

Maxence Caron, que les lecteurs du site connaissent bien grâce à deux entretiens publiés [ici](#) et [là](#), est récemment revenu à ses premières amours heideggériennes en publiant un court volume mélodique consacré à l'auteur d'*Etre et Temps*. Ce petit livre prolonge de manière musicale l'étude générale consacrée à la pensée de Heidegger intitulée *Heidegger. Pensée de l'être et origine de la subjectivité*<sup>1</sup> ainsi que le chapitre somme toute critique de la *Vérité captive* où l'auteur reprochait à Heidegger de n'avoir pas eu le cran de remonter jusqu'au sens même de la Transcendance et, partant, jusqu'au sens de la Différence<sup>2</sup>. La particularité de ce nouvel ouvrage, *Improvisation sur Heidegger*<sup>3</sup>, est de ne se laisser ranger sous aucune forme d'ouvrage classique : ni ouvrage d'introduction, ni analyse érudite, ni monographie universitaire, il s'agit d'une sorte d'exercice de style où l'écrivain s'empare d'un même thème qu'il fait résonner à l'envi selon des tonalités différentes ; improvisation donc, puisque Maxence Caron s'empare bel et bien librement d'un thème tout en restant à l'intérieur des contraintes que lui impose ce thème, c'est-à-dire à l'intérieur des concepts que charrie le thème retenu.

### **A : Un livre mélodico-pictural**

Ainsi que le laisse présager l'introduction, ce livre est structuré de manière musicale ; par l'utilisation répétée du contrepoint et du canon, Caron permet au lecteur de saisir les différentes voix qui résonnent encore dans la parole de Heidegger mais qui ne forment pourtant qu'une seule et même idée, indéfiniment différée et réitérée. Les chapitres sont donc bien moins organisés autour d'un concept clé de Heidegger qu'il s'agirait d'exhaustivement cerner qu'ils ne cherchent à psalmodier la parole des origines qui, toujours répétée, résonne dans le propos heideggérien.

Mais à peine avons-nous énoncé le principe structurant de ce livre qu'il nous en faut préciser le thème commun qui l'anime ; autour de quoi Heidegger tournerait-il sans fin, laissant éclater chez lui les différentes voix de ceux qui furent ses prédécesseurs ? A n'en pas douter, ce qui, inlassablement, se répète n'est autre que la question du rapport à la lumière ou, plus exactement, du rapport que Heidegger imagine être celui des philosophes à la lumière : « La pensée « matinale », voire « matutinale », qualifie la relation que chaque philosophie la constituant entretient avec la lumière. Ainsi, et dit rapidement, l'histoire de la philosophie correspond pour Heidegger au cycle du soleil à travers une journée. La lumière de l'aube est, comme dit un beau dizain de Scève, encore attachée au « profond des ténébreux Abîmes » dont elle émerge et s'extrait lentement, et dont elle désigne par là même la présence. La lumière de midi est trop intense pour permettre au regard de la soutenir ; le regard est ainsi obstrué par la

profusion de la lumière elle-même (...). »<sup>4</sup>

A cet égard, le livre de Maxence Caron est tout aussi musical que pictural : certes, la structure est celle de l'improvisation musicale, et il est bien question de faire entendre cela même qui résonne chez Heidegger ; mais le thème central, l'obsédante répétition de ce qui anime la pensée heideggerienne n'est autre que cette lumière et, plus encore, son retrait, qu'il s'agit de peindre et de donner à voir – et non plus à entendre. Ce n'est pas un hasard si, à de nombreuses reprises, les analogies que convoquera Maxence Caron pour faire entendre au lecteur le sens même de la clairière ou de la lumière, seront empruntées au registre purement visuel, à la scène visuelle. Ce n'est d'ailleurs sans doute pas un hasard si la couverture de l'ouvrage représente une mise en abîme du peintre, à travers un tableau de Vermeer.

