

Édouard JOLLY

Celui qui s'endort. Anders et la présence circadienne

Notice biographique

ATER en philosophie allemande à l'UFR Humanités de l'Université de Lille 3, doctorant à l'ULB et à Lille 3, rattaché aux laboratoires PHI et UMR STL 8163, Édouard Jolly prépare une thèse de philosophie intitulée « L'homme sans monde. Technique et éthique dans la philosophie de Günther Anders ». Parmi ses dernières publications notables, citons : *Michel Foucault. À l'épreuve du pouvoir*, co-édité avec Philippe Sabot, Villeneuve d'Ascq, PUS, 2013, et *Nihilisme et technique. Étude sur Günther Anders*, Toulouse, EuroPhilosophie, 2010.

Résumé

Cet article propose une description des différentes positions de l'homme à l'égard du monde en fonction du rythme circadien. L'objectif est de fournir une analyse permettant de distinguer anthropologiquement et phénoménologiquement la veille, le sommeil, le rêve et les différents seuils entre chacune de ses positions. Les écrits de Günther Anders autorisent à cet effet une reprise et une relecture de motifs présents chez d'autres auteurs d'expression germanophone tels que Heidegger, Novalis et Rilke.

Abstract

This article aims at describing the different man's positions according his worldly or unwordly situation and his circadian rhythm. We would like to provide an analysis which distinguishes anthropologically and phenomenologically : vigilance, sleep, dream and their threshold between each other. In this purpose some writings of Günther Anders have been selected to reexamine famous patterns of german authors like Heidegger, Novalis and Rilke.

Mots-clés : Anders, Heidegger, anthropologie philosophique, sommeil, veille, rêve.

Keywords : Anders, Heidegger, philosophical Anthropology, sleep, vigilance, dream.

Introduction. Être retranché du monde dans le sommeil

« Que va-t-il bien advenir de nous ? / Nous n'avons rien sur Terre. / Pas de vêtement, pas de lit et pas de quoi manger. / Nous dormons entre des pierres. / Et à la place des petites étoiles, / un feu incandescent nous éclaire le visage. » (ANDERS, 1985, 356)

Notre point de départ repose sur une simple constatation en histoire de la philosophie établie par Günther Anders (1902-1992) lui-même dans sa jeunesse : le fait que l'homme vive deux existences, l'une éveillée, l'autre endormie, semble exclu de l'horizon du questionnement philosophique. La veille et le sommeil sont qualifiés de positions : ce sont des modalités passives d'une situation, c'est-à-dire des manières d'être disposé, d'être en position d'avoir telle ou telle possibilité devant soi. Dans un article inédit de 1928, travail préparatoire à la rédaction d'une anthropologie philosophique, synthétisée dans une conférence intitulée *Die Weltfremdheit des Menschen* (ANDERS, 1929b), Anders qualifie de « digression relativisante » l'examen des positions du sommeil et de la veille (ANDERS, 1928)¹. L'objectif de ce détour, analyse de l'oscillation (*Pendelung*) positionnelle de l'insertion passive de l'homme dans le monde naturel, est d'aboutir à dégager une *differentia specifica* de l'homme.

Il ne s'agit pas de privilégier une position par rapport à une autre. Contrairement à la psychanalyse qui conçoit, à l'inverse de la conception traditionnelle, la vie éveillée comme inauthentique, imposant méthodologiquement l'interprétation des rêves et autres événements inconscients, l'objectif est d'interpréter le fait que l'homme puisse avoir les deux positions².

¹ Je remercie Gerhard Oberschlick, détenteur des droits de Günther Anders, pour m'avoir autorisé l'usage du *Nachlass* afin de mener à bien mes recherches, ainsi que le personnel des Archives Nationales de la Bibliothèque d'Autriche pour leur sollicitude infinie.

² Examiner les nuances des différentes perspectives psychanalytiques mériteraient un travail en soi. L'idée est que le diurne, pour la psychanalyse, n'est pas le siège de la vérité propre : le nocturne, avec sa possibilité d'expression onirique, est symptomatique du refoulement. Il doit donc être

Le sommeil n'est pas non plus à comprendre seulement en tant que rêve, c'est-à-dire dans sa fonction archétypique de fondation d'un monde rêvé, mais avant tout comme position de perte du monde (*Weltlosigkeit*). L'intérêt de la position de la veille est qu'elle soulève le problème, fondamental pour l'homme, de la transcendance, c'est-à-dire de la possibilité de l'attention portée au monde (*Weltzuwendung*). La veille, attention et ouverture actuelles au monde, est la position primordiale : « C'est en effet l'homme vigilant qui dort aussi et non pas celui qui dort qui veille aussi » (ANDERS, 1928 : 1). Le primat donné à la veille, comme la double position du sommeil et de la veille, requièrent une interprétation plus poussée : l'évidence naturelle accordée à la veille n'est en effet que la confirmation de la réalité effective. D'un côté, la veille est le siège de la raison, de l'autre, rêve et sommeil ont un sens péjoratif où la maîtrise de soi fait défaut.

Il arrive parfois que rêve et veille soient difficiles à distinguer. La veille ne serait-elle pas qu'un genre de rêve ayant ses lois propres ou inversement ? On vit dans son monde rêvé en tant que l'on y est éveillé. L'intérêt psychanalytique pour le rêve consiste simplement à montrer la prééminence des lois du rêve sur celles de la veille. C'est pourquoi Anders justifie son recours au sommeil par trois nouvelles questions : d'abord, les différentes déterminations de l'homme, ce qui en fait la spécificité, ne concernent-elles que l'homme vigilant ? Ensuite, celui qui dort, privé de monde social et historique, n'a-t-il pas un rapport au monde (*Weltbezogenheit*), c'est-à-dire plus précisément une possibilité de perdre le monde, qui soit différent de celui du vigilant ? Enfin, l'étrangeté au monde (*Weltfremdheit*) est elle l'indice de la fixité des positions et de l'éloignement de l'homme dans le monde ou bien désigne-t-elle simplement la reproductibilité de la position de veille par l'éveil ? Ou formulé encore différemment :

interprété et compris afin ensuite d'obtenir une pertinence thérapeutique dans le diurne, refoulé en raison de la nature du langage, véhicule des tabous, dont les règles morales sont transgressées dans les lapsus par exemple.

« Que signifie le fait que l'homme ne prenne *aucune* position fixe, mais qu'il oscille en quelque sorte ça et là entre deux positions ? Que signifie cette oscillation (qui évidemment n'appartient pas seulement à l'homme) spécifiquement pour l'existence humaine ? » (ANDERS, 1928 : 3)

Cette oscillation signifierait hypothétiquement quelque chose de plus fondamental pour l'homme que pour l'animal : celui-ci vit et reste passivement vigilant dans un monde bloqué (*Weltblockade*). À la différence de l'animal, le sommeil présenterait une transcendance (*Transzendierung*) ou une perte de spécificité (*Wenig-spezifisch-Mensch-Seins*) à inclure dans les déterminations de l'homme. L'oscillation devrait être comprise elle aussi dans le concept de position, afin de tenir compte de la dynamique situationnelle changeante, la plus fondamentale étant celle de l'enchaînement des nuits et des jours, le rythme circadien. On songe à l'exemple littéraire de la *Métamorphose* de Kafka où Gregor Samsa se réveille après s'être transformé en insecte dans la nuit : se pose alors la question des modalités qualitatives et graduelles de cette perte de spécificité, dans le cadre de l'effectivité affective de la transformation de l'insertion passive dans un horizon mondain. Dit autrement, il s'agit de l'instant où le monde de la veille devient insupportable, où le retranchement en soi-même devient nécessaire. Ou encore, autre position extrême, le monde pourrait irréductiblement s'obscurcir. C'est là tout le problème de l'expérience narrée par Novalis dans ses *Hymnes à la nuit*, cités par Anders dans son article, lorsque le philosophe romantique déclare : « Le monde repose éloigné – abîmé en une profonde hypogée – déserte et solitaire est sa place » (NOVALIS, 1984 : 149)³.

