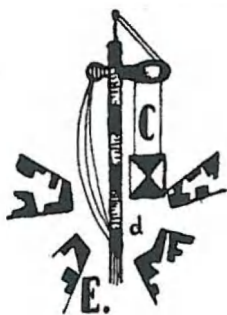


BIFUR



8

ÉDITIONS DU CARREFOUR

BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 169, PARIS, VI

Rédacteur en chef

G. RIBEMONT DESSAIGNES

Directeur

PIERRE G. LÉVY

ABONNEMENT A LA REVUE BIFUR (six cahiers par an).

	France.	Union postale.	Autres pays.
Alfa Lafuma-Navarre.. . .	100 »	125 »	150 »
Vélin Canson-Montgolfier. .	350 »	400 »	450 »

*Les abonnements doivent être envoyés à M. le directeur de BIFUR, 169, boulevard Saint-Germain,
Paris, VI^e. — Tél. : Littré 0.79. — C. c. p. : Paris 875.92.*

*Il a été tiré de ce Cahier trente exemplaires sur
Vélin pur chiffon des Papeteries de Canson-Montgolfier
numérotés de 1 à XXX et 1 700 exemplaires sur Alfa
de Lafuma-Navarre numérotés de 1 à 1 700.*

N°

M. GEORGES RIBEMONT DESSAIGNES reçoit le lundi
de 3 heures à 6 heures.

*Tous droits de reproduction et de traduction réservés pour
tous pays.*

*Après un délai de 6 mois, les manuscrits non insérés seront
tenus dans nos bureaux à la disposition des auteurs.*

S O M M A I R E

MARTIN HEIDEGGER QU'EST-CE QUE
LA MÉTAPHYSIQUE

*(traduit de l'allemand par M. Corbin-Petithenry,
précédé d'une introduction par A. Koyré.)*

JEAN GIONO POÈME DE L'OLIVE
FÉLICIEN CHALLAYE SOUVENIRS SUR
LA COLONISATION

EUGÈNE DABIT LOUISA

JEAN-PAUL SARTRE LÉGENDE DE
LA VÉRITÉ

KUNI MATSUO LE CHRIST DE NANKIN

GEORGES FRIEDMANN L'AMÉRIQUE ET
LA MACHINE

NAZIM HIKMET POÈMES
(traduits du turc par Fikret Bey.)

GINO NIBBI LETTRE D'AUSTRALIE
(traduite de l'italien par Madame Aller.)

VLADIMIR LIDINE LE MANTEAU ROYAL
(traduit du russe par Vladimir Pozner.)

JOSÉ E. RIVERA PERDUS DANS
L'ENFER DES FORÊTS DE CAOUTCHOUC
(traduit de l'espagnol par Georges Pillement.)

Photographies de Kesting, Halasz, Eccé Photo,
Nora Dumas, S. G. P., Vorobeichisz.

QU'EST-CE QUE LA MÉTAPHYSIQUE ?

INTRODUCTION

Dans le firmament philosophique de l'Allemagne l'étoile de M. Heidegger brille d'un éclat de première grandeur. Au dire de certains¹ ce n'est même pas une étoile : c'est un soleil nouveau qui se lève et qui de sa lumière éclipse tous ses contemporains. Dans la personne de M. Heidegger l'Allemagne nous aurait, une fois de plus, donné un de ces grands génies métaphysiques qui marquent de leur influence une période tout entière ; bien plus, « la philosophie de l'existence » ne déterminerait pas seulement une étape nouvelle du développement de la philosophie occidentale, mais formerait le point de départ d'un cycle entièrement nouveau.

Que faut-il penser de ces appréciations, peut-être exagérément enthousiastes ? L'avenir seul nous le dira. Prophétiser n'est pas mon métier. D'ailleurs, les meilleures prophéties se font, on le sait bien, ex eventu.

Une chose semble en tout cas bien certaine : dans la personne de M. Heidegger nous n'avons pas affaire à un de ces grands hommes du jour — dont l'Allemagne nous a, depuis la guerre, offert quelques exemplaires symptomatiques — qui s'élèvent, avec une rapidité foudroyante, à une célébrité mondiale... et tombent dans l'oubli avec non moins de rapidité, parfois au moment même où l'étranger commence à s'intéresser à leur œuvre. La gloire et l'influence de M. Heidegger sont des phénomènes d'un tout autre ordre que l'engouement — aussi subit que passager — pour un Spengler ou un Keyserling. Et les analyses profondes, difficiles et subtiles de l'auteur de L'être et le temps n'ont rien de commun avec

1. V. F. Heinemann, *Neue Wege der Philosophie*, Leipzig, 1929.

leur « esprit » facile et leur fausse profondeur. L'être et le temps, L'essence du fondement, Qu'est-ce que la métaphysique¹, œuvres longuement mûries et longuement méditées, portent la marque non méconnaissable d'une pensée philosophique vigoureuse, originelle, personnelle, car, quoi qu'on ait dit, l'effort de M. Heidegger ne consiste nullement à chercher « une conciliation entre le transcendentalisme et l'intuitivisme, entre l'historisme et l'absolutisme », Dilthey et Kierkegaard, Bergson et Husserl... Recherche de conciliation et de synthèse... Jamais un vrai philosophe ne s'est proposé un but aussi ridiculement pédantesque. Le philosophe se pose un problème qui, d'autre part, lui est imposé par son temps. Il subit l'influence — positive ou négative — de ceux qui, avant lui, avaient poursuivi le but qui l'attire ; de ceux qu'il rencontre sur son chemin. Et si, parfois, il aboutit en fait à une synthèse, c'est qu'il est allé plus avant, c'est qu'il a creusé plus profondément que ceux qui l'avaient précédé.

Et ce n'est pas parce qu'il aurait tenté cette « synthèse » et cette « conciliation » — qu'il a, d'ailleurs, effectuées peut-être — que la philosophie de M. Heidegger est devenue le point de repère par rapport auquel s'ordonne et s'oriente tout ce qui compte aujourd'hui dans la philosophie allemande. C'est peut-être parce que le premier il a osé, dans cette époque d'après-guerre, ramener la philosophie du ciel sur la terre, nous parler de nous-mêmes ; nous parler — en philosophe — de choses très « banales » et très « simples » : de l'existence et de la mort ; de l'être et du néant ; parce qu'il a su re-poser à nouveau, avec une fraîcheur et une force incomparables, le double problème éternel de toute philosophie véritable, le problème du γῶθι σεαυτὸν, problème du moi et problème de l'être : que suis-je ? et que veut dire : être ?

Car la philosophie — telle que l'entend M. Heidegger — n'est autre chose que la réponse à cette double question. Une prise de conscience du moi dans son être ; une révélation de son être au moi existant.

Entendons-nous : ce n'est pas « le moi » qui se pose ces problèmes. C'est moi, c'est toi, c'est chacun de nous qui se pose ces questions ; les pose et les résout. Ou si l'on préfère, c'est en chacun de nous qu'elles se posent et en chacun de nous qu'elles trouvent leurs solutions. Car toute l'existence humaine n'est qu'une réponse à la question de l'être, et toute la vie humaine consiste à esquisser des solutions au : que suis-je ? et à fermer les yeux, à vouloir esquisser la réponse finale.

1. Sein und Zeit, Halle, 1927. Vom Wesen der Grundes, Halle, 1929 ; Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn, 1929 ; Was ist Metaphysik, Bonn, 1929.

La question de l'être est, en fait, résolue en chacun de nous. Nous savons ce que nous sommes ; et nous savons ce que veut dire : être. Nous savons ; plus exactement : nous pourrions savoir. Si nous voulions. Il suffirait de nous regarder nous-mêmes, dans notre être, pour que l'être se révèle à nous. Or, la vérité est-elle autre chose que la révélation de l'être ?

Mais nous ne voulons pas savoir ; nous ne voulons pas regarder. Nous avons peur : c'est parce que nous savons ce que nous allons voir en nous. Nous avons peur de la rencontre avec nous-mêmes et, entre nous-même et nous-même, nous interposons un écran. Ecran de vie et d'existence factices, d'être en dehors de soi-même, d'occupations et de soucis, d'activités et de pensées. Le monde, les choses, les êtres, la vie sociale, tout ce qui nous entoure et qui remplit notre existence — existence d'êtres constamment préoccupés de leur être même — tout cela nous éloigne de nous-même, nous cache, nous dissimule notre être propre, cet être fait de souci et d'angoisse, être pour lequel sa finitude est plus essentielle encore que son être. Car la conscience de la finitude essentielle de notre être — telle qu'elle se manifeste dans l'angoisse — place l'être en face du néant. Et c'est pour ne pas voir notre existence projetée et suspendue dans le vide, minée à l'intérieur par le néant qui la baigne, pour échapper à l'angoisse qui sous-tend l'existence que l'homme recouvre — ou cherche à recouvrir — le gouffre béant d'un voile qui le lui cache, et cherche à se raccrocher à un être, à un absolu dont l'éternité pourrait le sauver du glissement dans l'abîme et le délivrer du temps.