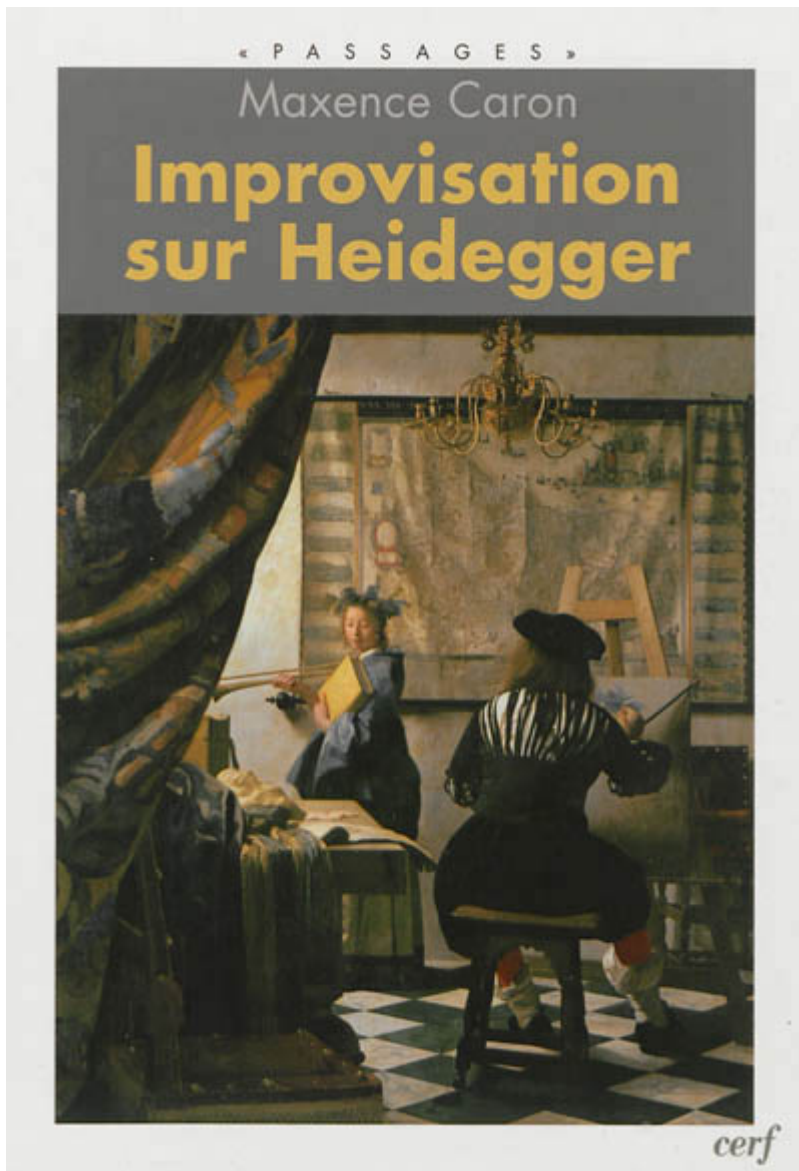
## **B : L'éveil présocratique**

Qu'en est-il donc de cette lumière originaire, de cette aube qu'auraient perçue les premiers Grecs et que leurs successeurs auraient perdue, aveuglés qu'ils furent par l'éblouissant soleil du zénith de la philosophie classique ? Maxence Caron reprend ici les analyses classiques de la dialectique de l'être et de l'étant, c'est-à-dire de l'être qui ne donne le monde qu'en se retirant, qui ne donne à voir l'étant que par son propre retrait. Ce n'est que sur fond de néant que le monde ou que l'étant est possible. « Le néant, écrit Caron, n'est donc pas moins que l'étant, mais la source cachée de tout étant. »<sup>5</sup> Et s'il fallait penser cet énoncé à partir de la lumière, il faudrait dire que la lumière même du monde n'éclot qu'à partir de la nuit qui la contient, ce qui revient à dire que la nuit n'est pas le vide des ténèbres mais tout au contraire la réserve à partir de laquelle la présence sera possible.

Nous ne pouvons pas ne pas penser ici à un bel article de Jean-Louis Chrétien qui, dans le Cahier de l'Herne consacré à Heidegger, avait élucidé le sens de la nuit et du jour chez ce dernier. « La clarté, écrivait Chrétien, a pour essence d'être l'inapparent dans tout paraître. Elle nous devient inaccessible en nous donnant accès à l'éclairé. »<sup>6</sup> La lumière est comme le fond secret par lequel seul l'éclairé est possible : mais le paradoxe est que cette lumière, par le don qu'elle fait d'elle-même, se dissipe par et dans sa donation.

