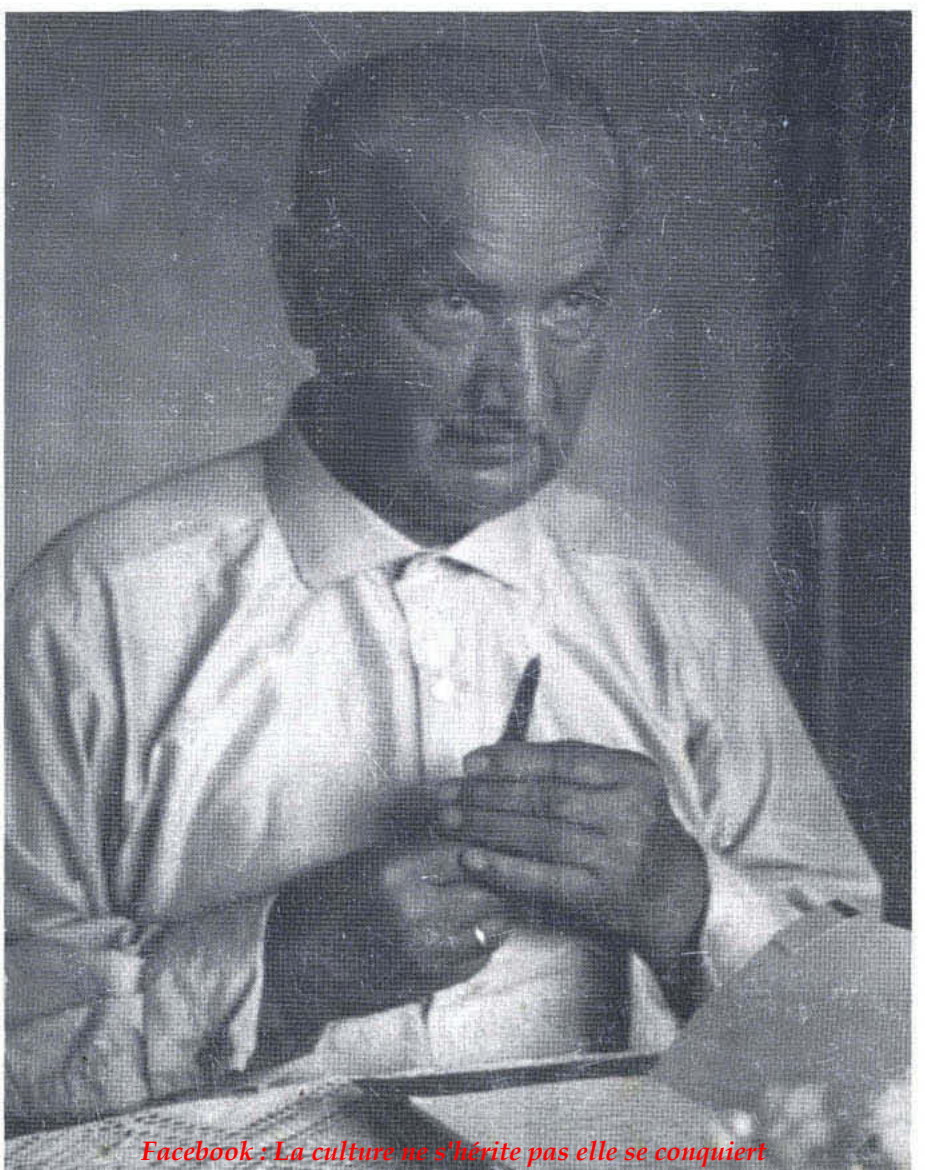
L'Herne Martin Heidegger



Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

L'Herne

Les Cahiers de l'Herne
paraissent sous la direction de
CONSTANTIN TACOU

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays.
© Éditions de l'Herne, 1983
41, rue de Verneuil, 75007 Paris

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Martin Heidegger

Ce cahier a été dirigé par
Michel Haar

Édité avec le concours
du Centre National des Lettres

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Sommaire

11 *Avant-propos*

15 *Chronologie*

20 Michel Haar *La biographie reléguée*

Textes de Martin Heidegger

27 *Le concept de temps*, 1924

38 *Seconde version de l'article « Phénoménologie »*, 1927

44 *Lettre à Husserl*, 22 octobre 1927

47 *Qu'est-ce que la métaphysique?* 1929 (traduction nouvelle)

59 *Chemins d'explication*, 1937

63 *Sur un vers de Mörike*, 1951

73 *Principes de la pensée*, 1958

81 *Esquisses tirées de l'atelier*, 1959

84 *La provenance de l'art et la destination de la pensée*, 1967

93 *Entretien entre Richard Wisser et Martin Heidegger*, 1969

98 *Sprache (Langue)*, 1972

100 *Lettre au rectorat académique de l'Université Albert-Ludwig*, 1945

106 *Neuf lettres à Roger Munier, comprenant un texte sur Rimbaud*, 1966 à 1976

116 *Deux lettres à Jean-Michel Palmier*, 1969 et 1972

119 *Passage du soir sur Reichenau*, 1917

120 *Vers de Hölderlin choisis par Martin Heidegger et lus par son fils sur sa tombe ouverte*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Souvenir

127 Walter Biemel — *Le professeur, le penseur, l'ami*
138 Hans-Georg Gadamer — *Le rayonnement de Heidegger, avec un poème de Paul Celan : « Todtnauberg »*
145 Ernst Jünger — *Le travailleur planétaire, entretien*
151 Roger Munier — *Todtnauberg 1949*
156 Carl Friedrich von Weizsäcker — *Rencontres sur quatre décennies*
161 Herbert Marcuse — *Entretien*
163 Herbert et Sophie Marcuse — *Lettres à leurs amis Beck*

Histoire de la métaphysique

169 Hans-Georg Gadamer — *Heidegger et l'histoire de la philosophie*
177 Jean-Luc Marion — *Du pareil au même*
192 John Sallis — *Au seuil de la métaphysique*
200 David Farrell Krell — *Heidegger/Nietzsche*
211 Jean-François Courtine — *Phénoménologie et science de l'être*

La pensée de l'être

225 Jean Beaufret — *En chemin avec Heidegger*
239 Dominique Janicaud — *A Jean Beaufret*
242 Otto Pöggeler — *L'être comme événement appropriant*
255 Jean-Louis Chrétien — *La réserve de l'être*
269 Jean-Pierre Charcosset — *Chemin faisant...*
278 Francis Wybrands — *Le jeu et la parole*

L'époque de la technique

287 Jacques Taminiaux — *L'essence vraie de la technique*
292 Hubert L. Dreyfus — *De la technè à la technique*
302 Marc Froment-Meurice — *L'art moderne et la technique*
315 Michel Haar — *Le tournant de la détresse*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Politique

333 Jean-Michel Palmier — *Heidegger et le national-socialisme*
354 Reiner Schürmann — *Que faire à la fin de la métaphysique?*
369 Dominique Janicaud — *Face à la domination. Heidegger, le marxisme et l'écologie*
379 Jean-Marie Vaysse — *Heidegger et l'essence de l'Université allemande*

La question de Dieu

389 Henri Birault — *Philosophie et théologie. Heidegger et Pascal*
403 Jean Greisch — *Hölderlin et le chemin vers le sacré*

Signes et chemins

419 Jacques Derrida — *Geschlecht, différence sexuelle, différence ontologique*
431 Gérard Granel — *Les fondements de la linguistique*
443 Roger Munier — *L'eau d'oubli*
449 Daniel Charles — *L'Ereignis et le Tao*
453 Gabriel Liiceanu — *Journal d'un traducteur*

Annexes

461 Jean Greisch — *La Gesamtausgabe (Les œuvres complètes)*
477 René Gonner — *Bibliographie*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Remerciements

Nous tenons à remercier à la toute première place Monsieur Hermann Heidegger qui a encouragé et favorisé ce projet dans un esprit de compréhension et de libéralité.

Pour son aide amicale, nous remercions Monsieur le professeur Samuel Ijsseling, Directeur des Archives Husserl à Louvain.

Notre reconnaissance particulière s'adresse ensuite à Roger Munier, non seulement pour ses importantes contributions à ce *Cahier*, mais pour le soutien actif et l'encouragement qu'il n'a cessé de nous apporter. Nous remercions en même temps très cordialement Dominique Janicaud, Jean-François Courtine et Jean-Louis Chrétien, qui nous ont aidé généreusement de leurs conseils et de leur savoir. Si cette tâche a pu être entreprise et menée à bien, c'est grâce à l'amitié de chacun d'entre eux, à leur confiance, à leur bienveillante et patiente attente.

A tous les collaborateurs du *Cahier*, et spécialement à Jean Greisch pour sa précieuse recension de la *Gesamtausgabe* ainsi qu'à René Gonner qui a bien voulu se charger de la Bibliographie, à Frédéric de Towarnicki et à ceux qui nous ont aimablement communiqué divers documents, notamment iconographiques, nous redisons nos vifs remerciements.

Que Monsieur Constantin Tacou, qui a veillé avec efficacité, ferveur, et sérénité à l'élaboration lente et cependant mouvementée de ce *Cahier*, trouve ici l'expression formelle de notre gratitude.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Avant-propos

Michel Haar

A côté des textes et des lettres qu'il présente, ce volume réunit divers interprètes de Heidegger. Les uns sont ses commentateurs et ses porte-parole privilégiés, historiques, ou plutôt « destinaux » : Jean Beaufret – dont nous saluons ici la sereine mémoire – qui a eu le talent rare, le bonheur, dans les deux sens du mot, de faire partager un dialogue de trente ans avec le penseur et l'« affaire » même de la pensée; Henri Birault, qui a témoigné et témoigne, par tout l'art rigoureux et limpide de son enseignement et de ses écrits, d'une parenté exceptionnelle, d'une affinité élective avec « l'expérience de la pensée »; Walter Biemel, impeccable exégète, étonnant pionnier de la traduction, qui publia dès 1950 une étude décisive, écrite dans le français le plus pur, sur la phénoménologie de l'être-au-monde; Otto Pöggeler, en qui Heidegger a reconnu – il y a de cela vingt ans – son plus fidèle interprète dans sa langue natale. Les autres, philosophes et historiens de la philosophie pour la plupart, élèves ou non de ces initiateurs, s'avouant ou non heideggériens, traducteurs de Heidegger, écrivains et poètes comme Roger Munier, philosophes de renom comme Jacques Derrida ou Gérard Granel, suivent chacun un chemin bien distinct. Ils appartiennent aussi à des traditions, à des contextes, et, très extérieurement, à des pays différents, en dehors de la France : la Belgique, le Luxembourg, l'Allemagne, la Roumanie, les États-Unis. Ce *Cahier* n'est ni national ni inversement mondial, comme l'est presque toute recherche aujourd'hui.

Que possèdent-ils en commun à travers leurs différences? Ils partagent, sans faire toujours acte d'allégeance, la reconnaissance d'une dette, difficile à estimer, tant elle est immense. « Rien de ce que je tente n'aurait été possible sans l'ouverture des questions heideggériennes », reconnaît Jacques Derrida (*Positions,* p. 18), bien que dans tous ses écrits, il ait marqué, dit-il, « un écart » par rapport à ces questions (*ibid.,* p. 73). Nous devons tout à Heidegger. Dans ce « tout » se déclare un excès qui dépasse l'ordinaire gratitude.

Il n'y a pourtant ici aucune orthodoxie, aucun esprit de secte ou de chapelle. Notre dette n'implique pas davantage l'adhésion à un programme, à un parcours ou à un style obligés. Nous sommes à l'école de Heidegger, mais il n'y a pas d'école heideggérienne.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Nous pourrions, il est vrai, analyser en termes de connaissances ce que nous avons appris de Heidegger, lu chez lui, ce que pour la première fois il nous a donné à *voir,* à la lumière de la question de l'être, sur l'être-au-monde, sur la temporalité, sur l'essence de la métaphysique, sur les grands philosophes d'Anaximandre à Nietzsche, sur la technique moderne, l'histoire, l'art, le sacré, le langage... Mais infiniment plus précieux que des « thèses », qu'un corps de doctrine (y en-a-t-il un d'ailleurs?), est le questionnement de Heidegger, sa manière, sa « méthode ». C'est de cela que nous lui sommes reconnaissants, et qui est « tout » pour nous : l'ouverture de sa méthode, le tracement même de son chemin.

Impossible de caractériser ici hâtivement l'essence de ce chemin. Ce *Cahier* tout entier s'y efforce lentement. Disons cependant que les différents « thèmes » qu'il aborde – histoire de la métaphysique, technique, politique, question de Dieu – dépendent du chemin, dont le secret unique, transparent, tient à ceci : il commence et se poursuit par de vraies questions. Non pas des sujets ou des problèmes. Les vraies questions, celles qui nous interpellent au lieu d'être posées par nous, sont les questions les plus élémentaires et les plus radicales. Un tel retour à la racine des choses elles-mêmes, à la racine des mots, déconcertera toujours, car il est aussi rare que simple.

Heidegger a pourtant la réputation d'être un penseur difficile, voire hermétique. Il n'est sûrement pas hermétique, c'est-à-dire volontairement obscur. Il considère plutôt que la vérité ou la présence comportent une dimension inexpugnable d'obscurité. En effet que signifient le « non cèlement », « l'être à découvert » qui caractérisent l'essence de la vérité? Ces expressions indiquent que toute clarté accomplit secrètement une occultation, un recouvrement. Cette occultation ne veut pas dire que « quelque chose » nous soit effectivement caché, mais que la présence garde en son cœur même une face inaccessible, une dimension « incontournable ». C'est en ce sens que « l'obscur est le séjour secret du clair ». L'obscurité est l'indice de la *finitude* de la présence, le rappel de sa limite interne sans laquelle à chaque fois l'absolu nous serait dévoilé.

La difficulté de lire Heidegger ne viendrait-elle pas d'ailleurs? Certes il a créé un nouveau vocabulaire, et même une nouvelle syntaxe. Mais ce n'est pas de façon arbitraire, c'est plutôt, comme il l'a expliqué, afin d'éviter autant que possible que les concepts traditionnels de la métaphysique ne servent à celle-ci de cheval de Troie. En réalité, la langue heideggérienne repose sur des mots simples et courants en allemand. L'obscurité résulte donc partiellement d'un effet malheureux des traductions. Qu'il y ait eu des flottements, voire des contradictions, entre divers traducteurs, rien d'étonnant. L'histoire confuse et pleine de tribulations des traductions françaises de Heidegger, depuis celle de Henry Corbin (1937), reste encore à écrire. Songeons qu'il n'existe toujours pas en France en 1983, bien plus d'un demi-siècle après sa publication, de traduction intégrale de *Être et Temps,* dont seule la première moitié a été traduite par de Waelhens (Gallimard, 1964). Mais osons dire que certains, fascinés par la langue-mère au point de ne pouvoir se résoudre à la quitter, ont mis en circulation un jargon pour initiés, pesant et précieux, parsemé de médiévismes arbitraires et de calembours à usage privé. Comme le remarque Henri Birault dans son grand ouvrage (p. 406) : « Extraire des mots souvent les plus simples de la langue allemande *(das Gestell, das Ereignis)* la sagesse qu'ils peuvent porter, au prix parfois des plus étranges reconductions ou dislocations, cela n'a rien à voir, avouons-le, avec la création en français de certains néologismes qui honnêtement ne veulent rien dire parce qu'ils ne donnent rien à penser. »

Soyons persuadés que cet ésotérisme artificiel n'est qu'une maladie infantile qui finira par guérir. Car, empressons-nous de le souligner, Heidegger dispose aussi fort heureusement d'excellents traducteurs. Et tout écrit « sur » ou à partir de lui, qui ne cède pas à la complaisance de l'ésotérisme, est une nouvelle et bonne traduction. Espérons que le présent volume contribuera à l'effort, dont nous avons déjà de si brillants exemples, vers une lecture plus libre et plus lucide.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Lire Heidegger, c'est relire autrement tout ce que nous lisons. Les questions les plus rebattues se changent en questions encore jamais entendues. Retraduisant, auscultant mot à mot le texte de la tradition, comme si le moindre de ses mots n'avait jamais été écouté auparavant, la méthode heideggérienne repense le déjà pensé comme jamais encore pensé. Elle découvre le non encore pensé dans le plus qu'ancien, l'inouï dans ce qui passe pour évident. Par un prodigieux élargissement, l'étonnement séculaire des philosophes se voit métamorphosé dans le pur émerveillement de la présence, leur soupçon dans la réponse à une revendication silencieuse de l'être sur l'homme.

Le dépaysement heideggérien nous conduit tout à la fois sur place, loin en arrière et en avant. Il nous dérange, de là où nous croyons être, du séjour accoutumé, dans la familiarité des choses bien connues. Il recule vers l'initial et l'originel, en deçà du passé le plus vieux et de l'histoire elle-même. Il avance vers l'avenir le plus éloigné, annonçant une rupture, un tournant et la possibilité d'une « autre histoire » au-delà de la déconstruction de l'acquis et de l'achèvement technologique de la métaphysique, que nous endurons aujourd'hui.

Les étiquettes habituelles ne conviennent pas à cette démarche, si radicale qu'elle n'est ni conservatrice ni révolutionnaire. Elle pense à la fois le même et le tout autre. Elle conserve l'enchaînement didactique de l'exposé professoral, et simultanément laisse jouer le jeu aphoristique et poétique qui délie la langue. Elle se soumet au désert de la plus sombre détresse, et atteint des régions d'inaltérable sérénité. Elle sait analyser sobrement la violence calculatrice de la Technique, et trouve aussi le ton pour célébrer avec réserve l'humble présence de la chose sur la terre face au ciel pour des « mortels ».

La dimension multiple que nous révèle Heidegger laisse-t-elle entrevoir la fin des dilemmes où nous piétinons? La fin non seulement des vieilles antinomies entre corps et âme, matière et esprit, objet et sujet – ainsi que de la ruse qui les réconcilie dialectiquement – mais des débats sans fin où nous oscillons entre optimisme et pessimisme, théologie et athéisme, théorie et pratique, ordre et anarchie, philosophie et non-philosophie? Faut-il parler alors d'une « espérance heideggérienne », comme on l'a fait avec une certaine condescendance? Si espérance il y a, elle ne nous laisse pas privés de ce regard critique sans lequel la pensée ne serait qu'une attente vague.

Michel Haar

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Chronologie

1889 à 1903 — Naissance le 26 septembre de Martin Heidegger à Messkirch, pays de Bade. Ses parents sont Friedrich Heidegger, sacristain et maître tonnelier (1851-1924) et Johanna Heidegger, née Kempf (1858-1927), « tous deux de confession catholique » (précision donnée dans le *curriculum vitae* joint à la thèse de doctorat de 1914). Une sœur, Mariele, meurt prématurément. Son frère « unique » (*cf.* Dédicace d'*Essais et Conférences*), Fritz, qui sera peut-être le plus proche confident de sa pensée (il se charge aussi de dactylographier ses textes) lui survivra jusqu'en 1980. – Enfance à Messkirch, où il fréquente l'école communale.

1903 à 1909 — Études secondaires aux lycées de Constance, puis de Fribourg (à partir de 1906) : grec, latin, allemand.
1907 : lecture décisive de la thèse de Franz Brentano *De la Signification multiple de l'étant chez Aristote* (1862); le livre lui est donné par Conrad Gröber, ami de la famille et futur archevêque de Fribourg.
1908 : première lecture de Hölderlin.
1909 : Abitur (Baccalauréat).

1909 à 1914 — Études de théologie puis de philosophie et de sciences à l'université de Fribourg.
1911 : après 4 semestres de théologie, décide de se consacrer entièrement à la philosophie, continue cependant de suivre les cours de théologie de Carl Braig.
Depuis 1909 : lecture de Husserl *(Recherches logiques)* et de E. Lask. Séminaires de Rickert.
1910-1914 : découverte de Nietzsche, Kierkegaard, Dostoïevsky, Rilke, Trakl. Approfondissement de Hegel et Schelling. Lecture de Dilthey.
1913 : Promotion au doctorat en philosophie avec la dissertation : *La Doctrine du jugement dans le psychologisme.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

1914 Heidegger, réformé pour raisons de santé, poursuit ses études à Fribourg.

1915 Thèse d'habilitation dédiée à Rickert : *Le Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot.* Heidegger est nommé *Privatdozent* à l'université de Fribourg. Leçon inaugurale : « Le Concept de temps dans la science historique. »

1916 Husserl étant nommé à Fribourg comme successeur de Rickert, Heidegger travaille en collaboration avec lui sans être à proprement parler son assistant. Entre les deux philosophes vont se nouer, malgré l'incompréhension de Husserl, des relations amicales et même affectueuses. Heidegger exprimera à plusieurs reprises l'admiration et le respect qu'il éprouve pour le maître, la fascination pour la méthode phénoménologique des *Recherches logiques* qu'il étudie avec ses étudiants « sous les yeux de Husserl, magnanime, mais au fond réprobateur » (*Questions IV,* p. 169).

1917 Mariage avec Elfriede Petri, qui fut son étudiante.

1917 1919 Mobilisé, il est affecté au service météorologique de l'armée près de Verdun.

1919 Il reprend son enseignement à Fribourg. Naissance de son premier fils, Jörg. Naissance de son second fils, Hermann, en 1920.

1922 à 1927 En 1922, Heidegger est nommé, très jeune (34 ans), professeur (*Extraordinarius,* non titulaire) à Marbourg. Son enseignement, où le questionnement existentiel et ontologique se lie harmonieusement avec une relecture radicale des grands textes et une réinterprétation de leurs mots directeurs, frappe comme révolutionnaire. Début d'une longue amitié et d'échanges avec le théologien Rudolf Bultmann (qui interprétera le Nouveau Testament à la lumière de *Sein und Zeit*). C'est de 1922 que date la construction de sa « Hütte » à Todtnauberg en Forêt-Noire. C'est là qu'il se réfugiera désormais le plus souvent possible pour méditer et travailler.
Remontent au début des années 20 les premières ébauches de *Sein und Zeit,* dont la méthode, le vocabulaire et les analyses apparaissent dès les conférences encore inédites de 1923 *(Être-là et être-vrai)* et de 1924 (*Le Concept de temps, cf.* le présent *Cahier de L'Herne* p. 27 et suiv.) et dans les cours de cette époque (surtout les *Prolegomena* de 1925, vol. 20 des *Œuvres complètes*). Il achève *Sein und Zeit* à Todtnauberg le 8 avril 1926 (le livre est dédié à Husserl « en témoignage de vénération et d'amitié », daté du jour anniversaire de sa naissance, et Heidegger vient le lui remettre avec un bouquet de fleurs).
1927 : Publication de *Être et Temps* (« 1re partie ») dans le *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* dirigé par Husserl.

1928 Heidegger est nommé professeur titulaire *(Ordinarius)* à l'université de Fribourg. Il succède à Husserl qui prend sa retraite et qui l'a proposé pour occuper sa chaire. Une brève collaboration s'était instaurée en 1927 entre les deux philosophes à l'occasion de la rédaction de l'article « Phénoménologie » pour l'*Encyclopaedia Britannica.* Heidegger rédige une « Seconde version » (*cf.* p. 38) et envoie des remarques à Husserl (*cf.* p. 44), mais un abîme sépare l'analytique du Dasein de la philosophie de l'Ego transcendantal. Publication par Heidegger des *Leçons sur la conscience intime du temps* (1905-1910) de Husserl.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

1929 Entretiens de Davos. Heidegger défend son interprétation de Kant contre le plus illustre représentant de la tradition rationaliste et du néo-kantisme, Ernst Cassirer. Publication de son livre sur Kant.
24 juillet : Leçon inaugurale : *Qu'est-ce que la métaphysique?* Heidegger refuse une chaire à Berlin (poste qu'il refusera à nouveau en 1933).

1930 Heidegger donne en conférence une première version de : *De l'essence de la vérité,* où se marque le « tournant » de sa pensée.

1933 Heidegger est élu recteur de l'université de Fribourg, le 21 avril. Il adhère au parti nazi (pour faciliter les rapports avec l'administration, dira-t-il, et non par conviction politique). Son *Discours de Rectorat* « L'auto-affirmation de l'Université allemande » défend une conception de l'indépendance universitaire librement engagée qui ne correspond nullement aux vues du Parti (Le Discours publié en 1933 sera frappé par les autorités nazies d'une consigne de silence et ne reparaîtra plus jamais, jusqu'à sa publication et traduction par Gérard Granel en 1982). Suivent une série de discours et d'appels où l'adhésion à certains thèmes idéologiques nazis est nettement plus précise (par exemple : *Appel aux Allemands* à quitter la S.D.N. comme le demande Hitler; *Appel au service du travail*).

1934 Février : Heidegger démissionne de ses fonctions de recteur, refusant de céder aux pressions du Parti qui lui demande de révoquer des professeurs hostiles au régime. Dès lors, il observe une réserve totale à l'égard du nazisme. Ses cours sont surveillés. Il subit de la part des idéologues officiels, notamment le recteur Krieck, des attaques violentes, bassement calomnieuses. Ses rares publications (seulement quelques plaquettes comme par exemple en 1942 *La Doctrine platonicienne de la vérité*) sont, pendant toute l'époque nazie, l'objet d'une interdiction de « tout compte rendu et de toute mention dans la presse ».

1935 *L'origine de l'œuvre d'art* : conférence donnée à Fribourg. – Premiers cours et conférences sur Hölderlin; bien d'autres suivront, en 1939, 1940, 1941, 1942, 1943, sur ce même thème.

