà vécu l'*Ereignis* d'une certaine façon ou qui, au moins, se préparent à l'*Ereignis*, la foi

65. GA 65, p. 416 ; trad. fr., p. 474. Autrement dit : « L'estre déploie sa pleine essence comme à-venance qui mène les Dieux et l'homme à se rencontrer face à face » (GA 65, p. 477 ; trad. fr., p. 541).

66. GA 7, p. 179 ; trad. fr. A. Préau, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard (coll. « Tel »), 1980, p. 211 : « La chose rassemble. Rassemblant, elle retient la terre et le ciel, les divins et les mortels. Retenant, elle rend les Quatre proches les uns des autres dans leurs lointains. » Les divins ici ne désignent pas le Dieu à l'extrême, mais ce dernier, précise Heidegger, est en son extrémité signifié dans la fuite des divins qui n'a de sens que par rapport à l'*Enteignis* : « Le Dieu à l'extrême a son déferlement de pleine essence dans le signe envoyé, dans l'arrivée du choc et dans le retardement de la venue aussi bien que de la fuite et de la secrète mutation des Dieux qui, ne cessant d'être, ont été » (GA 65, p. 409 ; trad. fr., p. 466).

67. GA 65, p. 415 ; trad. fr., p. 472. Heidegger mentionne ici que l'être humain surpasse le Dieu en rencontre, ce qui pourrait vouloir dire que même si Dieu est plus puissant que l'être humain, étant en contact plus étroit avec l'être, l'être humain rencontre l'être plus souvent et de plusieurs différentes manières, il en a donc une expérience plus fréquente et diversifiée.

68. Voir GA 66, p. 243-249 ; trad. fr. A. Boutot, *Méditation*, Paris, Gallimard, 2019, p. 242-248.

69. GA 10, p. 168 ; trad. fr. A. Préau, *Le principe de raison*, Paris, Gallimard (coll. « Tel »), 1983, p. 243 : « La dispensation de l'être est un enfant qui joue, qui pousse ses pions sur un damier ; c'est à un enfant qu'appartient la royauté — c'est-à-dire l'*ἀρχή*, ce qui fonde, constitue et gouverne : l'être pour l'étant. La dispensation de l'être : un enfant qui joue. »

est possible, mais dans l'*Enteignis* elle cesse. La foi semble bien rattachée à l'*époque* de l'être, c'est-à-dire qu'elle a cours dans un certain rapport à l'étant selon qu'il est destiné par l'être en certaines époques d'ouverture à l'être qui ne peuvent être comprises que par le jeu de l'être permis par Janus. Il n'y a tout simplement plus d'absolu dans l'*Enteignis*, il n'y a que la divinité désabsolutisée qui nous fait face de sa porte close. La théologie n'a plus d'objet parce que la foi elle-même n'a plus rien d'absolu en quoi croire. La fin de la corrélation dans l'*Enteignis* entre l'être et l'être humain marque aussi la fin du rapport entre l'être humain et le Dieu religieux tout simplement parce que, selon le propos de Protagoras, « l'homme est la mesure de toute chose » : il n'y a plus de place pour la vérité de l'être, il n'y a plus de place pour l'unicité de la révélation étante. Près de la porte fermée, les philosophes, les « *avant-coureurs*<sup>70</sup> », attendent patiemment l'*Ereignis*, et les croyants<sup>71</sup> la fulguration de leur absolu.

Janus est le portier de l'être et, avec lui, le portier des dieux : le corrélationisme de l'*Ereignis* invite au fidéisme, mais à un fidéisme chrétien sans fanatisme, et dans la fin du corrélationisme, dans l'*Enteignis* comme époque de la destination de l'être, la foi elle-même devient impossible en ce que l'étant en son entièreté a perdu, ou n'a pas encore reçu, son sens.

### III. LE GRAND DEHORS ET LE JEU DE L'ÊTRE

Maintenant qu'il a été démontré que Heidegger ne pouvait entrer que de force dans ces catégories de corrélationisme fort et de sceptico-fidéisme, il reste à se demander si la philosophie de la porte heideggérienne n'aurait pas quelque chose à dire de celle de Meillassoux. Précisons d'abord la pensée de Meillassoux.

Au risque de nous répéter, c'est l'ancestralité chez Meillassoux qui force la pensée à considérer l'existence d'un Grand Dehors. La science décrivant des événements pour lesquels il n'y a pas de « donation lacunaire », mais bien « lacune de donation », traite donc d'un passé ancestral : « Le passé ancestral devient en effet un passé *qui ne s'est jamais passé, qui n'a jamais été présent, qui régresse du futur vers lui-même au lieu de progresser de lui-même vers le futur*<sup>72</sup>. » La philosophie aura donc pour but de « donner sens à une description mathématisée de l'Univers ancestral<sup>73</sup> », en cassant avec le corrélationisme. Mais cela sans abandonner sa prétention à parvenir à l'absolu, car il s'agit bien de découvrir quelque chose qui subsiste « en soi-même, que nous existions ou non pour le concevoir tel. Et c'est un tel absolu qui permet seul de sauver la signification de la science en tant même qu'elle contient

70. GA 65, p. 415 ; trad. fr., p. 473.

71. Il s'agit ici des croyants religieux, ce qu'il faut préciser parce que Heidegger dit aussi, sous un autre rapport, que ceux qui se tiennent dans la proximité du Dieu à l'extrême « sont ceux qui véritablement ont foi, c'est-à-dire *confiance* » (GA 65, p. 12 ; trad. fr., p. 27) en la vérité de ce qui est au fond, soit le jeu de l'être.

