

Emmanuel Cattin

Reiner Schürmann Personnes mortelles ?

Toulouse, le 24 juin 2010.

En ce lieu indécis que Schürmann en son dernier livre cherche à rejoindre, le « site que nous habitons », celui que la philosophie, à chaque époque, a vocation à penser¹, il n'y a pas de « personnes », sauf à les regarder comme autant de masques sous lesquels s'avancent de moins fermes, non moins absolus peut-être mais plus fragiles visages. La question « Qui ? » ne saurait manquer de se poser — ainsi avant tout *qui* est le « nous » qui se trouve placé en ce lieu, un site lui-même à la fin apparaissant sous son nom final, déjà en vérité nocturne, d'Occident². Mais la réponse, qui est sans doute au centre du dernier livre de Reiner Schürmann, n'est pas simple, et ne sera pas, de toute façon, « personnelle ». Dans quelle mesure alors un « impersonnel » y serait-il central, régissant le site qui est le nôtre et les tournants dans les configurations auxquelles nous sommes assignés, ou qui nous sont envoyées ? Mais d'abord « impersonnel » lui-même nous restera inaccessible aussi longtemps que nous ne saurons pas qui est ou qui fut, dans une époque peut-être désormais ruinée, la « personne ». Un mot de Heidegger reviendra dans le livre : « Les animaux rationnels doivent d'abord *devenir* des mortels ». *Die vernünftigen Lebewesen müssen erst zu Sterblichen werden*³. Commençons pour accéder à la question par regarder ce qu'il pourrait bien indiquer, sur le chemin suivi aussi par Schürmann. Le « devenir » sur lequel Heidegger avait placé l'accent était celui par lequel « l'homme » quitterait, selon la singulière nécessité d'un *müssen* très ambigu, l'assignation métaphysique de son sens « à partir de la vie et de ses expériences », *vom Leben und Erleben her*, celle-ci fût-elle maintenue sous le règne, se déployant de part en part (*durchwaltet*), du *logos*. Alors « homme » se tient ou se tiendra (suivant l'appel d'une telle vocation, d'une telle nécessité, d'une telle détresse) sous le signe

¹ Comme il ne cesse de le redire : « Penser, c'est s'attarder sur les conditions de ce qu'on vit ; s'attarder au site que nous habitons » (*Des Hégémonies brisées*, Mauvezin, TER, 1996, p. 11). P. 38 : « En philosophie, c'est abdiquer que de ne pas s'interroger sur les conditions qui rendent possible l'expérience ordinaire ». Ou, beaucoup plus loin : « Toujours, la philosophie commence quand on prend note des conditions de ce que l'on vit » (*Dhb*, p. 568).

² « À la fin de ce siècle en Occident, nous sommes plutôt bien placés pour revenir du déni et de la non-pensée » (*Dhb*, p. 785). Il s'en était déjà expliqué presque en ouverture du livre : « Nul âge avant le nôtre n'a connu la violence planétaire. Nul, par conséquent, n'est mieux placé pour désapprendre la maximisation fantasmatique, apprendre la condition tragique et la retenir. Privilège qui est lui-même un *deimon*. La tâche ne sera donc pas exactement sans intérêt de saisir comment la violence naît d'un trauma que la pensée s'inflige à elle-même » (*Dhb*, p. 37).

³ *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1954, p. 177 ; tr. fr. A. Préau, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, rééd. 1986, p. 213.