1936 Début des cours sur Nietzsche. Heidegger s'oppose au « prétendu biologisme » de Nietzsche, à l'usage fait de Nietzsche par les idéologues racistes du régime, comme Baeumler. C'est contre ces « faux-monnayages intellectuels contemporains » que la stature de Nietzsche comme métaphysicien se trouve dégagée.

1938 à 1940 La question de l'essence de la technique prend désormais une place de plus en plus importante. Cela se traduit dans la conférence du 9 juin 1938 : « La fondation de l'image moderne du monde par la métaphysique », première version de « L'époque des conceptions du monde » *(Chemins)*. Cela se marque aussi par un séminaire consacré à l'essai *Le Travailleur* d'Ernst Jünger (séminaire interdit bientôt par le Parti). Les cours de Heidegger contiennent certes des allusions aux événements politiques, et, plus tard à la guerre, mais celles-ci sont toujours rapportées à l'oubli de l'être ou à la technique. Jamais plus Heidegger ne quittera le terrain de la pensée pour une prise de position purement politique.

1944 A l'automne, Heidegger est enrôlé de force dans le *Volksturm* pour creuser des tranchées sur les bords du Rhin.

1945 à 1951 Les autorités d'occupation françaises lui signifient une interdiction d'enseigner *(Lehrverbot)* qui le suspend de ses fonctions de professeur à l'université de Fribourg. L'interdiction sera maintenue jusqu'en 1951. Heidegger poursuit

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

cependant sa tâche de penseur. Il donne des conférences dans des réunions privées ou devant des cercles restreints. Ainsi, *« Pourquoi des poètes »* (1946). Quatre conférences intitulées *Einblick in das was ist (Regard dans ce qui est) : La chose. Le Dispositif. Le danger. Le tournant,* sont données au Club de Brême en 1949 (*cf. Questions IV,* p. 140).
Dès 1945 commence avec Jean Beaufret un dialogue qui durera jusqu'à la mort de Heidegger. C'est en réponse à une lettre de Jean Beaufret, dont Heidegger avait lu les articles sur l'existentialisme, que Heidegger écrit alors un de ses textes essentiels : *La Lettre sur l'humanisme* (1947).

1951 à 1953 Heidegger est réintégré dans ses fonctions de professeur. Son premier séminaire portera sur Aristote, *Physique II et III.* Nommé professeur honoraire, il continue d'enseigner. Ses cours les plus célèbres d'après-guerre sont : *Qu'appelle-t-on penser?* (1951-1952), *Le principe de raison* (1955-1956). C'est de 1951 que date l'importante conférence : *Bâtir, habiter, penser.* D'autres suivent dans ces années très inspirées : *L'homme habite en poète...; Qui est le Zarathoustra de Nietzsche?; Science et méditation; La question de la Technique.*

1955 Premier voyage en France. Heidegger participe au colloque de Cerisy où il donne en septembre la conférence *Qu'est-ce que cela – la philosophie? Gelassenheit,* discours à l'occasion de la célébration du 175e anniversaire du compositeur Conradin Kreutzer le 30 octobre à Messkirch *(cf. Sérénité,* in *Questions III).*

1956 *Lettre à Ernst Jünger :* écrite en son hommage à l'occasion de son 60e anniversaire, elle deviendra l'essai *Contribution à la question de l'être (cf. Questions I).*

1957 Séminaire à Todtnauberg : *La constitution onto-théologique de la métaphysique.*
5 conférences intitulées *Principes de la pensée* et 3 conférences sur *L'essence de la langue* à l'université de Fribourg.

1958 Nouveau voyage en France. Conférence à la Faculté des Lettres d'Aix-en-Provence : *Hegel et les Grecs* (20 mars).

1959 Heidegger est fait citoyen d'honneur de la ville de Messkirch (*cf.* Discours *Ein wort des Dankes,* dans *M. H. zum 80. Geburtstag von seiner Heimatstadt Messkirch,* V. Klostermann, 1969, p. 31 à 35). Publication de *Gelassenheit.*

1961 Publication des deux volumes du *Nietzsche.*

1962 Conférence *Temps et Être* (31 janvier).
Premier voyage en Grèce (avril). C'est au cours d'un second voyage en 1967 que Heidegger donnera la « Conférence d'Athènes » (*cf.* p. 84).

1966 1967 Séminaire sur Héraclite tenu conjointement avec E. Fink à l'université de Fribourg.

1966 1968 1969 3 séminaires au Thor en Provence en été avec Jean Beaufret *(cf. Questions IV).* Visites à René Char.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

1968 *Hölderlin : Le poème.* Conférence à Amriswil; la traduction française est lue par René Char.

1969 Entretien télévisé avec Richard Wisser (*cf.* p. 93).

1972 Publication des textes de jeunesse *(Frühe Schriften).*

1976 Heidegger meurt le 26 mai à Messkirch.
Publication du premier volume des *Œuvres complètes (Gesamtausgabe).*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La Biographie reléguée

Michel Haar

Curiosité biographique

Curiosité biographique et « chemin de pensée »

Heidegger n'a publié que fort peu d'indications sur sa biographie : un *curriculum vitae* laconique joint à sa thèse de doctorat de 1914; de rares textes comme « Le chemin de campagne » *(Questions I)*, ou « Mon chemin de pensée et la phénoménologie » *(Questions IV)* révèlent davantage un climat ou les jalons d'un itinéraire intellectuel que des détails précisément autobiographiques; très rares sont les lettres livrées à la publication et aucune ne concerne ce qu'on appelle la « vie privée ». Cette réserve à l'égard du biographique ne correspond pas seulement à une pudeur particulière, mais à une attitude de principe. Pour lui, l'essentiel de la vie d'un penseur, ce ne sont ni les événements de son existence, ni même les œuvres, mais le « chemin de pensée », ou plutôt les chemins, multiples, enchevêtrés. *Wege – nicht Werke* [1], a-t-il inscrit peu de jours avant sa mort sur la page de titre de la *Gesamtausgabe*. Plus essentiel encore que le chemin est « l'affaire de la pensée » *(die Sache des Denkens)* qui n'a rien à voir avec l'opinion individuelle d'un « auteur ». « Il s'agit d'éveiller le débat sur la question qui est l'affaire de la pensée (pensée en tant que relation à l'être comme présence; Parménide, Héraclite; νοεῖν, λόγος), il ne s'agit pas de communiquer l'opinion de l'auteur ni de caractériser la position de celui-ci, ni de la ranger dans la série d'autres positions philosophiques, historiquement constatables » (esquisse posthume pour une préface, inachevée, à la *Gesamtausgabe;* texte publié par l'éditeur Klostermann dans le Catalogue général des *Œuvres complètes*).

L'hostilité de Heidegger à l'égard du biographique comme tel (ainsi a-t-il donné un jour à ses étudiants le résumé suivant de la vie d'Aristote : « il est né, a travaillé et est mort ») vient du refus d'assimiler la pensée avec une expérience subjective individuelle. Le danger de cette assimilation est renforcé à l'époque du règne de la métaphysique de la subjectivité : l'être est ramené au sujet, le sujet à l'ego individuel, la pensée à la psychologie ou à une vision du monde. Or : « il n'est pas question ici de la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

psychologie des philosophes, mais uniquement de l'histoire de l'être » [2]. S'agissant d'une pensée fondamentale et qui fait époque, comme celle de Nietzsche, que nous importent les péripéties existentielles? Nous n'avons pas besoin de connaître les faits de la vie d'un philosophe, surtout à la manière positiviste de la recherche historique, pour comprendre ses écrits. Critiquant, à propos de Nietzsche encore, le principe d'une édition « scientifique » historico-critique des textes [3], Heidegger rejette « l'élucidation biographique et psychologique qui détecte minutieusement toutes les données de la vie y compris les opinions [car elle] constitue une excroissance de l'avidité psychologique et biologique de notre temps » (*Nietzsche I*, p. 19).

L'autobiographie, la présentation de soi par soi (la *Selbstdarstellung*), n'est pas plus révélatrice de l'« affaire de la pensée » que la biographie objective. Dans son Discours de réception à l'Académie des sciences de Heidelberg (1957), Heidegger conclut l'évocation de ses années d'études et de ses orientations initiales par ces mots : « Ce qui dans la suite du temps eut bonne et mauvaise fortune sur le chemin qui fut frayé, se dérobe à la présentation par soi *(entzieht sich der Selbstdarstellung)*, laquelle ne pourrait nommer que ce qui n'appartient pas à soi. Et de cela fait partie tout ce qui est essentiel [4]. » L'essentiel, l'être, échappe à toute espèce d'enquête introspective, et le penseur n'a pas de perspective privilégiée, ni définitive sur son propre chemin. Au contraire il ignore ce qui le fait avancer : « Celui qui se trouve sur le chemin de la pensée, en sait le moins long sur ce qui, en tant que l'affaire déterminante, le met en mouvement – pour ainsi dire derrière son dos et par-dessus lui – vers cette affaire [5]. »

S'il récuse la curiosité biographique, Heidegger n'est pas avare de précisions et de mises au point sur le développement de son chemin de pensée. Exception faite de « Mon chemin de pensée... » qui concerne surtout les premiers intérêts philosophiques à l'époque de ses études universitaires, en particulier la fascination, le « charme magique [6] » émanant des *Recherches logiques* de Husserl, la plupart de ces renseignements sont livrés dans les divers *Avant-propos* et *Remarques préliminaires,* principalement les quatre avant-propos au *Kantbuch,* les notes préliminaires aux *Frühe Schriften (Écrits de jeunesse)*, au *Nietzsche*, à *Wegmarken*, à *Zur Sache des Denkens (L'affaire de la pensée)*, etc. Par ailleurs Heidegger est extrêmement soucieux de préciser, le plus souvent sous forme de remarques à la fin des recueils, la date de la première version de ses textes. Ainsi il indique que l'essai *L'origine de l'œuvre d'art* dans *Chemins* (1950) date de 1935, et comporte un *Supplément* ajouté en 1961.

S'il y a peu d'autobiographie, en revanche les textes sur le chemin de pensée laissent une large part à l'auto-interprétation. Ce terme qui n'est pas de Heidegger, mais de Von Herrmann [7], signifie la relecture de *l'Être et le Temps* et la réintégration, à partir de la primauté de l'être sur l'être-là de l'homme, c'est-à-dire à partir du « tournant », des catégories fondamentales telles que l'être-là lui-même, l'existence, le projet, le monde, la résolution, etc. Heidegger s'auto-interprète quand il cherche à montrer que la métaphysique et le subjectivisme moderne sont déjà dépassés dans sa première œuvre, alors qu'il ne disposait pas encore du concept de la métaphysique et de son histoire. Ainsi l'être-là, au lieu d'être l'origine du découvrement *(Unverborgenheit)* « reçoit le là comme éclaircie de l'Être [8] »; le projet, au lieu d'être seulement « jeté », livré à la facticité, est réponse au « jet » de l'Être; de même la résolution est interprétée en termes d'« ouverture » et de laisser-être, etc. La plupart des commentateurs (dont Von Herrmann) ne voient là aucune projection rétrospective. Ils se contentent de répéter, sans en remarquer le côté problématique, la position heideggérienne suivant laquelle il n'y a pas « une modification du point de vue de *Sein und Zeit* », mais sa resituation dans la dimension et l'expérience fondamentales de l'oubli de l'être [9]. Il ne s'agit pas de contester cette position qui affirme que le tournant n'est pas un renversement, qu'il y a une stricte continuité du chemin – seulement interrompu pour éviter une rechute dans la métaphysique de la subjectivité –, mais de se demander si la « clairvoyance » de *Sein und Zeit* à l'égard de cette métaphysique n'est pas une construction « après coup ». Car si déjà dans *Sein und Zeit* « il n'y a plus trace de métaphysique » [10], l'obscurité et le tâtonnement du chemin ne sont-ils pas rétrospectivement supprimés [11] ?

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Quoi qu'il en soit, de nombreux textes apportent des précisions sur la question cruciale du tournant et de la mutation du chemin, ou encore du rapport entre ce que Richardson a appelé Heidegger I et Heidegger II : le tournant, dit la *Lettre à Richardson* [12], est l'être même, et la question initiale de *Sein und Zeit* était elle-même déjà dès le départ le tournant! Sur cette transmutation de la question de l'être, il faut se rapporter, outre cette Lettre, à la *Lettre sur l'humanisme* [13], à l'*Introduction* et à la *Postface* à *Qu'est-ce que la métaphysique?* [14], à la Note qui fait suite à *De l'essence de la vérité* [15], à *Contribution à la question de l'être* [16], etc.

Tout le biographique est relégué pour laisser apparaître le seul cheminement. Les lectures de jeunesse – entre 1905 et 1914 – mentionnées dans le texte déjà cité [17] : Stifter, Brentano et Aristote, Hölderlin, Husserl, Rickert, Lask, Nietzsche, Kierkegaard, Dostoïevski, Hegel, Schelling, Rilke, Trakl, Dilthey; la reconnaissance témoignée à l'égard du professeur de théologie Carl Braig et de l'historien d'art Wilhelm Vöge – indications qui se limitent à des noms – ne font que signaler une constellation initiale qui ne cessera de marquer les diverses étapes du chemin. Étant donné cette réserve, il est d'autant plus étonnant de voir tout un pan de biographie resurgir avec l'évocation persistante de la terre natale. Mais là aussi la part « personnelle » est malgré tout extrêmement limitée : Heidegger ne parlera ni de ses excursions en montagne ni de ses randonnées en ski de fond! Il préfère évoquer ses liens d'amitié, de complicité avec les paysans de la Forêt Noire, ses voisins.

La terre natale, seul élément « autobiographique »

Que l'épanouissement même de la pensée dépende de son enracinement dans la terre natale – Heidegger l'a souligné dans de nombreux textes [18], non sans insistance, mais souvent avec un rare bonheur poétique. C'est de la puissance « protectrice » et « salvatrice » du « natal » *(das Heimische)* que vient le courage de quitter la philosophie. « Nous pouvons risquer le pas qui ramène de la philosophie à la pensée de l'être, dès lors qu'à l'origine de la pensée nous respirions un air natal [19]. » En revanche la perte de la relation au natal, le « non-natal » *(Unheimische)*, « l'absence de patrie », *(Heimatlosigkeit)*, jettent l'homme moderne dans l'errance et dans le nihilisme. Ces textes disent, avec bien souvent un accent de nostalgie, le contraste entre « le Simple », le monde familier que rassemble le chemin de campagne, et les méfaits de la technique qui détruit toute proximité. Ils témoignent surtout du caractère « physique » de la pensée, intimement et subtilement accordée aux visages changeants du ciel et de la terre. Ce rapport entre la terre natale et la méditation n'est pas d'ordre symbolique ou analogique; il ne s'agit pas non plus d'une dépendance ou d'une intégration, mais d'une « correspondance », c'est-à-dire d'une réponse à l'« élément » même qui la nourrit et la fonde. La pensée comme l'existence tout entière ne peut porter des fruits que si elle répond à l'appel du natal : « Tout ce qui est vrai et authentique n'arrive à maturité que si l'homme est disponible à l'appel du ciel le plus haut, mais demeure en même temps sous la protection de la terre qui porte et produit [20]. » Toutefois le natal n'est pas simplement de l'ordre de la nature, même d'une nature pensée préscientifiquement. Il est bien plutôt, comme le souligne Heidegger dans son Discours à l'occasion des 700 ans de Messkirch [21], la liaison étroite entre les forces de la nature et la continuité vivante d'une tradition historiale déterminée, incluant les coutumes, le travail et le jeu.

C'est sur le fond de la terre natale, silencieusement rassemblée autour du simple chemin de campagne, que se trouvent évoquées successivement la figure du père, associée

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

avec la forêt et le travail du bois (le métier de tonnelier), et celle de la mère, liée à la rivière et au jeu des enfants au bord de l'eau [22]. Tout se passe comme si, pour Heidegger, le père et la mère étaient des dimensions de la terre.

Mais l'une des évocations les plus fortes et les plus ferventes du natal figure dans un texte jusqu'à présent non traduit en français et dont pour cette raison nous donnons ci-dessous un large extrait [23]. Il s'agit de la description de la *« Hütte »* de Todtnauberg. Cette description a incontestablement une résonance autobiographique car Heidegger se justifie dans cet article d'avoir refusé par deux fois une chaire à l'université de Berlin et prenant la parole à la première personne, parle de « mon univers de travail ». Ce coin de montagne n'est pas pour moi, dit-il, un paysage de villégiature, mais une terre et un monde qui sont la « loi cachée » de ma pensée et qui commandent le rythme et le déroulement même de mon travail. « Il y a, écrit-il plus loin, un *" Hütten-Dasein "* qui s'empare de moi lorsque je reviens là-haut. »

Ainsi, en dépit de ce « je », il est clair qu'en décrivant sa *« Hütte »* et le « paysage » qui l'entoure Heidegger ne se réfère pas à une subjectivité isolée, mais bien à un *Dasein,* un être-au-monde unitaire dans lequel le moi est inséparable aussi bien de sa tâche philosophique que d'un environnement naturel et social déterminé. Le passage qui suit est comme une version plus descriptive, mais non pas plus prosaïque du texte *De l'expérience de la pensée (Questions III)* qu'il annonce par bien des côtés :

> « Sur le versant escarpé d'une vaste vallée de montagne, dans le sud de la Forêt Noire, à 1.150 mètres d'altitude se dresse un petit chalet de ski. Il mesure 6 mètres sur 7. Le toit bas abrite trois chambres : la cuisine qui est aussi la pièce d'habitation, la chambre à coucher et un étroit cabinet de travail. Dispersées dans le fond resserré de la vallée et sur le versant opposé, se logent à de larges intervalles des fermes aux larges toits en surplomb. Plus haut sur la pente, prés et pâturages s'étendent jusqu'à la sombre forêt de sapins, antique et majestueuse. Le tout est couronné par un ciel d'été transparent, et dans son espace radieux deux éperviers planent en décrivant de larges cercles.
>
> Tel est mon univers de travail – du point de vue d'un *observateur,* visiteur ou vacancier. Moi-même à vrai dire je n'observe jamais le paysage. J'éprouve son changement d'heure en heure, le jour et la nuit, dans les grands essors et déclins des saisons. La pesanteur des montagnes et leur dure roche immémoriale, la prudente croissance des sapins, la splendeur lumineuse et modeste des prés en fleurs, le mugissement du torrent de montagne dans l'immense nuit d'automne, la rigoureuse simplicité des étendues recouvertes de neige épaisse – tout cela se glisse et pénètre dans l'existence quotidienne là-haut et y demeure en suspens. Non pas dans les instants calculés d'une jouissance où l'on s'abîmerait et d'une artificielle identification, mais seulement quand l'être-là propre se trouve à son *travail.* C'est *seulement* le travail qui *ouvre* place à cette réalité effective de la montagne. La marche du travail demeure insérée dans ce qui dans cette contrée advient.
>
> Quand dans la profonde nuit d'hiver une furieuse tempête de neige fait rage autour du chalet et donne ses coups de boutoir, recouvrant et dissimulant tout, c'est *alors* qu'il est grand temps pour la philosophie. C'est *alors* que son questionnement doit se faire simple et essentiel. L'élaboration de chaque pensée ne peut être que dure et rigoureuse. La difficulté de la langue à s'articuler est semblable à la résistance des hauts sapins sous la tourmente.
>
> Et la tâche philosophique ne se déroule pas comme l'occupation isolée d'un original. *Elle entre en plein milieu du travail du paysan.* Quand le garçon de ferme tire en remontant la pente le lourd traîneau, ou le guide, chargé d'une haute pile de bûches de hêtre, dans sa périlleuse descente vers la maison, quand le berger, de son pas lent et méditatif, conduit le troupeau vers le haut des pentes, quand le fermier à son établi prépare avec soin les innombrables bardeaux pour son toit, alors *mon travail est de la même sorte.* Il se trouve enraciné là, et appartient de façon immédiate *(unmittelbare)* au monde du paysan. »

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Malgré les apparences, le natal n'est pas la nature en général, mais le lieu à la fois donné et choisi (après tout Heidegger n'est pas né dans la Forêt Noire!), où l'égo-logie – dont la biographie n'est qu'une dépendance – se trouve éloignée, et où le *Dasein* découvre l'unisson d'*une* terre et d'*un* monde, leur pulsation unique, selon la tradition et selon l'immémorial.

Michel Haar

NOTES

1. « des chemins – et non pas des œuvres. »
2. *Nietzsche II*, p. 349.
3. Heidegger, on le sait, a exclu ce principe en ce qui concerne l'édition de ses propres œuvres complètes.
4. Cité dans l'*Avant-propos* aux *Frühe Schriften*, p. XI.
5. *Remarque préliminaire* à *Wegmarken*.
6. *Questions IV*, p. 163.
7. *F. W. von Herrmann, Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1964.
8. *Questions III*, p. 96.
9. *Q. III*, p. 97.
10. *Schelling*, p. 322 (trad.).
11. Cf. à ce sujet notre essai « La métaphysique dans Sein und Zeit », *Exercices de la patience*, printemps 1982.
12. *Q. IV*, p. 179-189.
13. *Q. III*.
14. *Questions I*.
15. *Q. I.*, p. 193.
16. *Ibid.*
17. L'*Avant-propos* aux *Frühe Schriften*.
18. *Le chemin de campagne (Q. I); De l'expérience de la pensée (Q. III); Le mystère du clocher; Les 700 ans de Messkirch* (cf. note 21).
19. *Q. III*, p. 33.
20. *Ibid.*, p. 11.
21. *700 Jahre Messkirch*, p. 36 à 45, in *Martin Heidegger. Zum 80. Geburstag von seiner Heimatstadt Messkirch*, V. Klostermann, 1969.
22. *Q. III*, p. 10.
23. *Warum bleiben wir in der Provinz? (Pourquoi nous restons en province?)*, article paru le 7 mars 1934 dans l'hebdomadaire *Der Alemanne;* cité par Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger, Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Berne, 1962, p. 216-218.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Textes de Martin Heidegger

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Le concept de temps
1924

Les réflexions qui suivent portent sur le temps *. Qu'est-ce que le temps? Si le temps trouve son sens dans l'éternité, il faut alors qu'il soit compris à partir d'elle. Du même coup, le point de départ et la voie d'une telle recherche sont dessinés par avance : de l'éternité au temps. Un tel questionnement est justifié à condition de présupposer que nous avons à notre disposition le point de départ dont il s'agit, c'est-à-dire que nous sachions ce qu'est l'éternité et que nous en ayons une compréhension suffisante. Or si l'éternité était autre chose qu'un toujours-être vide, le ἀεί, si l'éternité était Dieu, la manière de traiter du temps qui vient d'être évoquée devrait nécessairement demeurer dans l'impasse aussi longtemps qu'elle ne connaît pas Dieu et ne comprend pas le type d'interrogation qui le vise. Si l'accès à Dieu est la foi et que le fait d'entrer en rapport avec l'éternité n'est rien d'autre que cette foi, alors la philosophie n'appréhendera jamais l'éternité et par suite elle ne pourra jamais en faire un usage méthodique en l'utilisant comme une intuition possible en vue d'une discussion sur le temps. La philosophie ne pourra jamais lever une telle difficulté. Ainsi c'est donc le théologien qui est le vrai spécialiste du temps, et en effet, si nous avons bonne mémoire, la théologie a eu affaire au temps de bien des manières.

1. La théologie traite de l'existence humaine *(menschliches Dasein)* dans son être devant Dieu, de son être temporel dans sa relation à l'éternité. Dieu lui-même n'a pas besoin de théologie, son existence n'est pas fondée par la foi.

2. La foi chrétienne en elle-même doit avoir un rapport à un événement qui s'est passé dans le temps, dans un temps dont il est dit : « en ce temps-là... », « quand le temps fut accompli... ».

Le philosophe ne croit pas. S'il pose la question du temps, il est alors décidé à comprendre le temps à partir du temps, et donc à partir de ce ἀεί, qui ressemble à l'éternité, mais s'explique comme un pur dérivé de l'être temporel. Notre approche n'est pas théologique. D'un point de vue théologique, et vous êtes libres de le comprendre ainsi, le sens de cette approche du temps ne peut être que de rendre plus difficile la question de l'éternité, de la préparer de façon correcte et de la poser vraiment. Mais ces considérations ne sont pas non plus philosophiques dans la mesure où elles ne prétendent pas présenter une définition systématique et universellement valable du temps, définition qui devrait nécessairement s'interroger de façon récurrente sur les arrière-plans du temps et sur ses rapports avec les autres catégories. Les réflexions qui

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

suivent appartiennent peut-être à une science préalable dont la préoccupation consiste en ceci : entreprendre des recherches sur ce qui peut bien être visé en fin de compte dans ce que disent la philosophie et la science, et dans le discours interprétatif que tient l'être-là *(Dasein)* sur lui-même et le monde. Si nous pouvons tirer au clair ce qu'est une horloge, du même coup le type de conception en vigueur en physique et par là aussi la manière selon laquelle il est donné au temps occasion de se révéler, prendront vie. Le domaine antérieur à la science à l'intérieur duquel ces considérations se développent, se nourrit du présupposé peut-être arbitraire que philosophie et science se meuvent dans les concepts. Sa possibilité repose sur le fait que tout chercheur élucide ce qu'il comprend et ce qu'il ne comprend pas. Ce domaine indique si une recherche touche son objet ou bien si elle se nourrit à ce propos d'un savoir verbal, hérité et usé. De telles recherches sont investies de la tâche, pour ainsi dire de simple police, de réglementer le développement scientifique, fonction certes subalterne, mais parfois urgente à en croire certains. Sa relation avec la philosophie n'est que celle du compagnon de route qui de temps à autre fait une visite à domicile chez les Anciens pour savoir comment finalement ils s'y sont pris *eux*. Les réflexions suivantes n'ont rien d'autre en commun avec la philosophie que de n'être pas de la théologie.