Et c'est pourquoi, pour placer l'être en face de lui-même, pour lui faire voir son existence dans toute sa finitude essentielle, il faut démolir ces « écrans » ; il faut le placer devant ce néant où il baigne afin que, dans une décision suprême qui le dévoile et le découvre à lui-même, il s'accepte en acceptant le néant et la mort et, dans cette « vie à la mort », en face d'elle s'achève et s'accomplisse, parvenant ainsi à l'existence « dans la vérité ». Démarche essentielle qui libère l'existence des formes existentielles que, dans sa fuite devant le Néant, elle s'était forgées. Formes avant tout sociales, impersonnelles [« on dit », « on fait »] pour lesquelles cet individualiste farouche qu'est M. Heidegger est animé d'une haine comparable à celle de Luther pour Herr Omnes.

Ces formes essentielles expriment des attitudes caractéristiques envers le monde, et dans le monde, envers l'être, envers soi-même. C'est de ces attitudes-là — celles de l'existence elle-même —, que naissent les doctrines, les philosophies, les religions.

L'attitude de Platon, l'attitude d'Aristote, l'attitude de Descartes : elles toutes — et les doctrines correspondantes — proviennent des besoins caractéristiques de

l'existence humaine, et sont fondées dans ses possibilités intrinsèques. Et c'est en les ramenant à leurs fondements existentiels qu'on les explique, les justifie... et les détruit pour nous.

Car l'entreprise de M. Heidegger — et c'est en cela que consistent avant tout sa valeur et son importance — est une formidable entreprise de démolition. Les analyses de l'Être et le Temps sont une espèce de catharsis libératrice et destructive. Elles prennent l'homme dans son état naturel (être-dans-le-monde). Elles portent sur sa perception des choses, sur les choses elles-mêmes, sur le langage, la pensée, le devenir, le temps. Elles nous font voir l'œuvre du « On ». Elles nous guident vers le bûcher final du Néant où disparaissent toutes fausses valeurs, toutes conventions, tout mensonge et où l'homme reste tout seul, dans la grandeur tragique de son existence solitaire : « en vérité » et « à la mort ».

Pas bien nouveau, tout cela, dira-t-on peut-être. Des thèmes augustinien, des thèmes pascaliens, des thèmes cartésien... Et certes, il est impossible, en lisant M. Heidegger de ne point penser à telle ou telle page de saint Augustin, de Pascal, de Descartes ; de ne pas entendre parfois la voix de Kierkegaard ou de Luther ; de ne pas songer à une cathartique mystique. D'ailleurs M. Heidegger est le dernier à ne pas reconnaître — à ne pas signaler même, — les sources littéraires de tel ou tel autre de ses développements. Et puis ? Les thèmes pascaliens, les thèmes cartésien ne sont-ils pas des thèmes essentiels, n'expriment-ils point des attitudes essentielles de l'être se convertissant à lui-même ? De nous les faire revivre, le mérite eût déjà été grand. Mais il y a plus ; car ce qui distingue la position prise par M. Heidegger, ce qui — à mon avis, — en constitue l'originalité et l'intérêt, c'est qu'à l'encontre des âmes religieuses et des âmes mystiques, à l'encontre des métaphysiques — même dialectiques —, à l'encontre des théologies — même négatives — il ne fait pas du Rien quelque chose, et ne fait pas sortir quelque chose de ce Rien.

Le Néant dont parle M. Heidegger, ce néant qui enveloppe l'être, n'est — quoiqu'on ait dit — ni l'Absolu, ni Dieu. C'est du Néant ; ce n'est rien d'autre. Et c'est ce qui rend tellement tragique la grandeur solitaire de la finitude humaine jetée et plongée dans le Néant. Et c'est ce qui rend tellement efficace la puissance destructive de la cathartique du Néant.

A. KOTRÉ.

Qu'est-ce que la métaphysique¹ ? A l'attente éveillée par une telle question devrait répondre un discours d'ensemble sur la métaphysique. Nous nous en abstenons pourtant, pour discuter de préférence une question métaphysique précise. C'est seulement en procédant ainsi que nous fournirons vraiment à la métaphysique la possibilité de se présenter elle-même.

Ce que nous nous proposons donc tout d'abord, c'est le développement d'une interrogation métaphysique ; nous essayerons alors d'élaborer la question, et notre tâche s'achèvera en lui donnant une réponse.

Développement d'une question métaphysique.

La philosophie — du point de vue du bon sens humain — est, selon Hegel, « le monde renversé ». Aussi faut-il préalablement marquer le caractère distinctif de notre entreprise, caractère qui résulte d'une double propriété de l'interrogation métaphysique. D'une part toute question métaphysique embrasse toujours l'ensemble de la Question métaphysique ; chaque question est elle-même respectivement ce tout. Par ailleurs chacune des questions métaphysiques ne peut être posée que si celui qui la pose est, comme tel, inclus dans la question, c'est-à-dire en définitive se trouve lui-même mis en question. Cela nous dicte notre méthode : la question métaphysique doit être posée dans sa totalité et amenée chaque fois par la situation essentielle de l'existence qui questionne. C'est nous qui interrogeons, *hic* et *nunc*, pour nous. Notre existence, dans la communauté de savants, de professeurs et d'étudiants, est déterminée par la science. Que se passe-t-il en nous d'essentiel, au tréfonds de notre existence, en tant que la science est devenue notre passion ?

Les domaines des sciences sont très distants les uns des autres. La façon de traiter leur objet est foncièrement différente. Cet émiettement multiple des disciplines n'est encore maintenu de nos jours que par l'or-

1. Leçon inaugurale donnée à l'Université de Fribourg-en-Brisgau, le 24 juillet 1929.

ganisation technique des Universités et des Facultés, par la répartition des fins pratiques qui sont assignées à chaque spécialité et qui leur confèrent leur signification. En retour la racine profonde est morte, par où les sciences plongeaient jusqu'en leur principe essentiel.

Et pourtant : dans toutes les sciences, en suivant l'intention qui leur est le plus étroitement propre, nous trouvons un contact avec l'Etre même. Du point de vue des sciences précisément, aucun domaine ne saurait avoir de préséance, la nature passer avant l'histoire, ni inversement. Aucune manière de traiter l'objet n'est supérieure à une autre ; la connaissance mathématique n'est pas plus rigoureuse que la connaissance philologico-historique, elle n'a que le caractère de l'*exactitude*, ce qui n'est point à confondre avec la rigueur. Exiger de l'histoire l'*exactitude*, cela reviendrait à pécher contre l'Idee de la rigueur spécifique des sciences de l'esprit. Le rapport au monde qui pénètre dans leur profondeur toutes les sciences comme telles, leur permet de tendre vers l'Etre lui-même ; ainsi chacune en se conformant à sa structure propre et à la qualité de son contenu, fait de l'Etre l'objet d'une investigation et d'une détermination fondamentales. Dans les sciences s'effectue, par l'Idee, un rapprochement tendant à l'essentiel de toutes choses.

Cette relation universelle avec l'Etre même, que nous venons d'indiquer, est soutenue et guidée par une attitude librement élue de l'existence humaine. En fait action et conduite humaines, préscientifiques ou extrascientifiques, ont également rapport avec l'Etre. Mais la science se distingue en ce que par principe elle donne expressément et uniquement aux faits eux-mêmes le premier et le dernier mot. C'est par cette objectivité positive de l'enquête, de l'acte qui détermine et qui fonde, que s'accomplit un assujettissement à l'Etre, grâce auquel il puisse se manifester. Cette fonction de la recherche scientifique se déploie comme la base qui lui assure une autorité spéciale, mais toutefois limitée, dans l'ensemble de l'existence humaine. La relation particulière que la science soutient avec l'univers et l'attitude humaine qui la guide ne sont, il est vrai, pleinement comprises que si nous regardons et saisissons ce qu'entraîne le maintien d'une telle relation avec le monde.

L'homme — un être parmi d'autres — « fait des recherches ». Or ce qui se passe dans ces recherches, ce n'est rien moins que l'irruption d'un être appelé homme, dans la totalité de l'Etre ; et cela de telle sorte que dans cette irruption et grâce à elle, il se produit un déploiement de l'Etre, en essence et en modalité. La rupture libératrice, à sa manière, aide l'Etre à se réaliser tout d'abord soi-même.