de la *Sterblichkeit*, et les « hommes » seront *die Sterblichen*, appartenant selon ce qui leur revient avec ce nom à la simplicité (*Einfalt*) du *Geviert*⁴. Que veut dire *sterblich* ? Un tel nom est grec — mais sans doute, en 1954, au fond ne l'est-il plus et ne peut-il plus l'être en tout ce qu'il recouvre, si nous avons justement à *ne plus être grecs*. D'un autre côté, « mortel », assurément, emportera encore quelque chose du *Sein zum Tode*, mais l'horizon est alors devenu énigmatiquement un *pouvoir* : *Sie heißen die Sterblichen, weil sie sterben können*⁵. « Pouvoir mourir » n'est pas se tenir dans ou sous une possibilité et son imminence, mais appartenir au domaine d'une puissance, *Macht*, d'un *mögen* ou même d'un *vermögen*, une « puissance capable ». Que peut-il, celui qui « peut », celui qui « est capable de » mourir, et qu'est-ce qu' « être capable de la mort en tant que mort », *den Tod als Tod vermögen* ? Non plus ainsi exactement *zum Tode sein*, mais *la mort en tant que mort* devient un pouvoir ou une puissance qui distingue l'homme (*nur der Mensch stirbt*). « Appartenir au domaine d'une puissance », car il ne s'agit pas tout à fait d'un agir, mais plutôt du lieu dans lequel en tant que mortels ils s'avancent. Dans la nudité de ce redoublement porté par cet *als* se concentre déjà la tentative radicale de clarté, de transparence ou translucidité dans le regard qui portera le livre des *Hégémonies brisées*. Voir « la mort en tant que mort », voilà qui est envoyé à l'homme seul, et ce voir appartient sans doute à ce *können*, à ce *vermögen*. Mais cet *als*, qu'indique-t-il au juste ? Il ouvre déjà le *ist* qui dans le texte de Heidegger va suivre : « La mort est... ». *Der Tod ist der Schrein des Nichts*⁶. *Schrein* sans doute ne manquera pas tout d'abord d'intriguer. Il désigne ce qui renferme ou recueille ou contient. *Totenschrein* est l'urne pour les morts. Mais la mort elle-même contient et renferme le rien. *Der Tod als Tod* est précisément ce contenant du néant. *Tod* contient le néant comme un mot qui renfermerait *quelque chose*, mais quelque chose qui, « à tout égard », « n'est jamais quelque chose de simplement étant ». Comment contenir ce qui n'est pas étant, autre chose que quelque chose, *etwas* ? Ce qu'elle contient en tant que mort est bien plutôt un secret — et l'image du *Schrein* est celle du coffret qui renferme quelque chose, de l'écrin qui l'entoure et l'abrite : mais dans *der Tod* ce quelque chose est *das Nichts*, et un tel rien « déploie son essence », *west*, « en tant que secret de l'être même »⁷. La mort renferme un secret, un secret qui n'entrera jamais en présence, de cette présence qui s'appelle étant, mais qui est le secret de tout déploiement d'être, et se déploie lui-même essentiellement comme tel. La mort contient le secret de l'être — et c'est en ce sens qu'elle est, *als Tod, das Gebirg des Seins*, cela qui recèle ou abrite l'être. C'est alors en tant qu'il porte un tel secret, peut-être à lui-même fermé, lui-même pour autant se tenant essentiellement dans l'aire d'un tel secret, que l'homme « est capable » de la mort. Les « mortels » sont ceux dont le sens d'être (*sie sind, die sie sind, als die Sterblichen* : ils « sont ceux qu'ils sont, en tant que mortels ») se déploie (*wesend*) « dans l'abri recelant de l'être », *im Gebirg des Seins*. Voici le sens d'un tel *können* ou *vermögen* : « pouvoir la mort en tant que mort » est se tenir essentiellement « dans » la mort comme écrin

⁴ *VuA*, p. 176 ; tr. fr., p. 212.

⁵ « Ils s'appellent les mortels parce qu'ils peuvent mourir ».

⁶ « La mort est l'écrin du Rien ».

⁷ *VuA*, p. 177 ; tr. fr., p. 213.

renfermant le secret de l'être, se tenir "dans" la mort contenant le rien intime, ou dont l'intime est le néant, "appartenir", ainsi, à l'écrin ou l'abri du secret de l'être. Assurément ce trait des mortels restera fermé aussi longtemps que ne sera pas considérée la simplicité des Quatre, à partir de laquelle seulement pour Heidegger il recevra son sens. Nous ne le ferons pas ici. Pourtant là se trouverait sans doute, infléchi et même déplacé, constamment et considérablement, par Schürmann, le sens d'être de ce "nous" qui n'advient jamais au centre des *Hégémonies*. "Nous" sommes les mortels, nous n'avons jamais cessé de l'être, précisera même Schürmann, n'avons jamais cessé non plus, un tel sens d'être, de le repousser loin de nous, en vain. Nous sommes les mortels, mais nous avons aussi à *devenir die Sterblichen*, et une telle nécessité, un tel appel, ne sont pas moins schürmanniens qu'ils furent déjà heideggeriens. Tout le livre répond à cette "nécessité", ou lance cette sorte-là d'appel, prenant lui-même alors expressément la suite d'une question laissée en suspens par Heidegger. Cette question, Schürmann lui fera droit en effet dès l'ouverture de sa propre tentative, qui s'écarte pourtant par tellement d'aspects, dont quelques-uns sont essentiels, de celle du maître de la Forêt-Noire, toujours cependant comme de ce qui lui demeure source. La question est celle-ci, qui reste à éclaircir : "Expropriation, vers où ?". Dans le séminaire qui eut lieu à Todtnauberg en 1962 autour de la conférence "Temps et être", Heidegger notait exactement ceci, d'après le protocole publié dans *Zur Sache des Denkens* : "*Diese (die Enteignis) schliesst aber die Frage in sich : Enteignis wohin ? Richtung und Sinn dieser Frage wurden nicht mehr besprochen*"⁸. La tentative de Schürmann prend elle-même place dans la méditation du sens (en tant que *Richtung*) de l'*Enteignis*, au fil conducteur de la question *wohin*. Dans l'Introduction des *Hégémonies*, il pose en une seule page trois fois la question, de façon presque lançante : *Enteignis wohin ?* La première fois, il le fait pour noter que dans la pensée de l'*Ereignis* il ne fut assurément pas question pour Heidegger d'opposer être et temps, pas davantage que de penser, encore et toujours, la différence de l'être et de l'étant. C'était au contraire un "nouveau lieu" qui était marqué avec le "trait de ressac" que Heidegger a appelé *Entzug*, dans l'événement, ainsi, de l'*Enteignis*. "Ce qu'il faut entendre par cette conjonction cassante de stratégies dans l'être, tout le parcours ci-dessous sert à l'illustrer", écrit Schürmann. Tout le livre "illustrera" ainsi l'*Entzug*, l'*Enteignis* heideggerien⁹. La deuxième fois, il reconnaît à nouveau comme sienne l'inspiration selon laquelle Heidegger pour penser la venue dans l'*Ereignis*, c'est-à-dire "la venue à la présence", "suit le tracé du langage"¹⁰. Pourtant il y aurait bien là de quoi légèrement surprendre. Sans doute Schürmann considérera l'*Ereignis* plus attentivement — non pas cependant, dans les *Hégémonies*, au lieu majeur où Heidegger lui-même en 1959