Est-ce à dire que Heidegger ne ferait que reprendre la solution qui fut celle des présocratiques ? A pareille question, Maxence Caron oppose la ferme et définitive réponse de Heidegger à la labilité présocratique : « La différence entre Heidegger et les penseurs matinaux se joue fondamentalement sur la gestion de ce rapport entre la

lumière et la nuit : pour Heidegger la nuit porte le jour et le laisse émerger, alors que pour les premiers grecs l'opposition n'est pas endurée et, ne pouvant aboutir à aucun équilibre durable, est constamment susceptible d'un renversement et d'une fixation dans l'un ou l'autre des membres de l'antagonisme (...). »<sup>7</sup> Pis encore, après Parménide, les Grecs se retrouvèrent comme fascinés par l'éclat de la présence – donc de l'étant – sans être désormais capables d'interroger cela même à partir de quoi pareille éclosion avait été possible. Parménide avait entr'ouvert la différence ontologique mais celle-ci s'était – par son destin – aussitôt refermée jusqu'à ce que Heidegger prétende la rouvrir et la réactiver.



Maxence Caron parcourt ainsi dans le premier chapitre une grande partie de la philosophie grecque pour atterrir chez Descartes, là où émerge la philosophie moderne et où la pensée de la représentation reçoit ses droits. Le talent de l'auteur est de nous faire sentir - au sens de : nous rendre sensible - cet oubli du déploiement au profit de l'analyse du seul déployé, qui mène à se demander jusqu'à quel point l'homme est en mesure de connaître le déployé. La philosophie de la représentation constitue une sorte d'aboutissement par lequel l'interrogation ne porte plus sur les conditions de l'émergence et se réduit à l'analyse de la présence, présence que le sujet moderne semble incapable de connaître en son intimité. « La représentation est le tic récurrent de toutes les pensées contemporaines qui n'acceptent pas qu'il y a préjugé à presupposer d'une part une distance entre le moi et le monde, et d'autre part une impossibilité pour l'homme d'atteindre la chose en soi. Si je suis l'homme du constat de la distance, je suis aussi celui de son occulté franchissement. »<sup>8</sup>

### **C : Ce que Nietzsche représente pour Heidegger**

Après ce parcours rapide de la pensée grecque et de l'acmé de l'oubli du déploiement dans la philosophie de la représentation, Maxence Caron introduit une sorte de rupture qui, pourtant, conserve exactement la même préoccupation : il s'agit toujours de comprendre la provenance de l'étant, de ne pas se laisser aveugler par sa présence, mais nous passons subitement à la voix husserlienne dont Maxence Caron aime à rappeler que Heidegger y vit moins un nouveau thème qu'une méthode permettant de retourner à l'origine même des choses. En clair, de Husserl, Heidegger retient moins la subjectivité transcendantale que l'idée qu'il n'y ait de l'étant comme tel que pour l'homme.

Apparaît alors le troisième chapitre, sans doute le plus époustouflant de tous du point de vue de la composition : en quelques pages, conçues comme une fugue, Caron montre comment le thème que poursuit Heidegger « fuit » d'un philosophe à l'autre, se transpose de Kant à Hegel, de Hegel à Nietzsche, et de Nietzsche à Hölderlin, le tout formant en effet une incroyable méditation indéfiniment réitérée sur l'origine de l'étant et de l'être. Ce qui se joue, chez ces quatre auteurs, que Caron organise en une très réussie fugue à quatre voix, c'est cette tentative de penser l'étant à partir d'une subjectivité législatrice, qui arrache l'origine à l'être pour la transférer au sujet toujours lui-même hypostasié en être - hypostase signifiant qu'il n'est donc bien qu'un étant. Ce que manquent ces quatre auteurs, c'est donc moins la question de la lumière et de la clarté du monde, que celle de son éclosion : l'interrogation sur le sens du monde se substitue à celle consacrée à son surgissement.