Cette trinité ; rapport de la science avec le monde, attitude humaine, irruption de l'être humain, apporte par son unité radicale une simplicité éclatante dans la vie vouée à la science, et en intensifie l'existence. Si nous prenons expressément possession, pour nous, de l'existence scientifique pénétrée de cette clarté, nous devons dire alors :

Ce vers quoi tend le rapport avec le monde, c'est l'Etre même *et rien d'autre*.

Ce qui imprime à toute attitude sa direction, c'est l'Etre même *et rien d'autre*.

Ce qui se présente à l'analyse investigatrice dans cette irruption, c'est l'Etre même *et rien d'autre*.

Mais, chose remarquable, c'est précisément là où l'homme de science s'assure de ce qui lui appartient en propre, qu'il parle d'un « Autre ».

L'Etre seul doit être cherché : en dehors de lui *rien* (*Nichts*).

L'Etre uniquement : au delà de lui *rien*.

L'Etre exclusivement : au-dessus de lui *rien*.

Qu'en est-il donc de ce *rien* ? Est-ce un hasard que nous parlions ainsi continuellement de lui ? N'est-ce qu'une manière de parler, sans plus ?

Mais pourquoi nous soucions-nous de ce *rien* ? Le Néant est précisément exclu de la science et abandonné comme l'inexistant (*Nichtige*). Pourtant en rejetant ainsi le néant, ne l'admettons-nous pas justement ? Mais pouvons-nous parler d'une acceptation, si celle-ci n'est que l'acceptation de *rien* ? Et n'arrivons-nous pas avec tout cela à une vaine querelle de mots ? La science ne doit-elle pas justement dès lors reprendre sa gravité et sa froideur, afin de se porter exclusivement vers l'Etre ? Le Néant, que peut-il figurer d'autre pour la science qu'une abomination et un cauchemar ?

Si la science a raison, un point — un seul — est sûr : la science ne veut *rien* savoir du *néant*, C'est là finalement la conception rigoureuse et scientifique du néant : nous le connaissons au moment où de lui, de ce « *Néant* », nous prétendons ne *rien* savoir.

La science ne veut rien savoir du néant ; mais en même temps, il reste établi de façon certaine qu'au moment même où elle cherche à exprimer son essence propre, elle appelle le néant à son aide. Ce qu'elle rejette, elle l'exige. Quelle discordance de nature se découvre donc ici ?

En réfléchissant sur l'existence qui, en fait, est la nôtre, c'est-à-dire sur l'existence qui est déterminée par la science, nous sommes arrivés au milieu d'un conflit. Dans cette lutte une interrogation déjà s'est développée ; il ne reste plus qu'à poser expressément la question :

Qu'en est-il du néant ?

Elaboration de la question.

En élaborant la question du néant, nous devons être conduits à la position d'où la réponse sera possible, ou bien d'où son impossibilité apparaîtra évidente. Le néant est admis, c'est-à-dire abandonné plutôt avec une indifférence supérieure par la science, comme « *ce qu'il n'y a pas* ». Essayons toutefois de poser la question : qu'est-ce que le néant ? Dès le premier choc, la question révèle quelque chose d'insolite : c'est que nous commençons par y désigner le néant comme quelque chose qui « est » tel et tel, comme un *Etre*. Or il doit pourtant en être radicalement différent. Poser le problème du néant, c'est-à-dire demander ce qu'il est et comment il est, aboutit donc à transformer l'objet de la question en son contraire. La question se dépouille elle-même de l'objet qui lui est propre. En conséquence toute réponse à cette question est également impossible, car elle se meut nécessairement dans la forme : le néant « *est* » ceci et cela. Question et réponse visant le néant sont semblablement absurdes en soi.

Ainsi point n'est d'abord besoin de la récusation par la science. Les règles fondamentales de la pensée communément admises, le principe

de contradiction, bref la « *logique* » générale, condamnent ce problème ; car la pensée, qui est toujours et essentiellement pensée de *quelque chose*, devrait comme pensée de néant agir contre sa propre nature. Mais s'il nous est ainsi refusé de faire du néant en général un objet, nous voici déjà au bout de notre enquête, à supposer toutefois que dans une pareille question la « *logique* » soit la suprême instance, que l'entendement soit le moyen et la pensée la voie, pour arriver à saisir le néant dans son principe et décider de la possibilité de le découvrir.

Mais la souveraineté de la logique se laisserait-elle donc violer ? L'entendement n'est-il donc point réellement le maître dans cette question du néant ? Son secours ne nous permet pourtant que de déterminer sommairement le néant et de le désigner comme un problème, qui toutefois se consume lui-même. Car le néant est la négation de la totalité de l'Être, le Non-être radical ; mais en suivant cette voie, nous soumettons le néant à la désignation plus large de négatif (*Nichthaft*) et nous en faisons l'objet d'une négation (*Verneinte*). Or, selon la théorie régnante et inviolée de la logique, la négation est une opération spécifique de l'entendement. Comment dès lors pourrions-nous dans la question du néant et dans le problème même de la possibilité d'une telle question, comment pourrions-nous vouloir mettre l'entendement en vacances ?

Ce que nous venons d'admettre est-il pourtant si indubitable ? Le *non*, la négativité et par conséquent, la négation, présentent-elles une catégorie supérieure sous laquelle se rangerait le néant comme une espèce particulière des objets de négation. N'y a-t-il le néant que parce qu'il y a le *non*, c'est-à-dire la négation ? ou bien est-ce l'inverse : n'y a-t-il de négation et de *non* que parce qu'il y a d'abord le néant ? Voilà qui n'est point décidé, bien plus la question n'a été jamais encore expressément posée. Or notre thèse est celle-ci : *le néant est à l'origine antérieur au non et à la négation*.

Si cette thèse est légitime, alors la possibilité de la négation comme opération de l'entendement et par là l'entendement lui-même, dépendent de quelque manière du néant. Comment dès lors l'entendement aurait-il la prétention de se prononcer en maître ici ? L'apparence paradoxale

de la question du néant et de sa réponse, dépendrait-elle finalement de l'entêtement aveugle d'un entendement incertain ?

Sans nous laisser embarrasser par l'impossibilité formelle de la question du néant et n'en persistant pas moins à la poser, nous devons pourtant satisfaire à une exigence fondamentale pour toute question. Ce néant, dont nous devons nous enquérir, il faut d'abord qu'il nous soit donné. Il faut que nous puissions le rencontrer.

Où allons-nous donc le chercher ? Comment trouverons-nous le néant ? Faut-il pour trouver une chose que nous ayons préalablement discerné son existence ? En effet, le plus souvent l'homme ne peut chercher qu'à la condition d'anticiper sur la présence de l'objet dans l'existence. Or c'est le néant qui est l'objet de notre recherche. Y a-t-il finalement une recherche sans cette anticipation, une recherche à laquelle correspondrait une découverte pure ?

Quelque décision que l'on prenne concernant cette question, en fait nous avons une connaissance du néant, n'entendrait-on ainsi que ce dont nous parlons banalement de temps à autre. Et ce néant vulgaire, anémié par la pâleur d'une compréhension banale, qui inlassablement circule autour de nos propos, nous pouvons en donner raison jusqu'à le réduire dans une « *définition* » ; le néant est la négation radicale de tout ce qui existe. Mais cette caractéristique donnée au néant ne nous indique-t-elle pas enfin la direction d'où il pourrait venir à notre rencontre ?

La totalité de l'existant doit être préalablement donnée pour qu'il lui soit possible, comme telle, d'encourir la négation radicale où le néant pourrait alors se révéler. Seulement, même si nous n'envisageons pas la possibilité de chercher un rapport qui unisse la négation et le néant, comment se peut-il, qu'en tant que nature finie, nous nous rendions accessible l'ensemble de l'existant dans sa totalité, en soi et d'un bloc ? Nous pouvons à la rigueur penser la totalité de l'existant dans son « Idée », la nier en tant qu'ainsi représentée dans la pensée et la « penser » comme niée. En suivant cette voie, nous atteignons bien la notion formelle du néant donné dans la représentation, mais jamais le néant

lui-même. Or le néant n'est que néant, et il ne saurait y avoir de différence entre le néant *réel* et le néant donné dans la représentation, à supposer toutefois que le néant présente une indifférenciation complète. Le néant *réel* lui-même n'est-il pas encore cette notion déguisée mais absurde d'un non-être existant ? Ce doit être ici la dernière fois que les objections de l'entendement aient suspendu notre recherche, elle ne pourra être justifiée que par une expérience fondamentale du néant.