La thèse traditionnelle de la position théorique normale de l'homme vigilant pourrait être contestée par d'autres positions que le sommeil. Anders évoque ainsi la maladie, la transe, l'extase ou encore l'ivresse, positions qui ont toutes pour point commun de présenter une désindividuation de la personne : elle n'est alors plus en position d'être « elle-même ».

³ Concernant le contexte historique et le sens des *Hymnes à la nuit* dans l'œuvre de Novalis, voir DUMONT, 2011.

Dans l'ivresse culturelle par exemple, l'homme n'est plus « ici », il semble s'être retranché dans la nuit noire de son âme. Cette absence apparaît d'abord à l'observateur qui n'est pas impliqué lui-même dans la position de l'ivresse. Le principe commun à ses modalités passives de la situation présente est que *le retranché (der Entrückte) semble ne plus être en position d'être ici tout en étant là en situation : étranger, il s'est éloigné du monde à tel point qu'il le perd*. Cela signifie encore que l'homme retranché est toujours présent pour l'observateur alors que, pour lui, l'observateur ne l'est pas. Dans ce cadre, la visibilité est une possibilité de communication par excellence. Le retour de la position de retranchement reste une possibilité : l'observateur attend qu'une fois ce retour opéré, le retranché retrouve son identité et revienne au monde à nouveau. L'occultation du *là* de l'homme ne signifie pas seulement que le retranché est en relation avec le monde habituel d'une manière plus ou moins intensive, mais qu'il est *en relation avec un autre monde*, ce qui implique qu'il expérimente autrement d'autres choses. La signification de l'expérience, en tant qu'elle occulte la présence, est ici différente : il s'agit « d'une rupture anhistorique imprévue » (ANDERS, 1928 : 5), c'est-à-dire indéterminée *a priori*.

L'alternative entre *a priori* et *a posteriori* est, selon Anders, anthropologique. Elle a un sens constitutif historique, c'est-à-dire que *l'a priori* présente le cadre expérimental persistant, dont la continuité est maintenue seulement dans la situation normale de la veille. À l'inverse, les expériences de situations limites (*Grenzsituationen*) ne remplissent aucune *anticipation historique constante*, elles n'accomplissent aucun *a priori*. En dehors de l'alternative entre *a priori* et *a posteriori*, la situation limite montre un genre à part de positions⁴. Les déterminations et les situations de l'homme ne se réduisent pas à du pur empirique, elles ne doivent pas être exclues du

⁴ Anders avait lu Jaspers et le mentionne explicitement dans *Die Weltfremdheit des Menschen*, chose que l'on retrouve dans l'article « Pathologie de la liberté » (ANDERS, 1936 : 29). Le concept de situation limite, perte de tout appui de l'existence, provient sans nul doute de sa lecture de la *Psychologie des conceptions du monde* de 1919 (JASPERS, 1985 : 229).

domaine de la philosophie. Il s'agit plutôt d'inclure dans la conception de l'homme les possibilités de l'extraordinaire, de l'irrégularité et du changement de position. Le choix du sommeil en particulier s'explique par le fait qu'il s'agisse d'un changement de position régulier, changement qui reste lui aussi à analyser pour lui-même.

1. L'enfance étrangère et l'ombre de la perte

En utilisant le vocabulaire de Heidegger, Anders affirme d'abord que le sommeil et la veille sont deux manières différentes d'être au monde. L'homme peut avoir deux différentes positions dans le monde, deux « mondes » différents ou encore plus précisément deux « strates mondaines » (*Weltschichten*). Il s'agit de commencer l'analyse de l'oscillation circadienne de la présence en s'intéressant aux limites positionnelles, c'est-à-dire aux seuils témoins (*Grenzzegen*) où l'on passe d'une position à l'autre, puis aux situations limites, qui sont en quelque sorte des positions poussées à leur extrême, ainsi qu'à leur contraire, à savoir les situations qui précèdent l'alternative positionnelle de la veille et du sommeil.

Tout homme est soumis à un rythme circadien, ne cessant quotidiennement de passer de la veille au sommeil, puis du sommeil à la veille. Mais quel pourrait être le sens du flottement entre les deux positions ou, formulé différemment, de l'être-entre-sommeil-et-veille (*Zwischen-Schlaf-und-Wachen-sein*) ? Anders déclare qu'il s'agit là « d'une manière fondamentale d'exister » (Anders, 1928 : 6) : le monde devient douteux, ce qui ne signifie pas que l'existence même du monde soit niée, mais que celui-ci apparaît étranger et indigne de confiance. L'existence sur le seuil, entre le sommeil et la veille, est un témoin fiable : elle rend possible la tenue d'un discours sur le sommeil qui ne soit pas purement spéculatif et sans qu'il soit question de savoir, à l'instant même du franchissement du seuil, dans quelle position l'on se trouve sur le point de tomber. La connaissance possible du sommeil, à partir de ces seuils témoins, signifie que cette connaissance se distingue elle-même

de celle que l'on ne peut obtenir d'un sommeil impénétrable : l'indicibilité du sommeil témoigne positivement du fait que l'homme puisse disposer de deux situations vitales (*Lebenslagen*) indépendantes. L'expérience du seuil entre veille et sommeil, qu'il s'agisse de l'instant de l'éveil ou de celui de l'endormissement, permet de confirmer que, dans le sommeil, l'expérience d'un temps immémorial, en un sens non métaphorique, a eu lieu en dehors du temps historique. « Sans temps et sans espace est l'empire de la nuit. – Éternelle est la durée du sommeil » (NOVALIS, 1984 : 151). Dans l'anamnèse de la position du sommeil, on se rappelle le souvenir d'une nuit par excellence (*Erinnerung an Nacht schlechthin*). La nuit, de laquelle on s'éveille ou dans laquelle on s'endort, est historiquement individuée seulement dans un second temps, c'est-à-dire qu'elle n'est unique qu'une fois mise en rapport au jour lui correspondant. Dans l'endormissement et dans l'éveil, les deux possibilités d'être au monde deviennent ainsi visibles, alors qu'habituellement ce ne sont que de simples horizons non thématiques. Dit encore autrement : « Les jours comptent et deviennent l'histoire, les nuits jamais. Et le pluriel "nuits" n'est possible qu'en regard des jours » (ANDERS, 1928 : 7). Si ces deux phases sont accomplies, c'est-à-dire s'il ne s'agit plus de considérer le simple fait de se tenir sur leur ligne et d'y osciller, mais de franchir le seuil, alors il est question de situations limites (*Grenzsituationen*). Dans le sommeil, l'homme échappe au monde, il n'appartient plus à sa socialité, ni à son historicité. Chaque retour dans le monde de la veille est à nouveau une surprise déconcertante (*Befremdung*). L'éveil n'est pas la découverte d'un horizon, mais l'expérience d'un choc, surmonté progressivement par le souvenir du monde d'hier. « Le retour lors du réveil présente une *transcendance* de la situation du sommeil » (ANDERS, 1928 : 8). Le réveil est une transcendance radicale : la situation du sommeil, sans présence, dans laquelle le dormant s'accordait parfaitement avec le monde, se rompt, se disloque sur les fronts du moi et du monde, de l'expérimentant et de la présence. Là où dans la nuit obscure de l'âme plus aucune ombre n'apparaissait, la clarté du jour en laisse naître une. Dans

son deuxième hymne à la nuit, Novalis met d'abord en question la nécessité du retour quotidien du matin, puis, une fois effectué le détour par la nuit sans temps et sans espace dans le troisième, il en vient à éprouver la nostalgie désirante de l'unité inépuisable du rêve, autrement dit, celle de « la prépondérance des nuits » (RILKE, 2007, 98-99) pour le dire avec les mots de Rilke. Novalis n'a plus qu'à attendre la venue certaine du dernier matin dans le quatrième hymne, franchissant la dernière limite, supprimant la possibilité du réveil. Le séjour dans le monde de la veille apparaît ainsi comme n'étant qu'un entracte, un vague enchevêtrement de différents « mainteneurs », dont le socle fondamental reste la présence de l'ombre, souvenir du monde du sommeil conservé comme plénitude délaissée.