D'abord une remarque préliminaire à propos du temps tel qu'il se rencontre dans la quotidienneté, à propos du temps naturel et universel. L'intérêt pour la question de savoir ce qu'est le temps s'est trouvé éveillé à nouveau à l'époque actuelle par le développement de la recherche en physique, dont la réflexion a porté sur les principes fondamentaux permettant d'aboutir à la détermination visée par elle : la mesure des phénomènes naturels dans un système de rapports spatio-temporels. L'état présent de cette recherche est consigné dans la théorie einsteinienne de la relativité. En voici quelques propositions : « L'espace n'est rien en soi; il n'y a pas d'espace absolu. Il n'existe que par les corps et les énergies qu'il renferme. » Parmi ces propositions, une ancienne formule aristotélicienne : « Le temps lui-même n'est rien. Il n'existe que relativement aux événements qui s'y déroulent. Il n'y a pas de temps absolu, ni aucune simultanéité absolue. » On omet facilement par-delà le côté destructif de cette théorie son aspect positif, à savoir qu'elle démontre l'invariabilité des équations vis-à-vis de transformations arbitraires. « Le temps est ce en quoi des événements se déroulent. » C'est ce qu'Aristote avait déjà vu en liaison avec la forme essentielle de l'être naturel, l'altération, le changement de lieu, le mouvement continu. Ἐπεὶ οὖν οὐ κίνησις, ἀνάγκη τῆς κινήσεώς τι εἶναι αὐτόν [1]. « Bien qu'il ne soit pas lui-même mouvement, il doit en quelque façon avoir trait au mouvement. » Le temps se rencontre d'abord dans l'étant qui s'altère. L'altération est dans le temps. Sous quelle forme le temps se révèle-t-il dans une occurrence de cet ordre, c'est-à-dire quand on le conçoit comme le lieu de ce qui s'altère? Se donne-t-il là comme ce qu'il est lui-même? Est-ce que l'explication du temps qui prend ce point de départ peut fournir la garantie que c'est de cette manière que le temps livre les phénomènes en quelque sorte fondamentaux qui le déterminent en son sens propre? Ou bien est-on renvoyé à autre chose quand on cherche les raisons de ces phénomènes? Sous quelle forme le temps se rencontre-t-il pour le physicien? La saisie qui détermine le temps possède le caractère de la mesure. La mesure indique le laps de temps et le moment, le de-quand-à-quand. Une horloge donne le temps. Une horloge est un système de physique où la même suite d'intervalles de temps se répète constamment étant admis que ce système de physique n'est pas soumis à un changement dû à une influence extérieure. La répétition est cyclique. Chaque révolution a la même durée. L'horloge donne le même intervalle qui constamment se répète et auquel on peut toujours revenir. La division de cet espace de temps est arbitraire. L'horloge mesure le temps, pour autant que l'extension de la durée d'un événement est ramenée à une série identique d'états de l'horloge et donc numériquement déterminée dans sa quantité. Qu'est-ce que l'horloge nous apprend sur le temps? Que le temps est quelque chose en quoi un point qui est un maintenant du temps peut être fixé de façon arbitraire, de sorte que de deux points différents du temps, l'un est toujours antérieur, l'autre postérieur. Par là aucun point qui soit un maintenant du temps n'est distingué d'un autre. Il est, en tant que maintenant, l'antériorité possible d'une postériorité, en tant

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que postérieur, la postériorité d'une antériorité. Ce temps est complètement identique de nature, homogène. C'est seulement dans la mesure où le temps est constitué comme homogène qu'il est mesurable. Ainsi le temps est un déroulement dont les étapes se rapportent les unes aux autres suivant la relation de l'avant à l'après. Tout avant et après peut être déterminé à partir du maintenant qui est pourtant lui-même arbitraire.

Si l'on aborde un événement en se servant d'une montre, celle-ci rend alors cet événement manifeste, du point de vue de son déroulement dans la sphère du maintenant plutôt que du point de vue de sa durée quantitative. La détermination élémentaire que produit l'horloge comme telle n'est pas l'indication de la durée – de la quantité de temps qui s'écoule présentement – mais le fait de fixer durablement le maintenant. Quand je tire ma montre, ce que je dis d'abord c'est : « Maintenant il est neuf heures; il y a trente minutes que cela est arrivé; dans trois heures, il sera midi. » Qu'est-ce que ce maintenant : « Maintenant que je regarde ma montre? » Maintenant, au moment ou je le fais. Maintenant qu'ici la lumière s'éteint. Qu'est-ce que le maintenant? Est-ce que je dispose du maintenant? Est-ce que je suis le maintenant? Est-ce que tous les autres sont des maintenant? Alors le temps serait bien moi-même, et tous les autres seraient le temps. Et tous ensemble nous serions le temps, personne et chacun. Suis-je le maintenant, ou est-ce seulement quiconque qui le dit? Avec ou sans montre expressément présente? Maintenant, le soir, le matin, cette nuit, aujourd'hui. Nous touchons là une horloge que l'existence humaine *(menschliches Dasein)* possède depuis toujours, l'horloge naturelle de l'alternance du jour et de la nuit. Quelle est la signification du fait que l'existence humaine *(menschliches Dasein)* s'est procuré une « horloge » avant toutes les montres de poche et les cadrans solaires? Est-ce que je dispose de l'être du temps? Est-ce que par le maintenant je ne veux pas dire moi? Est-ce que je suis moi-même le maintenant et mon existence *(mein Dasein)* le temps? Ou bien est-ce finalement le temps lui-même qui suscite pour soi à travers nous l'heure [2]? Saint Augustin a mené, au livre XI des *Confessions* la question jusqu'au point de se demander si l'esprit lui-même est le temps. Et puis il a abandonné là son interrogation : *« In te, anime meus, tempora metior, noli mihi obstrepere quod est. Noli tibi obstrepere turba affectionum tuarum. In te, in quam tempora metior. Affectionem, quam res praetereuntes in te faciunt, et, cum illae praeterierint, manet, ipsam metior praesentem. Non eas, quae praeterierunt ut fieret; ipsam metior cum tempora metior* [2]. » Ce qui signifie en paraphrasant : « En toi mon esprit je mesure les moments du temps, c'est toi que je mesure quand je mesure le temps. Ne viens pas mettre en travers de mon chemin la question : comment cela? Ne m'égare pas et ne m'éloigne pas de toi par une fausse question. Ne te barre pas la route à toi-même en brouillant ce qui peut te concerner toi-même. En toi, je le dis encore et toujours, je mesure le temps. Les choses qui en passant te touchent te mettent dans une disposition *(Befindlichkeit)* qui demeure, tandis que les choses disparaissent. Je mesure ma disposition dans l'existence *(Dasein)* présente – non les choses qui passent – pour qu'enfin le temps surgisse. C'est la disposition dans laquelle je me trouve, je le répète, que je mesure quand je mesure le temps. »

La question de ce qu'est le temps nous a conduit à considérer l'être-là *(Dasein)*, si par être-là nous entendons l'étant que nous connaissons comme vie humaine en son être *(in seinem Sein)*. Cet étant, dans la continuité de son être, l'étant que nous sommes nous-mêmes, celui que chacun de nous vise par l'énoncé de base, c'est le *je suis*. L'énoncé « je suis » est l'énoncé véritable de l'être, du caractère de l'être-là de l'homme. Cet étant est perpétuellement mien. Mais était-il besoin de ces réflexions compliquées pour venir buter sur l'être-là? Ne suffisait-il pas d'indiquer que les actes de la conscience sont les processus psychiques dans le temps – même lorsque ces actes ne sont pas dirigés vers quelque chose qui n'est pas lui-même déterminé par le temps? Il s'agit bien d'un détour, mais la question du temps dépend du fait de trouver une réponse qui rende plus compréhensibles les divers modes de l'être temporel, qui rende plus visible une liaison possible entre ce qui est dans le temps et la temporalité proprement dite. C'est le temps naturel, phénomène connu et décrit depuis longtemps, qui a servi jusqu'ici de base

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pour expliquer le temps. S'il se trouvait que l'être humain est dans le temps d'une façon toute particulière, de telle sorte que ce qu'est le temps peut être déchiffré à partir de lui, il faudrait alors que cet être-là soit défini selon les caractères fondamentaux de son être. Et il faudrait justement que l'être-temporel *(das Zeitlichsein)* soit, s'il est bien compris, l'énoncé fondamental de l'être-là relativement à son être. Or cela nécessite certaines indications préliminaires sur quelques-unes des structures fondamentales de l'être-là lui-même.

L'être-là est l'étant qui se définit :

1. Comme être-au-monde : l'être humain n'est pas un quelconque sujet qui aurait à faire une sorte de prouesse pour venir au monde. Être au monde à la façon de cet être signifie : avoir commerce avec le monde *(mit der Welt umgehen)*. Cela veut dire séjourner auprès du monde sur un certain mode de l'effectuation, de la mise en œuvre, de la liquidation, mais aussi de la contemplation, du questionnement, de la réflexion qui définit et qui compare : l'être-dans-le-monde se caractérise comme préoccupation *(Besorgen)*.

2. L'être-là est en tant que cet être-au-monde tout à la fois être-avec-un-autre, avec-d'autres. Partager en ce « là » *(dahaben)* avec d'autres le même monde, se rencontrer, être-ensemble sur le mode de l'être-pour-les-uns-les-autres. Un tel existant *(Daseinde)* est du même coup donné de fait *(vorhanden)* comme être pour d'autres, de la même façon qu'une pierre est là sans avoir par ce « là » un monde en partage ni à s'en préoccuper.

3. Être-ensemble-au-monde *(Miteinander-in-der-Welt-sein)*, en tant qu'avoir-ensemble ce monde prend une détermination ontologique particulière. La modalité essentielle de cet être-là du monde : avoir « là » le monde en partage avec les autres, c'est la parole *(das Sprechen)*. Parler est à prendre au sens plein : s'exprimer, parler *avec* un autre *de* quelque chose. C'est surtout dans la parole que se joue l'être-au-monde de l'homme. Cela Aristote l'avait déjà vu. Dans le fait que l'être-là parle dans son monde de son rapport au monde se trouve impliquée une auto-interprétation de l'être-là. L'être-là exprime la façon dont il se comprend chaque fois lui-même, ce pour quoi il se prend. Dans le fait de parler avec les autres, dans ce qu'on dit ici et là, se trouve toujours une auto-interprétation de l'actualité présente *(Gegenwart)*, laquelle se maintient dans ces conversations.

4. L'être-là est un étant qui se définit lui-même comme : « je suis ». Pour l'être-là la perpétuité *(Jeweiligkeit)* du « je suis » est constitutive. Ainsi donc l'être-là est foncièrement, de la même façon qu'il est « être-au-monde », également *mon* être-là. Il est toujours en propre et, en tant que propre, perpétuel. S'il faut définir cet être de l'être-là en son être, alors il est impossible de faire abstraction de la perpétuité qui est toujours la mienne. *Mea res agitur*. Tous les traits essentiels doivent ainsi se retrouver dans la perpétuité en tant qu'elle est toujours la mienne.

5. Pour autant que l'être-là est un étant que je suis et qu'il est défini en même temps comme être-avec-les-autres, la plupart du temps et de façon courante je ne suis pas moi-même mon être-là, mais je suis les autres. Je suis avec les autres et les autres sont à leur tour avec les autres. Personne dans la quotidienneté n'est lui-même. Ce qu'il est et sa manière d'être, c'est personne. Il n'est personne et pourtant tous ensemble; tous ne sont pas eux-mêmes. Ce « personne » par lequel dans la quotidienneté nous-mêmes sommes vécus, c'est le « on ». On dit, on entend, on est pour, on s'occupe. Dans l'opiniâtreté de la domination de ce « on » reposent les possibilités de mon être-là, et c'est à partir de cet héritage que le « je suis » est possible. Un étant qui contient la possibilité du « je suis », est le plus souvent un étant qu'« on » est.

6. L'étant ainsi défini est de telle manière qu'il y va de son être dans son être au monde quotidien et continuel. De même que toute parole sur le monde implique que l'être-là s'exprime sur lui-même, tout comportement qui se préoccupe est une préoccupation au sujet de l'être de l'être-là. Ce dont je m'occupe, ce à quoi j'ai affaire, ce à quoi mon métier m'enchaîne je le suis dans une certaine mesure moi-même, et c'est en cela que se joue mon être-là. Le souci *(die Sorge)* pour l'être-là a constamment déjà

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

situé son être dans le souci, et cela l'interprétation dominante de l'être-là le connaît et le comprend.

7. La banalité de l'être-là quotidien n'implique aucune réflexion sur le « Moi » et le « Soi », et pourtant l'être-là se possède lui-même. Il se trouve dans une certaine disposition vis-à-vis de lui-même. Il se rencontre lui-même là où il a habituellement affaire.

8. L'être-là comme étant ne peut être l'objet d'une démonstration, pas même d'une monstration. Le rapport primordial à l'être-là ce n'est pas la réflexion, mais c'est « être-ça » *(es sein)*. L'expérience de soi comme le fait de parler de soi, l'auto-interprétation n'est qu'un mode déterminé et particulier selon lequel l'être-là se possède continuellement lui-même. L'interprétation de l'être-là *(Dasein)* est dominée de façon courante par la quotidienneté, par ce qu'on pense traditionnellement de l'existence et de la vie humaine; elle est dominée par le « On », par la tradition.

L'indication de ces traits ontologiques se situe tout entière dans la présupposition que cet étant serait accessible en lui-même à une recherche qui l'interprète à partir de son être. Une telle présupposition est-elle exacte ou peut-elle être ébranlée? Elle peut l'être de fait. Mais cette difficulté ne vient pas de la considération selon laquelle une étude psychologique de l'être-là mène à des obscurités. C'est une difficulté bien plus sérieuse que celle qui relève de la limitation de la connaissance humaine, qu'il faut mettre en évidence. De la sorte nous n'éviterons précisément pas l'embarras et introduirons la possibilité de saisir l'être-là dans la particularité propre *(die Eigentlichkeit)* de son être. La particularité propre de l'être-là est ce qui lui fournit sa possibilité ontologique extrême. C'est en tant qu'il est cette possibilité extrême que l'être-là est défini lui-même de façon primordiale. La particularité propre comme possibilité extrême de l'être de l'être-là est la détermination ontologique selon laquelle tous les traits précédemment cités sont ce qu'ils sont. La difficulté de saisir l'être-là ne réside pas dans la limitation, l'incertitude et l'imperfection de la faculté de connaître, mais se trouve dans l'étant même qui doit être connu, dans une possibilité foncière de son être. Une définition a été donnée parmi d'autres : l'être-là est dans la perpétuité *(die Jeweiligkeit)* pour autant qu'il est ce qu'il peut être, à savoir qu'il est perpétuellement le mien. Cette définition appartient à cet être de façon constitutive. Celui qui tire un trait là-dessus a perdu dans son propos ce dont il parle. Mais comment un tel étant peut-il être connu dans son être avant d'être parvenu à une fin? Car je suis bien en ce qui concerne mon être-là toujours en chemin; il est toujours encore quelque chose qui n'est pas encore fini. A la fin, lorsqu'il en est là, il n'est précisément plus. Avant cette fin, il n'est jamais en propre *(eigentlich)* ce qu'il peut être; et l'est-il, qu'il ne l'est plus.

L'être-là des autres ne peut-il pas se substituer à l'être-là au sens propre? Ce que je peux apprendre sur l'être-là des autres qui étaient avec moi et qui sont morts, est un faux savoir. Un jour l'être-là n'est plus. Sa fin serait donc le néant. C'est pourquoi l'être-là des autres ne peut remplacer l'être-là au sens propre, si toutefois la perpétuité doit être maintenue comme mienne. Je ne possède jamais l'être-là des autres sur le mode originel, seule façon appropriée de posséder l'être-là. Je ne *suis* jamais les autres. Mais on se hâte de se dérober à cette difficulté sans la remarquer; plus on s'y maintient, et plus l'évidence est claire que c'est au sein de ce qui dans l'être-là produit cette difficulté qu'il se révèle dans sa possibilité la plus manifeste. La fin de mon être-là, ma mort, n'est pas une chose à l'occasion de laquelle l'ensemble d'un processus s'arrête un jour, mais une possibilité dont l'être-là sait quelque chose. C'est sa propre possibilité la plus manifeste qu'il peut saisir et peut avoir en tant qu'imminente.

L'être-là possède en lui-même cette possibilité de coïncider avec sa mort en tant qu'elle est la possibilité extrême de lui-même. Cette possibilité ontologique extrême est une certitude dont le caractère est l'imminence, et cette certitude est caractérisée pour sa part par une complète indétermination. L'interprétation de l'être-là qui dépasse en certitude et en vérité propre *(Eigentlichkeit)* toute autre affirmation, est l'interprétation qui se rapporte à sa mort, la certitude indéterminée de la possibilité la plus propre de l'être-vers-la-fin *(das Zu-Ende-Sein)*.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Quel sens cela a-t-il pour notre question : qu'est-ce que le temps? Et surtout pour la question suivante : qu'est-ce que l'être-là dans le temps? Sans cesse dans la perpétuité du toujours-mien *(je meinigen)*, l'être-là sait quelque chose à propos de sa mort, et ce quand bien même il ne voudrait rien en savoir. Qu'est-ce qu'avoir toujours sa mort en propre? C'est une anticipation de l'être-là quant à son « être-révolu » en tant que cette anticipation est une possibilité extrême de lui-même dans l'imminence d'une certitude et d'une totale indétermination. L'être-là en tant que vie *(Leben)* humaine est primordialement un être-possible, l'être de la possibilité de l'« être-révolu » *(Vorbei)* certain et pourtant indéterminé. L'être de la possibilité est aussi toujours la possibilité ainsi faite qu'elle sait quelque chose sur la mort, c'est-à-dire, le plus souvent, au sens où « je sais déjà quelque chose mais où je n'y pense pas ». Ce que je sais sur la mort se donne principalement sur le mode du savoir qui se retire. Ce savoir, en tant qu'interprétation de l'être-là est toujours en mesure de dissimuler cette possibilité de son être. L'être-là a lui-même la possibilité d'éluder sa mort. Cet « être-révolu », dans la mesure où je l'anticipe, suscite dans cette anticipation qui est la mienne à son égard une découverte : cet « être-révolu » consiste en ce que c'en est fini de moi dans la mesure où cet être révolu révèle mon être-là comme n'étant tout à coup plus là; un beau jour, je ne suis plus là auprès de telles ou telles choses, de tels ou tels hommes, de ces futilités, de ces faux-fuyants, de ce bavardage. L'être-révolu débusque toutes les familiarités et les affairements, il entraîne tout avec lui dans le néant. L'être-révolu n'est pas un incident, ni un accident dans mon être-là. Il s'agit bien de son « être-révolu », non pas de quelque chose qui à son endroit se produirait, le bousculerait, et le transformerait. Cet être-révolu n'est pas un quoi *(Was)* mais un comment *(Wie)* et, en effet, la modalité propre de mon « là » *(das eigentliche Wie meines da)*. Cet être-révolu que je peux anticiper en tant qu'il est mien n'est pas quelque chose de mon être-là, mais purement et simplement son comment *(Wie)*. Tant que se maintient cette anticipation de l'être-révolu de l'être-là sous la modalité de la perpétuité, l'être-là devient visible lui-même dans sa modalité. Cette anticipation de cet être-révolu est l'élan de l'être-là à l'encontre *(gegen)* de sa possibilité extrême, et dans la mesure où cet « élan-à-l'encontre-de » *(Anlaufen gegen)* est sérieux *(Ernst)*, l'être-là est rejeté durant cette course dans l'encore-être-là de lui-même. C'est le retour de l'être-là à sa quotidienneté qu'il n'est pas encore. De sorte que l'être-révolu comme modalité propre révèle également la quotidienneté sous sa modalité, la ramène de son affairement et son activité à sa modalité. Il rapporte à la modalité *(Wie)* tout état de fait *(Was)*, tout souci et toute planification. Cet être-révolu en tant que modalité porte sans ménagement l'être-là à l'unique possibilité qui lui est propre et le fait ainsi reposer entièrement seul sur lui-même. Au milieu de la splendeur du quotidien, cet être-révolu est capable d'installer l'être-là dans l'inquiétante étrangeté *(Unheimlichkeit)*.

Pour autant que cette anticipation préserve pour l'être-là sa possibilité extrême, elle est l'accomplissement fondamental de l'interprétation de l'être-là. L'anticipation entraîne avec elle le point de vue fondamental sous lequel se place l'être-là. Elle révèle du même coup que la catégorie fondamentale de cet étant est le comment *(Wie)*. Ce n'est sans doute pas un hasard si Kant a défini le principe fondamental de son éthique de telle sorte qu'on puisse dire qu'il est formel. A partir d'une intime connaissance de l'existence elle-même *(Dasein)*, il a peut-être su que c'était le comment *(Wie)*. C'est seulement aux prophètes actuels qu'il est réservé de structurer l'être-là de telle sorte que le comment *(Wie)* soit masqué. L'être-là est en propre auprès de lui-même, il est véritablement existant *(existent)* lorsqu'il se tient dans cette anticipation. Cette anticipation n'est rien d'autre que l'avenir authentique, unique de l'être-là en propre; dans cette anticipation, l'être-là est son avenir de sorte qu'en effet c'est au sein de cette anticipation qu'il revient à son passé et à son présent. L'être-là, saisi sous l'angle de sa possibilité d'être la plus extrême, est le temps lui-même, et n'est pas simplement dans le temps. En tant qu'il est le mode propre de l'être temporel, l'être-pour-l'avenir *(das Zukunftigsein)* ainsi défini est la modalité d'être de l'être-là en laquelle et à partir de laquelle il se donne sa dimension temporelle *(seine Zeit)*. Me tenant dans l'anticipation auprès de mon être-révolu, j'ai le temps. Tout bavardage où l'être-là se tient, toute agitation, tout affairement, tout tapage

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

et toute hâte s'effondrent. N'avoir pas de temps signifie rejeter le temps dans le faux présent du quotidien. L'être-pour-l'avenir donne le temps, façonne le présent et laisse le passé se répéter sur le mode de son être-vécu *(ihres Gelebtseins)*.

Du point de vue du temps, cela signifie : le phénomène essentiel du temps est l'avenir. Pour comprendre cela sans chercher à le placer comme un paradoxe intéressant, l'être-là perpétuel doit se maintenir dans son anticipation. Il est par-là manifeste que la relation originelle au temps n'est pas la mesure. Ce à quoi je retourne dans l'anticipation est lui-même en effet le mode de la préoccupation où précisément je séjourne. Ce retour ne peut jamais devenir ce qu'on appelle fastidieux, ce qui s'use, ce qui finit par être hors d'usage. La perpétuité est définie par le fait qu'elle maintient pour elle tout temps, continuellement, à partir de l'anticipation, dans la dimension temporelle propre. Le temps ne devient donc jamais long parce qu'originellement il n'a aucune longueur. L'« anticipation-de » s'effondre si elle est comprise comme une question sur le « quand » de l'être-révolu et le « combien-de-temps-encore » qui nous en sépare; car les questions qui touchent à l'être-révolu dans le sens du « combien-de-temps-encore » et du « jusqu'à-quand » ne sont absolument pas auprès de l'être-révolu défini comme possibilité : elles se rattachent précisément à ce qui n'est pas encore révolu; elles s'occupent de ce qu'il me reste encore à titre de possibilité. Ce questionnement ne saisit pas le caractère indéterminé de la certitude de l'être-révolu mais veut justement déterminer le temps indéterminé. Ce questionnement est une volonté de se libérer de l'être-révolu tel qu'il est, indéterminé et certain en tant qu'indéterminé. Un tel questionnement est si peu une anticipation de l'être-révolu qu'il organise précisément la fuite caractéristique devant l'être-révolu. L'anticipation saisit l'être-révolu comme possibilité propre de chaque instant, comme ce qui est certain maintenant. L'être-pour-l'avenir qui réside dans la possibilité de l'être-là en tant qu'il est perpétuel, donne le temps, parce qu'il est le temps lui-même. Il devient donc clair du même coup que la question de la quantité de temps, la question de la durée et du quand – si la futurité *(die Zukunftigkeit)* est vraiment le temps – que cette question du temps doit rester hors mesure. Alors si je dis : le temps n'a véritablement pas le temps de calculer le temps, mon affirmation est bien mesurée.