S'il est sûr que nous ne saisissons jamais en soi et de façon absolue la totalité de l'Existant, du moins il n'est pas douteux que nous nous trouvions placés au milieu de cet existant, dont la totalité nous est dévoilée d'une manière ou d'une autre. En définitive il subsiste une différence essentielle entre saisir (*erfassen*) la totalité de l'existant en soi et se trouver (*sich befinden*) au milieu de l'existant en sa totalité. La première chose est radicalement impossible ; la seconde est la condition permanente de notre existence.

Sans doute il semble que dans nos démarches communes nous nous attachions à tel ou tel être, et que nous nous consacrons exclusivement à tel ou tel domaine de l'Être. Aussi l'existence de tous les jours (*Alltag*) peut-elle paraître fragmentée, elle maintient pourtant la cohésion de l'existant en sa totalité, voilée d'ombre il est vrai. C'est qu'alors même et précisément alors que nous ne sommes pas spécialement absorbés par les choses ou par nous-mêmes, cette totalité s'empare de nous, par exemple, dans le cas de l'ennui général et profond : ennui encore lointain si nous nous contentons de dire que tel livre ou telle scène, telle occupation ou tel amusement nous ennuit, mais qui surgit dès que nous gémissons : « je m'ennuie ! » L'ennui profond, en s'étendant dans les abîmes de l'existence comme une brume silencieuse, confond étrangement les choses, les hommes et nous-mêmes, dans une indifférenciation générale. Cet ennui est une révélation de l'existant dans sa totalité.

Une autre possibilité d'une pareille révélation se cache dans la joie que procure la présence d'un être aimé, non point purement de sa personne, mais de son existence. L'harmonie de cette disposition intérieure (*Bestimmtheit*) où l'on se porte de telle ou telle manière, nous permet

de nous sentir (*uns befinden*) au milieu de la totalité de l'Être, pénétré par cet accord. L'état émotif (*Befindlichkeit*) qui est propre à cette harmonie (*Stimmung*) ne se borne pas à nous découvrir chaque fois l'existant en sa totalité, mais cette découverte est en même temps, bien loin d'une simple accident, le moment essentiel dans la genèse de notre existence (*das Grundgeschehen unseres Da-Seins*). Ce que nous appelons « sentiment » (*Gefühl*) n'est ni un épiphénomène fugitif de nos attitudes réflexives ou volitives, ni une pure impulsion y donnant lieu, ni un simple état de fait avec lequel nous passerions tel ou tel compromis.

Toutefois si ces états émotifs nous mettent en présence de l'existant en sa totalité, ils nous dérobent précisément le Néant que nous cherchons. Nous voici donc maintenant d'autant moins disposés à admettre que la négation de l'existant en sa totalité, manifesté par l'accord de notre émotion, nous mette en présence du néant. Pareil événement ne serait possible que si son origine correspondait à un état intérieur tel qu'au sens le plus étroit de la découverte il nous révélât le néant. Peut-il donc se produire dans l'existence humaine une disposition émotive (*Gestimmtsein*) telle que l'homme y soit mis en présence du néant lui-même ?

Cet événement est possible — assez rare il est vrai et ne durant qu'un moment — dans la disposition fondamentale de l'angoisse. Par cette angoisse nous n'entendons pas l'inquiétude à vrai dire fréquente et relevant en principe d'un naturel peureux, trop facile à rencontrer. L'angoisse est radicalement différente de la peur. L'objet de notre peur est toujours un être précis qui nous menace sous tel ou tel rapport. Toute « peur de... » est chaque fois peur de quelque chose de déterminé. L'objet (*Wovon*) et la cause (*Worum*) de la peur étant ainsi essentiellement limités, le craintif, le peureux, se trouve emprisonné dans le sentiment précis qu'il éprouve. En faisant effort pour s'en libérer, il devient incertain par rapport au reste, bref, il perd totalement la tête.

L'angoisse ne permet pas à un pareil trouble de s'élever ; elle entraîne plutôt un repos d'un genre spécial. En fait il y a toujours une présence qui est cause de l'angoisse, mais ce n'est point une présence déterminée ;

l'angoisse qu'elle déclenche (*Angst vor*) se porte toujours vers un objet (*Angst um*), mais non point sur tel ou tel. Toutefois, cette indétermination de la cause et de l'objet de notre angoisse n'est pas un simple manque de détermination, mais l'impossibilité radicale de recevoir une détermination; elle apparaît dans les expressions courantes où nous essayons de traduire notre angoisse, mais ce que l'on fait entendre alors, c'est que le trouble du malaise dépasse les limites de la personne, qu'il affecte le fond même et indéterminé de l'existence (*es ist einem unheimlich*)¹. Qu'est-ce à dire? D'où vient-il? Sur qui se porte-t-il? Nous ne pouvons pas déterminer quel est l'objet dont la présence (*wovor*) provoque ce malaise. Il est ressenti comme une totalité. Toutes les choses et nous-mêmes sommes entraînés dans l'abîme d'un nivellement universel. Cela non pas pourtant au sens d'une disparition pure et simple, mais en ce sens que c'est dans la dégradation de leur recul comme tel que les choses s'offrent à nous. La dégradation de tout l'existant, dont l'étreinte nous enserme dans l'angoisse, c'est cela qui nous oppresse. Aucun point fixe ne demeure. Dans l'évanouissement de l'existant, il ne nous reste et nous ne rencontrons que ce *rien*,

L'angoisse révèle le néant.

Elle est pour nous un état de suspens, ou mieux, c'est elle qui nous fait *planer* parce qu'elle amène le glissement de tout ce qui existe. Il se trouve ici que nous-mêmes, — tels êtres humains pourvus de l'existence — un glissement commun nous entraîne au milieu de l'existant. Dès lors, dans le principe, ce n'est pas sur le « moi » (*mir*) ou sur le « toi » (*dir*) que se dirige le malaise, mais sur le fond impersonnel de l'existence (*einem*). Seul le simple fait d'être présent (*Da-sein*), dans l'ébranlement de cet état de suspens où il n'est possible de s'accrocher à rien, compte encore.

L'angoisse immobilise le verbe. Parce que l'existant s'évanouit dans

1. Il est impossible de donner un équivalent français, grammaticalement exact de la tournure allemande « *es ist einem unheimlich* », citée ici par M. Heidegger comme l'expression courante de l'angoisse primordiale. Ce qu'elle traduit, c'est un malaise existentiel pur, non personnalisé. On ne peut néanmoins la transposer directement en français, où la tournure impersonnelle n'est jamais qu'une fiction dont le sujet parlant lui-même n'est point dupe. (N. d. T.)

sa totalité et que pèse l'oppression du néant, toute énonciation positive (*ist-sagen*) se tait en sa présence. Si précisément dans le malaise de l'angoisse nous cherchons souvent par des mots sans but à rompre le silence vide, ce n'est qu'une preuve de la présence du néant. Que l'angoisse découvre le néant, c'est ce que constate l'homme lui-même dès que l'angoisse est passée. Avec la clairvoyance qui accompagne la fraîcheur du souvenir, nous devons déclarer : ce qui causait notre angoisse (*wovor*) aussi bien que l'objet dont nous nous inquiétions, ce n'était « en réalité » rien. En effet le néant lui-même comme tel, était là.

Par l'angoisse reconnue comme une disposition existentielle fondamentale, nous avons atteint le moment où dans la genèse de l'existence le néant se manifeste, et à partir duquel une enquête à son sujet doit devenir possible.

Qu'en est-il donc du néant ?

Réponse à la question :

Le contenu essentiel de la réponse à notre question se trouve dès lors acquis, si nous prenons garde que désormais la question du néant demeure effectivement posée. Mais il est exigé en outre que nous allions jusqu'au bout de la transformation existentielle qui affecte la présence même de l'homme dans le monde (*Da-sein*), et que toute angoisse produit en nous ; il faut que nous y capturons le néant qui s'y manifeste et que nous le saisissons tel qu'il s'y révèle. Cela nous impose en même temps le devoir de bannir formellement toutes les caractéristiques du néant qui ne résulteraient pas strictement de ses exigences.

Le néant se dévoile dans l'angoisse, mais non pas comme un être. Il y est encore moins donné comme objet : l'angoisse n'est pas une intellection du néant. Pourtant c'est en elle et par elle que s'annonce le néant, avec cette réserve encore que le néant ne s'y montre point séparé, *en dehors* de l'existant en sa totalité, qui est inclus dans la malaise. Nous dirions plutôt que dans l'angoisse il y a indivisément concomitance

(*begegnet in eins mit*) entre le néant et l'existant en sa totalité, Que faut-il entendre par cette concomitance ?