72. MEILLASSOUX, « Métaphysique, spéculation, corrélation », p. 82, 80.

73. *Ibid.*, p. 84.



l'ancestral comme l'un de ses objets possibles<sup>74</sup> ». Ouvrir la porte vers le Grand Dehors consiste donc plus généralement à nous introduire à un absolu qui n'est pas un étant nécessaire qui proviendrait du principe de raison métaphysique. Car cet étant nécessaire est encore logiquement rattaché à ma capacité de le penser et garantirait ensuite une nécessité de la réalisation de l'étant comme tel. Mais ce à quoi une pensée spéculative non métaphysique<sup>75</sup> veut nous conduire, c'est au principe d'irraison<sup>76</sup>, plus précisément à une reconnaissance de l'absolue nécessité de la contingence ou, autrement dit selon Meillassoux, de l'absolue factualité de la facticité<sup>77</sup>. En sortant du principe de raison métaphysique, on arrive à « transmuter l'absence de raison de ce qui est — qui définit la facticité —, transformer cette irraison d'une ignorance de la raison des choses en une propriété effective de ce qui est<sup>78</sup> ». Le Grand Dehors devient alors plus généralement le lieu de l'*hyper*-Chaos qui est « une Toute-Puissance non-normée, aveugle, extraite des autres perfections divines, et devenue autonome. Une puissance sans bonté ni sagesse, inapte à garantir à la pensée la vérité de ses idées distinctes. C'est bien quelque chose comme un Temps, mais un Temps impensable par la physique — puisque capable de détruire sans cause ni raison toute loi physique — comme par la métaphysique — puisque capable de détruire tout étant déterminé, fût-il un dieu, fût-il Dieu<sup>79</sup>. » La seule chose que ce Chaos ne peut produire est de la nécessité<sup>80</sup> même si, curieusement<sup>81</sup>, il ne peut se dérouler sans « conditions non-quelconques<sup>82</sup> » sur fond desquelles peut apparaître la contingence. Mais c'est bien pour sauver la mission même de son réalisme/matérialisme spéculatif que Meillassoux a besoin de ces conditions non-quelconques, car elles permettent aux énoncés

---

74. *Ibid.*, p. 83.

75. AF, p. 59 : « [...] nommons *spéculative* toute pensée prétendant accéder à un absolu en général ; nommons *métaphysique* toute pensée prétendant accéder à un étant absolu — ou encore prétendant accéder à l'absolu via le principe de raison. Si toute métaphysique est par définition spéculative, notre problème revient à établir qu'à l'inverse *toute spéculation n'est pas métaphysique* : que tout absolu n'est pas dogmatique — qu'il est possible d'envisager une pensée *absolutoire* qui ne serait pas *absolutiste*. »

76. AF, p. 94 : « Nous ne soutenons plus une variante du principe de raison — toute chose a une raison nécessaire d'être ainsi plutôt qu'autrement —, mais bien plutôt la vérité absolue d'un *principe d'irraison*. Rien n'a de raison d'être et de demeurer tel qu'il est, tout doit sans raison pouvoir ne pas être et/ou pouvoir être autre que ce qu'il est. » Autrement dit : « L'idée d'une *spéculation non-métaphysique* consisterait au contraire à *faire de l'absence ultime de raison* de toute chose, de leur contingence radicale, *l'absolu principiel* dont pourrait procéder un discours qui, loin de déraisonner, serait tissé d'arguments capables de traiter à nouveaux frais de problèmes philosophiques nouveaux ou hérités de la tradition » (MEILLASSOUX, « Métaphysique, spéculation, corrélation », p. 73-74).

77. MEILLASSOUX, « Métaphysique, spéculation, corrélation », p. 93.

78. *Ibid.*, p. 90.

79. AF, p. 100.

80. AF, p. 101 : « [...] ce quelque chose, que le Chaos jamais ne pourra produire, *c'est un étant nécessaire*. Tout peut se produire, tout peut avoir lieu — sauf quelque chose de nécessaire. Car c'est la contingence de l'étant qui est nécessaire, non l'étant. »

81. MALABOU, *Avant demain*, p. 253 : « Si en effet toute chose "peut sans raison devenir effectivement autre", alors *pourquoi ne pourrait-elle pas devenir n'importe quoi* ? Aberrante ou banale, absurde ou ultralogique ? »