⁸ *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, rééd. 2000, p. 46 ; tr. fr. J. Lauxerois et Cl. Roëls, *Questions IV*, Paris, Gallimard, rééd. 1976, p. 77 : « Mais celle-ci (l'expropriation) contient en elle la question : expropriation vers où ? Direction et sens de cette question ne furent pas davantage discutés ».

⁹ *Dhb*, p. 36.

¹⁰ « Il dit alors que chaque fois et pour autant qu'il y a événement de parole, un monde se fait, ou une demeure » (*Dhb*, p. 36). Surtout une telle pensée n'appartient pas à la fantastique des *koina*.

avait porté son questionnement le plus loin en direction de la *Sprache*, dans *Unterwegs zur Sprache*, puisque Schürmann, de son côté, choisira les *Beiträge*, laissant à quelque égard orpheline, et dans une certaine mesure énigmatique, sa propre tentative dans les langues. La troisième fois, lorsque surgit la question, c'est en vue de marquer la nécessité toujours à nouveau réaffirmée par Heidegger, sous des visages divers, d'un "rapport nouveau à la mort" (et sans doute à vrai dire de tout autre chose qu'un "rapport"), et ainsi, comme un *leitmotiv* qui va orienter les *Hégémonies*, en vue, à nouveau, d'indiquer la mortalité comme ce qui révèle et donne le trait d'être, "trait du quotidien", de ceux qui vont, non pas à la mort, mais à ce que Schürmann appelle "la singularisation à venir". "Qu'il suffise ici d'avoir entrevu que l'ex-" (*Ent-*, par conséquent) "pointe vers ces mortels que nous sommes et que nous avons aussi à devenir", note-t-il alors¹¹. Les trois fois, la question de l'*Enteignis* est pour Schürmann la question du *wohin*, de la direction vers laquelle vont les mortels en tant que mortels, ceux qui peuvent la mort en tant que mort. Direction ou "trait" qui leur est révélé par la mortalité elle-même, qui ne cesse de s'attester et qu'ils n'ont eux-mêmes de cesse de recouvrir, dans toutes leurs positions natales, fantasmatiques, hyperboliques. C'est là que commence la question de l'impersonnel, autrement dit aussi nécessairement celle de la personne, en tant que "personne mortelle", radicalement pensée, ou détruite, selon le trait de la singularisation à venir. Comment comprendre au juste une telle singularisation, et en quoi n'est-elle plus, selon Schürmann, la singularisation personnelle ? En quoi la personne périrait-elle, et serait-ce de quelque chose comme une "dépersonnalisation" ou une "impersonnalisation" ? Que voudra dire au juste "singularisation" ?