Dans l'angoisse l'existant en sa totalité devient instable. Mais en quel sens ? L'existant n'est pourtant pas anéanti par l'angoisse pour laisser place au néant. Comment le pourrait-il, lorsque précisément l'angoisse se trouve d'une impuissance complète en face de l'existant en sa totalité. Le néant se manifeste plutôt avec l'existant et dans l'existant, en tant que cet existant est en proie à une évanescence totale. Il ne se produit pas dans l'angoisse un anéantissement de tout existant en soi, mais ce n'est pas davantage par une négation de la totalité de l'existant que nous atteindrions d'emblée au néant. Outre qu'il est étranger à l'angoisse comme telle de formuler expressément un énoncé négatif, nous arriverions chaque fois trop tard, même avec une négation qui prétendrait enfanter le néant. Le néant nous aurait devancés. Or nous avons dit que sa rencontre coïncide avec l'évanouissement de l'existant en sa totalité.

Dans l'angoisse il y a un mouvement de recul devant une présence (*Zurückweichen vor*), recul qui sans doute n'est pas une fuite, mais repos qu'enchaîne une fascination. Le néant fournit une issue à ce repli, non pas que le néant attire à soi, par nature au contraire il rejette. Mais ce rejet comme tel est un renvoi qui fait glisser, un renvoi à l'existant qui, en sa totalité, s'abîme. Ce renvoi, qui est un rejet total, ce renvoi à l'existant qui en sa totalité s'évanouit et tel que dans l'angoisse le néant presse de tous côtés l'existence, c'est lui qui est l'essence du néant : c'est le *néantissement* (*Nichtung*). Ce n'est ni un anéantissement de l'existant, ni le résultat d'une négation. Le néant ne se laisse ramener ni à un anéantissement ni à une négation : le néant de lui-même, *néantit* (*Das Nichts nichtet selbst*).

L'action néantissante n'est pas un événement quelconque, mais en tant qu'elle est un renvoi qui rejette, un renvoi à l'existant qui s'évanouit en sa totalité elle révèle cet existant dans son étrangeté complète jusqu'alors dissimulée, comme le radicalement « *autre* » vis-à-vis du néant.

Dans la nuit transparente du néant de l'angoisse, la manifestation ori-

ginelle de l'existant apparaît d'abord sous une forme telle que celle-ci : c'est l'Être (*Seiendes*) qui est, et non pas le néant. Ce « non pas le néant » amené par nous dans le discours n'est pas un supplément de définition, mais ce qui rend préalablement possible la manifestation de l'existant en général. L'essence du néant, qui dès le principe est de néantir, consiste en ceci : que c'est lui qui tout d'abord amène le fait de l'existence (*Da-sein*) devant l'existant comme tel. C'est sur la base de la manifestation promordiale du néant, que l'existence humaine peut arriver et avoir accès à l'existant. Mais en tant que l'existence est, de par son essence, en rapport avec l'Être, celui qu'elle n'est pas et celui qu'elle est elle-même, son origine provient toujours, en tant que telle existence, du néant devenu manifeste. Exister-en-fait (*Da-sein*) revient à ceci : se trouver maintenu dedans (*Hineingehaltenheit*) le néant. En se maintenant dedans le Néant, l'existence émerge au-dessus de l'existant en sa totalité : cette émergence hors de l'existant, nous l'appelons *transcendance*. Si l'existence n'atteignait pas la transcendance dans le principe de son essence, c'est-à-dire actuellement, si elle ne se maintenait pas d'emblée dans le néant, jamais elle ne pourrait avoir de rapport avec l'existant, ni par conséquent avec elle-même. Sans la manifestation primordiale du néant, pas d'existence autonome, pas de liberté.

Nous atteignons ainsi la réponse à la question du néant. Le néant n'est ni un objet ni en général un être. Le néant ne se produit pas en lui-même (*für sich*) ni en dehors de l'Être, auquel il est comme suspendu. Le néant c'est ce qui rend possible la manifestation de l'existant comme tel à l'égard de l'existence humaine. Le néant ne fournit pas tout d'abord la notion antithétique de l'existant (*Seiende*) ; il appartient au contraire à l'essence du fait même de l'Être (*zum Wesen des Seins*). C'est dans l'être de l'existant que se produit le néantissement du néant.

Il faut toutefois exprimer une objection laissée trop longtemps de côté jusqu'ici. Si l'existence ne peut avoir de rapport avec l'existant et par conséquent ne peut exister, qu'en se maintenant dedans le néant, et si le néant ne devient manifeste en principe que dans l'angoisse, ne devons-nous pas alors planer de façon permanente dans cette angoisse, pour en

général pouvoir exister ? Mais n'avons-nous pas avoué nous-mêmes que cette angoisse primordiale est exceptionnelle ? Tout d'abord nous existons bien tous ; un rapport nous unit à l'Etre, à celui que nous ne sommes pas et à celui que nous sommes nous-mêmes, en l'absence de cette angoisse. N'est-elle donc pas une invention arbitraire, et le néant qui lui est attribué, une exagération ? Pourtant déclarer que cette angoisse primordiale n'apparaît qu'à des moments exceptionnels, cela ne revient-il pas à dire que le néant nous est tout d'abord et le plus souvent caché dans sa primordialité ? Et par quoi l'est-il ? Par ce fait que nous nous donnons complètement à l'existant selon un mode déterminé. Plus notre activité nous attache à l'existant, moins nous le laissons glisser comme tel et plus nous nous détournons du néant, et plus sûrement aussi nous nous poussons vers la surface manifeste de l'existence.

Malgré tout, cette absence d'attention envers le néant, permanente bien qu'équivoque, se renferme, en son sens le plus strict, en certaines limites. Le néant, par son action néantissante, nous renvoie précisément à l'existant. Le néant néantit de façon continue sans que par la science où nous nous mouvons dans l'existence banale, nous ayons proprement connaissance de cet événement. Mais quel témoignage plus émouvant, malgré ce qui la dissimule, de l'ample et constante manifestation du néant dans notre existence, que le témoignage de la *négation* ? Celle-ci doit bien appartenir à l'essence de la pensée humaine. La négation s'exprime toujours au moyen d'un « *non* » dans un énoncé négatif (*Nein sagen*). Mais la négation n'introduit nullement de par elle-même le néant, comme un moyen de différenciation et d'opposition au donné, pour le glisser dans l'intervalle. Comment d'ailleurs la négation pourrait-elle mettre au jour le néant, puisqu'elle ne peut nier que s'il lui est auparavant donné un objet susceptible de négation ? Mais comment serait-il possible qu'un objet susceptible de recevoir une négation et l'élément négatif qui s'y ajoute, soient considérés comme affectés de néant (*Nichthaft*), à moins que toute pensée, en tant que telle, n'aperçoive par anticipation le « *Non* » ? Le « *Non* » ne peut devenir manifeste que si son origine, c'est-à-dire l'action néantissante du néant en génè-

ral et par conséquent le néant, lui-même, s'élabore dans l'obscurité.

Le non ne résulte pas de la négation, mais la négation, dont le fondement repose sur le « non » naît de l'action néantissante du néant. La négation n'est en outre qu'un mode spécial d'action néantissante, c'est-à-dire une attitude préalablement fondée sur le néantissement du néant. Ainsi se trouve démontrée dans son principe la thèse énoncée plus haut : c'est le néant qui est la source de la négation et non l'inverse.

Si la puissance de l'entendement se trouve brisée sur le champ de la question du néant et de l'être, cette défaite décide du sort de la souveraineté de la « logique » à l'intérieur de la philosophie. C'est l'Idée même de logique qui se dissout, emportée par le tourbillon d'une interrogation originellement antérieure. Si fréquente et multiple que puisse être la négation — exprimée ou non — traversant toute pensée, elle n'en est pas pour autant l'unique et valide témoin de la manifestation du néant, qui appartient essentiellement à l'existence, car la négation ne peut être réputée ni comme l'unique ni même comme la principale activité néantissante, où l'existence chancelle ébranlée par le néantissement du néant. La rigueur de la contradiction, le mordant du mépris ouvrent un abîme plus profond que l'adéquation pure et simple à la négation logique ; plus profonde est la souffrance devant le refus, la brutalité subie devant l'interdiction ; plus lourde l'amertume de la privation.