La transcendance humaine est présentée par Anders comme transcendance du non-anticipé, tournée vers l'*a posteriori*, mais qui reste à observer dans sa forme primordiale *in statu nascendi* :

« Pour l'homme vigilant, le fait *a priori*, qu'il y ait quelque chose comme le monde en tant que cadre d'un *a posteriori* possible, ou qu'il y ait "moi" en tant que pôle d'une expérience possible, est *a posteriori* pour celui qui s'éveille, même l'*a posteriori* par excellence. » (ANDERS, 1928 : 9)

La contingence ultime de toute chose singulière en mesure d'être là, y compris celle de l'*a posteriori* devenu un *a priori*, contingence vécue et attendue durant la veille, s'estompe devant ce qui est plus fondamental pour celui qui se réveille, à savoir qu'il y ait un monde dont il doit s'accommoder et dans lequel il doit s'intégrer. Le moi n'est pas moins contingent que le monde, moi qui au réveil est remis au monde et doit en répondre. L'identité du moi est si étrangère à celui qui se réveille qu'il doit éprouver son ipséité en s'opposant au monde, en particulier dans la puissance (*Mächtigkeit*) qu'il exerce sur lui. Formulé autrement, celui qui vit l'instant de l'éveil se trouve en position où « il n'a rien que le monde, il a le monde à chaque fois qu'il lève le regard, le monde à chaque fois qu'il l'incline » (RILKE, 1994, 32-33).

La situation pré-alternative aux positions du sommeil et de la veille est celle de la somnolence (*Dösen*), situation dans laquelle vit le nourrisson⁵. La somnolence est une situation pré-individuelle : intégré à son monde matériel *a priori* (*material-apriorischen Welt*), l'infantile est en équilibre vital avec le monde. Il a si peu à produire son propre monde ou à chercher à le quérir qu'il n'a besoin d'aucune transcendance (*Transzendierung*). La position de la personne somnolente, oscillant entre la veille et le sommeil dans une quiétude infantile, est celle de l'accord passif de l'individu avec le monde au niveau pré-individuel. Le dépassement de cette situation dans le changement de position, dans l'éveil brusque du somnolant ou dans celui du nourrisson affamé, permet d'appréhender ce qu'est la position de la veille :

« Son être-vigilant est clairement un *non-être-auprès*, un mode carentiel, un être-dans-le-besoin, qui pour la première fois gagne en acuité, un premier maintenant, un être-dans-le-besoin-*maintenant*. »
(ANDERS, 1928 : 10)

L'éveil est la négation d'un état pré-individuel d'équilibre et de dépendance. « Être auprès » (*Sein-bei*) est thématique à l'origine par Heidegger comme spatialité de la présence déterminée par la préoccupation : je me trouve absorbé dans les tâches induites par ce qui est là et dans la dispersion multiple des différents « maintenant » dans lesquels je me situe (HEIDEGGER, 2006, 107). Néanmoins, si l'on suit le raisonnement de Heidegger, dès le début de son analyse de la constitution de l'être-au-monde, dans le douzième paragraphe de *Sein und Zeit*, il est clairement précisé que le sens constitutif

⁵ L'importance de l'exemple du nourrisson est d'ordre anthropologique. L'intégration au monde de celui-ci, dans son rapport à la mère, est le thème d'un autre article, *Situation und Erkenntnis*, rédigé en 1929, lui aussi en préparation de *Die Welfremdheit des Menschen*. Dans la deuxième note de bas de page de ce texte, Anders précise explicitement que son objectif est de fonder l'être-au-monde de Heidegger dans l'anthropologie, entreprise progressive et critique qui aboutira à une opposition frontale à Heidegger pendant sa période d'exil, laquelle ne trouve pas sa source dans une déception politique, mais avant tout dans une lecture critique (ANDERS, 1929a).

de l'être-au-monde s'oppose à l'idée que l'être-présent (*Dasein*) et le monde soient pensés comme deux étants simplement co-existants (*Nebeneinander*) (HEIDEGGER, 2006 : 55). Heidegger n'envisage pas que « l'être auprès » signifie, avant tout, être dépendant (*Abhängigsein*) : le nourrisson ne sait pas que sa mère existe en tant que telle, il n'en a qu'une connaissance directe et transitive, connaissance maintenue tant que leur unité situationnelle n'est pas rompue, c'est-à-dire que les besoins du nourrisson sont assouvis (ANDERS, 1929a : 16)⁶. De la même manière, le somnolant adhère parfaitement et passivement au monde tant qu'aucun événement ne vient interrompre cette adéquation, tant que le besoin d'être vigilant n'apparaît pas. L'intérêt porté à la constitution existentielle de l'être-au monde a pour fonction, dans *Sein und Zeit*, de laisser de côté la possibilité de ce « non-être-auprès », c'est-à-dire de s'opposer directement à l'appréhension de l'être présent comme *ayant la possibilité d'être sans monde (weltlos)*. Cette possibilité est pourtant reconnue par Heidegger dans ce même paragraphe, mais elle est refusée comme inauthentique : seul un « sujet » ou une pierre pourraient être déclarés « sans monde » (HEIDEGGER, 2006 : 110)⁷. Or, le premier « maintenant » est la naissance d'un besoin dont le caractère de nécessité occasionnelle apparaît : de la même manière qu'une question peut être pressante, un

⁶ On retrouve la relation mère-enfant dans les écrits ultérieurs portant directement sur Heidegger, par exemple en page 228 de *Über Heidegger*, où, traitant du problème du vocabulaire de l'origine, Anders décrit le phénomène primordial de l'individu (*Einzelmenschen*) comme étant l'être-né (*Geboren-Sein*), ce qui revient à formuler sa critique anthropologique de cette manière plus resserrée : « Homme = "enfant jeté". Ne... pas = mère, qui "jette" » (« Mensch = "geworfenes Kind". Nicht = Mutter, die "wirft" »).

⁷ Le même argument revient lorsqu'il est question de l'ipséité (§ 40, p. 188). Il est aussi couplé à l'irréductible facticité de l'existence lorsqu'est pensé l'être-en-avant-de-soi (§ 41, p. 192) ou revient encore lorsqu'est traité le problème de la réalité du monde extérieur, le sujet sans monde étant alors diagnostiqué comme tentative d'appréhension impuissante à saisir son sol propre en toute transparence (§ 43a, p. 206 : « ihres eigenen Bodens nicht in voller Durchsichtigkeit mächtig »). De manière plus exhaustive encore, on retrouve la critique du sujet, présumé coupable de pouvoir être sans monde, aux paragraphes et pages suivants : § 63, p. 316 ; § 69c, p. 366 ; § 75, p. 388.

besoin peut être urgent. Le sens du *non-être-auprès*, compris dans le passage de la somnolence à la veille, est d'autant plus primordial qu'il est celui de l'apparition du premier besoin : la première respiration lors de la naissance, passage d'une unité pré-individuelle équilibrée à un déséquilibre à combler sans cesse jusqu'à la mort.