La personne n'est pas absente assurément de la mise en scène hégémonique des langues, de leur théâtre métaphysique. Elle ne les traverse pas cependant comme le nom ou personnage lui-même appelé à porter les ultimes en dissension, "l'impulsion universalisante", celle de la *Gebürtigkeit*, et le "retrait singularisant", celui de la *Sterblichkeit*, autrement dit la double prescription tragique, l'asymétrie de la vie et de la mort, qui ne vont jamais ensemble¹². Ce n'est pas la personne qui naît et meurt en ce sens, qui commence toutes choses de sa vie, selon le trait de la natalité ("la raison suffisante pour qu'il y ait des humains sur la terre", comme Schürmann en rassemble le sens, de la façon la plus saisissante, pour l'attribuer à Arendt¹³), ce n'est pas elle non plus qui entre dans la singularisation mortelle, la fragilisation de toute son expérience, selon le trait de mortalité. Le sens le plus apparent d'une telle singularisation, et sans doute aussi au fond son sens ultime, est celui de la solitude, ou plutôt de l'esseulement : "Nous connaissons au mieux le trait vers notre mort. Il nous rend étrangement seuls, étrangers, silencieux"¹⁴. Mais la question est alors : *qui* est seul et silencieux en ce sens ? Pour en dire le moins possible, rester le plus loin possible de toute la fantastique hyperbolique propre à la

¹¹ *Dhb*, p. 37.

¹² *Dhb*, p. 12 (« L'ultime n'est pas simple), et plus loin, en hommage à Arendt, p. 29 (avec la note 33).

¹³ *Dhb*, p. 29.

¹⁴ *Dhb*, p. 30.

modernité selon Schürmann : *qui* est celui qui accède à une telle solitude, *qui* est-il en tant même qu'il est seul, autrement dit à nouveau : qui sommes-nous, qui sommes capables de "la mort en tant que mort" ? Qui sommes-nous, nous qui sommes au fond, selon Schürmann, déjà entrés un jour, en Attique, sur la scène du théâtre de Sophocle, qui rejoignons encore à chaque fois Œdipe dans son silence, nous qui finissons toujours par nous retrouver à Colone, près de l'enclos sacré¹⁵ ? Et ce qui nous atteint est-il la solitude impersonnalisante de *der Tod* ? Est-ce même cela, *der Tod* ? Regardons d'abord qui est la personne. Nous savons déjà qu'elle n'est pas "phénoménologiquement originaire", autrement dit n'appartient pas aux conditions radicales de la phénoménalité du phénomène¹⁶. Elle va ainsi faire son apparition, dans la langue très singulière que Schürmann appelle vernaculaire (la langue des modernes, qui n'est pas *une* langue, bien qu'elle soit, dans Luther et dans Kant, à chaque fois l'allemand), aux alentours de ce qui demeure le "*locus noster* jusqu'à Husserl inclus", la conscience de soi, lorsque celle-ci n'apparaît pas seulement, par conséquent (car elle aura déjà au fond depuis longtemps fait son entrée, sans être cependant, jusque-là, législatrice), mais devient effectivement "source de la phénoménalité pour tout ce qui peut devenir phénomène"¹⁷ : elle n'est donc plus sans doute tout à fait *notre* lieu, le séjour où "nous" nous tenons : nous ne sommes plus des "personnes" en ce sens, même si nous avons toujours ce nom sur les lèvres. La personne elle-même aura été l'un des noms de ce lieu récemment nôtre, le nom kantien d'un "soi ineffable" "agissant par des synthèses impératives". Schürmann en son approche de Kant va tenter de déceler les ambiguïtés d'un tel soi, dont la personne n'est pas et ne peut pas être, là non plus, la manifestation originaire, celui-là se donnant plutôt, au regard affûté de Schürmann, comme "spontanéité brisée"¹⁸, ou, plus précisément encore, "singularisation transcendantale" "à l'œuvre dans la raison même"¹⁹, "liberté tournée contre elle-même" ou raison "pathétiquement ennemie d'elle-même"²⁰. Ce conflit dans le Plus Haut moderne est décrit par Schürmann comme celui par lequel la personne et l'*ego* forment ensemble l'opposition à travers laquelle s'ouvre la négation, la "faïlle pathétique", dans une raison ainsi intimement opposée à soi (et non pas seulement, là est le cœur de l'interprétation de Schürmann, à la sensibilité) : "*La seule spontanéité transcendantale*", insiste-t-il, "veut la loi universelle qu'elle se donne, et contre elle-même elle veut encore la singularisation de cette même loi en vue de nos avantages"²¹. La personne recouvrirait du voile de l'absolue fin en soi une telle déchirure que Schürmann va alors regarder dans l'être même comme être-pour-la-conscience.

¹⁵ *Dhb*, p. 28, citant Sophocle : « Je ne romprai pas le silence concernant les choses interdites ».

¹⁶ *Dhb*, p. 29. Le phénoménologiquement originaire se rassemble en ces deux traits seulement de la *Gebürtigkeit* et de la *Sterblichkeit*.