Et pourtant nous avons vu dans la définition de l'être-là, qui lui-même doit être le temps, qu'il comptait avec le temps et même qu'il mesurait le temps à l'aide de l'horloge. L'être-là est là avec la montre, ne serait-ce que la plus proche et la plus quotidienne, celle du jour et de la nuit. L'être-là calcule et interroge la quantité de temps, c'est pourquoi il n'a jamais de relation véritable *(Eigentlichkeit)* au temps. Posant ainsi la question du quand et du combien, l'être-là perd son temps. Qu'en est-il de cette question comme question qui perd le temps? D'où vient le temps? C'est précisément cet être-là qui calcule avec du temps, qui affirme continuellement : je n'ai pas le temps. Ne se trahit-il pas par là lui-même dans ce qu'il fait du temps, dans la mesure où il est bien lui-même le temps. Perdre son temps et pour ce faire se pourvoir d'une montre! L'inquiétante étrangeté de l'être-là ne se révèle-t-elle pas ici? Se demander « quand » à propos de l'être-révolu indéterminé, et en général se poser des questions à propos de la quantité de temps, c'est s'interroger sur ce qu'il me reste encore, m'est encore alloué en tant qu'actualité présente. Référer le temps à la quantité signifie le considérer comme le maintenant de l'actualité présente. Interroger la quantité de temps signifie être pris par la préoccupation de quelque chose qui est actuel. L'être-là fuit devant le comment *(Wie)* et s'accroche au quelque chose *(Was)* qui est constamment actuel. L'être-là est ce dont il se préoccupe, l'être-là est son actualité présente; tout ce qu'il rencontre dans le monde touche l'être-là en tant qu'il se tient dans son maintenant; il rencontre ainsi le temps lui-même, le temps qui est toujours l'être-là, mais qui l'est en tant qu'actualité présente. La préoccupation en tant qu'elle est absorbée par l'actualité présente est également le souci d'une chose qui n'est pas encore, car c'est seulement dans le souci qui est pris d'elle qu'une chose peut être liquidée *(erledigen)*.

L'être-là, dans le présent de sa préoccupation, est le temps achevé *(die volle Zeit)*, de sorte qu'en effet il ne se débarrasse pas du futur. Le futur est maintenant ce à quoi est suspendu le souci. Il ne s'agit pas du véritable être-pour-l'avenir de l'être-révolu,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

mais du futur qui se forge le présent même comme étant le sien, car l'être-révolu, dans la mesure où il est le vrai futur ne peut jamais être présent. Le serait-il qu'il serait le néant. La futurité à laquelle le souci est suspendu est ce qu'elle est par la grâce du présent; et l'être-là en tant qu'il est pris par le maintenant du monde de l'actualité présente veut d'autant moins l'admettre qu'il s'est glissé hors de la futurité et qu'il dit avoir saisi le futur dans son souci pour l'évolution de l'humanité, de la civilisation, etc. L'être-là en tant qu'actualité présente préoccupée se tient auprès de ce qui le préoccupe. Il est dégoûté par le quelque chose *(Was)* qui le préoccupe, il en a par-dessus la tête d'avoir à remplir une journée. Subitement, le temps devient long pour l'être-là en tant qu'être de l'actualité présente, pour cet être-là qui n'a jamais le temps. Le temps devient vide parce que l'être-là a depuis longtemps déjà posé la question de la quantité tandis que le constant retour à l'anticipation de l'être-révolu n'en arrive jamais à être monotone. L'être-là aimerait rencontrer quelque chose qui soit constamment nouveau dans le présent propre. Pour la quotidienneté, l'événement du monde se rencontre dans le temps, dans l'actualité présente.

Le quotidien vit avec l'horloge, ce qui signifie que la préoccupation revient sans fin sur le maintenant : elle dit « maintenant », « de maintenant jusqu'à après », jusqu'au prochain maintenant. L'être-là, défini comme être-avec-les-autres, signifie du même coup être mené par l'interprétation dominante que l'être-là donne de lui-même, être dirigé par ce qu'on dit, par la mode, par les courants, par ce qui se passe : le courant, qui n'est le fait d'aucun, la mode qui n'est le fait de personne. L'être-là dans la quotidienneté n'est pas l'être que je suis; au contraire la quotidienneté de l'être-là est cet être que l'*on* est, et par conséquent l'être-là est le temps dans lequel *on* est l'un avec l'autre : le temps-du-« on » *(die « Man »-Zeit)*. La montre que l'on a, toute montre indique le temps de l'être-au-monde-l'un-avec-l'autre *(Miteinander-in-der-Welt-sein)*. Au sein de la recherche historique nous rencontrons des phénomènes importants mais qui sont encore tout à fait inexpliqués tel le phénomène des générations et des relations entre générations. L'horloge nous indique le maintenant, mais aucune horloge n'indique jamais le futur et aucune n'a jamais indiqué le passé. Toute mesure du temps signifie référer le temps à la quantité. Si je détermine à l'aide de l'horloge la venue d'un événement à venir, ce n'est pas alors au futur que je pense, mais je détermine la durée qui sépare mon attente de maintenant du maintenant attendu. Le temps auquel une horloge donne accès est considéré comme présent si l'on cherche à déterminer auprès du temps naturel ce que serait le temps (le νῦν est le μέτρον pour le passé et l'avenir). Le temps est alors déjà interprété comme présent, le passé comme ce qui n'est plus présent, le futur comme ce qui n'est pas encore présent et reste indéterminé : le passé est irrattrapable, le futur indéterminé. C'est pourquoi la quotidienneté parle d'elle-même comme ce en quoi constamment se rencontre la nature. Les événements sont dans le temps, cela ne veut pas dire qu'ils ont une dimension temporelle, mais que, se produisant et existant, ils se rencontrent dans la mesure où ils traversent un présent. Ce temps du présent est explicite comme conséquence d'un déroulement qui constamment roule à travers un maintenant. Une succession dont on dit que le sens de son orientation est unique et irréversible. Tout ce qui est en train d'arriver roule du futur infini vers le passé irrattrapable. Deux éléments caractérisent cette interprétation :

1. La non-réversibilité.
2. L'homogénéisation *(die Homogenisierung)* rapportée à des maintenant ponctuels *(Jetztpunkte)*.

ad 1. – La non-réversibilité comprend en soi ce que cette explication peut encore capter du temps authentique. C'est ce qui reste de la futurité comme forme fondamentale du temps en tant qu'être-là. Cette considération se détourne du futur vers le présent et poursuit de là le temps qui fuit du côté du passé. La définition du temps comme non-réversibilité repose sur le fait que le temps a d'abord été renversé.

ad. 2. – L'homogénéisation est une assimilation du temps à l'espace, une pure et simple présence *(Präsenz)*. Elle est la tendance à contraindre toute temporalité à tenir en une actualité en la poussant hors de soi. Elle est mathématisation complète, réduction aux coordonnées les plus voisines des coordonnées spatiales X,Y,Z (x,y,z,...). Cette homo-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

généisation n'est pas réversible. C'est là l'unique élément dans lequel le temps se fasse encore entendre, dans lequel il résiste à une mathématisation définitive. L'avant et l'après ne sont pas nécessairement l'antérieur et le postérieur, ne sont pas nécessairement des modes de la temporalité. Dans la série des nombres, le trois par exemple est avant le quatre, le huit après le sept, mais le trois n'en est pas pour autant chronologiquement antérieur au quatre. Les nombres ne sont absolument pas dans le temps. Antériorité et postériorité sont une forme tout à fait déterminée d'avant et d'après. A partir du moment où l'on a défini le temps comme temps de l'horloge, il ne reste aucun espoir de jamais atteindre son sens originel.

Mais que le temps soit immédiatement et le plus couramment défini de la sorte, cela dépend de l'être-là lui-même. La perpétuité est constitutive [de son être]. L'être-là n'est mien en son caractère propre que comme possible. L'être-là est « là » le plus souvent dans la quotidienneté, laquelle ne peut cependant être comprise que comme cette temporalité déterminée qui fuit devant la futurité, quand elle se trouve confrontée au temps véritable de l'être-pour-l'avenir de ce qui est révolu. Ce que l'être-là dit du temps, il l'exprime à partir de la quotidienneté.

L'être-là, accroché à son actualité, dit : le passé est le révolu, il ne peut être ramené. Tel est le passé pour l'actualité de la vie de tous les jours qui séjourne dans le présent de ses affairements. Aussi l'être-là comme actualité ainsi définie ne voit-il pas le passé. La réflexion sur l'histoire qui grandit dans l'actualité ne voit dans l'histoire qu'affairement irrattrapable; elle y voit ce qui « se passait ». Les considérations sur ce qui se passait sont inépuisables. Elles se perdent dans le contenu parce que cette histoire et cette temporalité de l'actuel n'atteignent absolument pas le passé. Elles se contentent de saisir une nouvelle actualité. Le passé demeure fermé à un présent aussi longtemps que l'être-là n'est pas lui-même de façon historiale *(geschichtlich)* ce présent. Or l'être-là est historial en lui-même pour autant qu'il est sa possibilité. C'est dans l'être-pour-l'avenir que l'être-là est son passé. Il revient à lui dans le comment *(Wie)*. Le mode de ce retour est notamment la conscience morale *(Gewissen)*. Seul le comment est susceptible d'être répété. Le passé éprouvé comme véritable historialité est tout autre chose que le révolu. Il est quelque chose à quoi je peux toujours revenir de nouveau. La génération actuelle croit appartenir à l'histoire, croit même être surchargée d'histoire. Elle se plaint de l'historicisme – *lucus a non lucendo*. On appelle histoire quelque chose qui n'est pas du tout l'histoire; puisque tout se dissout dans l'histoire, il faudrait, dit l'actualité, revenir au supra-historique. Il ne suffit pas que l'être-là actuel se soit perdu dans la pseudo-historialité de l'actualité, il lui faut aussi se priver de l'ultime reste de sa temporalité, c'est-à-dire de son être-là, pour se glisser totalement hors du temps, hors de l'être-là. Et c'est sur ce chemin imaginaire qui conduit au supra-historique que l'on croit découvrir la « vision du monde ». (Telle est l'inquiétante étrangeté qui constitue le temps de l'actualité présente.) L'interprétation courante de l'être-là évoque la menace et le danger du relativisme. Mais la peur du relativisme est la peur devant l'être-là. Le passé comme histoire véritable est répétable dans le comment. La possibilité d'accès à l'histoire se fonde sur la possibilité selon laquelle un présent sait toujours être-pour-l'avenir. Tel est le premier principe de toute herméneutique. Il énonce quelque chose au sujet de l'être de l'être-là qui est l'historialité même. La philosophie ne découvrira jamais ce qu'est l'histoire aussi longtemps qu'elle analyse l'histoire comme objet de réflexion ou méthode. L'énigme de l'histoire tient à ce que signifie être historial.

En résumé il faut dire : le temps est l'être-là. L'être-là est ma perpétuité et elle peut être la perpétuité dans l'être-pour-l'avenir, dans l'anticipation du révolu qui est certain mais indéterminé. L'être *(das Sein)* est toujours en un mode de son être temporel possible. L'être-là est le temps; le temps est temporel et possède par là la détermination véritable du temps, laquelle n'est pas une tautologie, parce que l'être de la temporalité signifie réalité non identique. L'être-là est son passé révolu, sa possibilité se trouve dans l'anticipation de cet être révolu. Dans cette anticipation, je suis véritablement le temps, j'ai le temps. Dans la mesure où le temps est toujours mien, il y a plusieurs temps. *Le* temps n'a pas de sens. Le temps est temporel. Si le temps est ainsi compris comme être-là, alors seulement s'éclaire véritablement ce que signifie l'énoncé traditionnel concernant le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

temps quand il dit que le temps est le vrai *principe d'individuation.* On comprend ce principe le plus souvent comme succession irréversible, comme actualité et temps naturel. Mais dans quelle mesure le temps véritable est-il le principe d'individuation, c'est-à-dire ce à partir de quoi l'être-là est dans sa perpétuité? C'est dans l'être-pour-l'avenir de l'anticipation que l'être-là, plongé dans la vie courante, devient lui-même; c'est dans l'anticipation qu'il se rend perceptible sous l'unique trait du « cette fois-ci » *(Diesmaligkeit)* de son destin unique, dans la possibilité de son unique être-révolu. Cette individuation a la particularité de ne pas faire accéder à l'individualité au sens de la formation fantasmatique d'existences d'exception *(Ausnahmeexistenzen);* elle rabat d'un coup toute tentative de s'excepter. Elle individualise de façon à rendre tout individu identique *(gleich).* Dans le lien avec la mort, chacun se trouve amené au comment, que chacun peut être identiquement suivant une possibilité vis-à-vis de laquelle personne ne se distingue, au comment dans lequel tout état de fait *(Was)* se dissipe en poussière.

Pour finir, il faut donner une preuve de l'historialité et de la possibilité de la répétition. Aristote avait coutume de mettre l'accent dans ses écrits sur le fait que le plus important est la vraie παίδεια, l'assurance originelle à l'égard d'une chose, assurance qui grandit à partir d'un rapport de confiance avec la chose même, l'assurance du comportement à la mesure de la chose. Pour correspondre à ce qui marque l'être de ce dont nous traitons ici, il nous faut parler temporellement du temps. Nous voulons répéter la question : qu'est-ce que le temps? Le temps est le comment. Quand la question : qu'est-ce que le temps? est posée, il ne faut pas s'arrêter précipitamment à une réponse – le temps est ceci ou cela – réponse qui contient toujours un *quid.* Si nous ne nous en tenons pas à la réponse, mais si nous répétons la question, qu'arrive-t-il à la question? Elle s'est transformée : qu'est-ce que le temps? devient la question : qui est le temps? Ou plus précisément : sommes-nous nous-mêmes le temps? Plus précisément encore : suis-je le temps? Ou plus exactement encore : suis-je mon temps? C'est de cette façon que je m'en rapproche au plus près, et si je comprends bien la question, elle fait alors que tout a pris un tour sérieux *(ernst geworden).* Ce questionnement est donc le type d'accès et de rapport le plus à la mesure du temps qui est tel qu'il est toujours le mien; alors être-là voudrait dire : être en question.

Martin Heidegger

Traduit de l'allemand par
Michel Haar et Marc B. de Launay

NOTES

* Dans cette « conférence publique » inédite prononcée en juillet 1924 devant la Société de Théologie *(Theologenschaft)* de Marbourg, Heidegger livre à la fois un premier raccourci, déjà très complexe, de son œuvre majeure *Être et Temps,* publiée trois ans plus tard, et un échantillon, pour ainsi dire, de l'essence de sa démarche. Ce texte condense, en un puissant enveloppement, l'approche la plus radicalement nouvelle de la question du temps depuis Aristote. Il esquisse à grands traits la future « analytique » de l'être-là, ou la résume « sous la forme de thèses » *(in thesenartiger Form)* comme le précise une note de *Sein und Zeit* (p. 268) qui y fait allusion.

Après une sorte de « mise entre parenthèses » du rapport traditionnel du temps à l'éternité, où se marque une décisive et définitive distance à l'égard de la théologie (le philosophe, dit Heidegger, est « décidé à comprendre le temps à partir du temps »), ces « thèses » sont posées à l'issue d'une description phénoménologique de l'horloge. Cette description fait ressortir une différence fondamentale entre le temps de la physique et la temporalité « propre », « mienne ». L'être-là est défini comme l'être de « l'étant que nous connaissons comme vie humaine », puis avec ses principales structures : être-au-monde, être-avec-les autres, être-toujours-mien, quotidienneté, bavardage, « On », Souci, inquiétante étrangeté *(Unheimlichkeit),* être-vers-la-fin *(Ende,* et non pas encore vers la mort), élan qui anticipe cette fin, fuite affairée dans l'« actualité présente » *(Gegenwart),* etc. Déjà apparaît la différence entre l'être-là temporel et l'étant simplement donné *(Vorhandenes).* L'exposé est ouvertement programmatique.

Autour d'une description du « maintenant », se dégagent trois thèmes insistants, étroitement

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

articulés entre eux : l'être-là n'est pas un *quoi (Was)*, mais un *comment (Wie)*, une possibilité; cette possibilité n'est pas une potentialité, mais le déploiement du temps dans l'être-pour-l'avenir, qui seul « donne le temps »; enfin, la question « qu'est-ce que le temps? » doit devenir la question « qui est le temps? », ou mieux « suis-je le temps? ». La dialectique ordinaire entre « prendre son temps » et « perdre son temps » doit être reprise dans le rapport, intrinsèque à l'être-là comme tel, entre le temps propre et le pseudo-temps du On. La résonance éthique et la provenance kierkegaardienne de ces thèmes semblent incontestables. Il ne s'agit pourtant ni d'un existentialisme (avant la lettre!) de l'engagement et de l'« authenticité », ni d'un nouvel individualisme (Heidegger souligne le caractère formel, « kantien » en ce sens, dit-il, de la « mienneté » de l'être-là).

Les différences par rapport à l'élaboration autrement plus ample et plus subtile de *Sein und Zeit* sont trop manifestes et trop nombreuses pour être relevées. Notons cependant que la focalisation autour de la temporalité laisse de côté les thèmes de la compréhension de l'être, de la *Stimmung* et de l'angoisse, ainsi que celui du « projet jeté ». Aucune mention de la « destruction » de l'histoire de la métaphysique. Au contraire Aristote et Saint Augustin se trouvent appelés à l'appui de la critique de la conception objectiviste du temps. Pourtant une similitude générale vis-à-vis de l'ouvrage de 1927 se dessine – outre les « thèses » de l'analytique – dans le mouvement de la réflexion, vers la fin de la conférence, en direction de l'historicité et de « l'énigme de l'histoire ».

Cependant la force de ce texte ne provient pas seulement de la lucidité avec laquelle il anticipe un ouvrage à venir, mais la prégnance avec laquelle le Heidegger « perenne » ou « perpétuel » *(jeweilig)* s'y donne à lire pour la première fois. Moins par son allure, impatiente, parfois heurtée, animée d'une sourde véhémence, que par sa radicalité face à la tradition et à ses disputes, par l'intransigeante âpreté de son recommencement : il ne s'agit pas, dit-il, de « placer » (*verkaufen*, de vous vendre) quelques paradoxes intéressants sur le temps! Du « dernier Heidegger », ce texte annonce déjà, non pas les séductions de langage, mais l'art de la transmutation des questions les plus anciennes, de la retraduction des mots traditionnels, et surtout une nouvelle syntaxe, dont il dénie déjà le caractère apparemment « tautologique » : « le temps est temporel », « il faut parler temporellement du temps... ».

Les difficultés rencontrées par les traducteurs tenaient surtout à l'exigence de respecter l'« état naissant » de cette pensée se cherchant dans un langage non encore parfaitement codifié comme dans *Être et Temps;* il fallait tâcher de ne pas projeter rétrospectivement sur ce texte un vocabulaire fixé seulement plus tard. Ainsi *Dasein* est déjà *l'être-là* dans la mesure où certains passages jouent explicitement sur le « là » séparé (par exemple l'expression « l'être-là de l'homme », p. 6; « mon *là* », p. 11) et encore l'*existence* au sens usuel du mot allemand : *das menschlische Dasein.* Nous avons volontairement évité de traduire *Eigentlichkeit* par *authenticité (de Waelhens)* non que cette traduction soit mauvaise – mais parce qu'elle est réductrice et occulte le sens de « particularité *propre* » *(Eigen)* et de « vérité propre » ou vérité « finale » (puisque *eigentlich* signifie aussi comme adverbe « finalement »). Il était impossible de traduire *Gegenwart* par *présent* sans perdre la connotation nettement péjorative qui sera renforcée dans *Sein und Zeit* par l'opposition entre *Gegenwart* et *Augenblick*, ou *instant* (de vision, de saisie de la temporalité propre). La traduction par « actualité présente » nous semble justifiable par le contexte (le lien avec l'affairement, la curiosité, la mode, les « courants », la recherche du perpétuellement nouveau). Les deux mots *Zeit* et *Zeitlichkeit*, ou *Zeitlichsein*, sont en général opposés comme le temps non « propre » et la temporalité propre, mais quelquefois, surtout à la fin du texte, *Zeit* désigne cette même temporalité, ce qui nous a conduit à utiliser parfois pour traduire *Zeit* l'expression intermédiaire : « dimension temporelle ». D'une manière générale, nous avons essayé de conserver le mouvement d'un « style parlé » par exemple les phrases sans verbe, le caractère non « poli », non « plaisant du texte, dont l'inouï, l'inécoutable peut-être – pour les auditeurs de 1924! – à force de densité et de si nombreuses mutations de sens est pour nous difficilement imaginable et donc difficile à faire re-marquer dans une traduction.

Michel Haar

NOTES

1. *Physique,* IV, 11, 219 a.
2. *Die Uhr* signifie à la fois « l'heure » et « l'horloge » (double sens intraduisible).
3. Saint Augustin, *Confessions,* livre XI, chap. 27.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Seconde version de l'article « Phénoménologie »
1927

Introduction
L'idée de la phénoménologie
et le retour à la conscience *

La totalité de l'étant constitue le champ à partir duquel les sciences positives de la nature, de l'histoire, de l'espace conquièrent à chaque fois leur domaine d'objets. Directement orientées sur l'étant, ces sciences prennent ensemble en charge l'exploration de tout ce qui est. Il semble qu'ainsi aucun champ d'enquête possible ne demeure en réserve pour la philosophie qui, dès l'antiquité, passe pour science fondamentale [1]. Pourtant la philosophie grecque n'a-t-elle pas, dès ses premiers et décisifs commencements, fait de l'« étant » l'objet de son interrogation? Assurément! Et cela, non pas en vue de déterminer tel ou tel étant, mais au contraire afin de comprendre l'étant *en tant qu'étant,* c'est-à-dire l'étant eu égard à son *être.* Cette problématique, et par là les réponses qu'elle commande, demeura longtemps enveloppée d'obscurité. Cependant, dès les premiers commencements un trait remarquable s'est déjà révélé : la philosophie est en quête de l'élucidation [2] de l'être par le biais d'une méditation du *penser* de l'étant (Parménide). Le dévoilement des Idées s'oriente chez Platon sur le *monologue (Logos)* de l'âme avec elle-même. Les catégories aristotéliciennes résultent de la prise en vue de la connaissance prédicative de la *raison.* Descartes fonde expressément la philosophie première sur la *res cogitans.* Chez Kant, la problématique transcendantale se meut dans le champ de la *conscience.* Cette conversion du regard, se détournant de l'étant vers la conscience, est-elle fortuite ou bien requise en dernière instance par la spécificité de ce qui, sous le titre d'être, est constamment recherché comme le champ des problèmes de la philosophie? Mettre au clair dans son principe la nécessité du retour à la conscience, déterminer de manière radicale et expresse le chemin et les procédures de ce retour, délimiter principiellement et explorer systématiquement le champ de la subjectivité pure tel qu'il s'ouvre à la faveur de ce retour – voilà ce que signifie le terme de phénoménologie. La clarification ultime du problème philosophique de l'être et la reconduction [3] méthodique au travail philosophique effectué scientifiquement ont raison

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de la généralité indéfinie et de la vacuité du philosopher traditionnel. Problématisation, recherche méthodique et solution obéissent à l'articulation principielle de l'« étant » positif immédiatement accessible, selon la totalité de ses espèces et de ses degrés. Mais cette tâche que l'on a dite n'est-elle pas déjà assumée, depuis Locke, par la psychologie? Une fondation [4] radicale de la philosophie exige-t-elle autre chose qu'une psychologie de la subjectivité pure conscientielle, se limitant méthodologiquement à l'expérience interne? Cependant la considération principielle de l'objet et de la méthode de la psychologie pure manifeste à l'évidence qu'elle n'est absolument pas en mesure de contribuer à établir les fondations de la psychologie comme science. Car elle est elle-même une science positive et, conformément au mode de recherche des sciences positives en général, elle ne touche pas à la question qui concerne en même façon toutes les sciences positives, à savoir la question du sens d'être de leurs secteurs ontologiques respectifs. Le retour à la conscience que recherche avec une assurance et une clarté variables toute philosophie porte donc, au-delà du domaine du psychique pur, jusqu'au champ de la subjectivité pure. Parce qu'en elle se constitue l'être de tout ce qui, pour le sujet, se laisse diversement expérimenter – à savoir le *transcendant* au sens le plus large du terme –, on l'appelle subjectivité transcendantale. La psychologie pure, à titre de science positive de la conscience, renvoie à la science transcendantale de la subjectivité pure. Cette dernière est la réalisation effective de l'idée de la phénoménologie en tant que philosophie scientifique. A l'inverse, seule la science transcendantale de la conscience ouvre un aperçu complet sur l'essence de la psychologie pure, sa fonction fondamentale et les conditions de sa possibilité.

L'idée d'une psychologie pure

Tous les vécus à travers lesquels nous nous rapportons directement aux objets (expérimenter, penser, vouloir, évaluer) sont susceptibles d'une conversion du regard [5] en vertu de laquelle ils deviennent eux-mêmes objets. Les différents modes du vécu se révèlent comme ce en quoi se montre, « apparaît », tout ce à quoi nous nous rapportons. On nomme donc ces vécus des phénomènes. La révolution du regard qui se tourne vers eux, l'expérience et la détermination des vécus purement et simplement comme tels, voilà ce qui caractérise l'attitude phénoménologique. Parlant ainsi, nous employons en un sens encore provisoire l'expression « phénoménologique ». Avec la conversion du regard en direction des phénomènes s'ouvre une tâche universelle, celle d'explorer systématiquement et de comprendre comme un tout clos et achevé en soi la multiplicité des vécus, ses formes typiques, ses degrés et ses connexions hiérarchisées [6]. Tournés vers les vécus, nous objectivons les différentes modalités qui relèvent du se-comporter-vis-à-vis-de [7] de l'« âme », nous objectivons le psychique pur. On parle ici de « psychique pur », parce que, en prenant en vue les vécus comme tels, on fait abstraction de toutes les fonctions de l'âme, au sens de l'organisation de la corporéité [8], c'est-à-dire du psycho-physique. Ce que l'on nomme attitude phénoménologique procure l'accès au pur psychique et en rend possible la recherche thématique, au sens d'une psychologie pure. Pour éclairer la compréhension de l'idée d'une psychologie pure, il est nécessaire de répondre aux trois questions suivantes :

1) Qu'est-ce qui appartient à l'objet de la psychologie pure?
2) Quel est le mode d'accès et de traitement conforme à cet objet et exigé par sa constitution propre?
3) Quelle est la fonction principielle de la psychologie pure?