L'interprétation anthropologique du changement de position entre veille et sommeil ne se contente pas, néanmoins, de considérer la totalité des positions intervenant dans l'oscillation circadienne comme ne formant qu'une situation neutre. Anders propose une analyse dont la source provient du questionnement heideggerien de l'être-auprès, à la différence près qu'il s'agit pour lui seulement de repérer *négativement* quelque chose dans le cadre ontique conditionné des transcendances spécifiques de l'endormissement et de l'éveil. Un éclaircissement théorique de la position du sommeil impose en arrière-plan une présentation, en contraste, de la position de la veille, c'est-à-dire une récapitulation de la détermination traditionnelle de l'homme, posé en tant que vigilant. L'homme vigilant transcende la préexistence (*Vorfindlichkeit*) du monde, devenu insatisfaisant, par l'invention (*Erfinden*) et la production (*Herstellen*). *Être vigilant revient à être en position de comprendre fondamentalement l'absence*, à vivre sous l'exigence du « pas-encore-atteint » (*Noch-nicht-erreichten*), seule possession paradoxale qui fait de lui un être utopique : l'homme a besoin de se projeter dans l'innovation et la production dans le seul but de parvenir à persister dans l'être. En conséquence de son *a priori* matériel trop insuffisant, il est contraint d'utiliser et d'aborder tout monde préexistant en tant que matériel :

« Il fait durer son être présent par son faire en général, sa production et sa gestion, il assure la permanence de son monde par la conservation du fondamentalement éphémère (dont il retient et paralyse relativement le caractère éphémère), afin de se temporaliser lui-même expressément. » (ANDERS, 1928 : 11)

L'éphémère « maintenant » est prolongé dans la production d'un monde originellement absent, d'un monde qui

dès l'origine du premier souffle, est à reconquérir afin que le maintenant de la vie elle-même puisse encore persister. *D'avance, l'homme ne sait rien du monde, il lui est étranger.* Il doit, par l'expérience, le rattraper et le ramener, quête dont l'urgence et l'acuité pourrait susciter la nostalgie désirante du romantique, tourné vers l'origine pré-individuelle et pré-historique où homme et monde n'étaient qu'un, donc n'étaient pas encore à réconcilier en vain. Or, si la requête aboutit, si l'absence est positivée par la présence, ne serait ce que par celle du langage, alors enfin l'homme vigilant se trouve ouvert au monde.

Cela vaut également pour le sommeil, mais différemment : dans leur rythme et leur régularité, continuité circadienne de l'enchaînement diurne et nocturne, veille et sommeil participent d'un « advenir mondain non humain » (*außermenschliches Weltgeschehen*). D'un côté, l'oscillation du changement positionnel semble montrer qu'une intégration au monde (*Welteinbettung*) est une possibilité, dont l'aboutissement vigilant est nécessaire à la survie, alors que, d'un autre côté, le sommeil est une disparition (*Abfallen*) du monde dans la privation de celui-ci. *L'oscillation circadienne de la présence est cet advenir mondain non humain.* Elle régule l'intégration passive au monde au gré des changements positionnels qu'elle implique. La position de la veille se caractérise par l'étrangeté du monde, « un manque d'attachement matériel-*a priori* au monde » (ANDERS, 1928 : 11), une déficience dont l'homme accablé se tire par l'expérience de l'invention, de l'administration et de la conservation, elle-même condition de l'ouverture au monde. Étrangeté au monde et ouverture à celui-ci forment à elles deux la double détermination de l'homme vigilant. La position du sommeil se caractérise quant à elle par une privation de monde, « un recouvrement mutuel du préexistant et de l'inventé » (ANDERS, 1928 : 11), condition elle-même de l'aliénation au monde (*Weltentfremdung*), actualisée dans la perte effective de celui-ci (*Weltverlust*) par la personne, perçue comme retranchée. Formulé encore autrement, le balancement circadien oscille entre une veille avide d'expérience (*erfahrungsbedürftig*) et un sommeil qui lui en est détaché (*erfahrungsunbedürftig*).

La perte de celui qui dort est en quelque sorte triple : d'abord, il perd l'exigence d'un monde pré-existant et inconvenant (*nicht gebührende Welt*) ; ensuite, il perd la préexistence elle-même, car il n'a plus de matière à transformer en monde convenable ; enfin, le recouvrement mutuel du préexistant et de l'inventé lui fait perdre toute incongruence entre le préexistant et le convenable : dans la position du sommeil, il n'y a plus de *décalage* entre l'offre et la demande. Celui qui dort est intégré au monde, l'air qu'il respire ne requiert pas d'être expérimenté comme tel. Il vit comme l'être naturel en équilibre avec son monde matériel *a priori*. Il s'agit non pas de ne plus rien exiger du monde, mais de ne plus avoir le besoin même d'exiger quoi que ce soit du monde. Si le monde s'impose à celui qui dort, le contraint de sa présence, ce ne peut être qu'en tant que résistance vigilante subie, à savoir dans l'insomnie comme insertion passive entièrement dans le monde. Celle-ci est due au poids de sa possibilité : l'acuité est si périlleuse que l'homme éprouve une résistance à se laisser emporter par l'oscillation circadienne de la présence. Il doit rester entièrement là en lutte avec le monde, s'absenter lui est impossible. Les objets présents (*Gegenstände*), c'est-à-dire le matériel individué provenant de l'expérience, reposent en dehors de son horizon léthargique. L'insomniaque est accablé par la présence, condamné à attendre sa propre absence, bien qu'il lui soit impossible de franchir le seuil positionnel du sommeil tant désiré :

« Libre de la contrainte de la production et de la conservation pérenne de son monde, libre du temps de l'absence constituante du pas-encore-atteint et érigé, bref : libre du temps (dans lequel se dispersent les mainteneurs du vigilant, afin en quelque sorte de ne jamais être totalement soi-même), celui qui dort ne devient un présent actuel toujours et seulement en l'espèce du vigilant capable de reprise et de l'être naturel abandonnant la répétition ; c'est toujours dans la même nuit que l'on s'endort, c'est toujours un autre jour que l'on se réveille. » (ANDERS, 1928 : 12)

L'insomniaque tombant de sommeil retrouve l'unité de la nuit alors que le somnolant s'éveillant brusquement renouvelle

sa vigilance quotidienne. L'unité de la nuit est l'ombre persistante dans la succession des jours. De prime abord, la perte du monde diurne semble être une libération de ses exigences. L'homme se libère de son labeur quotidien en s'en délaissant et laisse se reproduire chaque soir une tentative de réconciliation avec son origine primordiale. Mais en perdant le monde diurne, celui qui dort perd aussi le monde de l'homme : il perd sa socialité comme son historicité.

2. Refuge poétique nocturne et asthénie romantique

En dépit de son asocialité dans le sommeil, l'homme endormi ne se trouve pas renvoyé à son ipséité : au contraire, la présence à soi n'advient que lors du réveil. Anders explique que ce « venir-à-soi » (*Zu-sich-kommen*) ne s'obtient pas à partir de la conscience du sommeil. Le réveil signifie plutôt un « devenir-soi-même » (*Man-selbst-werden*) qu'auparavant l'on n'était pas dans le sommeil. *À la perte du monde correspond une perte de la première personne*, dépersonnalisation qui domine dans le rêve, même si le rêve dispose d'un monde du rêve déterminé. Il y a des rêves auxquels on participe, avec lesquels on est identique, mais dans lesquels on ne se retrouve pas en tant que tel. Autrement dit, l'alternative entre socialité (*Miteinandersein*) et ipséité (*Selbstsein*) n'est valable que pour la présence à soi vigilante⁸.