82. AF, p. 102 : « Mais — et nous sommes là au cœur de l'affaire — nous sommes convaincus qu'être ainsi contingent, être ainsi non-nécessaire *impose en vérité à l'étant de ne pas être n'importe quoi*. C'est-à-dire que l'étant, pour demeurer contingent, pour ne pas devenir nécessaire, doit obéir à des *conditions non-quelconques* qui deviennent alors elles-mêmes *autant de propriétés absolues de ce qui est*. »

scientifiques sur l'ancestralité de ne pas basculer eux aussi dans la plus pure contingence : « *C'est parce qu'il est nécessaire que les choses soient sans raison d'être et de demeurer ce qu'elles sont qu'elles doivent nécessairement être non-contradictaires, c'est-à-dire soumises à la prise du logique. L'irraison des choses, autrement dit, nous garde de la déraison du discours*<sup>83</sup>. » Au Dehors, les choses se déroulent donc sans raison parce que provenant de l'absolu qu'est le Chaos qui assure la nécessité de la contingence, mais elles se déroulent selon des conditions non-quelconques soumises au principe de non-contradiction que la science peut faire ressortir mathématiquement et à travers un temps dérivé de celui de la physique.

Pour qu'un dialogue entre Heidegger et Meillassoux s'amorce, l'ancestralité et la capacité de la science de la penser sont un bon point de départ. La première difficulté réside bien sûr dans le fait que le *Gestell* heideggérien est lui-même scientifique, ou est porté par la pensée scientifique. Heidegger dit clairement que la science

n'est pas un avènement inaugural de la vérité, mais toujours l'exploitation d'une région du vrai déjà ouverte, ce qui se fait en concevant et en fondant (sur le mode de la preuve) comme exact ce qui, dans sa sphère, se montre comme tel d'une façon possible et nécessaire. Lorsque, et dans la mesure où une science arrive à dépasser la justesse de l'exact pour percer la vérité, c'est-à-dire pour arriver à un dévoilement essentiel de l'étant comme tel, elle est philosophie<sup>84</sup>.

Si la science est l'exploitation d'une région du vrai déjà ouverte, c'est bien parce qu'elle n'a pas besoin que Janus s'ouvre sur l'être pour qu'elle parvienne à ses résultats : elle se situe clairement du côté de l'étant et rend compte de celui-ci à partir de sa relation à l'être humain non entendu comme *Dasein* mais comme maître et possesseur de la nature. Les conditions non-quelconques régies par le principe de non-contradiction de Meillassoux ne suggèrent-elles pas effectivement et une fois de plus que la science se situe dans une région du vrai déjà ouverte ? Certes, Meillassoux veut éviter la déraison, mais pour ce faire, et pour s'assurer que la contingence soit encore pensable, il revient à une certaine forme de corrélationisme ontique. Il en va ainsi pour le temps lui-même qui, s'il est plutôt ramené à l'être, est un lieu pleinement ouvert, c'est-à-dire un « "espace libre" [...] de la présence de tout sujet. Il n'a rien à voir non plus avec le calcul des années et ne signifie pas, comme il continue de le faire chez Meillassoux, "l'écart entre deux points instantanés dans le temps calculé [...]"<sup>85</sup> ». Meillassoux prend effectivement comme exemples de vérités ancestrales la datation de l'origine de l'Univers, de la Terre, de la vie terrestre et de l'humain<sup>86</sup>, et cela a pour effet de conduire la pensée non pas vers l'irraison, mais plutôt vers le corrélatif entre le sujet scientifique et l'objet naturel<sup>87</sup>. Si la science parvient mathématiquement

83. MEILLASSOUX, « Métaphysique, spéculation, corrélation », p. 94.

84. GA 5, p. 49 ; trad. fr. W. Brokmeier, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard (coll. « Tel »), 1986, p. 69.

85. MALABOU, *Avant demain*, p. 232.

86. AF, p. 24.

87. Heidegger va donc en ce sens beaucoup plus loin : « Heidegger's insight is to subordinate the common and tempting question of our place within nature to the more difficult and authentic question of nature's place with respect to our distinctly ontological activity » (G. Anthony BRUNO, « Meillassoux, Correlationism, and the Ontological Difference », p. 11-12).

quement au passé ancestral, c'est parce qu'elle l'a ramené à la temporalité du *Gestell*, la temporalité de l'étant déjà ouvert, en oubliant que ce passé ancestral est un âge de l'être à comprendre selon sa vérité. Certes Meillassoux nous dit que ces événements n'ont pas eu lieu, qu'ils n'ont pas pu avoir lieu puisqu'ils se situent en deçà de la donation, d'où leur caractère d'*archi*-fossiles, mais de pouvoir les dater montre qu'ils ne peuvent renvoyer au temps de l'être même, à quelque chose de véritablement *archique*, à l'historial qui en lui-même fait chanceler les catégories de la datation<sup>88</sup> : peut-on dater les époques de l'être, peut-on dater ce qui scande l'advenue du temps lui-même ? Il est vrai que la temporalité en tant que telle devient quelque peu secondaire dans l'ancre de Janus, alors qu'elle était décisive pour l'ontologie fondamentale du plus jeune Heidegger<sup>89</sup>, mais cela simplement parce que la question du temps est devenue la question de l'être même après le Tournant : « [...] dans le tour "Être en tant que l'*Ereignis*", le "en tant que" signifie maintenant : être, laisser-entrer-en-présence destiné dans le faire advenir à soi — temps porrigé (*gereicht*) dans le faire advenir à soi. Temps et être advenus à eux-mêmes dans l'appropriement<sup>90</sup>. » Si Heidegger anticipe justement après le Tournant une percée hors de la corrélation, il fallait que la temporalité, sans plus être pensée comme une structure du *Dasein* par laquelle celui-ci pense l'être, soit attribuée à l'être même et cesse de signifier une simple datation à partir des limites mêmes de l'être humain dans son rapport à l'étant déjà ouvert. Le temps est procuré (*gereicht*) au moment où l'être est destiné, et l'être est destiné à partir de son retrait, ainsi le temps est procuré avec l'*epochè* de l'être, et c'est en lui ensuite qu'il se destinera dans l'*Ereignis* selon une époque en laquelle temps et être seront pleinement appropriés en leur vérité et en rapport avec le *Dasein*. Ce qui doit être pensé par l'être humain, c'est bien la vérité de cette temporalité de l'être, à partir donc de la vérité de l'être même qu'est l'*Ereignis*, l'être jouant son jeu librement à la manière de l'enfant héraclitéen, car pleinement *archè*-ique.