A cet égard, et c'est là une thèse forte de Caron, maintes fois réitérée, Nietzsche ne constitue pas un modèle pour Heidegger mais bien au contraire son ennemi le plus radical. Avec le chaos nietzschéen que seule organise une volonté de puissance, Heidegger fait de Nietzsche le symptôme le plus visible, le plus épouvantable même de ce que la métaphysique occidentale peut avoir d'occultant et de corrompu. « Nietzsche, écrit ainsi Caron, est la concentration des problèmes fondamentaux de la métaphysique et de leurs conséquences, éléments qui deviennent très explicitement visibles dans sa pensée. En lui tout s'annonce et se noue en pleine lumière. »<sup>9</sup> Maxence Caron refuse donc les lectures faisant de Nietzsche une sorte de guide pour Heidegger, et propose au contraire une lecture par laquelle Nietzsche ne présente d'intérêt aux yeux de Heidegger qu'en tant qu'il incarne au plus haut point les errements de la métaphysique occidentale.

### **D : Trois propositions de traduction**

Outre les analyses proposées ci-dessus, Maxence Caron développe plusieurs arguments du point de vue des traductions. Ainsi critique-t-il assez nettement les traductions rendant *Dasein* par « être-là », ce qui semblerait simplement signifier que le *Dasein* se réduit à un étant spatialement présent. Or, parce que le *Dasein* est précisément cet étant pour lequel il en va de son être, il est impératif de faire résonner non la présence de l'étant, mais bien plutôt la présence de l'être lui-même. C'est pourquoi Caron propose-t-il de traduire *Dasein* par « être-le-là-de-l'être »<sup>10</sup> afin que soit restituée cette extraordinaire capacité que recèle le *Dasein* de faire émerger l'être à partir de lui-même. Il n'est d'autre étant pour lequel la relation à l'être soit possible, de sorte que le *Dasein* soit bien ce lieu pour et dans lequel l'être peut se manifester.

Nous pourrions toutefois adresser une question à Maxence Caron : s'il est très convaincant de vouloir faire écho à la résonance ontologique du *Dasein*, n'est-ce pas également occulter la condition mondaine de ce dernier qui l'accule à sombrer dans le bavardage et à s'enliser dans les méandres de l'étant ? Rappelons-nous en effet l'ouverture du § 38 de *Etre et Temps* consacré à l'être-jeté où Heidegger décrit minutieusement cette condition mondaine du *Dasein* et où se trouve expliquée la présence du *Da* du *Dasein* : « Bavardage, curiosité et équivoque caractérisent la guise en laquelle le *Dasein* est quotidiennement son « Là », c'est-à-dire l'ouverture de l'être-au-monde. Ces caractères, en tant que déterminités existentielles, ne sont pas sous-la-main dans le *Dasein*, mais co-constituent son être. En eux et en leur connexion ontologique se dévoile un mode fondamental de l'être de la quotidienneté, que nous appelons l'échéance du *Dasein*. »<sup>11</sup> Le *da* du *Dasein* semble alors bel et bien autoriser

aussi l'ouverture au monde, et ne pas caractériser le là de l'être mais bel et bien le là du monde auquel j'ai accès. Il est vrai que la première partie du livre de Caron permet de comprendre que ce serait justement être dupe de la présence du monde que de ne pas voir que nous ne pouvons être en rapport avec ce dernier qu'en vertu du don de l'être, mais il n'en demeure pas moins vrai que, *dans un premier temps*, c'est bien au monde que nous nous rapportons et c'est à cette ouverture-là que le Da du *Dasein* nous convie.

Une autre traduction que propose Caron est celle de l'*Ereignis* : refusant de le réduire à l'événement qui ferait perdre de vue la mutualité entre ce qui survient et le destinataire de cette survenance. « L'*Ereignis*, explique Caron, est l'appropriation réciproque de l'être et de l'homme. L'*Ereignis*, c'est l'être comme relation à soi dans soi à travers un soi destiné à accueillir le mystère de cette donation ainsi que le mystère qu'il y ait un soi à qui cette donation s'adresse. »<sup>12</sup> Comment alors traduire cette appropriation réciproque par un seul mot ? La proposition de Caron, très élégante, et fort séduisante, réside dans le mot « accord ». L'*Ereignis* est accord, c'est-à-dire relation mutuelle, entre ce qui se donne et ce qui reçoit : la traduction par « événement » occulte le récepteur et son mystère, occulte le mystère de l'harmonie entre ce qui donne et ce qui perçoit cela même qui a donné en se donnant.