Ces possibilités de l'activité néantissante — forces grâce auxquelles l'existence porte le poids de son délaissement (*Geworfenheit*) bien qu'elle ne les maîtrise pas, ne sont pas autant de modes de négation pure et simple. Elles ne s'en expriment pas moins par la négation et par un *non*. Par là, il est vrai ne se trahissent proprement que le vide et l'ampleur de la négation.

La pénétration totale de l'existence par l'activité néantissante atteste la manifestation, voilée d'ombre sans doute mais permanente, du néant, que seule en principe découvre l'angoisse. Mais il se trouve ici que cette angoisse primordiale est dans l'existence la plupart du temps maintenue refoulée. L'angoisse est là. Elle ne fait que sommeiller. Le frémissement de son souffle est continu à travers l'existence : à son minimum chez

l'inquiet et imperceptible pour le « oui, oui » ou le « non, non » de l'homme pressé ; plus sensible dans l'état de contrainte ; au plus haut degré d'évidence dans les mouvements d'une témérité foncière. Mais ceci n'arrive que dans les cas où l'on se prodigue pour sauver la suprême grandeur de l'existence.

L'angoisse de l'audacieux n'admet pas d'être opposée à la joie ni même au plaisir facile d'un entraînement paisible. Elle se tient, par delà semblables antinomies, en liaison intime avec la sérénité et la douceur de la nostalgie créatrice.

L'angoisse primordiale peut se ranimer à tous moments dans l'existence. Il n'est même pas besoin qu'un événement insolite la réveille. A la profondeur de son règne correspond l'infinité des occasions qui la rendent possible. Elle est continuellement prête à bondir, et pourtant elle ne vient que rarement à surgir pour nous jeter en suspens.

L'existence se trouvant maintenue dedans le néant sur la base de l'angoisse latente, l'homme devient alors la sentinelle du néant. Notre nature finie est telle que dès le principe nous sommes impuissants par notre décision et notre volonté propre à nous mettre en présence du néant. Les bornes qui nous limitent creusent dans l'existence au fond d'un tel abîme, que la finitude même la plus particulière et la plus profonde échappe à l'étreinte de notre liberté.

Mais en se trouvant maintenue dans le Néant sur la base de l'angoisse secrète, l'existence s'exhausse au-dessus de l'existant en sa totalité ; c'est la *transcendance*. Notre interrogation sur le néant doit nous présenter la métaphysique elle-même. Le terme de métaphysique provient du grec : *μετά τὰ φυσικά*. Cette appellation étrange fut interprétée plus tard comme désignant le problème qui, comme tel, dépasse l'existant (Meta, trans, au-delà). Métaphysique signifie une recherche qui interroge au delà de l'existant, pour re-saisir cet existant comme tel et dans son universalité, dans l'intellection. Or dans la question du néant il se produit un pareil exhaussement au-dessus de l'existant en tant qu'existant en totalité. La question se vérifie donc comme étant d'ordre métaphysique.

Nous avons dès le début donné de cette sorte de question une double

caractéristique : toute question métaphysique finit par embrasser la totalité de la métaphysique ; dans chaque question métaphysique l'existence questionnante se trouve en même temps comprise dans la question. Dans quelle mesure alors la question du néant pénètre-t-elle et embrasse-t-elle la totalité de la métaphysique ?

Sur le néant la métaphysique s'exprime depuis le lointain des âges dans une thèse à vrai dire équivoque : *ex nihilo nihil fit*. Bien que dans la discussion de la thèse le néant lui-même ne devienne jamais l'objet spécial du problème, du moins en jetant à chaque fois un regard sur le néant, la formule conduit-elle à exprimer la conception directrice et fondamentale de l'Être.

Dans l'antiquité, la métaphysique conçoit le néant sous l'acception du non-être, c'est-à-dire de la matière privée de forme, incapable de se donner à elle-même la forme et par là de présenter une Idée (εἶδος, *Aussehen*). L'Être c'est la forme s'informant elle-même et, qui se présente essentiellement comme forme. La source, le droit et les limites de cette conception de l'être ne sont pas plus discutées que le néant lui-même.

La dogmatique chrétienne par contre nie la vérité de la thèse *ex nihilo nihil fit* et transforme la signification du néant dans le sens d'une carence pure et simple de l'être extra-divin : *ex nihilo fit... ens creatum*. Le néant devient alors la notion antithétique de l'Être véritable, du *sumмум ens*, de Dieu comme *ens increatum*. Ici également l'interprétation du néant dénonce la conception fondamentale de l'Être. De plus la discussion métaphysique de l'être (*Seiende, ens*) se maintient sur le même plan que la question du néant. La question de l'Être (*Sein, esse*) et la question du néant cessent comme telles toutes les deux. En conséquence on n'est même pas troublé par cette difficulté que, si Dieu crée du néant, il doit précisément pouvoir entretenir un rapport avec le néant. Mais si Dieu est Dieu, il ne peut pas connaître le néant, si toutefois l'« Absolu » exclut de soi toute nihilité,

Cette sommaire évocation historique montre dans le néant la notion antithétique de l'Être (*Seiende, ens*) réel, c'est-à-dire sa négation. Mais si le néant devient d'une façon ou d'une autre l'objet même du problème,

ce renversement du rapport non seulement s'éclaircit d'une détermination plus nette, mais incite à poser pour la première fois la question proprement métaphysique de l'être de l'existant (*Sein des Seiendes*). Le néant ne reste pas alors la vague notion antithétique de l'existant, mais se découvre comme appartenant à l'être même de l'existant.

« L'être pur et le néant sont ainsi identiques. » Cette thèse de Hegel (*Wissenschaft der Logik*, I Buch, W. W. III, S. 74) subsiste en droit. Etre et néant sont homogènes, mais non point parce que tous deux — du point de vue de la notion hégélienne de la pensée, concordent dans leur indétermination et leur indéterminabilité, mais parce que l'être lui-même est limité dans son essence, et ne devient manifeste que dans la transcendance de l'existence, lorsque celle-ci se trouve maintenue dedans le néant.

Si par ailleurs la question de l'être en tant qu'être est la question qui embrasse la métaphysique, la question du néant se révèle de manière telle qu'elle enserre la totalité de la métaphysique. Mais en même temps la question du néant pénètre à travers toute la métaphysique, en tant qu'elle contraint au problème de l'origine de la négation, c'est-à-dire oblige à décider si en principe la souveraineté de la « logique » est légitime en métaphysique.

La thèse ancienne *ex nihilo nihil fit* reçoit alors un autre sens, qui atteint cette fois le problème même de l'être, et s'énonce en ces termes : *ex nihilo omne ens qua ens fit*. C'est dans le néant de l'existence que l'existant en sa totalité vient à soi-même, selon la possibilité qui lui est essentiellement propre, c'est-à-dire selon un mode fini.

Nous caractérisons notre existence comme essentiellement déterminée par la science. Si notre existence ainsi marquée de cette propriété a été posée dans la question du néant, elle doit alors devenir l'objet d'une investigation possible à travers cette question. L'existence scientifique tient sa simplicité et sa force de ce qu'elle se rapporte nettement à l'existant lui-même et uniquement à lui. Le néant, la science aurait voulu l'abandonner avec un geste de supériorité. Mais il devient maintenant manifeste dans la question du néant que cette existence scientifique n'est

possible que si d'emblée elle se maintient dans le néant. Elle ne se comprend elle-même dans ce qu'elle est que si elle n'abandonne pas le néant. Si elle ne prend pas au sérieux le néant, la prétendue objectivité et la supériorité de la science ne sont plus qu'une plaisanterie.

C'est seulement parce que le néant est manifeste que la science peut faire de l'existant lui-même l'objet de sa recherche ; c'est seulement si la science tient son existence de la métaphysique, qu'elle est capable de remplir, en la rénovant sans cesse, sa tâche essentielle ; car cette tâche ne consiste pas à accumuler et à classer les connaissances, mais à inclure dans un renouvellement constant de son étreinte toute l'étendue de la vérité, dans la nature et dans l'histoire.

C'est uniquement parce que le néant est manifeste dans le fondement de l'existence, que le sentiment de l'étrangeté complète de l'Etre s'empare de nous. Ce n'est que parce que le mystère de l'Etre nous oppresse, qu'il éveille et attire sur soi l'étonnement ; et c'est de cet étonnement comme principe, c'est-à-dire en définitive de la manifestation du néant que surgit le « *Pourquoi* » ? C'est à la possibilité de ce « pourquoi » seule que nous devons de chercher et de fonder les principes suivant un mode déterminé. Et finalement c'est grâce à la recherche et à l'établissement de ces principes, qu'est conférée à notre existence la destinée de chercheur. La question du néant nous met nous-même en cause, nous, qui la posons : c'est une question métaphysique.