1. *L'objet de la psychologie pure*

Qu'est-ce qui caractérise en général et comme tel l'étant qui est thématisé comme objet par la conversion phénoménologique du regard? Dans tous les purs vécus de l'âme (la perception de quelque chose, le souvenir de quelque chose, l'imagination de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

quelque chose, le se réjouir de quelque chose, le jugement porté sur quelque chose, l'espoir de quelque chose, etc.) se trouve originairement impliqué un être-orienté sur... Les vécus sont *intentionnels*. Un tel se-référer-à... n'est pas associé après coup et à l'occasion au psychique, à titre de relation fortuite, comme si les vécus pouvaient être ce qu'ils sont indépendamment de cette relation intentionnelle. C'est au contraire la structure essentielle du psychique pur qui s'annonce à travers l'intentionnalité des vécus. La totalité formée par la connexion du vécu, par le vivre de l'âme, existe à chaque fois au sens d'un Soi (Je) qui comme tel vit facticiellement en communauté avec d'autres. Le psychique pur est par conséquent accessible aussi bien dans l'expérience-du-Soi que dans l'expérience intersubjective d'une vie psychique étrangère.

Chacun des vécus qui s'annonce dans l'expérience-du-Soi a d'abord en lui sa propre forme essentielle ainsi que ses modes possibles de variation. La perception d'un cube par exemple tient sous l'appréhension originaire du regard cette chose *une* elle-même. Cependant la perception, en tant que vécu, n'est pas un simple et vide tenir-là [9] la chose en question. Celle-ci se présente bien plutôt dans la perception à travers de multiples « modes d'apparition [10] ». C'est leur corrélation, constitutive d'abord de la perception, qui possède sa typique propre, et dont le déroulement obéit à une règle typique propre. Les modes d'apparition, s'il s'agit de la remémoration de cette même chose, sont semblables et cependant transformés à la mesure de ce qu'est le souvenir. Des différences et des degrés variés de clarté, de déterminité relative et d'indéterminité de l'appréhension se manifestent également, comme celles qui tiennent à la perspective temporelle, à l'attention, etc. Ainsi par exemple, ce qui fait l'objet d'un jugement est consciemment appréhendé tantôt comme évident, tantôt comme non évident. Le jugement non évident peut à son tour surgir comme une idée passant par la tête ou bien s'expliciter progressivement. De la même façon les vécus de volonté ou d'évaluation sont toujours des unités de « modes d'apparition » secrètement fondateurs. Pourtant ce qui est expérimenté dans de semblables vécus n'apparaît pas seulement comme identique et différent, individuel et général, étant et non étant, possiblement et vraisemblablement étant, comme utile, beau, bon, mais il *s'avère* comme vrai ou non vrai, authentique ou inauthentique. Les formes essentielles des vécus singuliers se laissent pourtant ramener à une typique déterminée par les synthèses et les processus possibles au sein d'un enchaînement psychique clos. Celui-ci, en tant que totalité, a la forme essentielle de la vie psychique d'un Soi singulier en général. Ce dernier existe en faisant fond sur ses convictions permanentes, ses décisions, ses habitudes, ses qualités caractéristiques. Et cet ensemble des *habitus* du Soi manifeste à son tour les paradigmes génétiques et les formes essentielles de son activité à chaque fois possible, laquelle demeure prise de son côté dans les associations enchaînées dont l'apparition, dans sa forme spécifique, lui est unie par des corrélations typiques. Le Soi vit à chaque fois facticiellement en communauté avec autrui. Les actes sociaux (comme de faire appel à autrui, de m'entendre avec lui, d'être maître de sa volonté, etc.) n'ont pas seulement des formes spécifiques à titre de vécus propres à des groupes, des lignées, des corporations, des associations déterminés, mais encore une typique qui règle leur apparition, leurs effets (puissance et impuissance), leur développement et leur déclin (Histoire). Cette totalité, ayant une structure de part en part intentionnelle, embrasse la vie des individus dans les différentes communautés possibles et constitue tout le champ du psychique pur. Quel est le chemin qui permet d'accéder sûrement à cette région et quelle est la modalité de son dévoilement adéquat?

2. *La méthode de la psychologie pure*

Les éléments constitutifs de la méthode se déterminent en fonction de la constitution fondamentale et du mode d'être de l'objet. Si le psychique pur est intentionnel en son essence et accessible d'emblée dans l'expérience que l'individu singulier a de soi, il faut que la conversion phénoménologique du regard en direction des vécus s'accomplisse de telle sorte que ceux-ci se révèlent dans leur intentionnalité et qu'ils se laissent appréhender typologiquement. L'accès à l'étant, qui de par sa constitution

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

fondamentale est intentionnel, s'accomplit sur le chemin de la *réduction* psycho-phénoménologique. Il faut demeurer dans l'attitude réductive pour accomplir l'analyse *eidétique* du psychique pur, c'est-à-dire pour dégager les structures essentielles des différents modes de vécu, pour mettre au jour les formes de leur enchaînement et de leur genèse. Dans la mesure où le psychique devient accessible dans l'expérience de soi et l'expérience intersubjective, la réduction se divise de la même façon en égologique et intersubjective.

a) *La réduction phénoménologico-psychologique*

Le renversement du regard, depuis la perception non réfléchie d'une chose naturelle par exemple jusqu'au percevoir lui-même, a ceci de particulier que la tendance d'abord dirigée sur la chose à appréhender se *re-tire* [11] de la perception non réfléchie pour se diriger sur le percevoir comme tel. Cette ré-duction [12] de la tendance appréhensive hors de la perception, ainsi que le renversement de l'appréhender en direction du percevoir, ne modifient en rien la perception comme telle, mais c'est précisément la réduction qui la rend accessible en son essence, à savoir comme perception *de* la chose. Certes la chose naturelle elle-même n'est jamais en son essence objet possible d'une réflexion psychologique, elle s'offre cependant au regard qui reconduit au percevoir, puisque celui-ci est en son essence perception *de* la chose. La chose appartient à la perception à titre de perçu. Certes, la relation intentionnelle propre au percevoir n'est pas une relation flottant librement dans l'air et se dirigeant dans le vide, mais elle possède, en tant qu'*intentio*, un *intentum* lui appartenant essentiellement. Que la chose elle-même perçue dans la perception soit présente ou non, la visée intentionnelle de la perception ne s'en dirige pas moins, conformément au sens d'appréhension qui est le sien, sur l'étant comme présent en chair et en os. C'est ce qu'illustrent toutes les perceptions trompeuses. C'est seulement parce que le percevoir en tant qu'essentiellement intentionnel a son *intentum* qu'il peut se transformer en illusion *portant sur* quelque chose. Seule l'effectuation de la réduction rend visible toute la teneur intentionnelle d'un vécu. Mais puisque tous les purs vécus ainsi que leurs connexions ont une structure intentionnelle, la réduction garantit l'accès universel au psychique pur, c'est-à-dire aux *phénomènes*. C'est pour cette raison que la réduction est dite phénoménologie. Ce qui pourtant est tout d'abord accessible dans la réduction phénoménologique, c'est le psychique pur en tant qu'enchaînement singulier et *facticiel* des vécus de *chaque* Soi. Mais la question est de savoir si par-delà la description qui tend à caractériser ce cours à chaque fois singulier du vécu, une connaissance authentiquement scientifique du psychique, c'est-à-dire une connaissance valable objectivement, est possible.

b) *L'analyse eidétique.*

S'il est vrai que l'intentionnalité est la constitution fondamentale de tous les purs vécus, et qu'elle varie en fonction des différentes formes de vécus, mettre en évidence ce qui appartient par exemple à une perception en général, à un vouloir en général, dans ce qui est à chaque fois sa teneur intentionnelle, apparaît alors comme une tâche possible et nécessaire. Il faut donc que l'attitude de réduction au psychique pur, qui se donne tout d'abord comme un enchaînement individuel facticiel de vécus, fasse abstraction de toute facticité psychique. Celle-ci ne peut servir, dans l'exemplarité, que comme soubassement pour la libre variation des possibilités. C'est ainsi que l'analyse phénoménologique de la perception des choses spatiales par exemple ne vise nullement à rendre compte des perceptions qui se présentent *de facto* ou qui sont attendues empiriquement, mais elle met au jour le système nécessaire et ses structures, sans lequel une synthèse de diverses perceptions serait impensable en tant que perception d'une seule et même chose.

La monstration [13] du psychique qui s'accomplit dans le maintien réductif prend donc en vue les *invariants* tels qu'ils ressortent des variations, autrement dit la forme nécessaire et paradigmatique [14] *(Eidos)* du vécu. L'attitude de la réduction au psychique

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

prend par conséquent la forme d'une analyse eidétique des phénomènes. L'exploration scientifique du psychique pur, la psychologie pure ne peut se réaliser effectivement qu'en tant que *réductive-eidétique,* qu'en tant que psychologie phénoménologique. La psychologie phénoménologique est *descriptive.* Cela signifie que les structures essentielles du psychique sont directement et intuitivement tirées de celui-ci par la méthode de la variation. Tous les concepts et toutes les propositions phénoménologiques requièrent une légitimation [15] directe auprès des phénomènes eux-mêmes. Dans la mesure où la réduction, au sens qui vient d'être esquissé, est uniquement un moyen d'accès à ce qui est à chaque fois la vie propre de l'âme, on la nomme *égologique.* Mais parce que chaque Soi est lié aux autres par un rapport empathique [16] et parce que ce rapport se constitue au sein de vécus intersubjectifs, la réduction égologique a nécessairement besoin d'un élargissement par la réduction *intersubjective.* C'est dans ce cadre que doit être envisagée la phénoménologie de l'empathie, en élucidant la manière dont les phénomènes empathiques de mon système psychique pur peuvent avoir lieu sur le mode de la vérification et de l'accord unanime; elle n'aboutit pas seulement à la description de ce type de synthèses en tant qu'elles sont celles de mon âme. Ce qui s'atteste ici avec son évidence spécifique, c'est la co-existence [17] d'un autre Soi concret qui s'annonce de manière continue et avec un contenu de détermination toujours nouveau; il co-existe, avec une corporéité [18] que j'expérimente dans ma propre sphère de conscience de manière originaire et concordante. Mais d'un autre côté, ce Soi étranger n'est pas là *originaliter* comme l'est à chaque fois le Soi propre dans sa relation originelle à *sa* corporéité. Accomplir la réduction phénoménologique en validant effectivement et possiblement une vie psychique « étrangère » dans l'évidence spécifique de l'accord empathique – telle est la réduction intersubjective. Fondée sur une réduction égologique, elle rend accessible dans ses connexions psychiques pures la vie étrangère de l'âme telle qu'elle s'atteste en elle originellement.

3. *La fonction principielle de la psychologie pure*

La réduction ouvre la voie qui conduit au psychique pur comme tel. L'analyse eidétique dévoile dans ses connexions essentielles ce qui est ainsi accessible réductivement. Celle-ci est l'élément *nécessaire* de la méthode phénoménologique de la psychologique pure, celle-là l'élément *suffisant* quand il accompagne le premier. C'est dans la recherche réductive-eidétique du psychique pur que se révèlent par conséquent les déterminations qui appartiennent au psychique pur comme tel, c'est-à-dire les *concepts fondamentaux* de la psychologie dans la mesure où celle-ci en tant que science empirique de la totalité psycho-physique de l'homme concret a son domaine central dans la vie pure de l'âme comme telle. La psychologie pure fournit le fondement nécessaire *a priori* pour la psychologie empirique dans la perspective du psychique pur. De même que la fondation d'une science empirique « exacte » de la nature exige un dévoilement systématique des formes essentielles d'une nature en général, sans lequel la nature, ou plus précisément les configurations spatio-temporelles, le mouvement, le changement, la substantialité et la causalité physiques seraient impensables, de même une psychologie scientifique « exacte » requiert le dévoilement d'une typique *a priori* sans laquelle le Moi (respectivement Nous), la conscience, l'objectivité de la conscience et par conséquent la vie psychique en général seraient impensables, tout comme les différences et les formes possibles de synthèses qui sont inséparables de l'idée d'une totalité psychique individuelle et communautaire. Même si la connexion psycho-physique a comme telle son *a priori* propre qui n'est pas encore déterminé par les concepts fondamentaux de la psychologie pure, l'*a priori* psycho-physique a cependant besoin de s'orienter principiellement sur l'*a priori* du psychique pur.

Martin Heidegger

Traduit de l'allemand par
Jean-François Courtine

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

NOTES

* *Note du traducteur.*

Ce document paru sous le titre « Essai d'une seconde élaboration », nous a paru suffisamment important pour justifier l'essai d'une traduction française, qu'elles qu'en soient par ailleurs les difficultés d'interprétation, voire d'attribution.

Vers la mi-octobre 1927, Heidegger, qui enseigne encore à Marbourg comme Extraordinarius passe quelques jours à Fribourg auprès de Husserl. Ce dernier lui soumet la première version d'un article « Phenomenology » destiné à la prochaine réédition de l'*Encyclopaedia Britannica.* C'est l'occasion d'une véritable collaboration entre les deux penseurs, puisque c'est vraisemblablement durant ces quelques jours que Heidegger rédige à partir des esquisses husserliennes l'*Introduction* et la *Première partie* d'une nouvelle version *(Essai d'une seconde élaboration)* qui sera poursuivie par Husserl et annotée par Heidegger (cf. K. Schuhmann, *Husserl-Chronik,* La Haye 1977, p. 325).

Certes, comme le note W. Biemel, qui a édité l'ensemble du dossier de l'*Encyclopaedia-Britannica* (*Husserliana,* IX, 1962, *Phänomenologische Psychologie,* pp. 237-301 et 590-615), le texte est ici « rédigé par Heidegger » *(von Heidegger redigiert).* Mais que signifie au juste cette « rédaction »? S'agit-il simplement d'un travail éditorial, d'une mise au point qui n'engagerait pas son auteur? Nous ne le pensons pas, même si, dans son développement, le texte que nous présentons porte de moins en moins nettement l'empreinte de Heidegger. N'oublions pas en effet que c'est au printemps de la même année que *Sein und Zeit* est paru et que dans la lettre du 22 octobre 1927 – que Heidegger envoie de Messkirch quelques jours après son départ de Fribourg –, il adresse à Husserl de nouvelles remarques sur le projet d'article et à cette occasion tente de définir la visée de *Sein und Zeit* dans le cadre de la phénoménologie husserlienne. Certes Heidegger s'y exprime dans un lexique qui n'est pas (ou plus) tout à fait le sien, mais sans qu'on puisse « rendre compte » de cette « traduction » en termes de concession ou de courtoisie. C'est par là que ces textes ne témoignent pas seulement d'une collaboration passagère et d'un débat ouvert avec Husserl, mais aussi bien du débat dans lequel Heidegger lui-même est engagé *avec la phénoménologie.*

J.-F. Courtine

1. *Fundamentalwissenschaft :* science du *fundamentum,* des fondations.
2. *Aufhellung :* éclairement, éclaircissement.
3. *Zurückführung :* rétroduction, reconduction.
4. *Grundlegung :* position, instauration du fondement. *Cf.* en particulier *KPM.,* § 36.
5. *Blickwendung.*
6. *Stufenzusammenhänge.*
7. *Verhaltungsweisen.*
8. *Leiblichkeit :* la corporéité animée, vivante, la chair.
9. *Da-haben :* avoir là, sous la main, disposer de.
10. *Erscheinungsweisen.*
11. *Zurückziehen.*
12. *Rückführung.*
13. *Aufweisung.*
14. *Formstil.*
15. *Ausweisung.*
16. *Einfühlungszusammenhang.*
17. *Mitdasein.*
18. *Körperlichkeit.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Messkirch, le 22 oct. 27

Cher et paternel ami,

Je vous remercie cordialement ainsi que Madame votre épouse des jours passés à Fribourg. J'avais vraiment le sentiment d'être reçu comme un fils.

Ce n'est que dans le travail effectif que les problèmes se révèlent. C'est pourquoi rien ne sort de simples conversations de vacances, quel qu'en soit d'ailleurs l'agrément. Mais cette fois, tout se trouvait placé sous l'empire d'une tâche urgente et importante. Et c'est seulement dans les derniers jours que j'ai commencé à apercevoir à quel point l'accent mis par vous sur la psychologie pure donne une base solide pour éclairer la question de la subjectivité transcendantale et de son rapport au pur psychique *(seelisches)*, et en tout cas pour la développer dans toute sa déterminité. Il est sans doute dommage que je ne connaisse pas les recherches concrètes que vous avez menées ces dernières années. C'est pourquoi mes objections pourront aisément passer pour formelles.

Dans les pages ci-jointes, j'essaie encore une fois de fixer les points essentiels. Ce qui me fournit aussi l'occasion de caractériser la tendance fondamentale de *Sein und Zeit* à l'intérieur du problème transcendantal.

Les pages 21-28 [1] sont rédigées de manière plus concise que dans le premier projet. Le plan en est tout à fait clair. Les simplifications et les améliorations stylistiques n'ont été apportées qu'après avoir été contrôlées maintes fois dans le texte. Les annotations en rouge dans la marge concernant des questions sur le fond que j'ai rassemblées brièvement en annexe I de cette lettre.

L'annexe II concerne des questions relatives à l'agencement des pages indiquées.

Pour l'article, le point véritablement capital est que la problématique de la phénoménologie soit exprimée sous la forme d'un exposé concis et tout à fait impersonnel. De même que la clarification complète des choses en question demeure la présupposition fondamentale de la clarté de l'exposition, de même, s'agissant de l'article, votre visée doit se limiter à une présentation claire de l'essentiel.

Le cours de nos conversations a montré qu'en fait vous ne devez plus différer les publications plus importantes. Vous-même en avez fait la remarque à plusieurs reprises ces derniers jours : à proprement parler, il n'y a pas encore de psychologie pure. Pour le moment en effet, les éléments essentiels se trouvent dans les trois sections du manuscrit dactylographié par Landgrebe.

Il faut que ces recherches paraissent en premier lieu et cela pour deux raisons : 1. afin qu'on ait sous les yeux les recherches concrètes sans s'en enquérir en vain comme de ce qui a été programmatiquement annoncé; 2. afin que vous-même puissiez reprendre souffle en vue d'une exposition fondamentale de la problématique transcendantale.

Je vous prie de retenir comme fil conducteur le second projet destiné aux *Studien*. Je viens de le relire entièrement une nouvelle fois et je maintiens le jugement de ma précédente lettre.

J'ai reçu hier de ma femme la lettre de Richter (copie en annexe III). J'ai écrit à Mahnke.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Ici évidemment je ne me suis pas remis au travail. Ce sera une belle bousculade, avec le cours, les deux travaux pratiques, les conférences à Cologne et à Bonn, et avec cela Kuki.

Mais l'excitation indispensable pour les problèmes est éveillée et le reste devra être obtenu à l'arrachée.

Je pars d'ici la semaine prochaine pour voir Jaspers auprès de qui je vais chercher encore quelques conseils tactiques.

Je vous souhaite un heureux achèvement de cet article qui, à titre d'impulsion pour d'ultérieures publications, tiendra éveillés en vous de nombreux problèmes.

En vous remerciant encore, ainsi que Madame votre épouse, pour ces bonnes journées, je vous adresse un salut amical et respectueux

votre Martin Heidegger

Annexe I

Difficultés quant à la chose

Nous sommes d'accord sur le point suivant que l'étant, au sens de ce que vous nommez « monde » ne saurait être éclairé dans sa constitution transcendantale par retour à un étant du même mode d'être.

Mais cela ne signifie pas que ce qui constitue le lieu du transcendantal n'est absolument rien d'étant – au contraire, le *problème* qui se pose immédiatement est de savoir quel est le mode d'être de l'étant dans lequel le « monde » se constitue. Tel est le problème central de *Sein und Zeit* – à savoir une ontologie fondamentale du *Dasein.* Il s'agit de montrer que le mode d'être du *Dasein* humain est totalement différent de celui de tous les autres étants et que c'est précisément en raison de ce mode d'être déterminé qui est le sien qu'il recèle en lui la possibilité de la constitution transcendantale.

La constitution transcendantale est une possibilité centrale de l'existence du Soi facticiel. Celui-ci – l'homme concret – n'est comme tel, en tant qu'étant, jamais un « fait réel mondain », parce que l'homme n'est jamais seulement présent-subsistant, mais existe. Et la « merveille » ici tient à ce que la constitution existentielle du *Dasein* rend possible la constitution transcendantale de tout ce qui est positif.

Les considérations « unilatérales » de la somatologie et de la psychologie pure ne sont possibles que sur la base de l'entièreté concrète de l'homme qui, comme telle, détermine primairement son mode d'être.

Le « psychique pur » *(das « rein Seelische »)* ne provient justement pas du regard porté sur l'ontologie de l'homme en son entier, autrement dit d'une visée psychologique, mais il résulte *a priori,* depuis Descartes, de réflexions *théorico-gnoséologiques.*

L'élément constituant n'est pas rien, il est donc quelque chose [*aliquid*] et quelque chose d'étant – bien que ce ne soit pas au sens du positif.

La question du mode d'être du constituant lui-même est incontournable.

C'est pourquoi le problème de l'être se rapporte universellement au constituant et au constitué.

Annexe II

A propos de l'agencement des pages 21 sq. [2]

Dans l'exposition du problème transcendantal, le point *primordial* concerne l'explication de la signification de l'« incompréhensibilité » *(Unverständlichkeit)* de l'étant.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Dans quelle perspective l'étant est-il incompréhensible? Autrement dit, est-il possible voire nécessaire de revendiquer à meilleur titre la compréhensibilité?

Selon quelle démarche régressive, dans quelle direction cette compréhension est-elle conquise?

Qu'est-ce que l'« *ego* absolu » quand il se distingue du psychique pur?

Quel est le mode d'être de cet *ego* absolu? En quel sens est-il *identique* au Moi toujours facticiel, en quel sens est-il *différent?*

Quel est le caractère de la position *(Setzung)* en vertu de laquelle l'*ego* absolu est un *posé (Gesetzes)?* Dans quelle mesure ne s'agit-il pas là de positivité (être-posé)?

L'universalité du problème transcendantal.

Annexe III

« J'ai le plaisir de vous faire savoir que le Ministère à pris la décision de vous nommer professeur titulaire de la chaire ordinaire de votre université [Marbourg]. Compte tenu de votre rénumération actuelle, votre traitement de base sera fixé à 6534 RM par an, avec une augmentation normale tous les deux ans, pour atteindre finalement 9650 RM.

En vous priant de faire connaître votre position sur cet arrangement, j'ai également l'honneur de vous informer que le Dr. Mahnke, *Privatdozent* à Greifswald, a été nommé à la chaire que vous occupiez jusqu'ici.

Avec l'expression de ma parfaite considération. »

Traduit de l'allemand par
Jean-François Courtine

NOTES

1. *Husserliana,* IX, *op. cit.,* p. 271, 1-277,21. *(N.d.T.)*
2. *Ibid.,* p. 271 sq. *(N.d.T)*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Qu'est-ce que la métaphysique ?
1929

« Qu'est-ce que la métaphysique * ? » – La question donne à penser qu'on va parler sur la métaphysique. Nous y renoncerons. A la place, nous discuterons une question métaphysique déterminée. Par-là, nous nous transporterons immédiatement, semble-t-il, dans la métaphysique. Ainsi seulement nous lui offrirons la juste possibilité de se présenter elle-même.

Notre propos débutera par le déploiement d'une interrogation métaphysique; il tentera ensuite l'élaboration de la question et s'achèvera en lui donnant réponse.

Le déploiement d'une interrogation métaphysique

Du point de vue du sens commun, la philosophie est, selon Hegel, le « monde à l'envers ». Aussi ce qu'a de singulier notre point de départ demande-t-il un éclaircissement préalable. Celui-ci se dégage d'une double caractéristique de l'interrogation métaphysique.

D'une part, toute question métaphysique embrasse toujours l'ensemble de la problématique de la métaphysique. Elle est, à chaque fois, l'ensemble lui-même. Ensuite, toute question métaphysique ne peut être posée sans que le questionnant – comme tel – soit pris dans la question, c'est-à-dire mis en question. D'où nous tirons l'indication que l'interrogation métaphysique doit être formulée dans son ensemble et à partir de la situation essentielle de l'être-là questionnant. Nous questionnons pour nous, ici et maintenant. Notre être-là – dans la communauté des chercheurs, maîtres et étudiants – est déterminé par la science. Qu'en advient-il d'essentiel de nous-mêmes, au fond de l'être-là, dans la mesure où la science est devenue notre passion ?

Les domaines respectifs des sciences sont nettement séparés les uns des autres. La manière dont chacun d'eux traite son objet est fondamentalement distincte. Cet éclatement en disciplines multiples ne doit plus aujourd'hui sa cohésion qu'à l'organisation

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

technique en universités et facultés; elle ne garde une signification que par la convergence pratique des buts poursuivis par les spécialistes. En revanche, l'enracinement des sciences dans leur fondement essentiel est bien mort.