L'objectif est de reposer la question du « qui » de l'être-présent, mais en délaissant l'analytique existentielle et son herméneutique destructrice de toute première personne communément présumée. Avec Anders, la question de

⁸ Cette opposition est exposée par Heidegger dans les paragraphes 26 et 27 de *Sein und Zeit*, mais cette question de la socialité revient particulièrement, entre autres, à la fin du paragraphe 79, pages 410-411, lorsque la socialité impropre correspond à la plurivocité des « maintenant » exprimés par plusieurs personnes, motif d'une réappropriation authentique de la temporalité détaillée ensuite dans les paragraphes 80 et 81. À ce motif, Anders opposait donc, dès ses premiers écrits, une problématique de compréhension situationnelle dépersonnalisée.

l'origine de la présence à soi ne trouve pas sa réponse dans une quelconque personnification de l'être qui dort. Elle trouve quelque chose d'autre dont la détermination précise est proscrite pour deux raisons essentielles : d'abord parce que notre langage est diurne, il a lieu le jour, et ensuite parce que la question de l'origine personnelle est trop ciblée, trop prédéterminée. « Manifestement, le langage suffit (au mieux) pour la fixation du monde diurne, non pas pour le "ça" » (ANDERS, 1996 : 204). Anders laisse ouverte la question de savoir si la personne de l'être-présent est une personne déterminée ou si, au contraire, le discours poétique et mythique de l'absence (*Nicht-hier-sein*), de l'être-hors-de-soi (*Nicht-bei-sich-sein*), de l'identification (*Aufgehen-in*) ou du retour (*Rückkehr-in*) ne devrait pas être davantage pris au sérieux⁹. Le commentaire des *Élégies de Duino*, rédigé puis publié avec Hannah Arendt en 1930, peut être lu comme analyse de ce type de discours poétique : les élégies écrites par Rilke sont présentées comme autant de témoignages de la détresse éprouvée dans l'abandon divin, laissant l'homme seul confronté à la futilité de son existence. En absence de divinité à l'origine de sa présence, l'homme pourrait entendre l'appel de l'étrangeté, à la façon de l'être délaissé, dont l'existence coupable serait à comprendre existentiellement comme origine négative de son ipséité (HEIDEGGER, 2006 : 283-285). Alors la ligne de fuite de la futilité nihiliste disparaîtrait et « l'homme trouve[rait] sa terre natale naturelle dans le monde » (ARENDETT ET STERN, 1982 : 63). L'autre voie est celle du « choc de la contingence », tel qu'il est décrit par Anders dans *Die Weltfremdheit des Menschen*. La contingence de l'existence humaine est aussi exprimée dans le commentaire des élégies. L'homme était futile, avant tout, en face d'un Dieu présent. En l'absence de celui-ci, la vie de l'homme ne se

⁹ L'identification (*Aufgehen-in*) au monde est le phénomène questionné expressément par Heidegger au début du quatrième chapitre de la première section de *Sein und Zeit* (p. 113). Il s'agit d'un mode d'être impropre de présence à autrui, tel que décrit dans le paragraphe 26. Une variante (*Aufgehen bei*), plus proche de l'être-auprès, désigne plus explicitement encore la perte dans la médiocrité commune (§ 38, p. 175).

déroule pas seulement dans la futilité, culpabilité à racheter, mais dans l'absence de sens de son être même, c'est-à-dire qu'il vit en tant qu'il est futile par excellence (*als nichtig schlechthin*) : sa situation est purement et simplement celle du nihilisme. Tout l'intérêt des *Élégies de Duino* est de présenter une voie qui soit à la fois religieuse et nihiliste : la futilité de l'être humain apparaît « tant que, dans ce monde, il n'est pas à la maison et qu'en celui-ci il n'est pas admis » (ARENDETT et STERN, 1982 : 64). Sans Dieu et sans monde, l'homme de Rilke n'est nulle part et n'hérite de la religion que d'un désespoir. Plus encore peut-être que dans les *Élégies*, cet héritage religieux frappe à la lecture des *Poèmes à la nuit* lorsque Rilke affirme :

« Nous abandonnons les dieux pour une apostasie exaltée, car les dieux ne séduisent pas. Ils ont la présence et rien que la présence, une abondance de présence, mais ne dégagent rien, pas un signe. Rien n'est plus silencieux que la bouche d'un Dieu. » (RILKE, 1994 : 36)

Le refuge dans la propriété originaire de l'ipséité, prétextant l'urgence de la question de l'unité de la présence totale à soi, serait *l'effort surhumain* à entreprendre face à la mort pour dépasser le nihilisme (HEIDEGGER, 2006 : 317). Si l'on persiste à vouloir tenir compte du discours poétique, que la quête de l'authenticité s'exprime sous la forme de l'épopée forestière, en suivant un chemin qui ne mène à rien, n'est pas anodin. Autre manière de rendre compte de l'angoisse ressentie sur le chemin de la destinée mortelle (HEIDEGGER, 2006 : 251), la description de cet « aller » (ANDERS, 2001 : 171) simple fait apparaître la structure du souci comme déterminante par excellence. Or, la libération ou l'assouvissement de ce dernier restent irréductiblement ignorés tant que le but de l'ipséité est de se vivre *pour elle-même*, sans égard pour l'affranchissement du souci, bonheur (*Glückseligkeit*) décrit entre autres par Hölderlin¹⁰.

¹⁰ On songera par exemple au discours tenu par Empédocle sortant du sommeil dans la première scène du premier acte de la troisième version de *La mort d'Empédocle* ou dans ses *Élégies* (HÖLDERLIN, 1967 : 563-565 et 795-819).

Le motif du refuge et de l'abandon divin, thématiqué à partir de Hölderlin, est présent dans l'œuvre ultérieure de Heidegger. Le discours poétique de l'absence est transposé de l'abandon divin à la perte de la terre natale (*Heimat*). Celle-ci n'est que la traduction heideggerienne de la proximité à l'être ou de l'être même (HEIDEGGER, 1996 : 338). La perte de la terre natale est explicitement décrite comme étant le signe de l'oubli de l'être, avec pour arrière-fond la troisième strophe de l'*Ister*, hymne où l'hospitalité de la mer exprime la possibilité d'un habiter historique dans la proximité de l'être¹¹. De la même manière, Heidegger évoque la nuit du monde, à partir de l'épigramme *Brot und Wein*, afin d'exprimer le destin du monde suite à l'expérience historique des derniers jours divins, dite vécue par Hölderlin. L'absence de Dieu devient telle qu'elle n'est plus remarquée, ni même remarquable (HEIDEGGER, 1994 : 269). Heidegger lit les « vers improvisés » de Rilke dans ce contexte : l'être est au fondement du risque (*Wagnis*) avec lequel nous *allons* (HEIDEGGER, 1994 : 277s). La libération de l'étant adviendrait explicitement par le risque. Heidegger justifie, à partir de sa lecture de Rilke, sa description de l'auto-résolution de l'individu mis en péril (*gewagt*) dans le pré-individuel. Or, dans le cadre strict du désespoir de Rilke, il est bien plus question du nihilisme qui était déjà présent dans *Die Weise von Liebe und Tod des Cornets Christoph Rilke* en 1904. Rilke y exprime la fatigue de l'existence vécue hors du rythme circadien, hors sol et hors monde. Il ouvre son ode par la chevauchée interminable subie par Christoph Rilke, porte-étendard de son régiment, puis en exprime l'irréductible étrangeté et l'impossible échappée hors de son absurdité :

« Chevaucher, chevaucher, chevaucher, le jour durant, la nuit durant, le jour durant. Chevaucher, chevaucher, chevaucher. Et le courage s'est si épuisé et la langueur est si grande. Il n'y a plus de montagnes,

¹¹ Pour Anders, cette provincialisation de l'être, identifié au fait d'être chez soi, n'est véritablement qu'un subtil camouflage de la « Blut-und-Boden-Ideologie », travestie en absolutisation de la terre natale, à entendre politiquement comme patrie (ANDERS, 2001 : 355).