¹⁷ *Dhb*, p. 450.

¹⁸ *Dhb*, p. 577.

¹⁹ *Dhb*, p. 580.

²⁰ *Dhb*, p. 584.

²¹ *Dhb*, p. 586.

Mais un tel masque ne dit pas tout de la personne elle-même, et, dans la même mesure, une fois celui-ci brisé, et de tels oripeaux arrachés ou déchirés, l'impersonnel schürmannien n'apparaît pas encore en sa nudité tragique. Mais plus essentielle dans la personne est peut-être la pointe en laquelle elle se rassemble dans la décision de soi, la simplicité dont elle est à chaque fois l'événement ou la venue. A chaque fois que quelqu'un paraît, ce rassemblement a lieu, d'aucune autre façon à vrai dire qu'en la singularité d'une présence en elle-même impalpable s'avancant, seule et non seule, sur la scène de l'universel — ainsi dans la langue. *Persönlichkeit* ne désigne plus alors l'absoluité peut-être intimidante d'une fin en soi, mais le recueil non moins intangible d'une présence simple, la pointe pure du soi. Tel est, de la personnalité, le concept, non plus kantien, mais hégélien : *“Die höchste, zugeschärfte Spitze ist die reine Persönlichkeit, die allein durch die absolute Dialektik, die ihre Natur ist, ebenso sehr alles in sich befasst und hält, weil sie sich zum Freisten macht — zur Einfachheit, welche die erste Unmittelbarkeit und Allgemeinheit ist”*²². Le livre de Schürmann au fond n'a pas d'autre adversaire que celui-là. Le différend tragique est ce que Schürmann oppose sans relâche à toute pensée de la *Versöhnung*, et ainsi à celle qui va le plus loin dans la réconciliation. Et n'est-ce pas précisément *contre* une telle conjonction hégélienne, dans la *Persönlichkeit*, de la singularité et de l'universalité, l'acéré de la décision qui rassemble en sa pointe la plus pure l'universel qu'elle accomplit dans sa négativité, son idéalité, sa subjectivité, n'est ce pas *contre* ce “Plus libre”, la décision d'une personnalité dont la singularité aura toujours été, pour Hegel, l'accomplissement le plus haut du *logos* (la vérité hégélienne, en ce sens, est toujours quelqu'un : *Geist*), qu'est tournée la “conjonction des stratégies cassantes” que Schürmann cherche à rejoindre ? *La singularisation schürmannienne est la négation de l'esprit*. Schürmann pense la singularisation contre la singularité acérée de la personnalité pure hégélienne, celle qui tient en soi l'universel. A la simplicité hégélienne, à l'*Einfachheit* du concept, il oppose le déchirement de la singularisation mortelle. Leur adversité a pour centre et pour arène le sens que l'un et l'autre donnent à la négativité. *Geist* selon Hegel est toujours le nom de celui qui *se nie*, entre de lui-même dans le chemin de son disparaître, qui est le même que le chemin de l'*Erscheinung*, puisque celle-ci est essentiellement fragile, essentiellement éphémère : la vérité d'un tel *Geist* est par conséquent celle du sacrifice. Lui qui va en son essence, en vertu de ce qu'il est lui-même, ou de son sens d'être le plus haut, au-devant de sa propre fin, il est capable de se dire non à lui-même. L'affirmation hégélienne, le “Oui” dont l'esprit est le titre, est plus grand que le “Non”, il l'a *en* lui, il en est lui-même la provenance : la négation n'est pas originaire, *das Nichts ist aber nur, genommen als das Nichts, dessen woraus es herkömmt, in der Tat das wahrhafte Resultat*²³. Selon Schürmann au contraire le “Non” est plus grand que le “Oui”. Le

²² *Wissenschaft der Logik*, « Die Lehre vom Begriff », Hambourg, Meiner, 1994, p. 302-303 : « La pointe la plus haute, la plus acérée, est la *personnalité pure*, qui cependant, par la dialectique absolue qui est sa nature, tout autant *saisit* et tient tout *en soi*, parce qu'elle fait de soi le plus libre — la simplicité, qui est l'immédiateté et universalité première ».