Mais Heidegger peut-il néanmoins donner sens à des événements qui ont eu lieu avant l'arrivée du *Dasein*, c'est-à-dire avant l'arrivée d'un être capable de recevoir la vérité de l'être et du temps ? A-t-il même réfléchi à une telle question ? Il a effectivement réfléchi à cette question, mais dans le cadre de la signification du « monde ». L'ancestralité dont parle Meillassoux et à laquelle parvient la science devrait être qualifiée plutôt de « pré-mondanéité » chez Heidegger, puisqu'elle est antérieure à l'apparition d'un monde, celui-ci qui présuppose l'*Ereignis* en tant qu'entente de l'être et de l'être humain<sup>91</sup>. La Terre n'est pas à l'origine de l'être, l'être l'a fait éclore

88. Le caractère antéro-postérieur de l'événement reste corrélationniste : « Parler d'*archi*-fossile, c'est évidemment encore parler d'*archè*. Un lexique assez peu compatible avec celui des dates et des mesures consignées dans *Après la finitude* pour parler de l'âge de la Terre. Toute *archè* ne renvoie-t-elle pas à l'articulation originiaire, incalculable et indatable, de l'antéro-postérieur ? » (MALABOU, *Avant demain*, p. 233).

89. C'est le principal reproche qu'adresse Malabou à Heidegger : ce dernier, ayant voulu quitter la scission entre le temps vulgaire et le temps authentique dans le Tournant, aurait finalement échoué puis délaissé la question du temps, rendant impossible la fondation du temps naturel sur celui de l'être et laissant ouverte la question de leur articulation (*ibid.*, p. 239-242).

90. GA 14, p. 27 ; trad. fr. F. Fédier, *Questions III et IV*, p. 222.

91. GA 25, p. 19 ; trad. fr. E. Martineau, *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*, Paris, Gallimard, 1982, p. 39-40 : « Le *Dasein* humain est l'étant qui a un monde, autrement dit :

selon sa propre destination éphémère, mais la Terre est le terrain étant sur lequel peut advenir le monde, la Terre est à l'*origine* du monde<sup>92</sup> et elle explique aussi pourquoi l'humain doit toujours contempler l'être à partir de l'étant puisque l'humain a les deux pieds sur Terre. Il n'y a donc aucun problème à ce que l'étant adienne sans la présence de l'être humain : « Là où plante, bête, pierre et mer et le ciel deviennent étants sans sombrer dans l'objectivité, là, c'est le *retrait* (l'opposition du refus) de l'estre qui règne, l'estre en tant que ce retrait. Mais le retrait est celui d'être le là<sup>93</sup>. » Le retrait (et non l'absence) de l'être est en fait le retrait de son *essence*, en fonction de l'absence du *Dasein*. La *physis*, l'éclosion de l'étant lui-même et qui inclut plus que la vie sur Terre, « est au repos au sein du déferlement de la pleine essence de l'estre même<sup>94</sup> » sans la présence du *Dasein* : son essence est impensée alors que l'étant apparaît selon les lois déterminées par l'être même. En fait, on ne peut pas ici, comme chez Meillassoux, considérer que l'étant « apparaît », car il n'y a pas d'événement à proprement parler avant l'advenue du *Dasein* dans l'*Ereignis*. L'*Ereignis*, dont la traduction usuelle est « événement », marque justement l'avènement de l'événement, la possibilité même d'un événement, que la phénoménologie heideggerienne pourra enregistrer. Le dernier Heidegger dit bien que sa philosophie a toujours été une phénoménologie<sup>95</sup>, phénoménologie de l'être ou, tout simplement, de l'*Ereignis*, car seul lieu de rencontre avec l'être. Cette phénoménologie devient tautologie dans cette formule bien connue : « Das *Ereignis* ereignet<sup>96</sup>. » « L'événement événement » : ce qu'on pourrait expliquer ici en disant que l'événement fondamental de la rencontre de l'être humain et de l'être explique, ou permet, les événements de l'étant pour le *Dasein* qu'il peut penser en vertu de l'essence de l'être. En ce sens, Heidegger serait d'accord, à condition de changer le terme « événements », avec Meillassoux sur le fait que « l'être n'est pas coextensif à la *manifestation* puisqu'il s'est produit dans le passé des événements ne se manifestant pour personne<sup>97</sup> ». Avant l'*Ereignis*, qui suppose l'arrivée de l'être humain sur Terre, l'être ne s'est pas événementé même s'il s'est déployé dans l'étant, la Terre n'était pas encore dans le « venir en présence<sup>98</sup> » qui suppose son refuge dans le *Dasein*. L'ancestral s'est donné en toute *lèthè*, il s'est