à peine un arbre. Rien ne risque à se dresser. D'étrangers abris ploient alanguis sur des fontaines stagnantes. Pas la moindre tour. Et toujours la même image. On a trop de deux yeux. Parfois, dans la nuit seulement, l'on croit connaître le chemin. » (RILKE, 1929 : 5)

Rilke constate l'inanité de la résistance à partir de l'asthénie romantique. Il décrit la neutralisation de l'oscillation circadienne, l'impossibilité d'un changement de position. Celle-ci permettrait au cavalier de sortir de sa torpeur, il oserait se redresser au cœur de cette vanité environnante, où la crainte semble presque palpable. Christoph Rilke n'est pas fatigué en tant que tel, seul le courage lui-même l'est : le phrasé indique, par la répétition adverbiale du comparatif « si », une infantilisation décrite à la troisième personne, alors que la passivité de l'action est vécue affectivement à la première (ANDERS, 1947-48 : 2-3). Heidegger semble minimiser, dans son interprétation des vers improvisés de Rilke, le fait que, pour celui-ci, la liberté provienne, *pathologiquement*, de l'absence d'abri (*Schutzlossein*), c'est-à-dire de l'ouverture au monde comme rupture épuisante, mais consommée, avec une totalité dont chacun, en tant que *Je*, s'est détaché, suscitant la nostalgie de l'unité nocturne, dont on peut croire identifier les voies du retour, sans nécessairement pouvoir les emprunter. En ce sens, Heidegger est aussi un héritier du romantisme qui, à l'inverse de Rilke, tente de penser une situation où sortir de la nuit du monde ne se fasse pas uniquement par l'acceptation du jour de la technique, mais par un réapprentissage de l'habiter authentique : aller autrement et ne rien faire qu'aller, afin non seulement de se résoudre à l'advenue du dernier matin, mais surtout d'en abolir la naissance même, en se risquant passivement à faire de la nuit sa propre patrie. « Sa métaphysique est un hymne à la nuit systématique. Où devons-nous aller ? Toujours à la maison » (ANDERS, 2001 : 356).

Lors de chaque réveil se produit une individuation renouvelée et se présente une nouvelle naissance. La transcendance de l'éveil produit une sécession entre l'individu et une totalité pré-individuelle. L'effroi provoqué par cette rupture affecte Novalis : il jure foi éternelle à la nuit puis, au

début de son quatrième hymne, proclame l'interruption de sa soumission au rythme circadien par la venue du dernier matin. Cependant, analyser la position de la veille ne suffit pas à venir à bout de la question de la perte du monde dans le sommeil. Il ne s'agit pas de décrire l'un comme étant le mode déficient de l'autre, tant sur le plan affectif que sur le plan psychique, sinon même cognitif. L'intérêt de la perspective andersienne est de thématiser la position spécifique de l'homme comme étant celle du « changement positionnel perpétuel » (ANDERS, 1928 : 13)¹², et plus précisément l'amplitude possible de cette oscillation. Exprimé encore autrement, aucun être autre que l'homme n'a autant à perdre dans l'endormissement et autant à vaincre dans l'éveil. Mais il n'est pas question de déterminer l'homme comme étant d'essence circadienne, puis comme ayant la particularité de disposer de certaines facultés lorsqu'il est vigilant. Par exemple, la socialité n'est pas à concevoir comme critère de distinction propre à l'homme dont le reste du règne animal serait privé. L'importance de cette conception de l'oscillation circadienne réside en la réalisation de la transcendance, réalisation de *l'être-historique à partir de l'être-anhistorique, de l'être-moi à partir de la perte du moi*, produite par l'homme seul. Cette réalisation de la transcendance est tout aussi fondamentale que celle du présent par la compréhension de l'absence, celle de *l'a priori* par la perception ou celle de la préexistence (*Vorfindlichkeit*) par l'invention. Anders affirme ainsi que l'animal ne requiert pas cette réalisation : sa journée est toujours identique et anhistorique, comme sa nuit, qui est aussi la nôtre.

¹² Cette spécificité anthropologique est l'objet de la recherche des textes rédigés pour préparer *Die Weltfremdheit des Menschen*, qui est déjà une critique de tout discours anthropologique possible. L'animal est à comprendre comme archétype de négation possible de l'homme, c'est-à-dire comme être matériel *a priori*, vie sans liberté de l'expérience ou encore conscience n'ayant pas encore réalisé sa transcendance, son saut hors de l'origine. L'opposition franche entre l'animal et l'homme est abandonnée par Anders dans ses écrits ultérieurs, accusée d'affirmer honteusement la prééminence de l'homme sur les autres formes de vie, mais surtout de négliger l'ultime contingence de toute existence (entre autres : ANDERS, 2002b : 128-130).

Or, le sommeil de l'homme jouerait un rôle différent de celui qu'il joue dans la vie animale.

3. Possibilités du rêve et irrévocabilité du réveil

Jusqu'à présent le sommeil a été considéré essentiellement et volontairement sans rêve. Mais l'intérêt pour la spécificité anthropologique de l'être-au-monde de celui qui dort requiert aussi d'analyser sa possibilité. La thèse anthropologique, exposée précédemment, veut que les transcendances de l'éveil et de l'endormissement soient différentes entre existence humaine et existence animale. La clôture totale d'une position par rapport à une autre pourrait être mésinterprétée : l'objectif n'est pas d'isoler théoriquement la position du sommeil de la position de la veille. Le sommeil de l'homme doit être appréhendé seulement comme potentialité de la veille, de l'expérience, de l'historicité ou encore de la socialité. Dans ce cadre strictement anthropologique, Anders intègre le rêve à sa pensée de l'oscillation circadienne de la présence : « le rêve est le sommeil de celui qui peut veiller » (ANDERS, 1928 : 15). Le rêve n'est pas une pré-veille désinhibée : partant de la position initiale du sommeil, sans monde et sans rêve, ce dernier apparaît comme étant une présentification de la possibilité d'*avoir* un monde. Autrement dit, lors du rêve est constituée une totalité à partir du quelconque, en présence dans la conscience du rêve. Le rêve ne se conçoit pas non plus comme possibilité de se détacher du monde : il ne doit ni être interprété comme sommeil d'intensité moindre, c'est-à-dire comme possibilité d'être *déjà* ou *encore* éveillé, ni comme vécu constitué d'une recombinaison d'images de la veille (*Wachbildern*). Le monde du rêve n'est pas l'analogie du monde de la veille dont les règles et lois seraient elles aussi à découvrir par une simple analogie¹³. Le rêve n'est

¹³ On retrouve brièvement cette critique de l'analogie de contenu dans les différents modes de représentation lors d'une esquisse de *théorie situationnelle de la représentation* (*Situationstheorie der Vorstellung*) où le besoin et la peur sont décrits comme étant les « parents » de la représentation (ANDERS, 1997 : 109-111).

pas à expliquer à partir de perceptions ou images de la veille. Il s'agit une fois de plus d'éprouver la négativité propre à la position du sommeil en y recherchant la manière dont parviennent à s'imposer (*sich durchsetzen*) les possibilités d'être vigilant, d'être historique, d'avoir un monde, d'en trouver un ou d'en inventer un, de le former, de se l'imaginer, le tout accompli dans la position du sommeil, c'est-à-dire celle de l'être anhistorique, de la perte du moi, de l'absence (*Ungegenstandlichkeit*) et de l'abandon (*Preisgegebenheit*).