Et pourtant, dans toutes les sciences, quand nous suivons en chacune sa visée la plus propre, nous nous rapportons à l'étant lui-même. Du seul point de vue des sciences, aucun domaine n'a préséance sur l'autre, ni la nature sur l'histoire, ni inversement. Aucune manière de traiter un objet ne l'emporte sur l'autre. La connaissance mathématique n'est pas plus rigoureuse que l'historique ou la philologique. Elle n'a que le caractère de l'« exactitude », laquelle ne se confond pas avec la rigueur. Exiger de l'histoire l'exactitude serait trahir l'idée de la rigueur spécifique aux sciences de l'esprit. La relation au monde qui gouverne toutes les sciences comme telles les porte à rechercher l'étant lui-même, pour en faire à chaque fois, selon son contenu qualitatif et son mode d'être, l'objet d'une exploration et d'une détermination qui le fonde en raison. Dans les sciences s'accomplit – selon l'idée – un mouvement de venue en la proximité vers l'essentiel de toutes choses.

Cette relation mondaine signalée à l'étant lui-même est portée et conduite par une attitude librement choisie de l'existence humaine. Sans doute l'agir pré- ou extra-scientifique de l'homme se rapporte-t-il aussi à l'étant. Mais la science a son trait distinctif en ceci qu'elle donne, expressément et uniquement, d'une manière qui lui est propre, le premier et le dernier mot à la chose même. En une telle soumission à la chose, de l'interrogation, de la détermination et de la fondation en raison, s'accomplit un assujettissement, spécifiquement délimité, à l'étant lui-même, selon lequel c'est à celui-ci qu'il revient de se manifester. Ce rôle subordonné de la recherche et de l'enseignement se déploie comme fondement de la possibilité d'un rôle directeur propre, quoique délimité, dans l'ensemble de l'existence humaine. La relation mondaine particulière de la science et l'attitude de l'homme qui la conduit ne sont assurément pleinement comprises que lorsque nous voyons et saisissons ce qui advient dans la relation mondaine soutenue de la sorte. L'homme – un étant parmi d'autres – « fait de [1] la science ». Dans ce « faire de... » n'advient rien de moins que l'irruption d'un étant, appelé homme, dans l'ensemble de l'étant, et cela de telle sorte que dans et par cette irruption l'étant s'ouvre en ce qu'il est et comment il est. L'irruption qui fait s'ouvrir aide, en sa manière, avant tout l'étant à s'atteindre lui-même.

Cette triple composante – relation mondaine, attitude, irruption – fait, en son unité radicale, accéder à l'existence scientifique une simplicité et acuité irradiantes de l'être « là ». Lorsque nous faisons nôtre expressément le mode scientifique d'être « là » ainsi mis en lumière, alors nous devons dire :

Ce à quoi va la relation mondaine est l'étant lui-même – et rien d'autre.

Ce dont toute attitude reçoit sa direction est l'étant lui-même – et rien d'autre.

Ce avec quoi advient, dans l'irruption, l'analyse investigatrice est l'étant lui-même – et au-delà rien.

Or il est remarquable qu'en la manière justement dont l'homme scientifique s'assure de ce qui lui est le plus propre, il parle d'un *autre* [2]. Ne doit être soumis à recherche que l'étant et autrement – rien; l'étant seul et outre lui – rien; l'étant sans plus et au-delà – rien.

Qu'en est-il de ce rien? Est-ce un hasard que tout naturellement nous parlions de la sorte? N'est-ce là qu'une façon de parler – et rien d'autre?

Et pourquoi nous soucier de ce rien? Si le rien est justement repoussé par la science et relégué comme le nul. Seulement, quand nous reléguons ainsi le rien, ne le concédons-nous pas justement? Mais pouvons-nous parler de concéder, quand nous ne concédons rien? Peut-être ce va-et-vient du propos est-il déjà le fait d'une vide querelle de mots. C'est bien le moment pour la science d'affirmer de nouveau, à l'encontre, son sérieux et la sobriété de sa démarche, à savoir qu'elle a uniquement affaire à l'étant. Le rien, que peut-il être d'autre, pour la science, qu'un monstre et une chimère? Si la science a raison, ce seul point demeure solide : la science ne veut rien savoir du rien.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

C'est là, finalement, la conception scientifiquement rigoureuse du rien. Nous savons le rien en tant que, de lui, le rien, nous ne voulons rien savoir.

La science ne veut rien savoir du rien. Mais non moins certain demeure ceci : que là où elle tente d'exprimer sa propre essence, elle appelle le rien à l'aide. Ce qu'elle rejette, elle y fait recours. Quelle essence discordante se dévoile donc ici?

La méditation sur notre existence actuelle – comme déterminée par la science – nous a introduits au cœur d'un conflit. A travers lui, une interrogation s'est déjà déployée. La question requiert seulement d'être exprimée en termes propres : Qu'en est-il du rien?

L'élaboration de la question

L'élaboration de la question portant sur le rien doit nous mettre dans la situation à partir de laquelle la réponse à lui donner devient possible ou, au contraire, se déclare l'impossibilité de la réponse. Le rien est concédé. La science, avec une indifférence supérieure à son endroit, le relègue comme ce qu'« il n'y a pas ».

Nous tenterons pourtant de questionner sur le rien. Qu'est-ce que le rien? La première approche de cette question a déjà quelque chose d'insolite. En questionnant ainsi, nous posons au préalable le rien comme quelque chose qui, de quelque manière, « est » – comme un étant. Or c'est justement de quoi il diffère du tout au tout. Questionner sur le rien – ce qu'il est et comment il est, le rien – inverse en son contraire ce sur quoi l'on questionne. La question s'ôte à elle-même son propre objet.

En foi de quoi, toute réponse à cette question est, dès le départ, impossible. Car elle s'articule nécessairement en cette forme : le rien « est » ceci et cela. Question et réponse sont, au regard du rien, en elles-mêmes pareillement à contresens.

Ainsi, nul besoin même du refus opposé par la science. La règle fondamentale et communément reçue de la pensée en général, le principe de la contradiction à éviter, la « logique » universelle, réduisent cette question à néant. Car la pensée, qui est toujours essentiellement pensée de quelque chose, devrait, comme pensée du rien, contrevenir à sa propre essence.

Comme il nous est donc interdit de faire du rien en général un objet, nous sommes déjà au bout de notre interrogation sur le rien – à supposer que, dans cette question, la « logique » soit la plus haute instance, l'entendement le moyen et la pensée le chemin, pour saisir originellement le rien et décider de son possible dévoilement.

Mais serait-il permis de toucher à la souveraineté de la « logique »? Se pourrait-il que l'entendement ne soit pas, dans cette question portant sur le rien, réellement souverain? Avec son aide, nous ne pouvons guère, d'une façon générale, que déterminer le rien et le poser tout au plus comme un problème qui se détruit lui-même. Car le rien est la négation de la totalité de l'étant, l'absolument non-étant... Mais parlant ainsi, nous rangeons le rien sous la détermination plus haute de ce qui est soumis à négation et, par-là, de ce qui est nié. Or la négation est, selon la doctrine régnante et jamais contestée de la « logique », un acte spécifique de l'entendement. Comment, dès lors, pouvons-nous prétendre, dans la question portant sur le rien et même dans celle de savoir s'il peut être questionné, congédier l'entendement? Pourtant, ce que nous présupposons là est-il si assuré? Le ne-pas, l'être-nié et ainsi la négation représentent-ils la détermination plus haute sous laquelle le rien, comme une espèce particulière de ce qui est nié, vient se ranger? N'y a-t-il le rien que parce qu'il y a le ne-pas, c'est-à-dire la négation? Ou est-ce à l'inverse? N'y a-t-il la négation et le ne-pas que parce qu'il y a le rien? C'est ce qui n'est pas décidé, n'est pas même encore érigé expressément en question. Nous affirmons : le rien est plus originel que le ne-pas et la négation.

Si cette thèse est fondée, alors la possibilité de la négation comme acte de l'entendement, et par-là l'entendement lui-même, dépendent en quelque façon du rien.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Comment l'entendement pourrait-il donc prétendre décider de celui-ci? L'apparent contresens des question et réponse concernant le rien ne repose-t-il finalement que sur un entêtement aveugle de l'entendement pris de vertige?

Mais si nous ne nous laissons pas démonter par l'impossibilité formelle de la question portant sur le rien et posons néanmoins, à son encontre, la question, il nous faut au moins satisfaire à ce qui demeure comme exigence fondamentale pour la possible conduite jusqu'à son terme de toute question. Si le rien, quoi qu'il en soit de lui, doit être soumis à question – le rien lui-même – il faut d'abord qu'il soit donné. Il faut que nous puissions le rencontrer.

Où chercherons-nous le rien? Comment trouverons-nous le rien? Ne devons-nous pas, pour trouver quelque chose, d'une façon générale déjà savoir que ce quelque chose est là? En effet. L'homme n'est d'abord et le plus souvent en état de chercher que s'il a anticipé la mise à disposition de ce qui est cherché. Or ici, c'est le rien qui est cherché. Y a-t-il, finalement, une recherche sans cette anticipation, une recherche qui revienne à purement trouver?

Quoi qu'il en puisse être, nous connaissons le rien, même si ce n'est que comme ce dont quotidiennement nous parlons sans y prendre garde. Ce rien vulgaire, rendu comme incolore sous la pâle évidence de ce qui va de soi, qui rôde ainsi, inaperçu, dans nos propos vides, nous pouvons même, sans hésiter, le ranger sous une « définition » :

Le rien est la négation intégrale de la totalité de l'étant. Cette caractéristique du rien ne pointerait-elle pas, finalement, dans la direction à partir de laquelle seule il peut nous rencontrer?

La totalité de l'étant doit d'abord être donnée pour pouvoir, comme telle absolument, tomber sous le coup de la négation, en laquelle le rien lui-même aurait alors à se montrer.

Seulement, même si l'on fait abstraction de la nature problématique du rapport entre la négation et le rien, comment pourrons-nous – comme êtres finis – rendre accessible en soi en même temps qu'à nous-mêmes l'ensemble de l'étant dans sa totalité? Tout au plus pouvons-nous imaginer l'ensemble de l'étant dans l'« idée », nier en pensée cet imaginaire et le « penser » comme nié. Sur cette voie, nous atteignons sans doute le concept formel du rien imaginé, mais jamais le rien lui-même. Or le rien n'est rien et entre le rien imaginé et le rien « en propre », il ne peut y avoir de différence, s'il est vrai que le rien représente la totale indifférenciation. Le rien lui-même « en propre » – ne serait-ce pas toutefois de nouveau ce concept masqué, mais à contresens, d'un rien étant? C'est la dernière fois que les objections de l'entendement arrêteront notre recherche, dont le légitimité ne peut être établie que par une épreuve fondamentale du rien.

S'il est sûr que jamais nous n'appréhendons absolument en soi l'ensemble de l'étant, il est non moins certain que nous nous trouvons pourtant placés au cœur de l'étant dévoilé en quelque façon dans son ensemble. Finalement subsiste une différence essentiale entre appréhender l'ensemble de l'étant en soi et se trouver au cœur de l'étant dans son ensemble. Cela est, par principe, impossible. Ceci advient constamment dans notre être-là. Sans doute semble-t-il que, dans le cours quotidien de la vie, nous ne nous attachions en fait, à chaque fois, qu'à tel ou tel étant, que nous nous répandions en tel ou tel secteur de l'étant. Aussi dispersée que puisse paraître la vie de tous les jours, elle n'en maintient pas moins l'étant, quoique de façon incertaine, dans une unité de l'« ensemble ». Alors même, et précisément alors, que nous ne sommes pas spécialement occupés des choses ni de nous-mêmes, vient sur nous cet « en son ensemble », par exemple dans le véritable ennui. Celui-ci est loin encore, lorsque c'est seulement tel livre ou tel spectacle, telle occupation ou tel désœuvrement qui nous ennuient. Il se déclare lorsque « l'ennui nous gagne [3] ». L'ennui profond, s'étirant comme un brouillard silencieux dans les abîmes de l'être-là, confond toutes choses, les hommes et nous-mêmes avec eux, dans une étrange indifférence. Cet ennui manifeste l'étant dans son ensemble.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Une autre possibilité de cette manifestation est cachée dans la joie ressentie à la présence de l'être-là – non de la seule personne – de quelqu'un que nous aimons.

Un tel être-disposé, en quoi l'on « est » gagné par [4]..., nous fait – mis par lui en disposition – nous situer au cœur de l'étant dans son ensemble. Le pouvoir situant de la disposition ne dévoile pas seulement à chaque fois, en sa manière, l'étant dans son ensemble. Ce dévoilement est en même temps – bien loin d'être un simple événement – l'advenir fondamental de notre être « là ».

Ce qu'ainsi nous appelons « sentiments » n'est ni un épiphénomène fugitif de notre comportement de pensée et de volonté, ni une simple impulsion provoquant celui-ci, ni un état seulement donné dont on prendrait son parti d'une manière ou de l'autre.

Pourtant, lors même que les dispositions nous conduisent ainsi devant l'étant dans son ensemble, elles nous dissimulent le rien que nous cherchons. Et nous serons moins encore, à présent, d'avis que la négation de l'étant dans son ensemble, tel que les dispositions le manifestent, nous place devant le rien. Semblable chose ne pourrait advenir en une originelle correspondance que dans une disposition qui, selon son sens dévoilant le plus propre, manifesterait le rien.

Un tel être-disposé advient-il dans l'être-là de l'homme, en lequel l'homme est porté devant le rien lui-même?

Cet advenir est possible; il n'est réel aussi – bien qu'assez rarement – que par instants, dans la disposition fondamentale de l'angoisse. Par cette angoisse, nous n'entendons pas l'anxiété assez fréquente venant, au fond, d'une complexion craintive qui n'est que trop prête à se manifester. L'angoisse diffère fondamentalement de la crainte. C'est toujours devant tel ou tel étant déterminé qui, sous tel ou tel aspect déterminé, nous menace, que nous éprouvons de la crainte. La crainte devant... craint à chaque fois aussi pour quelque chose de déterminé. Parce que le propre de la crainte est ce caractère limité de son devant-quoi et de son pour-quoi, celui qui craint, le craintif, est retenu par ce qui l'affecte. Dans l'effort pour se préserver là devant – devant ce quelque chose de déterminé – il perd toute assurance par rapport à autre chose; en somme, il « perd la tête ».

L'angoisse ne donne plus lieu à un tel désarroi. Bien plutôt, elle répand un calme singulier. Sans doute l'angoisse est-elle toujours angoisse devant..., mais non devant ceci ou cela. L'angoisse devant... est toujours angoisse pour..., mais non pour ceci ou cela. Le caractère indéterminé de ce devant quoi et pour quoi nous nous angoissons n'est pas toutefois un simple manque de détermination, mais bien l'impossibilité essentiale de recevoir une détermination quelconque. Elle se fait jour dans une interprétation connue.

Dans l'angoisse – disons-nous – « un malaise nous gagne [5] ». Que signifient le « un » et le « nous »? Nous ne pouvons dire devant quoi un malaise nous gagne. Cela nous gagne, dans l'ensemble. Toutes choses et nous-mêmes nous abîmons dans une indifférence. Cela, toutefois, non au sens d'un simple disparaître; au contraire, dans leur recul comme tel, les choses se tournent vers nous. Ce recul de l'étant dans son ensemble qui nous investit dans l'angoisse, nous oppresse. Aucun appui ne reste. Il ne reste et vient sur nous – dans la dérive de l'étant – que cet « aucun ».

L'angoisse manifeste le rien.

Dans l'angoisse nous « sommes en suspens ». Plus précisément : l'angoisse nous tient en suspens, parce qu'elle porte à la dérive l'étant dans son ensemble. D'où vient que nous-mêmes – nous, ces hommes étant – glissons dans cette dérive au cœur de l'étant. C'est pourquoi ce n'est au fond, ni « toi », ni « moi » qu'un malaise gagne, mais un « nous [6] ». Seul est encore là, dans l'ébranlement de ce suspens où l'on ne peut se tenir à rien, le pur être « là ».

L'angoisse nous ôte la parole. Parce que l'étant dérive dans son ensemble et fait qu'ainsi le rien s'avance, face à lui se tait tout dire qui dit « est ». Que dans le malaise profond de l'angoisse souvent nous cherchions à rompre le vide silence par des propos sans objet, n'est que la preuve de la présence du rien. Que l'angoisse dévoile le rien,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

c'est ce qu'immédiatement l'homme vérifie lui-même quand l'angoisse est passée. Dans la clarté du regard que porte le souvenir tout proche, il nous faut dire : ce devant quoi et pour quoi nous nous angoissions n'était « proprement » – rien. Et en effet : le rien lui-même – comme tel – était là.

Avec la disposition fondamentale de l'angoisse, nous avons atteint l'advenir de l'être-là, dans lequel le rien est manifeste et à partir duquel il faut l'interroger.

Qu'en est-il du rien ?

La réponse à la question

La seule réponse d'abord essentielle pour notre projet est acquise déjà, lorsque nous prenons garde à ceci que la question portant sur le rien reste réellement posée. Il nous faut, à cet effet, de nouveau accomplir le passage de l'homme à son être « là » que toute angoisse fait advenir en nous, afin de nous assurer du rien qui s'y déclare, en la manière selon laquelle il se déclare. D'où découle aussitôt l'exigence d'écarter expressément les caractérisations du rien qui ne seraient pas issues de l'épreuve en quoi il nous aborde.

Le rien se dévoile dans l'angoisse – mais non comme étant. Il est tout aussi peu donné comme objet. L'angoisse n'est pas une appréhension du rien. Pourtant le rien se fait par elle et en elle manifeste, mais non toutefois de telle manière qu'il se montrerait séparément « à côté » de l'étant dans son ensemble, lequel se tiendrait dans son inquiétante étrangeté. Nous dirions plutôt : le rien fait face dans l'angoisse en n'étant qu'un avec l'étant dans son ensemble. Qu'entendre par ces mots : « en n'étant qu'un avec... » ?

Dans l'angoisse, l'étant dans son ensemble devient chancelant. En quel sens cela advient-il ? L'étant n'est pourtant pas anéanti par l'angoisse, pour ainsi laisser place au rien. Comment d'ailleurs cela se pourrait-il, quand l'angoisse justement se situe dans l'impuissance totale vis-à-vis de l'étant dans son ensemble. Bien plutôt le rien se déclare-t-il en propre avec l'étant et tenant à lui, comme à ce qui dérive dans son ensemble.

Dans l'angoisse n'advient aucun anéantissement de tout l'étant en soi, mais pas davantage n'accomplissons-nous une négation de l'étant dans son ensemble, en vue d'obtenir le rien sans plus. Abstraction faite de ce que l'accomplissement exprès d'un énoncé de négation est étranger à l'angoisse comme telle, nous arriverions aussi bien, avec une telle négation d'où devrait résulter le rien, à tout moment trop tard. C'est avant, déjà, que le rien fait face. Nous disions qu'il fait face « en n'étant qu'un avec » l'étant dérivant dans son ensemble.

Il y a, dans l'angoisse, un mouvement de retraite devant... qui, assurément, n'est plus une fuite, mais un repos fasciné. Ce retrait devant... prend son issue du rien. Celui-ci n'attire pas à soi ; il est, au contraire, essentialement répulsif. Mais la répulsion qui écarte de soi est comme tel le renvoi, provoquant la dérive, à l'étant qui s'abîme dans son ensemble. Ce renvoi répulsif dans son ensemble, à l'étant dérivant dans son ensemble, selon quoi le rien investit l'être-là dans l'angoisse, est l'essence du rien : le néantissement [7]. Il n'est pas plus un anéantissement de l'étant qu'il ne surgit d'une négation. Le néantissement ne se laisse pas non plus mettre au même compte que l'anéantissement et la négation. Le rien lui-même néantit.

Le néantir n'est pas un événement quelconque, mais, en tant que renvoi répulsif à l'étant dérivant dans son ensemble, il manifeste cet étant dans sa pleine étrangeté jusqu'alors cachée, comme l'absolument autre – vis-à-vis du rien.

Dans la claire nuit du rien de l'angoisse, c'est là seulement que s'élève l'ouverture originelle de l'étant comme tel, à savoir : qu'il est étant – et non pas rien. Cet « et non pas rien » ajouté par nous dans le discours n'est pas une explication subsidiaire, mais

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

bien ce qui rend possible, au préalable, la manifestation de l'étant en général. L'essence du rien originellement néantissant réside en ceci : qu'il porte avant tout l'être « là » devant l'étant comme tel.

Ce n'est que sur le fond de la manifestation originelle du rien que l'être-là de l'homme peut aller à l'étant et pénétrer en lui. Mais en tant que l'être-là, selon son essence, se rapporte à de l'étant, celui qu'il n'est pas et celui qu'il est lui-même, il provient, comme être-là tel, à chaque fois déjà du rien manifeste.

Être « là » signifie : instance dans le rien.

Se tenant instant dans le rien, l'être-là est à chaque fois déjà au-delà de l'étant dans son ensemble. Cet être-au-delà de l'étant, nous l'appelons la transcendance. Si, au fond de son essence, l'être-là ne transcendait pas, nous dirons maintenant : s'il ne se tenait pas, dès le départ, instant dans le rien, il ne pourrait jamais se rapporter à de l'étant, ni même, de ce fait, à soi.

Sans manifestation originelle du rien, pas d'être-soi ni de liberté.

Par là est acquise la réponse à la question portant sur le rien. Le rien n'est ni un objet, ni d'une façon générale un étant. Le rien ne se lève, ni pour soi, ni à côté de l'étant, auquel, pour ainsi dire, il s'adjoindrait. Le rien est ce qui rend possible la manifestation de l'étant comme tel pour l'être-là humain. Le rien ne fournit pas d'abord le concept antithétique de l'étant, mais appartient originellement à l'essence elle-même. Dans l'être de l'étant advient le néantir du rien.

C'est maintenant seulement que doit enfin s'introduire une réflexion trop longtemps différée. Si l'être-là ne peut se rapporter à de l'étant, et ainsi exister, qu'en se tenant instant dans le rien, et si le rien originellement ne devient manifeste que dans l'angoisse, ne nous faut-il pas, dès lors, être constamment en suspens dans cette angoisse, pour pouvoir simplement exister? Mais n'avons-nous pas nous-mêmes reconnu que cette angoisse originelle est rare? Avant toute chose nous tous existons bien pourtant et nous rapportons à de l'étant, celui que nous ne sommes pas et celui que nous sommes nous-mêmes – sans cette angoisse. Celle-ci n'est-elle pas une invention arbitraire et le rien qu'on lui attribue une exagération?

Pourtant, que veulent dire ces mots : cette angoisse originelle n'advient qu'en de rares instants? Rien d'autre que ceci : le rien nous est d'abord et le plus souvent masqué en ce qu'il a d'originel. Mais comment l'est-il donc? Du fait qu'en un mode déterminé nous sommes totalement répandus dans l'étant. Plus nous nous tournons vers l'étant dans nos activités fébriles, moins nous le laissons dériver comme tel, et plus nous nous détournons du rien. Mais d'autant plus sûrement nous nous pressons nous-mêmes à la surface publique de l'être-là.

Et pourtant cette aversion à l'endroit du rien, constante quoique ambiguë, est inscrite dans certaines limites, conformément à son sens le plus propre. Cela – le rien dans son néantir – nous renvoie justement à l'étant. Le rien néantit de façon ininterrompue, sans que nous ayons proprement savoir de cet advenir, par le savoir où quotidiennement nous nous mouvons.

Quel témoignage plus insistant de la manifestation constante et étendue, quoique masquée, du rien dans notre être-là, que la négation? Mais celle-ci n'ajoute nullement à partir d'elle-même le ne-pas, comme moyen de différenciation et d'opposition au donné, pour l'y intercaler en quelque sorte. Comment la négation pourrait-elle, aussi bien, produire à partir d'elle-même le ne-pas, quand elle ne peut cependant nier que si quelque chose de niable lui est au préalable donné? Mais comment quelque chose de niable et qui soit à nier pourrait-il entrer en vue comme se prêtant au ne-pas, si toute pensée comme telle n'avait pas d'avance déjà vue sur le ne-pas? Or le ne-pas ne peut devenir manifeste que si son origine, le néantir du rien en général et par là le rien lui-même, est soustraite au cèlement. Le ne-pas ne vient pas de la négation; c'est la négation, au contraire, qui se fonde sur le ne-pas, lequel surgit du néantir du rien. La négation n'est, en fait, qu'un mode du comportement néantissant, c'est-à-dire fondé préalablement sur le néantir du rien.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Par là est établie dans ses traits fondamentaux la thèse énoncée plus haut : le rien est l'origine de la négation et non l'inverse. Si la puissance de l'entendement est ainsi brisée dans le champ des questions portant sur le rien et sur l'être, c'est aussi le destin de la souveraineté de la « logique » à l'intérieur de la philosophie qui, par là même, se décide. L'idée même de la « logique » se dissout dans le tourbillon d'une interrogation plus originelle.

Aussi souvent et d'aussi multiples façons que la négation – qu'elle soit ou non exprimée – traverse toute pensée, aussi peu est-elle à elle seule le témoin pleinement valable de la manifestation du rien qui appartient essentialement à l'être-là. Car la négation ne peut être invoquée, ni comme l'unique comportement, ni même comme celui qui a le rôle directeur, où l'être-là reste ébranlé par le néantir du rien. Plus abyssales que le simple ajustement de la négation pensante sont la dureté de la transgression et le saisissement de l'horreur. Plus déterminantes sont la douleur du refus et le tranchant de l'interdiction. Plus lourde est l'amertume de la privation.