---

la manière d'être du *Dasein*, l'existence, est essentiellement déterminée par l'*être-au-monde*. [...] Une chose matérielle, en revanche, une pierre ou une chose d'usage comme une chaise n'a pas de monde, son mode d'être est dépourvu de tout comportement vis-à-vis d'un monde. »

92. GA 65, p. 275 ; trad. fr., p. 315 : « Le monde est "terrestre" (lié à la terre) ; la terre est liée au monde. La terre est, d'un certain point de vue, *plus originale* que la nature, parce qu'elle a une relation à l'histoire. Le monde est plus haut que tout ce qui n'est seulement que "créé de main d'homme", parce qu'il a à voir avec la *configuration de l'histoire*, et ainsi se trouve au plus près de l'avenance. »

93. GA 65, p. 293 ; trad. fr., p. 335.

94. GA 65, p. 277 ; trad. fr., p. 317.

95. GA 15, p. 399 ; trad. fr. J. Beaufret *et al.*, *Questions III et IV*, p. 487.

96. GA 14, p. 29.

97. AF, p. 31.

98. GA 89, p. 662 ; trad. fr. C. Gros, *Séminaires de Zurich*, Paris, Gallimard, 2010, p. 246. Heidegger traite de l'*Anwesen* (« venir en présence ») ici spécifiquement en discutant de la datation scientifique de la Terre avant l'être humain à partir de la fission atomique (GA 89, p. 662 ; trad. fr., p. 245) et dit qu'en procédant ainsi, on a déjà pris la Terre pour un étant alors qu'il faudrait plutôt commencer par réfléchir à l'« être » de la Terre ainsi qu'à son rapport au temps, le temps de l'être.

donné dans l'*Enteignis*, il ne nous arrive d'aucun monde se situant dans la « prémondanéité », alors qu'il vient en présence dans le monde seulement lorsqu'il est reçu par le *Dasein* et dans l'*Ereignis*. La datation scientifique permet d'enregistrer la « chute de l'arbre » dans cette « forêt » inhabitée par l'humain, mais seulement à partir des oreilles de l'humain actuel et sans questionner la « forêt » elle-même. Heidegger est un « onto-centriste<sup>99</sup> », comme le dit Vincent Blok : il est seulement préoccupé par la *venue en présence* des étants en ce qu'elle suppose la *présence*, toujours voilée par la *lèthè*, de l'être qui ne se comprend en vérité que dans l'*Ereignis*. Ainsi l'*Enteignis*, l'*Enteignis* ici qui n'est bien sûr pas le *Gestell*, car il se produit bien avant la machination humaine, demeure cette énigme qui devrait animer la science travaillant sur les archifossiles : comment l'être peut-il faire advenir de l'étant alors que Janus est fermé, ou, autrement dit, quelle est cette essence de l'être qui peut faire advenir de l'étant sans que ne soit pensée sa vérité ? Sans réponse à cette question, ou même sans même penser poser cette question, on en reste à ce problème, absurde, de savoir comment l'étant a pu précéder l'être : même si l'archifossile ne s'est produit pour personne et dans aucun monde, il reste néanmoins de l'étant dont la simple existence repose sur l'être et sa dispensation dans l'*Enteignis*, dans une *lèthè* où l'*Ereignis* était encore impossible<sup>100</sup>. Le discours scientifique accède bien sûr à l'archifossile, mais cela en oubliant que cet accès se fait sur fond du retrait de l'être<sup>101</sup>. C'est dans le jeu de l'*Ereignis* et de l'*Enteignis* que doit se trouver la façon de penser pourquoi la science arrive à dater ce qui a précédé l'être humain et lui succédera, puisque c'est l'être même qui porte en lui-même l'explication de l'étant, et de son retrait avant, pendant et après le *Dasein*.

Heidegger a également pu approcher cet hyper-Chaos dont parle Meillassoux. En fait, pas tout à fait comme Meillassoux, car la radicalité de la pensée de Heidegger ne tolère pas les conditions non-quelconques sur lesquelles repose la science, conditions qui, d'ailleurs, si elles existent, ne restent encore que du domaine de l'étant et n'ont pas trait directement à l'être. La porte ouverte par la science donne précisément sur la porte radicalement fermée de l'*Enteignis*. L'*Enteignis* complète est le lieu de la déraison technologique, une rationalisation réifiante, qui s'avère être de l'irraison pour le

99. Vincent BLOK, « Realism without Speculation : Heidegger, Meillassoux and the Question of Philosophical Method », *Studia Phaenomenologica*, 17 (2017), p. 400-401 ; ID., « Thinking the Earth : Critical Reflections on Quentin Meillassoux's and Heidegger's Concept of the Earth », *Environmental Ethics*, 38, 4 (2016), p. 459-462. Ce dernier article insiste notamment sur l'impossibilité pour cet onto-centrisme de penser la fin possible de la Terre par le réchauffement climatique et, avec elle, la fin du monde.