Comprendre le rêve requiert d'en questionner la présence en tant qu'elle parvient à s'imposer pré-réflexivement. Cette passivité du rêve est un *indice positionnel* : de fait, les positions du sommeil et de la veille sont en relation, où, subissant le mouvement de l'oscillation circadienne, un seul et même homme peut d'emblée veiller et dormir. En tant que possibilité de veille pour celui qui dort, le rêve est la *marque primordiale* attestant de la possibilité du passage d'une position à une autre, sans pour autant qu'il ne s'agisse d'un dérivé ou d'une combinaison du sommeil et de la veille. Lorsque l'on rêve, on est conscient du rêve, mais prendre conscience de sa présence requiert la possibilité d'en faire l'expérience *a posteriori*, possibilité offerte uniquement dans la remémoration du rêve lors du passage du seuil entre sommeil et veille. Sans cette remémoration, le rêve disparaît et toutes les images produites durant la nuit avec lui : animaux, plantes et hommes peuvent bien rêver chaque nuit, si cet *a posteriori* n'a pas lieu, nulle est la somme de tous ces rêves. « Que ces milliards d'images jaillissent, sans rester ou sans produire d'effet sur le monde en retour, est un immense gaspillage. » (Anders, 1996 : 87) Que tirer du caractère éphémère du rêve ? Avant tout, que son anhistoricité s'historicise lors du réveil, ajoutant au souvenir du jour précédent celui d'un saut hors du rêve. Si l'on tient compte de ce critère de l'imposition du rêve comme indice positionnel de la veille et du sommeil, le cauchemar (*Angsttraum*) s'interprète alors d'une part comme peur d'être si profondément endormi que l'éveil lui-même, et avec lui la veille, deviennent impossibles, ou d'autre part, comme rêve

abandonnant son propre sommeil et imposant en retour un brusque réveil à celui qui dort, le renvoyant à une insomnie. Tenant compte de la possibilité de la veille comme étant ce que montre le rêve, le cauchemar se comprend comme inquiétante étrangeté (*Unheimliche*) devenant visible et dont l'étrangeté menaçante est celle du sommeil sans présence et sans monde qui parvient à imposer son expression la plus intense.

À partir de cette étrangeté, le rêve est à comprendre également comme indice anthropologique. Ses possibilités libres, sans autre limite que la chute hors du sommeil, peuvent être appréhendées comme index de l'anticipation de l'homme qui ne serait pas d'emblée restreinte par un blocage matériel *a priori*. Le rêve serait donc également l'attestation de l'expérience possible de l'inédit. Or, la question de l'anticipation en soulève une autre : l'imagination productive¹⁴ (*produktive Einbildungskraft*), qui constitue le monde du rêve, doit-elle être vue comme préforme conditionnant le monde de la veille, sans laquelle la possibilité d'une image du monde (*Weltbild*) de la veille ne trouverait jamais son unité ? Le sens de la liberté du rêve, dans le sommeil sans monde, ne serait-il pas de prouver tant la possibilité de la mondanéité totale¹⁵ de la veille que *son absence de nécessité* ? Le rêve serait ainsi la condition de possibilité de l'expérience, non pas au sens d'une légalité purement formelle, mais au sens d'un accomplissement primordial de la mise à disposition du monde lui-même. Ou encore : « doit-on aborder cette possibilité d'avoir un monde du rêve comme légitimation

¹⁴ Cette imagination productive, que l'on serait tenté de voir comme héritage romantique, voit sa terminologie évoluer au fur et à mesure des différentes œuvres d'Anders. L'*Einbildungskraft* est un terme absent des deux tomes de *Die Antiquiertheit des Menschen*, alors que le terme de *Phantasie* devient prépondérant, essentiellement afin de désigner le ressort critique et moral de la compréhension de l'absence : je projette à travers l'imagination ce que je ne suis pas en mesure de percevoir bien que je ressente le besoin de l'avoir à ma disposition (ANDERS, 2002a : 271-276, et ANDERS, 2002b : 316-333).

¹⁵ Il est difficile de ne pas voir la justification d'une interprétation anthropologique de *Sein und Zeit* lorsque Heidegger exprime en termes de « mondanéité spécifique » (*spezifische Weltlichkeit*) la significativité du monde ambiant (HEIDEGGER, 2006 : 104).

de la veille, c'est-à-dire légitimation de la possibilité de trouver un monde ? » (ANDERS, 1928 : 17) Une fois trouvé, le monde est susceptible d'être dépassé dans l'invention : en tant qu'intuition primordiale, le rêve met à disposition (*beistellen*) des matériaux qu'il intuitionne dans la création et crée dans l'intuition. Toutefois, Anders prend soin d'ajouter que si l'*a posteriori* reste l'*a priori* de l'homme, l'analogie entre la possession d'un monde rêvé dans le sommeil, comme indice de l'expérience possible, et la possibilité pour un monde d'être rêvé n'est pas pertinente. Il est d'abord nécessaire de déterminer la spécificité matérielle du rêve.

L'anticipation matérielle *a priori* rend l'empirie superflue tant que le possible est prédonné, c'est-à-dire comme matériel possible à vérifier dans la « réalité ». Tant que cette anticipation, en tant qu'anticipation constante d'un être spécifique, prédonne un monde spécifique, alors elle projette un monde anticipé qui est d'emblée congruant avec le monde rencontré dans l'expérience et avec lequel il est identique. Or, il y a bien une particularité du rêve assurant qu'au réveil l'on se remémore sa présence passée : son anhistoricité s'historicise, sans qu'il ne soit plus présent en tant que tel. L'exemple du papillon, rêvant d'être Zhuangzi, et de Zhuangzi qui, une fois éveillé ne sait dire s'il n'est pas que le produit du rêve d'un papillon, n'est valable que si l'on ignore la transcendance, ou plus précisément l'historicisation, actualisée lors du réveil (ZHUANGZI, 1994). Plus précisément encore, Anders exprime le décalage entre monde rencontré et monde anticipé, dont l'animal est épargné, en ces termes :

« Il n'y a de décalage (*Diskrepanz*) entre les deux [monde rencontré et monde anticipé] que dans le manque, c'est-à-dire seulement dans la non-possession du moment. Mais [pour l'animal] cette non-possession n'est jamais positivée en une représentation (de l'absent), le non possédé ne devient jamais un objet présent spécifique. » (ANDERS, 1928 : 17)

L'animal n'a que des rêves sans objet, sans présence, c'est-à-dire qu'il ne se produit pas de dépassement de son matériel *a priori*. Ce qui advient pour l'animal est la chose

suiuante : l'équilibre que le sommeil « présente », comble ses déséquilibres partiels. Sa privation partielle se transforme en avoir d'une manière bien précise : son état, sa situation de carence, en tant que carence dans l'équilibre pré-donné du sommeil, vaut pour être un assouvissement (*Stillung*). *Le propre de l'homme est d'avoir inventé le rien*, c'est-à-dire l'absence de possession comme possibilité présentifiée dans la représentation de cette absence. À partir de celle-ci s'origine tout projet, toute possibilité d'être en avant de soi-même et toute conquête. La passivité ne peut être le moteur de l'activité qu'à partir de l'actualisation de la transcendance, à concevoir comme saut hors de l'origine. Pour l'animal, l'assouvissement n'est pas une présence intuitionnée qu'une intention anticipatrice accomplit : l'assouvissement est pour l'animal un état, ou plus précisément, comme l'affirme Anders, un *advenir* (*Geschehen*), qui affecte l'animal dans sa totalité. « L'assouvissement produit à nouveau l'équilibre de l'animal, comme totalité au monde, détruit par un besoin du moment » (ANDERS, 1928 : 18). Le monde assouvi de l'animal, sans rencontre facticielle pendant le sommeil, peut être considéré comme étant une préforme de l'auto-donation du monde dans le rêve de l'homme. L'être matériel *a priori* est fondamentalement privé de la compréhension du rêve dès lors qu'il lui reste impossible d'en présentifier l'absence dans la présence du souvenir. L'homme peut positiver l'absence du monde telle qu'elle est réalisée pendant le sommeil. Sa *differentia specifica* est de pouvoir, en tant qu'il est celui qui dort ayant la possibilité de la veille, créer un monde du rêve.