L'existence humaine ne peut avoir de contact avec l'existant que si elle se trouve plongée dedans le néant. L'élan qui dépasse (*hinausgehen*) l'existant affecte en se produisant l'essence de l'existence. Mais cette sur-rection, c'est la métaphysique elle-même, identité recélant que la métaphysique appartient à la « nature humaine ». Elle n'est ni l'apanage d'une philosophie d'école, ni un champ où s'emploieraient des créations fantastiques, elle est le moment fondamental dans la genèse de l'existence : elle est l'existence.

Parce que la vérité de la métaphysique gît en ces profondeurs abyssales, elle a pour voisinage immédiat la possibilité perpétuellement aux aguets d'une erreur d'autant plus profonde. C'est pourquoi la rigueur d'aucune

science n'atteint la gravité de la métaphysique : et il est impossible à jamais d'évaluer la métaphysique en la mesurant à l'Idée de la science.

Si nous avons effectivement posé de nous-mêmes la question du néant que nous venons de dérouler, nous ne nous sommes pas alors présentés la métaphysique de l'extérieur. Nous ne nous sommes pas non plus transposés en elle. Cela nous ne le pourrions même pas, car — en tant que nous existons — nous sommes déjà et toujours en elle : φυσει γάρ, ὡ φιλε, ἔνεστι τις φιλοσοφία τῇ τοῦ ἀνδρὸς διανοίᾳ (Platon, *Phèdre*, 279 A). Dans la mesure où l'homme existe, il y a de la philosophie dans le monde.

La philosophie — ce que nous appelons ainsi — n'est que la mise en mouvement de la métaphysique, dans laquelle elle atteint à soi-même et accomplit sa tâche explicite. Et la philosophie ne se met en marche que si l'existence particulière s'insère spécifiquement dans les possibilités essentielles de l'existence en sa totalité. Pour cette absorption trois moments sont décisifs : d'abord accueillir librement l'existant en sa totalité ; puis se jeter soi-même dans le néant, c'est-à-dire se libérer des idoles propres à chacun et vers lesquelles chacun a l'habitude de se sauver en rampant ; finalement attendre que s'épuisent les oscillations de cet état de suspens, afin que la dernière s'immobilise sur la question essentielle de la métaphysique qu'exige le néant lui-même :

Pourquoi en général y a-t-il de l'Etre ? Pourquoi l'Etre plutôt que le néant ?

MARTIN HEIDEGGER.

Traduit de l'allemand par H. CORBIN-PETITHENRY

GLOSSAIRE

FÉLICIEN CHALLAYE. Professeur à Condorcet. Spécialiste des questions coloniales dont il a une expérience directe.

EUGÈNE DABIT. Jeune auteur d'*Hôtel du Nord*. Issu du prolétariat, il y demeure malgré ses succès.

GEORGES FRIEDMANN. Vingt-huit ans, poète, romancier, essayiste. Auteur de la *Vie de Jacques Aron*.

JEAN GIONO. Auteur d'*Un de Beau-mugnes*, de *Regains*. Connaît les plus belles histoires de la magie paysanne.

MARTIN HEIDEGGER. Un des philosophes les plus importants de l'Allemagne. A fondé la philosophie du néant. On raconte qu'il en eut la révélation grâce à la pratique du ski.

NAZIM HIKMET. Un des poètes révolutionnaires les plus connus de la Turquie contemporaine.

WLADIMIR LIDINE. Jeune écrivain russe. Parcourt la Russie. A surtout vécu avec les pêcheurs et les marins.

KUNI MATSUO. Écrivain japonais de la nouvelle génération. Critique averti.

GINO NIBBI. Libraire et écrivain. Italien fixé en Australie, a fait de la prison pour avoir vendu un livre de Joyce.

JOSÉ E. RIVERA. Jeune guatémaltèque. Romancier de la vie aventureuse dans la forêt vierge.

JEAN PAUL SARTRE. Jeune philosophe. Prépare un volume de philosophie destructrice.

LE 10 JUIN 1931

CE CAHIER A ÉTÉ ACHEVÉ D'IMPRIMER
POUR LE TEXTE PAR DURAND A CHARTRES
ET POUR LES PHOTOGRAPHIES
PAR FAUCHEUX A CHELLES

INDEX DES AUTEURS

ALTMAN, Nathan

Comment j'ai sculpté le buste de Lénine, trad. du russe par M. Joël, II, 152.

ANDERSEN-NEXØ, Martin

Les Murs, trad. du danois par Victor Vinde, III, 149.

ARON, Robert et DANDIEU, Arnaud

Le Plan Young (un phénomène de névrose sociale), III, 169.

ARP, Hans

« Poèmes », V, 69.

ASTURIAS, Miguel-Anguel

Légende de la Tatuana, trad. de l'espagnol par Georges Pillement, V, 130.

AUDARD, Pierre

La Proie du vide, VII, 139.

BABEL, Isaac

Trois contes, trad. du russe par René Martel, I, 50.

BAILHACHE, Jeanne

« Geld », VII, 128.

BARBARUS, Johannes

Lettre d'Estonie, trad. de l'estonien par E. Sakcas, V, 25.

BARILLI, Bruno

Lettre sur Paris, trad. de l'italien par Jean Chuzeville, I, 143.

Au seuil du bain, trad. de l'italien par Jean Chuzeville, VI, 89.

BARON, Jacques

« Marguerite », V, 162.

BENN, Gottfried

Elément premier, trad. de l'allemand par Ivan Goll, I, 5.

BERL, Emmanuel

Essai d'une apocalypse de la machine, III, 5.

BERNARD, Marc

Le Rêve mutilé, III, 106.

BERTHAULT, François

D'une fille de vingt ans, VI, 16.

BONTEMPELLI, Massimo

Voyage sur l'arc-en-ciel, trad. de l'italien par Jean Chuzeville, III, 183.

BOPP, Léon

Un pari de Don Juan, IV, 122.

BOUNOURE, Gabriel

Lettre de Syrie, II, 166.

CAMILLE, Georgette

Sur les fortifications, III, 61.

CARPENTIER, Alejo

Lettre des Antilles, III, 91.

CASSOU, Jean

Bâton sacré, VI, 54.

CECCHI, Emilio

Portrait d'un singe, trad. de l'italien par Jean Chuzeville, IV, 151.

CENDRARS, Blaise

Pompon, I, 16.

CHALLAYE, Félicien

Souvenirs sur la colonisation, VIII, 43.

CHIRICO, Giorgio de

Hebdomeros, II, 5.

CHKLOVSKI, Victor

Six mois d'automobilisme en Russie, trad. du russe par Vladimir Pozner, III, 87.

CINGRIA, Charles-Albert

Petit labyrinthe harmonique, I, 73.

DABIT, Eugène

Lovisa, VIII, 69.

DANDIEU, Arnaud et ARON, Robert

Le Plan Young (un phénomène de névrose sociale), III, 169.

DA SILVA, Antonio Jose

In Inquisition : le mort vivant - Estrapade et bûcher, trad. du portugais par Valentin Parnac, VI, 42.

DAUMAL, René

La Pataphysique et la révélation du rire, II, 59.

DELONS, André

L'Homme désert, IV, 35.