100. Encore une fois, seulement si l'on prend l'*Ereignis* comme la relation de la vérité de l'être au *Dasein* et non comme accord du temps et de l'être.

101. Ce que Robert S. GALL explique en montrant que Heidegger priorise l'ontologie sur l'épistémologie et la logique, et que l'épistémologie et la logique sont déjà des façons d'être-au-monde qui reposent sur une compréhension voilée de l'être : « Science thereby is unable to embrace the hidden fullness of the disclosure of nature, that is, the revealing *and concealing* of nature. [...] Heidegger, however, does not give priority to epistemology but to ontology : he is concerned with the question of being. Starting from being and things themselves, Heidegger is able to give us an understanding of science as one way in which we are, one way in which we deal with things — including events prior to life on earth — that also accounts for the diversity in science and the different ways in which things disclose themselves » (« Knowing, Counting, Being : Meillassoux, Heidegger, and the Possibility of Science », *The Journal of Speculative Philosophy*, 28, 3 [2014], p. 342).

*Dasein* : l'être humain se retrouve comme étranger dans l'étant, sa pensée ne saisit plus le déroulement de l'être et, ne pouvant donc plus fonder le là, il se dissocie de lui-même comme *Dasein*. Il se produit alors un étrange rapprochement entre Heidegger et Meillassoux : c'est bien, pour les deux, la science qui nous fait éprouver le dehors. Mais la différence tient à ce que chez Meillassoux, la science nous ferait connaître quelque chose d'un autre monde que les corrélacionistes nous auraient occulté, alors que chez Heidegger, la science présente dans le *Gestell* — celle qui assure une domination théorique de l'étant dont la fille, la technique, assure la domination réelle de celui-ci —, occulte de plus en plus sûrement la vérité de l'être. Comme nous avons perdu accès à l'être, il devient donc impossible de saisir son histoire et son développement, si bien que le nihilisme marque également une étape dans laquelle les êtres humains, croyant faussement pouvoir contrôler le monde par leurs machinations, se retrouvent plutôt à l'étape où l'être s'avère le plus imprévisible, le plus incontrôlable, le plus chaotique. L'être ici a tous les airs de cette « Toute-Puissance non-normée, aveugle, extraite des autres perfections divines, et devenue autonome. Une puissance sans bonté ni sagesse, inapte à garantir à la pensée la vérité de ses idées distinctes<sup>102</sup> ». L'*Enteignis* chez Heidegger, ou le moment où Janus nous montre seulement son visage de marbre, risque fort bien de révéler l'aberrance, la banalité, l'absurdité ou la structure ultra-logique de l'étant, sans que l'être humain puisse en saisir clairement la raison. Et même s'il pouvait saisir le *Gestell* comme signe avant-coureur à partir de la finitude de l'être donné au *Dasein* dans l'*Ereignis*, le jeu de l'être lui-même est « sans "pourquoi". Il joue cependant qu'il joue. Le Jeu seul demeure : il est Ce qu'il y a de plus haut et de plus profond. [...] L'être en tant qu'il fonde, n'a pas de fond. C'est comme sans-fond qu'il joue ce Jeu qui nous dispense, en jouant, l'être et de la raison<sup>103</sup>. » L'être en son Jeu d'*Ereignis/Enteignis* est l'unité du sens et du non-sens et par ce Jeu, pour reprendre les termes de Meillassoux, la pensée accède « à l'*effective* absence de raison d'être de ce qui est, et donc à l'*effective possibilité pour toute entité de devenir-autre*, d'émerger ou de disparaître *sans raison aucune*<sup>104</sup> ». Ce devenir-autre commandé par les renversements du jeu de l'être n'est précisément pas un cycle héraclitéen, comme chez Meillassoux, car le Temps au dehors « n'est pas la loi éternelle du devenir, mais l'éternel devenir possible, sans loi, de toute loi<sup>105</sup> ». Le Chaos de Meillassoux contient certes cette radicalité d'être éternellement sans loi (sauf dans les conditions non-quelconques), d'être une porte ouverte sans fermeture possible (ou, selon le point de vue de Heidegger, une porte

102. AF, p. 100.

103. GA 10, p. 169 ; trad. fr., p. 243 ; passage rappelé par MALABOU, *Avant demain*, p. 253-254. Il est cependant étrange que Malabou (*ibid.*, p. 243) n'aille pas jusqu'à voir la part égale de dépropriement de l'*Enteignis* en rapport avec l'appropriement de l'*Ereignis* au cœur de l'être, et s'engage plutôt à discuter de « l'appropriation » sans clairement associer l'*Enteignis* à cette ouverture radicale permise par Heidegger. Peut-être était-ce parce que l'*Enteignis* aurait entravé son projet d'une négociation du transcendantal avec lui-même permise par l'épigenèse, projet qui plus généralement est celui, comme chez Meillassoux, d'un tournant de la philosophie vers la science ? Cf. Marc GOLDSCHMIT, « Vers l'énigme du transcendantal », *Revue de métaphysique et de morale*, 92, 4 (2016), p. 547-556.