Ces possibilités du comportement néantissant – forces en lesquelles l'être-là porte son destin d'être jeté, sans pourtant s'en rendre maître – ne sont pas des espèces du nier simple. Mais cela n'empêche qu'elles s'expriment dans le non et dans la négation, En cela se trahit certes d'autant le vide et l'étendue de la négation. L'imprégnation de l'être-là par le comportement néantissant atteste la manifestation constante et sans doute obscurcie du rien, que seule l'angoisse originellement dévoile. D'où vient que cette angoisse originelle est le plus souvent réprimée dans l'être-là. L'angoisse est là. Elle sommeille seulement. Son souffle constamment tressaille à travers l'être-là. Au plus faible, à travers l'être-là « anxieux », et imperceptible pour les « oui, oui » et les « non, non » de l'affairé; au plus proche à travers l'être-là rendu maître de soi; au plus sûr, à travers celui qui se risque quant au fond. Mais cela n'advient qu'à partir de ce en vue de quoi il se prodigue, pour ainsi préserver l'ultime grandeur de l'être-là.

L'angoisse de celui qui se risque ne souffre pas qu'on l'oppose à la joie, ou encore à l'heureux agrément d'une activité paisible. Elle se tient – en deçà de telles oppositions – dans une alliance secrète avec la sérénité et la douceur de l'aspiration créatrice.

L'angoisse originelle peut, à tout instant, se réveiller dans l'être-là. Elle n'a nul besoin, pour cela, qu'un événement insolite lui donne l'éveil. A la profondeur de son règne correspond l'insignifiance de son possible prétexte. Elle est constamment prête à percer et pourtant ne vient que rarement à surgir, pour nous entraîner dans le suspens.

L'instance de l'être-là dans le rien sur le fond de l'angoisse cachée fait de l'homme le lieu-tenant du rien. Nous sommes à ce point finis que ce n'est nullement par décision ni vouloir propres que nous pouvons nous porter originellement devant le rien. Tel est l'abîme que la dimension de finitude creuse dans l'être-là que la finitude la plus propre et la plus profonde se refuse à notre liberté.

L'instance de l'être-là dans le rien sur le fond de l'angoisse cachée est le dépassement de l'étant dans son ensemble : la transcendance.

Notre interrogation sur le rien doit nous présenter la métaphysique elle-même. Le terme de « métaphysique » vient du grec τὰ μετὰ φυσικά. Cette dénomination singulière fut interprétée, plus tard, comme désignant l'interrogation qui se porte μετά – trans – « au-delà » de l'étant comme tel.

La métaphysique est l'interrogation qui se porte au-delà de l'étant, afin de reprendre celui-ci, comme tel et dans son ensemble, dans la saisie conceptuelle.

Dans la question portant sur le rien advient un tel passage au-delà de l'étant comme étant dans son ensemble. C'est par là que cette question s'avère être une question « métaphysique ». Des questions de cette sorte, nous donnions en commençant une double caractéristique. D'abord que toute question métaphysique embrasse à chaque fois l'ensemble de la métaphysique. Ensuite, qu'en toute question métaphysique l'être-là questionnant est à chaque fois pris dans la question.

En quelle mesure la question portant sur le rien traverse-t-elle et embrasse-t-elle l'ensemble de la métaphysique?

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Sur le rien, la métaphysique s'exprime, de longue date, en une formule assurément équivoque : *ex nihilo nihil fit,* rien ne vient de rien [8]. Quoique, dans la discussion de la formule, jamais le rien lui-même proprement ne fasse problème, celle-ci porte cependant à l'expression, à partir de la référence faite à chaque fois au rien, la conception fondamentale de l'étant en l'occurrence directrice. La métaphysique antique conçoit le rien sous l'espèce du non-étant, c'est-à-dire de l'élément sans forme, qui ne peut lui-même se former en un étant doué de forme et offrant, par là même, un aspect (εἶδος). L'étant est la configuration se figurant qui se présente comme telle dans la figure (ce qui s'offre à la vue). L'origine, la légitimité et les limites de cette conception de l'être sont aussi peu discutées que le rien lui-même. La dogmatique chrétienne, par contre, nie la vérité de la formule *ex nihilo nihil fit* et donne au rien, ce faisant, une signification modifiée, au sens de l'absence totale de l'étant extra-divin : *ex nihilo fit – ens creatum.* Le rien devient alors le concept antithétique de l'Étant proprement dit, du *summum ens,* de Dieu comme *ens increatum.* Ici aussi, l'interprétation du rien annonce la conception fondamentale de l'étant. Mais la discussion métaphysique de l'étant se place sur le même plan que la question portant sur le rien. Les questions portant sur l'être et le rien restent comme telles toutes deux hors de débat. C'est aussi pourquoi l'on ne s'embarrasse nullement de cette difficulté que, si Dieu crée à partir du rien, il faut bien qu'il puisse se rapporter à lui. Mais si Dieu est Dieu, il ne peut connaître le rien, s'il est vrai que l'« absolu » exclut de soi toute nullité.

Ce rappel historique sommaire montre le rien comme concept antithétique de l'étant proprement dit, c'est-à-dire comme sa négation. Mais que le rien fasse en quelque façon problème, alors ce rapport antithétique non seulement reçoit une détermination plus claire, mais c'est seulement que s'éveille le questionnement métaphysique proprement dit sur l'être de l'étant. Le rien ne reste pas le vis-à-vis indéterminé de l'étant, mais se dévoile comme ayant part à l'être de l'étant.

« L'être pur et le rien pur, c'est donc le même. » Cette formule de Hegel (*Science de la Logique,* livre I, WW III, p. 74) est juste. Être et rien sont dans une appartenance réciproque, non toutefois parce que l'un et l'autre – du point de vue du concept hégélien de la pensée – s'accordent dans leur indétermination et leur immédiateté, mais parce que l'être lui-même est fini dans son essence et ne se manifeste que dans la transcendance de l'être-là en instance extatique dans le rien.

S'il est vrai que la question portant sur l'être comme tel est la question englobante de la métaphysique, la question portant sur le rien s'avère être d'une espèce telle qu'elle embrasse l'ensemble de la métaphysique. Mais la question portant sur le rien traverse en même temps l'ensemble de la métaphysique, dans la mesure où elle nous oblige à nous placer devant le problème de l'origine de la négation, c'est-à-dire, au fond, devant la décision touchant la souveraineté légitime de la « logique » dans la métaphysique.

L'ancienne formule *ex nihilo nihil fit* reçoit alors un autre sens qui concerne le problème même de l'être et s'énonce : *ex nihilo omne ens qua ens fit.* C'est dans le rien de l'être-là que l'étant dans son ensemble, selon sa possibilité la plus propre, c'est-à-dire sur un mode fini, seulement vient à soi-même. En quelle mesure la question portant sur le rien, si elle est une question métaphysique, a-t-elle alors inclus en soi notre être-là questionnant? Nous caractérisons notre être-là éprouvé ici et maintenant comme essentiellement déterminé par la science. Si notre être-là ainsi déterminé est impliqué dans la question portant sur le rien, il doit alors, à travers cette question, lui-même faire question.

L'être-là scientifique a sa simplicité et sa netteté tranchante en ceci que d'une manière signalée il se rapporte à l'étant lui-même et uniquement à lui. D'un geste supérieur, la science voudrait tenir le rien pour négligeable. Mais il devient à présent manifeste, dans l'interrogation portant sur le rien, que cet être-là scientifique n'est possible que s'il se tient, au préalable, instant dans le rien. Il ne se comprend, dès lors, en ce qu'il est, que s'il ne tient pas le rien pour négligeable. La prétendue sobriété et la supériorité affichée de la science tombent dans la facétie, si elle ne prend au sérieux le rien. Ce n'est que parce que le rien est manifeste que la science peut faire de l'étant

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

lui-même l'objet de son investigation. Ce n'est que si la science existe à partir de la métaphysique qu'elle est en mesure de mener toujours à neuf sa tâche essentielle, laquelle ne consiste pas à accumuler et mettre en ordre des connaissances, mais à soumettre à une ouverture qui est toujours à reprendre, l'espace entier de la vérité de la nature et de l'histoire.

C'est uniquement parce que le rien est manifeste au fond de l'être-là que peut venir sur nous la pleine étrangeté de l'étant. Ce n'est que si l'étrangeté de l'étant nous presse que celui-ci éveille et appelle à soi l'étonnement. Ce n'est que sur le fond de l'étonnement – c'est-à-dire de la manifestation du rien – que surgit le « pourquoi ? ». Ce n'est que parce que le pourquoi comme tel est possible que nous pouvons, d'une manière déterminée, questionner sur les raisons et fonder en raison. Ce n'est que parce que nous pouvons questionner et fonder en raison que le destin du chercheur est remis à notre existence.

La question portant sur le rien nous met – nous, les questionnants – nous-mêmes en question. C'est une question métaphysique.

L'être-là humain ne peut se rapporter à de l'étant que s'il se tient instant dans le rien. Le passage au-delà de l'étant advient dans l'essence de l'être-là. Mais ce passage au-delà est la métaphysique même. D'où découle ceci : la métaphysique appartient à la « nature de l'homme ». Elle n'est ni une branche de la philosophie d'école, ni un champ ouvert à des spéculations sans frein. La métaphysique est l'advenir fondamental dans l'être-là. Elle est l'être-là lui-même. Parce que la vérité de la métaphysique réside en ce fond abyssal, elle a, comme plus proche voisinage, la possibilité qui constamment la guette de l'erreur la plus profonde. C'est pourquoi la rigueur d'aucune science n'atteint le sérieux de la métaphysique. Jamais la philosophie ne saurait être mesurée à l'étalon de l'idée de la science.

Si la question portant sur le rien qui vient d'être déployée, nous l'avons réellement prise à notre compte, alors ce n'est pas du dehors que nous nous sommes présentés la métaphysique. Nous ne nous sommes pas non plus « transportés » seulement en elle. Nous ne saurions d'ailleurs nous transporter en elle, parce que – dans la mesure où nous existons – nous nous tenons déjà toujours en elle. φύσει γάρ, ὦ φίλε, ἔνεστί τις φιλοσοφία τῇ τοῦ ἀνδρὸς διανοία (Platon, *Phèdre*, 279 a). Dans la mesure où l'homme existe advient, d'une certaine manière, le philosopher. La philosophie – ce qu'ainsi nous appelons – est la mise-en-marche de la métaphysique, en laquelle métaphysique la philosophie vient à elle-même et à ses tâches explicites. La philosophie ne se met en marche que par un saut spécifique de l'existence propre dans les possibilités fondamentales de l'être-là dans son ensemble. Décisif est, pour ce saut : de rendre d'abord le champ libre à l'étant dans son ensemble; ensuite, de se laisser gagner au rien, c'est-à-dire de se libérer des idoles que chacun porte en soi et vers lesquelles il a coutume de chercher furtivement refuge; enfin, de laisser s'apaiser les vibrations de ce suspens, pour constamment remonter, à travers elles, à la question fondamentale de la métaphysique, qui va droit au rien lui-même : Pourquoi est-il en somme de l'étant et non pas plutôt rien ?

Martin Heidegger

Traduction nouvelle
de l'allemand par Roger Munier

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

NOTES

* *Avertissement du traducteur :* La présente version de *Was ist Metaphysik?* reprend, dans ses grandes lignes, le texte de celle qui fut publiée, en 1969, dans le numéro 14 du *Nouveau Commerce.*

L'une des principales modifications apportées concerne la traduction du mot *Dasein,* lorsque, décomposé en *Da-sein,* Heidegger lui donne, dès l'époque de la conférence (1929), le plein sens que l'on sait.

Pour *Dasein* écrit sans trait d'union, je me suis tenu, comme à l'ordinaire, à *être-là.* C'est l'équivalent littéral du mot allemand, dont le sens courant est : existence au sens de présence là (*während meines Daseins* : en ma présence). *Être-là* peut convenir, à condition d'entendre sous ce mot, comme il convient de le faire en allemand même pour le *Dasein* heideggérien :

1. que *là* (Da) y est pris, non comme adverbe, au sens où quelque chose ou quelqu'un est là, mais substantivement, à la façon dont on désigne : *l'*ici et *le* maintenant. L'*être-là,* c'est d'abord le fait d'être un *là,* l'être de ce qui est un *là;*

2. que ce *là* n'exprime aucune facticité, mais un rapport extatique à l'être qui advient et ne peut advenir qu'en lui. Ce *là* n'est pas le *là* de l'être lui-même, mais l'ouverture qu'est sa venue, quelque chose comme son « avent ». L'*être-là,* c'est donc sur le mode infinitif, non l'être de ce qui est là, mais l'être de ce qui est un *là* pour l'être, ouvert à l'être et en attente active de sa venue.

Il est clair que ce sens fort n'est pas toujours exprimé par le seul mot *Dasein* – par exemple lorsque Heidegger écrit : « Unser Dasein – in der Gemeinschaft von Forschern, Lehrern und Studierenden – ist durch die Wissenschaft bestimmt. » Mais il devient patent lorsque le mot est désarticulé en *Da-sein.* Pour le rendre alors au plus juste en français, Heidegger lui-même avait proposé, dès 1945, dans sa lettre à Jean Beaufret reproduite en appendice à la *Lettre sur l'humanisme* (Aubier, édition bilingue, p. 183; reprise dans *Questions,* III, Gallimard, p. 157), la formule : *être le-là.* Cette traduction est sans doute parfaitement claire, prise isolément, mais outre qu'elle n'a pas l'aisance du simple tiret mis en allemand entre *Da* et *sein,* et pour cette raison même, elle se révèle assez lourde à la lecture. On ne soulignera jamais assez le caractère extrêmement fluide que le texte heideggérien, dans la tension inhérente à son dire, garde toujours en allemand. Heidegger pressentait d'ailleurs cette difficulté lorsque, indiquant cette traduction de *Da-sein* en *être le-là,* il faisait néanmoins cette réserve : « Si je puis ainsi le dire en un français peut-être impossible... »

Partout donc, où *Dasein* est, dans le texte, désarticulé en *Da-sein,* j'ai traduit par *être « là »* sans plus, en isolant par des guillemets, afin de lui donner tout son poids, ce « là » substantivé qui est au cœur du débat.

Autre correction, touchant *Hineingehaltenheit.*

La structure extatique du *Da-sein* est en rapport direct avec l'ouverture au rien qui est le thème central de la conférence. *Da-sein heisst,* écrit Heidegger : *Hineingehaltenheit in das Nichts.* Le terme est d'une traduction malaisée. Il désigne le fait de *se* tenir dans le rien, mais en étant déjà comme détenu par lui. La connotation, en somme, est double : d'activité *(Hinein)* et de passivité *(gehalten).* Il semble bien, toutefois, que la passivité l'emporte. « Nous sommes à ce point finis, écrit en effet Heidegger, que ce n'est nullement par décision ni vouloir propre que nous pouvons nous porter originellement devant le rien. Tel est l'abîme que la dimension de finitude creuse dans l'être-là que la finitude la plus propre et la plus profonde se refuse à notre liberté. »

J'ai donc traduit *Hineingehaltenheit in das Nichts* par : *instance dans le rien* et *sich hineinhalten in das Nichts* par : *se tenir instant dans le rien.* Le mot *instance* serait à prendre à la fois au sens de *in-stare* et dans une acception proche de celle qu'il a dans la locution adverbiale « en instance de... » – par exemple : en instance de départ...

Stimmung, autre mot-clé, a été rendu, comme précédemment, par *disposition.* Cette traduction, rappelons-le, a été proposée par Heidegger lui-même, qui a écrit le mot en français dans la conférence prononcée à Cerisy en 1955 *Was ist das – die Philosophie?* (*Questions II,* Gallimard, pp. 31 *sq.* – traduction Kostas Axelos et Jean Beaufret). Il faut néanmoins préciser que *disposition* n'épouse pas toutes les harmoniques de *Stimmung.* Il ne permet pas de jouer, notamment, sur la racine *stimmen* qui indique l'accord, la juste correspondance et consonance. La *Stimmung* de l'angoisse est disposition accordée, en consonance avec le rien.

Geschehen qui marque, non pas un événement quelconque, mais, en quelque sorte, l'avènement même de ce qui est, pour l'homme, racine et source de tout événement, a été traduit à chaque fois par *advenir.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Erfahrung a été rendu comme ailleurs par *épreuve*, au sens que le mot a dans l'expression : faire l'épreuve de...

Nichts enfin, a été traduit par *rien*, et non par néant. *Rien*, on le sait, vient de *rem*, chose, étant. Le *Nichts* étant lié à l'étant au point de faire un avec lui, il semble donc que *rien*, qui implique la même étrange ambiguïté, convienne assez bien ici. Au surplus, ce mot est le seul qui permette le transfert, en français, de certaines expressions allemandes dont la portée apparaît essentielle pour l'intelligence du texte (*rien* d'autre, *rien* de plus, ne *rien* savoir de..., etc.).

La traduction qui parut dans le *Nouveau Commerce* était précédée d'une lettre-préface de Heidegger au traducteur. On pourra s'y reporter.

J'en détacherai seulement ici la partie qui touche directement au texte de la conférence.

« ...Sans doute savez-vous, écrivait Heidegger, que ce texte fut le premier à être traduit, peu après sa parution (1929), dans la langue de votre pays. Presque en même temps fut publiée, en 1930, une traduction japonaise, œuvre d'un jeune étudiant japonais très doué, qui avait pris part à mes séminaires.

« L'accueil fait en Europe à cet écrit se résume en ces mots : nihilisme et hostilité à l'égard de la " logique ". On y trouva, en Extrême-Orient, dans le *Nichts* justement compris, le mot pour l'être.

« Dans la suite, j'ai tenté d'éclairer le texte, au regard du retour au fondement de la métaphysique, par une " postface " et une " introduction "; car déjà la question " Qu'est-ce que la métaphysique? " repousse celle-ci dans une autre dimension. Il n'y a pas de métaphysique de la métaphysique. Mais cette autre dimension, d'où la métaphysique comme telle reçoit ce qu'elle a en propre, même aujourd'hui n'est pas encore à déterminer. Il reste suffisamment difficile de s'engager dans la voie de cette détermination comme en une tâche de la pensée.

« Votre traduction, que vous donnez sans commentaire, oblige nos amis français, et m'oblige d'abord moi-même, à reprendre à nouveau par la pensée ce dont traite la conférence. C'est une question. Elle met en question le questionnant lui-même et, par là, le *Da-sein* de l'homme. Il s'agit d'éprouver le *Da-sein*, au sens que l'homme *est* lui-même le " Da ", c'est-à-dire l'ouverture de l'être pour lui, en tant qu'il assume de préserver cette ouverture et, en la préservant, de la déployer (*cf. Sein und Zeit*, pp. 132 *sq.*).

« Ce dont traite la conférence est une question. La réponse cherchée a, de son côté, le caractère d'une question. C'est sur elle que prend fin le texte. Il atteste par là même la finitude de la pensée. A moins qu'il ne faille dire : la finitude de l'être, dans le lever en retrait duquel se tient le *Da-sein* de l'homme.

« Il s'agit de trouver dans la pensée ce qui pour la pensée est digne de question, de persévérer devant et de l'éprouver comme ce qui demeure. »

(31 juillet 1969)

Martin Heidegger

NOTES

1. *treibt Wissenschaft :* expression courante (*Sport treiben* faire du sport) à laquelle Heidegger rend sa portée, en jouant sur le sens du verbe *treiben :* pousser, faire avancer (*treibende Kraft :* force motrice).

2. *spricht er von einem Anderen.*

3. *wenn « es einem langweilig ist »*... « lorsque l'on s'ennuie », disons-nous en français. Traduite littéralement, l'expression allemande met en jeu comme une puissance neutre *(es... ist)*, affectant une zone impersonnelle de l'humain *(einem)*.

4. *darin einem so und so « ist »*... Heidegger souligne ici la troisième composante de l'expression, soit l'« être ».

5. *ist es einem unheimlich...*

6. *einem :* un « nous » impersonnel.

7. J'adopte ici la traduction d'Henry Corbin qui rend le mieux compte du rapprochement des mots allemands *Vernichtung* anéantissement (nous ne disposons pas d'autre mot en français, *rien* n'ayant formé la racine d'aucun composé) et *Nichtung*. De même, plus loin : *nichten*, néantir, comme *vernichten*, anéantir.

8. *aus Nichts wird Nichts.* On notera ici les majuscules.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Chemins d'explication
1937

On voit constamment * des gens s'étonner de ce que les deux peuples voisins – français et allemands – aient tant de mal à s'entendre alors qu'ils ont contribué d'une manière absolument essentielle à donner à l'Occident sa configuration historiale et spirituelle. Et l'on voit tout aussi fréquemment des gens convaincus qu'une « entente » est devenue impossible et qu'il est déjà beau d'essayer d'éviter un complet désaccord. Mais cet étonnement-ci et cette conviction-là ne s'affirmeraient-ils avec tant d'obstination que parce qu'on arrive si peu à s'entendre sur le seul sens qui puisse et doive être donné ici au mot d'« entente »?

La véritable compréhension mutuelle des peuples ne peut commencer et s'accomplir que par une méditation, menée réciproquement au sein d'un dialogue de créateurs, sur l'héritage et la tâche que leur donne l'Histoire. Dans cette méditation, les peuples s'attachent à ce qui leur est propre et s'y arrêtent avec une lucidité et une résolution accrues. Car ce qu'un peuple a de plus propre est cette œuvre de création qui lui a été assignée et par laquelle il se pénètre de sa mission historiale, tout en se dépassant : c'est ainsi, et ainsi seulement, qu'il accède à lui-même. A l'heure actuelle, la mission de ces peuples occidentaux faiseurs d'Histoire consiste pour l'essentiel à sauver l'Occident. Sauver ne veut pas dire ici simplement conserver ce qui existe encore, mais signifie originairement une justification novatrice de sa propre histoire passée et à venir. C'est pourquoi la compréhension mutuelle des peuples voisins dans ce qu'ils ont de plus propre implique de savoir se donner la nécessité de cette salvation comme tâche propre à chacun. Le savoir de cette nécessité vient surtout de l'expérience de la détresse née de la menace qui atteint l'Occident au plus profond de lui-même, ainsi que de la force capable d'un projet qui transfigure les possibilités les plus hautes de l'être-là occidental. Mais de la même manière que la menace subie par l'Occident risque de mener à un déracinement complet et à un chaos général, il faut que, dans le sens contraire, des décisions radicales guident cette volonté de rénovation de fond en comble.

L'entente, dans son sens authentique c'est, à partir d'une nécessité réciproque, le courage souverain de reconnaître ce que l'autre a de propre. Une entente historialement créatrice n'est jamais un sentiment de gêne issu de la faiblesse, mais présuppose bien

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

au contraire la fierté véritable des peuples. La fierté, qui est fondamentalement différente de la vanité, est la résolution mûrie de se maintenir à son propre rang essentiel, qui procède de la tâche que l'on s'est fixée.

Mais, la plupart du temps, nous ne connaissons l'entente que dans son sens inauthentique, nous l'abordons avec suspicion et, dans les efforts que nous faisons pour l'atteindre, nous rencontrons bien des déceptions. Ce n'est pas par hasard. Car l'entente inauthentique n'aboutit qu'à un accord provisoire, elle est un arrangement opportuniste qui se fait par l'équilibre des ambitions et des réalisations du moment. Cette compréhension réciproque n'est qu'une façade et elle est pleine de réserves formulées et informulées. Une entente de cette sorte peut être dans certaines conditions inévitable. Elle est absolument utile. Mais il lui manque la force historiale et créatrice de la véritable compréhension qui transforme à tour de rôle ceux qui en sont l'objet et les rapproche ainsi de ce qu'ils ont de plus propre, et qui est aussi toujours ce qu'ils ont de plus certain et de plus caché. La véritable compréhension est donc le contraire d'un abandon de l'originalité et le contraire d'une familiarité vulgaire. La compréhension authentique a aussi cela qu'elle ne se laisse jamais entraîner à supputer un succès immédiat et des résultats définitifs. La compréhension authentique ne produit pas cette quiétude qui ne tarde pas à dégénérer en une indifférence réciproque, mais elle est en soi l'inquiétude de la remise en question réciproque, à partir du souci que les peuples ont des tâches historiales communes.

Une telle compréhension doit se manifester dans tous les domaines de l'activité des peuples par des moyens divers et à un rythme différent. Elle englobe la connaissance et l'appréciation de l'existence quotidienne, simple des peuples, tout autant que l'appréhension et la compréhension de leurs attitudes et tonalités d'âme fondamentales, insondables et le plus souvent complètement impossibles à formuler directement. Celles-ci acquièrent leur forme de référence et leur force fascinante dans la grande littérature, dans les arts plastiques et dans la pensée essentielle d'un peuple, c'est-à-dire dans la philosophie.

Mais il semblerait que la compréhension authentique soit exposée, et précisément dans ces domaines, à une hésitation qui pourrait bien paralyser d'emblée toute tentative de se bien comprendre. La compréhension est, dans ce domaine, « pratiquement » inutile. La méditation réciproque, par exemple, sur les fondements philosophiques propres à chacun reste – à supposer même que cela puisse réussir – très marginale et l'affaire d'une minorité. Ce jugement très courant repose sur une représentation insuffisante de l'essence de la compréhension, mais aussi sur une représentation erronée, quoique très répandue, de l'essence de la philosophie.