- DESNOS Robert**
Les Mercenaires de l'opinion, II, 160.
- DIVOIRE, Fernand**
Conjurations, I, 64.
- DŌBLIN, Alfred**
Une poignée d'hommes Place Alex, trad. de l'allemand par Théodore Fraenkel, IV, 54.
- DRIEU LA ROCHELLE**
Défense de sortir, VI, 172.
- DURTAİN, Luc**
Cap sur l'Orient, V, 84.
- EHRENBORG, Ilya**
La Conjuraton des égaux, trad. du russe par Madeleine Etard, I, 167.
- EHRRNROOTH, Ernst**
Lettre de Finlande, trad. du finlandais par Victor Vinde, VI, 121.
- EISENSTEIN, S.-M.**
La dramaturgie du film, trad. de l'allemand par Raoul Michel, VII, 49.
- EVANS, Caradoc**
Un père de Sion, trad. de l'anglais par Georges Limbour, II, 180.
- FONDANE, Benjamin**
Du muet au parlant : grandeur et décadence du cinéma, V, 137.
- FRANK, Nino**
S. nob, V, 182.
- FRIEDMANN, Georges**
L'Amérique et la machine, VIII, 101.
- GAILLARD, André**
« Sans nom », IV, 16.
- GEYNST, Robert de**
Otto de Benney, III, 157.
- GILBERT-LECOMTE, Roger**
Monsieur Morphée empoisonneur public, IV, 166.
- GIONO, Jean**
Le Noyau d'abricot, II, 85.
Poème de l'olive, VIII, 28.
- GIRAUDOUX, Jean**
Gilbertain et le Pape, IV, 156.
- GLAESER, Ernst**
La Position de l'écrivain à notre époque, trad. de l'allemand par Auguste Habaru, VI, 46.
- GOMEZ DE LA SERNA, Ramon**
Le « Cante jondo », trad. de l'espagnol par Alejo Carpentier, II, 69.
- GUÉGAN, Bertrand**
Visions du Comte de Permission, III, 75.
- GUILBEAUX, Henri**
Quelques souvenirs sur la seconde conférence de Zimmerwald, VI, 143.
- GUZMAN, Martin-Luis**
Aventures démocratiques, trad. du mexicain par Georges Pillement, II, 30.
- HEIDEGGER, Martin**
Qu'est-ce que la métaphysique ? trad. de l'allemand par H. Corbin-Petithenry, VIII, 9.
- HELLENS, Franz**
Indications peu salutaires, V, 165.
- HEMINGWAY, Ernest**
Les Collines sont comme des éléphants blancs, trad. de l'américain par Alice Turpin, III, 54.
- HENRY, Maurice**
A perpétuité, VI, 129.
- HİKMET, Nazim**
« Peut-être que moi », trad. du turc par Fikret Adil, VIII, 122.
« La Cigarette non allumée », trad. du turc par Fikret Adil, VIII, 124.
« La Ville qui a perdu sa voix », trad. du turc par Fikret Adil, VIII, 126.
- HOPPENOT, Henri**
Retour, III, 48.
- HUGHES, Langston**
Guitare, trad. de l'américain par Georges Limbour, VI, 59.
- HUIDOBRO, Vincent**
« Ennui couleur chair », IV, 163.

- IVANOV, Vsevolod
Quand j'étais fakir, trad. du russe
par Vladimir Pozner, V, 94.
- JAMES, Joyce
« *Poèmes d'Api* », trad. de l'an-
glais par Auguste Morel, III, 26.
- JOLAS, Eugène
Légende, VII, 40.
- JOUE, Pierre-Jean et KLOSSOWSKI,
Pierre
Fragments (poèmes de la folie) de
Hölderlin, III, 119.
- KAFKA, Franz
Le Verdict, trad. de l'allemand par
Pierre Klossowski et Pierre
Leyris, V, 5.
- KAYSER, Rudolf
Position de l'Allemagne, trad. de
l'allemand par Claude des Périers,
III, 163.
- KEATON, Buster
apprécie Karl Marx et sait se
gratter l'oreille avec le pied (pro-
pos recueillis), IV, 69.
- KLOSSOWSKI, Pierre et JOUE, Pierre-
Jean
Fragments (poèmes de la folie) de
Hölderlin, III, 119.
- KOVRÉ, A.
Introduction [à l'article de Martin
Heidegger : Qu'est-ce que la mé-
taphysique ?], VIII, 5.
- LEIRIS, Michel
« *Les Pythonisses* », II, 104.
- LIDINE, Vladimir
Le Manteau royal, trad. du russe
par Vladimir Pozner, VIII, 144.
- LIMBOUR, Georges
La Main de Fatma, I, 161.
- LURÇAT, Jean
Fly-tox, I, 120.
- MAC ORLAN, Pierre
La Faim, II, 110.
- MALRAUX, André
Fragment inédit des *Conquérants*,
IV, 5.
- MATSUO, Kuni
Le Christ de Nankin, VIII, 97.
- MATVEEV, Michel
Ellen, VII, 12.
- MAYR, W.
Vie et mort conjuguées de Camille
et Robert, VI, 29.
- MICHAUX, Henry
Ecuador, I, 23.
Le drame des constructeurs (acte
unique), V, 18.
- MILES, Hamish
Lettre d'Angleterre, trad. de l'an-
glais par G. C. Price, IV, 26.
- MILHAUD, Darius
Donaueschingen - Baden-Baden.
Laboratoires de Hindemith. 1921-
1929, III, 126.
- MINET, Pierre
Histoire d'Eugène, II, 144.
- MUKERJI, Dhan Gopal.
L'Inde avec les Anglais et l'Amé-
rique, trad. de l'anglais par Victor
Llona, IV, 186.
- NACOS, Lilika
Mort de Chrissi, II, 16.
- NEVEUX, Georges
Danseuse-étoile, film historique,
III, 137.
- NIBBI, Gino
Lettre d'Australie, VIII, 129.
- NIZAN, Paul
Notes-programme sur la philoso-
phie, VII, 26.
- O'NEILL, Eugène
La Lune des Antilles (pièce en un
acte), trad. de l'américain par
Harold J. Salemsen, IV, 102.
- PARAIN, Brice
Commentaire, IV, 22.
L'Individu dans le communisme,
VI, 71.
- PAVLENKO, P.
Les « Besprizornvé », trad. du
russe par Vladimir Pozner, IV,
133.
- [PIA, Pascal]
Interrogatoire de Jean Michel,
magicien condamné à estre brûlé
vif et exécuté, 1623, VII, 148.

- PICABIA, Francis
Avenue Moche, II, 24.
- PIERRE-QUINT, Léon
Le Jeu de la « Gazette du franc »,
I, 40.
La Révision des idées de patrie et
de nation, VII, 100.
- PILNIAK, Boris
La Russie en plein vol, trad. du
russe par Vladimir Pozner, II,
115.
La Volga se jette dans la Cas-
pienne, trad. du russe par Gustave
Aucouturier, VI, 5.
- POZNER, Vladimir
L'Express des Carpathes. V, 151.
La Mort de Vladimir Maïakovsky,
VI, 101.
- PRÉVERT, Jacques
Souvenirs de famille ou l'ange
garde-chiourme, VII, 61.
- PUGLIONISI, Carmelo
Sicile 1930, VI, 156.
- REFLING-HAGEN, Ingeborg
Nuit de Noël, trad. du norvégien
par Victor Vinde, V, 57.
- RIBEMONT DESSAIGNES, Georges
Le Bien et le Mal en 1929, I, 182.
Mariage d'Elisa, III, 33.
- RIVERA, José-Eustasio
Perdu dans l'enfer des forêts de
caoutchouc, trad. de l'espagnol
par Georges Pillement, VIII, 156.
- ROLLAND DE RENÉVILLE, André
Maturité du vide, V, 35.
- ROSSET, Paul-Marius
Mouvement, I, 125.
- SABON, Paul
La Nuit du trois avril, VII, 74.
- SALEMON, Harold J.
Pour boire, V, 73.
- SALMON, André
Faits divers, I, 132.
- SARTRE, Jean-Paul
Légende de la vérité, VIII, 77.
- SAUGUET, Henri
Opéra, VI, 115.
- SAVINIO, Alberto
Introduction à une vie de Mercure,
IV, 72.
- SOUPAULT, Philippe
Sport & C^o, I, 69.
- STEPHENSEN, P. R.
Récits d'Australie, trad. de l'aus-
tralien, par Louis Delaprée, III,
129.
- SUPERVIELLE, Jules
« Mes légendes », IV, 61.
- SYLVEIRE, Jean
Pièces détachées, II, 139.
- TOOMER, Jean
Lettre d'Amérique, trad. de l'amé-
ricain par Victor Llona, I, 105.
- TROLLET, Gilbert
« Métamorphoses », VI, 137.
- TZARA, Tristan
« Poème », I, 99.
- VAILLANT-COUTURIER, Paul
Corruptions parlementaires, V, 40.
- VARÈSE, Edgar
La Mécanisation de la musique,
conversation sténographiée à
Bifur, V, 121.
- VIKHRIOV, Efim
Palekh, trad. du russe par Vladi-
mir Pozner, VII, 84.
- VINDE, Victor
Lettre de Suède. La Lutte autour
de l'Eglise, IV, 91.
- VITRAC, Roger
Marius, V, 108.
- WAIBLINGER
Première visite de Waiblinger à
Hölderlin, III, 123.
- WEISKOPF, F.-C.
Autour des élections allemandes,
VII, 5.
- WILLIAMS, William Carlos
L'Illégalité aux Etats-Unis, trad.
de l'américain par Georgette
Camille, II, 94.

ACHEVÉ D'IMPRIMER
PAR H. NARBONI A CACHAN
LE 1^{er} AVRIL 1976