104. MEILLASSOUX, « Métaphysique, spéculation, corrélation », p. 91.

105. AF, p. 100.

fermée sans ouverture possible, une *lèthè* sans *alètheia*), alors que la nécessité de l'essence de l'être transparait dans l'*Ereignis*, mais dans l'*Enteignis*, et surtout dans cette ouverture et fermeture de porte, il ne semble pas y avoir d'entente possible des lois qui régissent ce jeu entre l'*Ereignis* et l'*Enteignis*. Si Janus est un arbitre qui annonce les règles de l'être, il les découvre en même temps qu'il les annonce.

## CONCLUSION

Là où par contre on peut retrouver un corrélationisme affirmé et assumé chez Heidegger, c'est précisément dans son éthique. On reproche souvent à Heidegger de ne pas avoir mis sur pied une éthique claire en lien avec l'être : on devrait plutôt être étonné que toute la pensée de Heidegger soit une pensée éthique *parce qu'*une pensée de l'être ! L'éthique pour Heidegger tire son origine du mot grec ἦθος qui « signifie séjour, lieu d'habitation. Ce mot désigne la région ouverte où l'homme habite. [...] le terme d'éthique doit indiquer que cette discipline pense le séjour de l'homme<sup>106</sup>. » L'éthique a donc comme tâche de réfléchir au lieu propre de l'être humain, ce lieu propre qui est, comme cela fut montré à plusieurs reprises, l'*Ereignis*, le Milieu dans lequel l'être humain rencontre l'être. C'est le discours poétique qui permet de placer l'être humain dans ce « Milieu qui se découvre et s'établit soi-même, Milieu auquel d'emblée la pensée doit ramener tout le déferlement de la vérité de l'estre. Cette pensée rebroussant d'emblée chemin vers ce Milieu, telle est la pensée qui arrive à penser l'estre. Et tous les concepts de l'estre ont à être prononcés à partir de là<sup>107</sup>. » Comme le séjour de l'être humain advient pleinement dans la langue, ce Milieu commande une éthique du langage. Il n'est pas question ici d'une éthique de la discussion, puisque le langage, fondé dans l'être, dépasse les discussions humaines entre différentes agencités. Il faut plutôt entendre cette éthique du langage comme une manière de parler à partir de l'*Ereignis*, de faire ressortir les concepts de l'être qui révèlent son essence à l'être humain. L'être humain doit (re)devenir soucieux de l'être en tant qu'il lui est soumis :

[...] devenir fondateur et gardien de la vérité de l'estre, être le là en tant que fond qu'il faut à la pleine essence de l'estre même : souci, non pas en tant que tracasserie mesquine à propos de n'importe quoi, ni comme rejet de l'allégresse et de la force, mais au contraire bien plus proche de l'origine que tout cela, parce qu'uniquement « pour l'amour de l'estre » — pas l'estre de l'homme, mais bien l'estre de l'étant en entier<sup>108</sup>.

Cette éthique du langage, ce souci de l'être dans la langue, renvoie encore à l'historigraphique qui se pense comme relation du langage à l'essence de l'être<sup>109</sup>. Éthique du

106. GA 9, p. 354, 356 ; trad. fr. R. Munier, *Questions III et IV*, p. 115-116, 118.

107. GA 65, p. 73 ; trad. fr., p. 96.

108. GA 65, p. 16 ; trad. fr., p. 31.

109. GA 65, p. 501 ; trad. fr., p. 568-569 : « La langue a sa source en l'estre et fait donc partie de lui. [...] “La” langue, c'est “notre” langue ; “nôtre” pas seulement comme “langue maternelle”, mais d'abord comme langue de notre histoire. Notre histoire — non pas l'écoulement des événements et des performances que l'on connaît par l'historigraphie, mais au contraire : nous-mêmes dans l'instant-éclair de notre relation à l'estre. »

langage doit donc signifier : être disposé, dans la langue, à prendre soin de l'être et à en connaître l'histoire par la relation que le *Dasein* entretient avec lui.