²³ *Phänomenologie des Geistes*, « Vorrede », Hambourg, Meiner, rééd. 1988, p. 62 : « Mais le Rien n'est de fait le résultat véritable que lorsqu'il est pris en tant que Rien de ce dont il provient ».

mortel n'entre pas dans le sacrifice spirituel de lui-même, il glisse dans l'inexorable qui contredit à sa naissance. Il *est sacrifié*, depuis son commencement, d'un sacrifice qui ne lui vient de personne, et ne lui est pas non plus envoyé en personne, "impersonnel" au moins en ce sens. La "raison suffisante pour qu'il y ait des humains sur la terre" rencontre alors une négation qui ne lui est pas commensurable, qui "ne va pas avec elle", comme aime à le dire Schürmann, et son affirmation est à chaque fois ébranlée, à chaque fois fragilisée, à chaque fois ruinée par la singularisation en laquelle chacun s'avance dans la vérité de l'esseulement. Seul Kierkegaard peut-être avait pensé une conjonction aussi rigoureuse, aussi implacable, de la vérité et de la solitude, mais, quel qu'ait été son combat contre le concept, il demeurerait plus proche alors, sans doute, de l'avènement déjà hégélien de la vérité comme singularité, autrement dit comme personnalité pure : l'individu kierkegaardien lui non plus ne s'avancerait pas sur la scène tragique du désaccord de l'existence avec elle-même, mais, dans le sacrifice, à l'appel et au-devant du divin. Mais les mortels de Schürmann, quel est ce "Non" qui les enveloppe dès leur apparition, et finit par les enlever ? Est-il celui d'une impersonnalisation, et en quel sens faudrait-il alors l'entendre ?

Seule la fin du livre en donnera quelque mesure, lorsque, s'avancant au contact de Heidegger, Schürmann reviendra sur la "singularisation à venir"²⁴, c'est-à-dire sur ce qu'il nomme alors, d'un concept qui fut pascalien avant d'être arendtien, "la condition tragique". C'est un passage des *Beiträge* qui donnera le ton : *Aus der Einzigkeit des Seyns ergibt sich die Einzigkeit des ihm zugehörigen Nicht und somit des Anderen*²⁵. Que veut dire ici *Einzigkeit* ? Reconstituons d'abord ce dont il s'agit. Ces pages des *Beiträge* s'engagent dans une méditation du Ne-pas et du Rien. Heidegger, les détachant du *negativum*, tentera de les penser dans l'être, ou de penser, en celui-ci, *das Nichtende*, le néantissant. En quelle figure ? Un mot ici sera décisif, en vue de Schürmann. Plus haut Heidegger écrivait du Rien qu'il est "le tremblement essentiel de l'être même", *die wesentliche Erzitterung des Seyns selbst*²⁶. "Frémissement", "frisson" ou "tremblement", c'est au fond l'explicitation d'une telle *Erzitterung* qui revient lorsqu'il s'agit de décrire le néantissement : le néantissant "dans l'être même", *das uns erst eigentlich ins Seyn und seine Wahrheit ent-setzt*²⁷, "qui nous dépose pour la première fois en propre dans l'être et sa vérité", il s'agira d'être assez fort pour en faire l'expérience, *als verborgenstes Geschenk*, "en tant que don le plus celé". Heidegger a rappelé que le questionner en direction du Rien avait pour provenance la question de la vérité de l'être. Le Ne-pas ou le Rien nous déplace, nous révoque dans la vérité de l'être, mais on aura garde d'oublier qu'un tel déplacement, une telle révocation, *Entsetzen*, sont aussi *effroi*. Le Ne-pas est l'effroyable. De là vient la requête de la force pour en accomplir l'expérience comme d'un don qui nous est

²⁴ *Dhb*, p. 750sq.

²⁵ *Beiträge zur Philosophie*, GA, Bd. 65, Francfort, Klostermann, 1994 (2.), p. 267 (146). Schürmann traduit : « De la singularité de l'être s'ensuit la singularité du Ne-pas lui appartenant, et partant la singularité de l'autre ».

²⁶ *Beiträge*, p. 266 (145).

²⁷ *Beiträge*, p. 267 (145).