Enfin, Maxence Caron propose une traduction de ce que Martineau appelle « l'être-pour-la-mort » et que Vézin traduit par « être-vers-la-mort ». Ces traductions, explique Caron, font de la mort quelque chose qui serait à venir et perdent de vue la possibilité toujours imminente pour ne pas dire présente de la mort : la mort n'est pas ce vers quoi je tends – sous-entendu : elle n'est pas uniquement mon horizon –, mais elle est d'abord ce avec quoi je vis quotidiennement en y pensant : « la mort signifie d'abord et avant tout la pensée de la mort, la relation entretenue avec elle par un *Dasein*, d'où la prévalence de l'être-à dans l'expression heideggérienne « être-à-la-mort ». »<sup>13</sup> C'est la raison pour laquelle Caron traduit par « être-à-la-mort » afin de briser cette impression d'un destin toujours reporté et pour réancrer la mort dans mon être même. « La mort est l'arche du néant par lequel la non-étance de l'être se destine en une première approche (...). »<sup>14</sup>

De ce point de vue, la proximité entre Caron et Courtine est manifeste : ce dernier avait en effet montré comment dans le « je suis » heideggérien résonnait à *chaque instant* la mort, non pas comme possibilité à venir, mais bien comme caractérisation permanente de mon être. « C'est la mort qui signe le sens d'être du *Dasein*. »<sup>15</sup> Ce n'est que dans la mort que l'on peut dire « je suis », de sorte que cette pensée de la mort

était ce par quoi le *Dasein* était en relation avec l'être de son vivant : le sens d'être de l'*ego sum* n'est autre que la mort. La mort ouvre le *Dasein* à soi. L'appel, cette voix extérieure qui retentit à l'intérieur du *Dasein*, a un caractère inquiétant. Mais la voix s'adresse tellement à moi que je puis dire : je suis cette voix étrangère, elle provient de cet étant que je suis chaque fois moi-même. « Etre mortel, ce n'est point devoir un jour cesser de vivre, mais être revendiqué, touché par l'injonction. »<sup>16</sup>

La traduction de Caron est assurément convaincante et exprime sans aucun doute cela même que Heidegger voulait dire de plus profond ; mais la justesse même de cette traduction jette en retour le soupçon sur la singularité de la pensée heideggérienne : qu'apporte-t-il vraiment aux méditations de Pascal ? Que dit-il de réellement plus que l'obsédante présence de la mort qui me hante et qui me signale paradoxalement que je ne me réduis pas à mon évanescence ? Ce ne sont là que des questions ouvertes, certes classiques, mais réactivées par la pertinence de la traduction de Maxence Caron.

### **E : La chair est-elle un problème heideggérien ?**

Le dernier point que nous souhaiterions traiter au sujet de ce livre – sans en épuiser la richesse – tient au problème de la chair. Dans le cadre d'une discussion serrée avec Didier Franck pour qui « *Sein und Zeit* échoue sur le problème de la chair »<sup>17</sup>, et selon qui il convient de faire ressortir de cet « échec » « la nécessité historique, établir que l'achèvement de la métaphysique rend nécessaire une pensée de l'incarnation »<sup>18</sup>, Maxence Caron opère en deux temps.

Le premier consiste à neutraliser l'idée même d'un « échec » à partir de l'étude des présupposés du terme : il n'est d'échec que pour celui qui entreprend explicitement un projet et qui ne parvient nullement à mener celui-ci à son terme. On ne peut donc parler d'échec qu'à la condition d'identifier chez Heidegger un tel projet, interrogeant le sens même de la chair ; or, affirme Caron, un tel projet est introuvable : pis encore, croire qu'un tel projet pourrait être heideggérien relève du contresens. « pour qu'*Etre et temps* « échoue sur le problème de la chair », encore faudrait-il que ce problème le concernât ou que ce fût précisément son sujet... Mais le problème d'*Etre et Temps* n'est et ne peut être celui de la chair puisque l'œuvre se donne précisément pour dessein l'*analytique* de ce site qui, par la compréhension de l'être, est en relation de permanente proximité à l'être : le *Dasein*. Jamais *Etre et Temps* ne s'est proposé de poser le problème de « l'homme », mais « seulement » celui du déploiement des modalités existentielles de cette relation précompréhensive à l'être en laquelle l'homme se tient. »<sup>19</sup> Le problème de Heidegger n'est donc pas de repenser l'homme à partir d'une dualité âme / corps dont il se serait contenté de dresser le portrait de la

conscience ; à cet égard, il est très délicat de parler d'échec pour Heidegger qui n'avait pas formulé le projet d'une telle étude.