Mais la langue, dans l'*Enteignis*, s'effrite et perd sa relation à l'être. L'éthique, défrichant le lieu où séjourne l'être humain, sert alors également et négativement à montrer comment l'être humain est exproprié de ce lieu propre. Ce sont des réflexions éthiques qui permettent alors à Heidegger de dire : « Notre habitation est pressée et contrainte par la crise du logement. En fût-il même autrement, notre façon d'habiter est aujourd'hui bousculée par le travail, rendue instable par la course aux avantages et au succès, prise dans les sortilèges des plaisirs et des délassements organisés<sup>110</sup>. » Il y a crise du logement précisément parce qu'il ne semble plus y avoir d'adresse propre à l'être humain, il n'a plus accès à l'être, Janus a fermé la porte. Puisque « le langage est à la fois la maison de l'Être et l'abri de l'essence de l'homme<sup>111</sup> », puisque c'est par le langage que l'*Ereignis* advient, la crise du logement actuel est donc une crise du langage. Si l'être humain est enfermé dehors de chez lui, c'est bien précisément parce que son langage est usé n'ayant d'autre but que d'asservir l'étant : dans l'*Enteignis*, les êtres humains sont « sans abri dans leur propre langue, devenue pour eux l'habitable de leurs machinations<sup>112</sup> ». C'est pourquoi nous « habitons vraisemblablement sans la moindre poésie<sup>113</sup> ». Il n'est pas possible de parler *en provenance de l'Enteignis*, comme il est possible de le faire *en provenance de l'Ereignis* à la manière de la parousie<sup>114</sup> ; en l'*Enteignis* on peut seulement insister sur le fait que la langue perpétue le nihilisme ambiant et qu'elle n'effectue plus sa tâche éthique, c'est-à-dire son rôle de séjour pour l'être humain. Il n'y a pas d'éthique dans l'*Enteignis* : l'être ne nous localise plus en propre, il nous laisse dériver dans une langue dont le sens est perdu.

Meillassoux souhaite, avec la dernière phrase de son livre, « que le problème de l'ancestralité nous réveille de notre sommeil corrélationnel, en nous engageant à réconcilier pensée et absolu<sup>115</sup> », absolu, faut-il le rappeler, qui est l'hyper-Chaos. Mais comment est-il possible de se réconcilier avec l'irréconciliable, c'est-à-dire comment s'installer là où nous n'avons pas de lieu, de site, de port d'attache, de monde ? Comment se réconcilier avec l'être quand Janus a fermé la porte et ne nous adresse plus la parole ? Ou, plus précisément, est-ce que la réconciliation de la *pensée* avec l'absolu suffit pour nous indiquer un séjour en propre ? Nous attendons toujours le livre qui devrait mettre sur pied l'éthique dans le Grand Dehors<sup>116</sup>, mais il semble

110. GA 7, p. 191 ; trad. fr., p. 224.

111. GA 9, p. 361 ; trad. fr., p. 124.

112. *Ibid.*

113. GA 7, p. 206 ; trad. fr., p. 243.

114. Tel que Heidegger avait associé *Ereignis* et Parousie dans un cours de 1920-1921 sur saint Paul (cf. Bernard SICHÈRE, « Le Dieu de Heidegger », dans Y. HAENEL, F. MEYRONNIS, dir., *Ligne de risque*, p. 156).

115. AF, p. 190.

116. Meillassoux annonce son livre encore non publié *L'inexistence divine. Essai sur le dieu virtuel* dans lequel « doivent être développées l'ensemble des positions théoriques esquissées dans [*Après la finitude*], ainsi que leurs conséquences éthiques » (AF, p. 79, n. 1). La thèse, encore inédite de Meillassoux, portait également le nom de *L'inexistence divine*, dont quelques extraits ont paru.



qu'avec un absolu comme le Chaos, même s'il est stabilisé par des conditions non-quelconques, on ne peut que postuler une éthique dont le fondement risque à chaque fois de nous échapper. En ce sens, le réalisme spéculatif conduirait au réalisme moral. Ce n'est pas ce que veut Meillassoux, car il suggère une éthique de l'espérance reposant sur l'attente d'une justice à venir, cette justice qui verra l'inscription des valeurs dans l'être à partir du changement présent à même la nécessité de la contingence<sup>117</sup>. Autrement dit, comme tout est possible, « l'apparition *ex nihilo* d'un Dieu, autosurgissement sans cause première » est possible et « si Dieu n'existe pas actuellement, il existe pourtant "virtuellement" ou il "in-existe"<sup>118</sup> » et sa venue sortira les êtres humains de leur détresse existentielle. Mais comment vivre au présent ? Ni Heidegger ni Meillassoux n'offrent d'éthique au présent : car nous vivons dans le *Gestell* selon Heidegger et car la nécessité de la contingence n'a pas fini de se réinventer selon Meillassoux. Mais pendant que Meillassoux veut nous faire accéder au Dehors qui n'est qu'une autre façon de célébrer l'*Enteignis*, Heidegger cherche quant à lui, par une éthique du langage, à préparer notre (r)entrée au-dedans de l'*Ereignis*. Cette éthique est corrélationnelle sans aucun doute, mais elle semble bien plus porteuse qu'une éthique axée sur la contingence de l'étant que nous avons déjà tellement exploitée.

---

117. Ce qu'on peut comprendre des extraits publiés de la thèse de Meillassoux en anglais, dans Graham HARMAN, *Quentin Meillassoux : Philosophy in the Making*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2011, p. 175-238.

118. Frédéric BLONDEAU, « Préparer la venue de Dieu ou la tâche du philosophe spéculatif selon Quentin Meillassoux », *ThéoRèmes*, 6 (2014), § 8 (<https://journals.openedition.org/theoremes/623>).