adressé. Ce que cela pourrait bien indiquer reste ici non décidé. Mais de toute façon il s'agira d'une sorte d'épreuve, l'épreuve de l'appartenance du Rien à l'être, ou encore du déploiement essentiel de l'être en tant que *nichthaft*, d'où provient toute *Andersheit*. La question est alors celle de leur restriction, *Einschränkung*, ou exclusion, celle de *das Entweder-Oder* entre *Seyn* et *Nichtsein*, l'un et l'autre, insiste Heidegger. C'est alors que survient l'*Einzigkeit*, la "singularité" de l'un et de l'autre, de l'être et du Rien. Ils s'imposent l'un à l'autre l'*Entweder-Oder*. Toute la difficulté est de penser autrement une telle *Entscheidung* dans l'être, autrement qu'à partir de leur opposition la plus vide : de la penser depuis l'*Ereignis*. Depuis l'*Ereignis*, cela veut dire depuis le "refus hésitant", *die zögernde Versagung*, ou depuis "le trait de Ne-pas essentiel de l'être", *das wesende Nichthafte des Seyns*. De ces pages difficiles, ici seulement aperçues, Schürmann retient le Ne-pas qui me vient, vient aux phénomènes comme tels, dans l'être même. Il retient peut-être surtout le *und* qui lie l'affirmation et la négation, ou plutôt l'appropriation et l'expropriation, non pas cependant comme deux contraires : le regard ici voit plutôt le second abrité dans l'intimité du premier, comme le "refus hésitant" qu'il recèle. La loi, le *Zwang* qui nous lie dès lors n'est pas simple. Nous nous tenons aujourd'hui dans le sans issue de cette double allégeance, de "ce monstre nomique", comme l'appelle Schürmann, la "disparité originaire, et en ce sens dernière, d'une législation-transgression"²⁸. La disparité des singuliers, la singularité de l'être et celle du Ne pas, exerce sa contrainte, Schürmann le lit dans les *Beiträge*, comme *singularisation*. "Singularisation" est l'événement qui à chaque instant nous expulse de l'universel, destitue toute hégémonie, à la fin (là où *nous* en sommes) nous dessaisit de l'hégémonique lui-même (dessaisie qui est en effet la marque propre de notre lieu, à la fin des hégémonies, de l'hégémonique lui-même). Mais la singularisation est d'abord ordinaire : elle est *ma mort*, la singularité de ma mort. Non seulement ma mort, mais sous toutes les figures, y compris celle-là, la plus ordinaire, la figure originaire, "infigurable", de la singularisation est d'abord celle d'un *Non plus grand que le Oui*. "Infigurable", car elle est un Non que, pour y venir enfin, personne ne prononce. *Qui* dit Non ? *Qui me* dit Non ? *À qui* tout d'abord au juste est-il dit Non ? *À moi*, non plus en tant que personne, mais bien en tant que celui qu'un tel Non singularise et esseule, *en tant que mortel*, c'est-à-dire justement celui auquel il est dit Non. C'est un tel Non qui m'est dit et par lui il me sera dit aussi celui que je suis et suis appelé à être, à "devenir", selon l'appel indiqué plus haut. Je suis celui auquel ce Non est envoyé. Mais *personne* ne me le dit, il est le "Non sans locuteurs" du texte de Schürmann²⁹. Personne, dans l'ordinaire de la négation, si ce n'est le monde, mon monde : "Mon monde me dit Non". Vers quoi un tel Non nous tourne-t-il ? Il sonne d'abord la nécessité de la destitution *phénoménologique* du Oui hégémonique : "Un Oui qui serait parole originaire (*Urwort*) reste littéralement hors de question du moment que la question de l'être prend son point de départ dans les ultimes de la quotidienneté (être-pour-la-naissance ou natalité, et être-pour-la-mort ou mortalité), seuls originaires et seuls neutres, car

²⁸ *Dhb*, p. 751.

²⁹ *Dhb*, p. 752.

seuls vraiment familiers de tous”³⁰. Mais il ne faudra pas en rester là : non seulement le Oui n’est pas originaire, non seulement un Non lui est intime, lui appartient et surgit en son centre, comme expropriation. Mais l’appartenance se renverse. *Le Oui appartient à un Non plus originaire*. Comment rejoindre ce renversement ? L’un ne prend pas “simplement” la place de l’autre. L’originarité du Non veut dire une originarité de la lutte, ou, dans la langue de Schürmann traduisant Heidegger, “la discordance d’attrait et de retrait temporels dans la manifestation”³¹. C’est encore et seulement de la phénoménalité des phénomènes qu’il s’agit : que toute manifestation soit doublée d’un refus, voilà le Ne pas originaire dont ma mort est le visage “ordinaire”, ordinairement “effroyable”, puisque j’accomplis à travers elle — s’il s’agit encore d’un accomplissement — l’expérience — s’il s’agit encore d’une expérience — de l’*Entsetzen*. “Qui dit Non ?” demande obstinément Schürmann. Et de plusieurs façons il répond, c’est à chaque fois la même réponse : *personne*. “Destitution sans insurgés, transgression sans contrevenants, négation sans locuteurs, expropriation sans expropriateurs”³². Une telle impersonnalité, selon laquelle le Non ne me vient de personne, a cependant le sens, dans Schürmann suivant Heidegger, de la temporalité elle-même : la temporalisation est singularisation, en laquelle la manifestation déploie, toujours en même temps, le refus qui lui est, toujours aussi, adressé. Pas de phénoménalisation sans dé-phénoménalisation. Pas de position qui n’abrite déjà la déposition et l’effroi, *das Entsetzen*. “À venir” est cet *Ent-*, celui de l’*Ent-setzen*, de l’*Ent-zug*, de l’*Ent-eignis*. Schürmann s’en remet à nouveau au texte des *Beiträge* : *Diese Ent-setzung aber ereignet sich nur aus dem Seyn selbst, ja dieses ist nichts anderes als das Ent-setzende und Ent-setzliche*³³. Dans le centre de *Seyn* retentit le Ne pas, le différend qui traverse le déploiement des phénomènes, “l’événement tourné contre lui-même”. Le plus difficile demeure cependant de penser “la place du Non”, son originarité, si l’on veut se garder de toute “méphistophélisation de l’être”³⁴, qui n’a aucun sens, et où ne s’accomplit aucune fidélité non plus. La place du Non, répond Schürmann, est toujours *à venir*. Le Non est toujours imminent, il est, en son sens d’être, si l’on ose dire, en son déploiement essentiel, à venir, “à la façon d’un possible”, mais un possible qui veut dire désormais la pure ouverture, “plus haut” que l’actuel, note Schürmann lisant à nouveau Heidegger (mais, cette fois-ci, *Être et temps*, d’une façon caractéristique du retour schürmannien à *Sein und Zeit* à partir des *Beiträge*), “parce qu’indifférent aux présents et aux absents”³⁵. Une telle originarité du Non dans l’advenant ne peut pas vouloir dire une primordialité qui n’a précisément plus lieu d’être, comme n’a plus lieu d’être l’opposition symétrique, ni, avec elle, la tentative