Pourtant, quand même la chair ne relèverait-elle pas du projet heideggérien comme lieu spécifique d'interrogation, cela n'interdit pas de la croiser au détour d'une réflexion sur la spatialité. Caron interprète alors dans un deuxième temps le lien structurant la relation de la spatialité et de la chair. « La relation à la chair vient s'inscrire *au sein même* de la spatialité inhérente au *Dasein*. »<sup>20</sup> Que veut dire Caron par de tels propos ? Tout simplement ceci, à savoir que le corps ne saurait être réduit à sa seule dimension ontique. L'invitation ontologique que contient l'œuvre heideggérienne propose de penser le corps selon l'être, et d'en faire précisément une chair : ontologiquement, le corps est chair. « Ma chair est le corrélat de l'espace d'appréhension, et je ne puis me rapporter à une chose sans en quelque sorte y aller avec ma chair. »<sup>21</sup>

L'interprétation de Caron est séduisante, en dépit de ce qui apparaîtra sans doute à beaucoup comme un excès de spiritualisation de Heidegger : il n'est pas certain que Heidegger pense vraiment à la chair comme étant un « corps spirituel » (page 172) et que cette chair ait quelque résonance chrétienne inhérente à l'incarnation christique. Mais que le toucher - ce que Caron traduit magnifiquement par la *Toccata* - mobilise le corps comme chair, et que celle-ci soit donc croisée au détour d'une réflexion sur la spatialité du *Dasein*, voilà qui ne saurait rebuter le lecteur de bonne foi.

## Conclusion

C'est là un livre tout à fait singulier, très caronien pourrait-on dire. Cette singularité tient moins à la lecture comme telle, qui redit bien des choses déjà lues ailleurs, qu'à l'ordre d'exposition et à la forme retenus.

Le style, toujours très travaillé, séduira qui en apprécie le rythme et la richesse, et exaspérera ceux pour qui il est blasphème de déplacer les adjectifs. Il réjouira ceux qui recherchent une lecture personnelle de Heidegger libérée des codes universitaires - il n'y a pas la moindre note dans ce livre -, se rapprochant parfois d'une méthode sollersienne consistant à citer sans références pour accélérer le rythme et ne pas encombrer d'inutiles digressions un texte qui se suffit à lui-même, et fera ricaner ceux qui ne souffriraient pour rien au monde qu'une étude puisse être considérée si elle ne mentionne pas jusqu'à la ligne de la citation. Il satisfera ceux qui sont sensibles au souffle qui anime la conclusion et fera ricaner ceux qui n'y verront qu'une pose orgueilleuse et boursouflée. Bref, voilà un livre qui confortera chacun dans sa relation



à Maxence Caron, à la différence près que ceux qui auront goûté cet étrange ouvrage auront eu le plaisir de contempler ce que Caron appelle « les beautés » (page 216) de Heidegger, quand même ce dernier ne fût-il pas du goût de certains de ses lecteurs réguliers. Tel n'est pas là le moindre de ses exploits.

1. cf. Maxence Caron, *Heidegger. Pensée de l'être et origine de la subjectivité*, Cerf, 2005
2. cf. Maxence Caron, *La vérité captive*, Cerf / Ad Solem, 2009, pp. 903-1040
3. Maxence Caron, *Improvisation sur Heidegger*, Cerf, 2012
4. *Ibid.*, p. 21
5. *Ibid.*, p. 23
6. Jean-Louis Chrétien, « La réserve de l'être », in Cahier de l'Herne, *Heidegger*, LGF, 1986, p. 238
7. *Ibid.*, p. 25
8. *Ibid.*, p. 46
9. *Ibid.*, p. 81
10. *Ibid.*, p. 100
11. Heidegger, *Etre et Temps*, § 38, Traduction Martineau
12. *Improvisation sur Heidegger, op. cit.*, p. 156
13. *Ibid.*, p. 114
14. *Ibid.*, p. 121
15. Jean-François Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, 1990, p. 308
16. *Ibid.*, p. 324
17. Didier Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, Minuit, 1986, p. 126
18. *Ibid.*
19. *Improvisation sur Heidegger*, p. 164
20. *Ibid.*, p. 168
21. *Ibid.*, p. 176