L'absence de monde est positivée au sens où la perte du monde dans le sommeil rappelle sa présence possible dans la veille à partir du rêve dont on se souvient, tout en se remémorant également le jour passé. « Le rêve est le sommeil de celui qui a déjà veillé. Cette veille passée signifie de son côté : avoir déjà un monde déterminé » (ANDERS, 1928 : 19). Le jour se caractérise comme continuité de la vie dans une présence du monde persistante. Le maintien de l'ouverture au monde se produit dans l'identification avec l'histoire propre qui n'est pas

a priori mais prédéterminée : elle est irrévocable (*unwiderruflich*). L'irrévocabilité du jour passé, apparaissant au crépuscule dans les tableaux de Caspar David Friedrich, tient lieu d'*a priori*. Cette irrévocabilité devient, strate après strate, le sol primordial de toute expérience inédite. Elle est le préalable nécessaire de l'existence propre. Sans elle, étant simplement quelqu'un, je ne peux être moi-même. Être vigilant est l'équivalent d'être historique, c'est avoir une histoire constituant une identité déterminée. Le monde n'est qu'en tant qu'un « je » est « déjà au monde » (ANDERS, 1928 : 20)¹⁶. Or, il n'est pas question pour Anders d'en déduire un noyau authentique, permettant de se consoler de son être-présent voué à mourir, dans une vaine tentative de réappropriation d'une présence mondaine ayant déjà été là. On rêve avec un monde déterminé et des expériences déterminées en tant que la présence vigilante est irrévocable. Qu'un monde puisse émerger déshistoricisé dans le rêve n'est que l'index de la perte du temps et de l'ahistoricité du sommeil, position dans laquelle le rêve a lieu. Le rêve montre la possibilité, pour l'irrévocabilité historicisante de la veille, de n'être elle-même que *primordialement contingente*. L'identité à soi et au monde dans la stabilité circadienne retrouvée et réinventée quotidiennement n'est que le fruit tout aussi contingent d'un assouvissement permanent du besoin de présence. Les tonalités affectives (*Stimmungen*), tout aussi fluctuantes, forment autant d'indices de la situation de l'homme au monde. Dans la suite de cette description de l'oscillation circadienne de la présence, une question fondamentale apparaît : quels sont ces affects de la non-identification indiquant l'effrayante contingence de l'être, dont la quête authentique n'est

¹⁶ Anders fait explicitement référence à Heidegger dont la formule « je schon » parsème littéralement la totalité de *Sein und Zeit*. Cette expression, avec sa sœur « immer schon », présupposent à elles seules toute une phénoménologie de la donation ignorant la nécessité de l'étrangeté au monde et la possibilité de la perte du monde, assumant comme inquestionné l'horizon facticiel présumant que le monde soit là *pour* quelqu'un et en particulier authentiquement pour moi-même, philosophe méditant sur sa triste situation de plein assouvissement.

que le trop rassurant palliatif ? Autrement dit, pourquoi le réveil est-il parfois un cauchemar ?

Bibliographie

- ARENDT H. et STERN G. [ANDERS G.], 1982 (1930), « Rilkes Duineser Elegien », dans *Rilkes Duineser Elegien*, U. Fülleborn et M. Engel (éd.), Bd. 2, Frankfurt am Main : Suhrkamp, p. 45-65. Il s'agit d'une réédition augmentée d'un avant propos de G. Anders. Référence originale : ARENDT H. et STERN G., 1930, « Rilkes Duineser Elegien », *Neue Schweizer Rundschau*, Zürich, Heft 23, p. 855-871.
- ANDERS G., 1928, *Die Positionen Schlafen-Wachen relativierender Exkurs*, Typoskript mit eigenhändigen Korrekturen, Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek (LIT) : Wien, Nachlass Günther Anders.
- ANDERS G., 1929a, *Situation und Erkenntnis*, Typoscript, LIT : Wien, Nachlass Günther Anders.
- ANDERS G., 1929b, *Die Weltfremdheit des Menschen*, Typoscript, LIT : Wien, Nachlass Günther Anders.
- ANDERS G., 1936, « Pathologie de la liberté. Essai sur la non-identification », *Recherches philosophiques*, tr. fr. P.-A. Stéphanopoli, volume VI, Paris, p. 22-54.
- ANDERS G., 1947-1948, *Rilke Material*, Typoskript mit eigenhändigen Korrekturen, LIT : Wien, Nachlass Günther Anders.
- ANDERS G., 1985, *Tagebücher und Gedichte*, München : C.H. Beck.
- ANDERS G., 1996 (1982), *Ketzereien*, München : C.H. Beck.
- ANDERS G., 1997 (1986), *Lieben gestern. Notizen zur Geschichte des Fühlens*, München : C.H. Beck.
- ANDERS G., 2001, *Über Heidegger*, G. Oberschlick (éd.), München : C.H. Beck.
- ANDERS G., 2002a (1956), *Die Antiquiertheit des Menschen I. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München : C.H. Beck.
- ANDERS G., 2002b (1980) *Die Antiquiertheit des Menschen II. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, München : C.H. Beck.
- DUMONT A., 2011, « Angoisse et extase de l'image transcendante dans les *Hymnes à la nuit*, ou Shakespeare à l'épreuve de Novalis », *Études germaniques*, Paris : Klincksieck, n°3, p. 623-660.
- HEIDEGGER M., 2006 (1927), *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main : Klostermann.
- HEIDEGGER M., 1996 (1967), *Wegmarken*, F.-W. v. Hermann (éd.), Frankfurt am Main : Klostermann.

- HEIDEGGER M., 1994 (1950), *Holzwege*, F.-W. v. Hermann (éd.), Frankfurt am Main : Klostermann.
- HÖLDERLIN F., 1967, *Œuvres*, éd. Ph. Jaccottet, Paris : Gallimard.
- JASPERS K., 1985 (1919), *Psychologie der Weltanschauungen*, Munich Zürich : Piper.
- NOVALIS, 1984, *Gedichte, Die Lehrlinge zu Sais*, J. Mahr (éd.), Stuttgart : Reclam.
- RILKE R. M., 2007, *Élégies de Duino*, tr. B. Pautrat, Paris : Payot & Rivages.
- RILKE R. M., 1994, *Poèmes à la nuit*, tr. G. Althen et J.-Y. Masson, Lagrasse : Verdier.
- RILKE R. M., 1929, *Der Weise von Liebe und Tod des Cornets Christoph Rilke*, Leipzig : Insel.
- ZHUANGZI, 1994, *Le Rêve du papillon*, tr. J.-J. Lafitte, Paris : Albin Michel.