³⁰ *Dhb*, p. 754.

³¹ *Dhb*, p. 756.

³² *Dhb*, p. 756.

³³ Soit, dans la traduction qu’il en donne lui-même (p. 757) : « Cette dé-position ne devient événement qu’à partir de l’être même — bien plus, celui-ci n’est rien d’autre que ce qui dé-pose et qui ef-fraie » (*Beiträge*, p. 482, n° 269 ; tr. *Dhb*, p. 757).

³⁴ *Dhb*, p. 759.

³⁵ *Dhb*, p. 759.

d'une dialectique, c'est-à-dire la pensée d'un Non qui a toujours le Oui pour provenance. Le Deux a changé de visage, et l'opposition n'est plus l'ajointement des deux, parce que la négation n'est plus déterminée — n'est plus, par conséquent, la négativité hégélienne. Autrement dit, l'opposition ne donnera lieu à aucune sorte de réconciliation. *Andersheit* a désormais le sens du retrait qui "infirmes toute manifestation"³⁶. Mais ce Non, ce retrait, est dans l'advenant "toujours sur le point de survenir" : tel est le sens de sa possibilité, et de la possibilité elle-même comme passibilité des phénomènes ("à savoir qu'ils peuvent souffrir l'expulsion de leur monde"³⁷) ; telle est d'abord la mesure de ce qui, par-delà l'homme, sans lui, et sans égard pour lui, doit être dit "la condition tragique de l'être"³⁸.

"Singularisation" est le nom de ce qui accompagne tout advenant, impersonnellement, lorsqu'il advient, dès qu'il apparaît, dans la même impersonnalité, la même "neutralité" — comme il arrive à Schürmann de la penser. Des personnes il n'est plus question depuis longtemps, qui furent des masques pour cacher ce double visage, cette autre "condition", qui n'est pas seulement ni originairement celle de l'homme. Mais il reste la singularité mortelle, la solitude de *celui-là* dont nous avons constamment cherché le nom, qui se retrouve toujours seul à la fin, parce qu'il l'était, selon Schürmann, originairement. À nouveau *qui* est-il ? La question est-elle devenue entièrement claire ? "Personne" fut le nom d'un salut qui lui est désormais refusé. À moins qu'il ne demeure possible de la voir, elle, s'avancer encore, en sa fragilité native, dans la mortalité qui lui fut adressée avec son advenue, s'avancer d'une autre façon que celle, hyperbolique, que lui donna un jour son absolutisation morale³⁹. Mortelle, la "personne", quelqu'un, s'avance peut-être encore, mais tout autrement — s'avance, non sans "trembler", de l'*Erzitterung* même du Rien dans l'être, et non sans "hésiter", dans le Oui dont elle provient comme dans le Non en lequel elle s'évanouit.

Emmanuel Cattin
 Université Blaise Pascal
 hecat@orange.fr

³⁶ *Dhb*, p. 760.

³⁷ *Dhb*, p. 762.

³⁸ *Dhb*, p. 761.

³⁹ Celle-ci pourtant appellerait elle-même des considérations autrement attentives, car la mortalité ne lui fut jamais étrangère.