Une caractéristique de l'opinion ordinaire et de la pensée « pratique » est qu'elles se trompent dans l'estimation qu'elles donnent de la philosophie et ce dans le double sens d'une sur- et d'une sous-estimation. La philosophie est surestimée dès que l'on attend de sa pensée des effets immédiatement utiles. Elle est sous-estimée dans la mesure où l'on se contente de retrouver dans ses concepts sous une forme abstraite (réductrice et bavarde) ce que le maniement empirique des choses permet d'appréhender avec certitude.

Or, le savoir philosophique authentique est toujours autre chose que l'écho boiteux de représentations aussi générales que possible sur l'étant que par ailleurs l'on connaît déjà, mais bien au contraire le savoir anticipateur de cette essence des choses qui ne cesse de se voiler, savoir qui ouvre de nouveaux champs et de nouvelles perspectives d'investigation. Et c'est précisément la raison pour laquelle il est impossible de rendre ce savoir immédiatement utilisable. Il n'agit jamais que médiatement, c'est-à-dire que la méditation philosophique ouvre de nouvelles voies et fixe des critères nouveaux à tout comportement et à toute décision. De cette manière, la philosophie, dans sa fonction anticipatrice et fermée à toute chasse à l'utilité, régit la tenue et l'avancée de l'être-là historial de l'homme. La philosophie est le savoir, immédiatement inutile et toutefois, souverain, de l'essence des choses. L'essence de l'étant reste toujours ce qui est le plus digne de question. Et dans la mesure où la philosophie ne fait que lutter sans relâche

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

par son questionnement pour donner une appréciation de ce qui est le plus digne de question, et ne produit jamais en apparence de « résultats », elle ne cesse de déconcerter la pensée axée sur le calcul et l'utilité. Et puisque les sciences vont de plus en plus et, semble-t-il, irréversiblement vers la « technisation » et « l'organisation » (*cf.* par exemple la nature et le rôle des congrès internationaux), pour aller jusqu'au bout d'une route qui leur est depuis longtemps tracée, et puisque par ailleurs les « sciences » sont, selon l'apparence commune, les premières et les seules à posséder et à représenter le « savoir », c'est précisément dans les sciences et par elles que se manifeste la plus grande méfiance à l'égard de la philosophie et qu'en même temps se donne la preuve soi-disant convaincante de sa superfluité.

Si une authentique compréhension des positions philosophiques fondamentales réussit, si la force et la volonté d'y parvenir s'éveillent dans les deux pays, alors le savoir s'élèvera à une hauteur et à une clarté nouvelles. Ce qui se prépare, c'est une transformation des peuples, bien qu'elle soit au départ et souvent ensuite, longtemps invisible.

En effet, il faut indiquer brièvement que s'ouvrent ici des possibilités qui n'ont pas encore été vues. Les deux domaines de l'étant qui dominent l'un sur l'autre et s'imbriquent réciproquement sont la nature et l'histoire. L'homme lui-même est à la fois le lieu et le gardien, le témoin et celui qui donne forme à l'antagonisme de ces domaines. La science moderne de la nature – surtout la maîtrise technique et l'exploitation de la nature – est portée essentiellement par la pensée mathématique. C'est au penseur français Descartes que l'on doit d'avoir jeté les bases décisives du fondement et du modèle d'un savoir mathématique au sens principiel du terme. Et l'un des plus allemands des penseurs allemands, Leibniz, est continuellement guidé dans sa méditation par une explication avec Descartes. La méditation sur l'essence de la nature (la nature animée comme la nature inanimée), inaugurée de façon prépondérante par ces deux penseurs, est aujourd'hui tellement loin d'être achevée qu'elle doit être d'abord reprise sur le fond d'un questionnement plus originaire. C'est sur ce chemin seulement que nous nous donnerons les moyens de concevoir l'essence métaphysique de la technique et alors seulement de l'accomplir, elle qui n'est qu'une forme de l'organisation de l'étant, dans une de ses configurations possibles. Or le questionnement fondamental sur la nature et sur le caractère de vérité de la science de la nature implique une explication avec le commencement de la philosophie française moderne. Mais, d'un autre côté, c'est, pour la première fois dans l'histoire de l'Occident, grâce aux écrivains et aux penseurs de l'époque de l'idéalisme allemand qu'un savoir métaphysique de l'essence de l'Histoire a été inauguré. Peut-on alors encore s'étonner que depuis des années déjà, des auteurs français récents, qui se sont aperçu de la nécessité de se libérer du cadre de la philosophie cartésienne, se soient efforcés de comprendre Hegel, Schelling, Hölderlin? Pour méconnaître le caractère indispensable de cette méditation réciproque sur l'essence de la nature et de l'Histoire, il faut être de ces gens incapables de mesurer la singularité de l'instant historial dans lequel est entré l'Occident.

Au demeurant, on méconnaîtrait totalement le type de méditation qui échoit aux peuples dans une compréhension philosophique authentique si l'on voulait se contenter de constatations ou de définitions superficielles des qualités de la pensée française par rapport à l'allemande ou même d'entreprendre un rapprochement par ce biais. Un tel procédé ne serait dans tous les cas qu'une manière d'éviter les questions essentielles concernant les éléments qui attendent d'être décidés, et surtout une manière de se dérober à la tâche la plus difficile, c'est-à-dire à la préparation d'un domaine de décidabilité ou de non-décidabilité des questions.

Mais il ne faut pas non plus espérer que l'on puisse, à la manière des échanges de résultats scientifiques, emprunter les uns aux autres les interrogations philosophiques et les concepts fondamentaux, et les compléter en conséquence. La compréhension, c'est ici aussi – et d'abord ici – le combat de la mise en question réciproque. Seule l'explication place chacun dans son domaine le plus propre, si toutefois l'on parvient à commencer et à soutenir cette explication, eu égard à ce déracinement qui menace l'Occident et qui pour être surmonté requiert l'engagement de chacun des peuples créateurs.

La forme fondamentale de l'explication est le dialogue effectif des créateurs eux-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

mêmes dans une rencontre entre voisins. Seul un travail d'écriture qui s'enracine dans une telle explication peut être assuré de développer la compréhension et tendre à lui conférer la permanence.

Lorsque nous méditons la grandeur possible et les critères de la « culture » occidentale, nous pensons aussitôt au monde historial de l'aurore grecque. Et nous oublions tout aussi vite que les Grecs ne sont pas devenus ce qu'ils sont pour toujours par un isolement dans leur « espace ». C'est seulement par l'explication la plus acharnée mais aussi la plus créatrice avec le monde qui était pour lui ce qu'il y a de plus étranger et de plus difficile – le monde asiatique – que ce peuple s'est élevé sur la courte voie de sa grandeur et de sa singularité historiales.

Si nous replaçons l'être-là historial des deux peuples voisins dans le cercle de ces méditations qui tendent vers une rénovation de la texture fondamentale de l'être occidental, c'est l'espace proprement dit de leur voisinage qui s'ouvre dans sa plus large étendue. Si les peuples veulent y pénétrer, ce qui veut dire : s'ils veulent le façonner en créant, il faut qu'ils aient une vision claire, au fond d'eux-mêmes, des conditions fondamentales d'une authentique compréhension. Il y en a deux : la volonté persévérante de s'écouter l'un l'autre et le courage contenu de se déterminer soi-même. Celui-là ne se laisse abuser ni affaiblir par les résultats passagers d'une compréhension inauthentique. Celui-ci rend les interlocuteurs, qui se comprennent, sûrs d'eux-mêmes et, par là, dès lors, ouverts à l'autre.

Martin Heidegger
Traduit de l'allemand par
Jean-Marie Vaysse et Luc Wagner

NOTE

* « Wege zur Aussprache », extrait de la *Zeitschrift für philosophische Forschung,* vol. 34, janvier-mars 1980. (Première publication : *Annales de la ville de Fribourg en Brisgau,* vol. I, 1937.) Nous traduisons *Aussprache* par « explication » et le comprenons au sens de *Auseinandersetzung.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Sur un vers de Mörike

Correspondance entre Martin Heidegger et Emil Staiger[1] 1951

A l'automne 1950, je fis une conférence à Amsterdam puis à Fribourg en Brisgau sur le thème : *L'art de l'interprétation* [2]. Pour éclairer par un exemple les considérations méthodologiques, j'introduisis une interprétation du poème écrit par Mörike en 1846, intitulé *A une lampe :*

« Toujours immobile, ô belle lampe, tu ornes,
Gracieusement suspendue à de légères chaînes,
Le plafond de la chambre de plaisir maintenant presque oubliée.
Autour de ta coupe de marbre blanc bordée d'une couronne
De lierre métallique aux tons verts et dorés
Tourne en ronde joyeuse une bande d'enfants.
Quel charme rieur! et pourtant un doux esprit
De gravité s'épanche sur toute la forme
C'est une œuvre d'art authentique. Qui s'en soucie?
Mais ce qui est beau, paisible [3] *brille* [4] *en lui-même. »*

En relation avec la situation épigonale de Mörike et sa nostalgie de l'époque révolue de Goethe, j'ai développé entre autres les points suivants :

« Il ne se comporte pas en maître dans cette demeure où est accrochée la lampe. Il semble même qu'il n'y ait plus aucun maître. Toutefois il éprouve encore le sentiment d'être de la maison; il ose, timidement, se considérer encore comme un familier. C'est peut-être précisément là que réside la belle et douloureuse magie de ce poème. Il ne voit pas dans la lampe une œuvre d'art ainsi que Goethe l'eût fait, qui, avec une fraternelle vénération, y aurait vu une œuvre organique dont les lois de construction sont apparentées à celles du corps et de l'esprit humain. De toute façon il ne se sent pas en accord avec cette œuvre et encore moins avec son enfance, dont la bande d'enfants éveille peut-être en lui un souvenir mélancolique. Mi-proche, mi-lointain, *un peu de joie, un peu de plainte,* dit le poème intitulé *Au printemps.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

C'est surtout dans le dernier vers que cet accent se fait entendre le plus clairement : *Mais ce qui est beau, paisible brille en lui-même.*

Le Beau demeure soi-même paisible, dit Goethe dans la deuxième partie de *Faust.* Il sait de quoi il parle. Il s'exprime catégoriquement et sans équivoque. Mörike ne va pas aussi loin. Il ne se croit plus du tout capable de savoir comment éprouver le Beau. *« Mais ce qui est beau, paisible brille... »* est tout ce qu'il ose dire. C'est alors qu'il substitue au *soi* un *lui* avec cet ultime raffinement dont seul dispose un tard venu. S'il avait écrit *en soi-même* il se serait beaucoup trop identifié à la lampe. Le Beau est à nouveau mis à distance quand il est paisible *en lui-même...*

A Amsterdam déjà Hermann Meyer avait émis des réserves sur cette interprétation. Il trouvait que *brille* doit être compris comme *lucet* et non comme *videtur.* Cette question fut soulevée à nouveau à Fribourg. Walther Rehm et Hugo Friedrich commencèrent par émettre des réserves puis finirent par se décider avec conviction pour l'interprétation au sens de *videtur.* Hugo Friedrich rappela en outre que *lui* était un vieux pronom réfléchi, toutefois encore utilisé de nos jours en Souabe. En fait j'aurais pu consulter le dictionnaire de Grimm, dans lequel on signale l'usage de ce terme comme pronom réfléchi jusque vers 1800, et plus tard encore en Souabe. Je ne jugeai cependant pas nécessaire de modifier mon interprétation. Nous nous accordâmes sur le fait que Mörike avait utilisé une particularité de son dialecte pour parvenir dans le haut allemand à l'impression que j'avais décrite; nous parlâmes un moment de la difficulté et de l'ambiguïté manifeste de ces vers anodins, notant à quel point l'interprète ne peut jamais être assez prudent dans ce qu'il avance.

Or à Fribourg, Martin Heidegger avait également assisté à ma conférence. Il se déclara partisan de *brille* au sens de *lucet* et eut l'amabilité d'expliquer son point de vue dans la lettre suivante :

« Pour élucider le mot *brille* dans le poème de Mörike, il faut d'abord, tout en remontant à l'ensemble du poème, lire les deux vers qui suivent le tiret. Ces deux lignes résument en raccourci l'esthétique de Hegel. La lampe, « la lumineuse », est en tant qu'*œuvre d'art authentique* le σύμβολον de l'œuvre d'art comme telle – de « l'Idéal » dans la langue de Hegel. La lampe, l'œuvre d'art *ô belle lampe!* rassemble dans l'unité : le paraître sensible et le paraître de l'Idée comme essence de l'œuvre d'art. Le poème lui-même, comme œuvre de la langue, est le symbole de l'œuvre d'art en général qui repose dans la langue.

Or venons-en au mot *brille* en particulier. Vous lisez *paisible brille en lui-même* comme *felix in se ipso (esse) videtur* [5]. Vous prenez *paisible* comme un prédicat et vous rattachez *in se ipso* à *felix.* Je le comprends comme un adverbe, exprimant la façon dont, en tant que trait fondamental du « paraître », c'est-à-dire du se-montrer étincelant, et je rapporte *in eo ipso* à *lucet.* Je lis : *feliciter lucet in eo ipso; en lui-même* appartient à *brille,* non à paisible; *paisible* est d'abord la conséquence essentielle du « briller en lui-même ». Le poids de l'articulation et du rythme du dernier vers réside dans *est. « Mais ce qui est beau* (qui *est* une œuvre d'art authentique), *paisible brille en lui-même. »* L'« être-beau » est le pur « briller ».

Lisez donc à ce sujet les *Leçons d'esthétique* de Hegel, de 1835 : l'introduction et le premier chapitre de la première partie. Il y écrit (1re édition des œuvres, vol X, I, 144) : « Le Beau se détermine comme le paraître sensible de l'Idée. » « Le bel objet... fait apparaître dans son existence son propre concept comme réalisé et montre en lui-même l'unité et la vitalité subjective » (*ibidem,* p. 148).

Le *lui* n'est pas simplement une tournure dialectale souabe, mais au contraire le dialecte est tout à fait propre à exprimer une différence essentielle (et il est utilisé pour ce faire) à savoir : *« en lui-même »* désigne certes une chose qui est en elle-même, mais telle qu'elle n'a pour soi aucune conscience de soi, ce qui pour parler dans la langue de Hegel n'est pas un « concept », c'est-à-dire n'est pas un « pur paraître en soi-même »

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

(p. 141), mais un « paraître » dépourvu de conscience de soi, dépourvu de « soi », qui donc n'est pas « en-soi », mais bien au contraire *en lui-même.* Toutefois ce « paraître » n'est jamais une « simple apparence » (au sens de « il semble que... »). C'est pourquoi Hegel dit (plus loin, p. 199) : « La vérité de l'art ne peut donc pas être une simple exactitude, se limitant à ce qu'on appelle imitation de la nature, car il faut que l'extérieur s'accorde avec l'intérieur qui s'accorde en lui-même et peut précisément ainsi *se révéler comme soi-même dans l'extérieur.* » (C'est moi qui souligne.)

Le « se-révéler » est le « se-montrer » scintillant, est le « briller ». C'est en lui que le Vrai porte à l'ad-parence [6] son autonomie. Ainsi parle Hegel : « De ce point de vue nous pouvons placer au sommet de cette autosatisfaction dans la résolution propre et le contentement comme trait fondamental de l'Idéal (c'est-à-dire de l'œuvre d'art), le repos serein et la quiétude. La forme idéale de l'art se tient devant nous comme un Dieu paisible » (p. 202). En tant que *feliciter lucens,* la belle œuvre est elle-même *felix.* On pourrait bien par là parvenir à cette « certitude » qui est ici possible. Car exiger une certitude « mathématique » au sens de Descartes, ce serait faire preuve d'un dogmatisme injustifié, parce qu'absolument inadapté à la chose.

La référence à Hegel est pourtant évidente. En effet l'ami d'enfance de Mörike (qui a grandi avec lui à Ludwigsbourg) et son conseiller permanent en matière d'esthétique et de poétique fut Friedrich Theodor Vischer, dont *L'esthétique ou science de Beau* parut en 1846.

Nous devons en outre remarquer que la force expressive du mot « briller » s'est perdue pour nous, même si nous continuons à dire : « Le soleil brille ». Lisez donc en guise de contraste le poème de M. Claudius *(Wandsbecker Bote I)* intitulé *Chanter une berceuse au clair de lune,* notamment les strophes 8, 9, 11 et 12 [7].

Ainsi s'exprimait Martin Heidegger. Je dois avouer que cette lettre troubla passablement mes convictions. Mais quelque temps après je découvris que mon sentiment concernant la résonance et le sens de ce vers n'avait pas été ébranlé. Je m'efforçai donc d'expliciter à nouveau ma compréhension intuitive de ce vers de façon plus détaillée et en utilisant les moyens offerts par la critique littéraire. J'écrivis à Martin Heidegger :

« Permettez-moi de commencer par la conclusion de votre commentaire. Vous dites que Vischer fut le conseiller permanent de Mörike en matière d'esthétique et de poétique. Vischer serait donc beaucoup plus compétent que Hegel. Et que dit Vischer sur le Beau ? Dans le premier volume de son *Esthétique* qui, comme vous l'avez fait remarquer, parut la même année que le poème de Mörike, *A une lampe,* il écrit au paragraphe 13 (2e édition, Munich 1922, p. 51) :

« Conformément à cette loi il lui semble (à l'esprit) qu'un être singulier existant dans les limites du temps et de l'espace correspond absolument à son concept et qu'ainsi c'est en lui que se réalise d'abord une Idée déterminée, puis médiatement et pleinement l'Idée absolue. Il s'agit donc d'une simple apparence dans la mesure où son Idée n'est pleinement présente dans aucun être singulier ; or puisque l'Idée absolue n'est pas une représentation vide, mais au contraire est par-dessus tout véritablement effective dans l'existence, et pas seulement dans le particulier, c'est une apparence pleine de contenu ou une apparition. Cette apparition est le Beau. »

Ici à propos du Beau l'expression « paraître » est consciemment utilisée de façon ambivalente, mais plutôt au sens de *« videri ».* Toutefois je n'accorde pas à ce texte une grande importance. Car comment accorder cela avec des conseils poétiques et esthétiques ? Le 8 février 1851 Mörike écrivit à Vischer à propos de son *Esthétique* et notamment du deuxième volume paru en 1847 :

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« Je veux toutefois m'appliquer studieusement à la lecture de ton livre que j'ai eu à maintes reprises grande envie de lire. Pendant deux jours j'ai eu entre les mains la première partie (à laquelle sont empruntées les phrases citées plus haut); je l'ai pris par tous les bouts tel un chien qui, mordant une balle massive et n'offrant pas de prise, essayerait d'en tirer quelque chose en la faisant tourner en vitesse. »

Quel rapport avec Hegel? Le 14 mai 1832 Mörike demande à Vischer de bien vouloir « lui résumer par écrit les points principaux du système de Hegel ». Seebass, l'éditeur des *Lettres inédites* de Mörike (Stuttgart, 1945), nous donne l'explication suivante (p. 534) : « Nous ne savons rien concernant un intérêt ultérieur pour Hegel. »

La référence à Hegel n'est donc absolument pas évidente. Au contraire! Nous voyons que Mörike ne prenait aucun plaisir au contact de la pensée spéculative et n'avait pour cela aucune vocation. Mais comment se présentent alors les choses? Vous prendrez mal que l'on s'intéresse à la philosophie de façon aussi superficielle qu'ici. Mais c'est là précisément le point essentiel. Si vous voulez bien me le permettre, j'aimerais vous dire que vous abordez le vers en question de façon trop scolastique, me semble-t-il, en ce qui concerne ce poète; il est à mon avis tout à fait contraire à vos propres convictions de trop insister sur les concepts en passant à côté de ce qu'il y a de flottant, de glissant, de timide, de discret, et souvent aussi à côté de la finesse et du chatoiement d'un langage poétique comme celui que Mörike a forgé. Il se peut bien que ce vieux renard pensât aussi un peu à *« lucet »* qui, tout comme le *lui-même,* était dans son dialecte plus proche de lui que de nous. Mais un peu, tout au plus et encore par jeu, à titre d'essai. Il n'y a pas vraiment de limites précises de la signification dans une telle poésie et toutes les nuances du mot « briller » que propose le dictionnaire de Grimm peuvent toutes plus ou moins miroiter ensemble. Mais en aucun cas je ne voudrais renoncer à ce qu'il y a de virtuel dans la formulation, à son caractère incertain, au recul par rapport à la certitude absolue, au « peut-être » qui se trouve dans le *« videtur »*. Je tiens cette signification pour prépondérante. C'est en elle que s'exprime tout particulièrement et de façon insurpassable la situation qu'il a profondément ressentie : la différence entre son existence et celle d'un Goethe (différence également avec l'assurance d'un Hegel). Lui, le tard venu, ne peut que se contenter de conjecturer et d'indiquer le possible; l'essence lui est déjà à demi dérobée. Voulez-vous dès lors sacrifier à un principe cette couleur précieuse et hautement personnelle du poète et du vers en question, un principe qui ne serait au demeurant qu'un résumé tardif de l'esthétique de Hegel?

« Il ne s'agit donc pas entre nous d'une quelconque divergence d'opinion, mais d'une différence essentielle dans la conception de la langue poétique et philosophique. J'ai le sentiment très fort que dans votre explication vous mettez l'accent sur le *est.* Cela me paraît absolument impossible. L'accent porte sur *beau, paisible* et *même.* Lorsque en revanche vous expliquez que dans les vers de Hölderlin :
Ce sont les pensées de l'esprit commun,
Qui s'achèvent en silence dans l'âme du poète,
l'accent porte sur *sont,* en justifiant votre explication par la référence à la virgule négligée par Hellingrath, je suis d'accord avec vous – pour des raisons rythmiques et objectives. Ce détail de votre interprétation de l'hymne *Comme en un jour de fête* me fut toujours particulièrement précieux. Mais la langue de Hölderlin est assurément beaucoup plus philosophique que celle de Mörike. Hölderlin était un penseur, ce qui n'était pas le cas de Mörike.

« Me permettriez-vous de publier notre correspondance dans *Trivium,* pour autant qu'elle concerne le vers de Mörike? Je crois que ce serait l'occasion d'étendre et de renouveler la réflexion sur les difficultés de l'interprétation. Je vous serais particulièrement reconnaissant de bien vouloir ajouter quelques mots de conclusion. En effet je ne tiens absolument pas à avoir le dernier mot – et surtout pas vis-à-vis de vous. »

Dans une lettre écrite à Todtnauberg et datée du 28 décembre 1950, qui était exclusivement consacrée au vers en question, Martin Heidegger me répondit :

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« Cher Monsieur Staiger,

Je vous remercie pour votre lettre. Elle m'a éclairé sur votre conférence; elle m'instruit sur l'essentiel, sur la tonalité fondamentale du poème, mais ne me convainc pas sur le point décisif, sur votre interprétation du *brille* comme *videtur*. Cela toutefois nous encourage à éclaircir davantage ce problème et à accorder nos conceptions.

Pour ce faire je dois cependant répondre de façon plus détaillée. Je ne veux pas non plus avoir le dernier mot, sans compter que c'est à vous qu'il revient selon le bon usage. Une fois que vous aurez donné votre avis et comme toujours dans de tels cas, votre dernier mot ne sera jamais que le premier; car ce qui est en jeu est autre chose que cette explication d'un vers isolé. Cela se décidera peut-être bientôt, peut-être beaucoup plus tard, mais en tout cas et en tout premier lieu, et même uniquement, par le rapport que la langue entretient avec nous, les mortels.

Ma référence à Hegel ne servait qu'à caractériser l'atmosphère dans laquelle on entend le mot *briller*, lorsque Mörike l'utilise en le mettant en relation avec le Beau. Mais je ne voulais aucunement prouver en citant des passages des *Leçons d'esthétique* de Hegel que les concepts philosophiques du Beau et du paraître auraient entraîné l'usage poétique de ces concepts dans le poème de Mörike, et ce par le biais d'une médiation expliquant l'influence de Hegel sur Mörike par l'intermédiaire de Fr. Th. Vischer.

Quand vous montrez que Mörike s'est fort peu soucié de la philosophie de Hegel et ne s'est intéressé que très superficiellement à l'esthétique de Vischer, ma référence à Hegel n'en est pas pour autant ruinée, et rien ne me contrarie dans ce que vous appelez l'« intérêt si superficiel de Mörike pour la philosophie ». Ceci non pas parce que je considère que celui qui est poète n'a pas besoin de s'occuper de philosophie et qu'un poète, à coup sûr, devient d'autant plus poète qu'il est d'autant plus penseur.

Et ce n'est pas non plus parce que, à une époque où la philosophie de Hegel et de son école était dominante, la signification de « paraître » au sens du « se-montrer scintillant de l'étant qui entre en présence [8] » était dans l'air du temps, et qu'il n'était pas nécessaire que celui qui persistait à comprendre ce mot dans son sens ancien se préoccupât de l'œuvre de Hegel ou des ouvrages de Vischer. Car en fait « paraître » n'est pas vraiment pensé au sens de « avoir seulement l'air de... », en dehors du domaine sous-jacent du paraître au sens du se-désabriter épiphanique d'un étant qui entre en présence [9]. Le Grec φαίνεσθαι dit les deux. Le mot φαίνεται parle au sens de « il paraît seulement », sens encore différent du latin *videtur*, qui parle seulement du point de vue de celui qui regarde. Je ne pense donc pas de façon « scolastique » que Mörike ait traduit scolairement la philosophie de Hegel en poésie, mais je voudrais seulement indiquer que la signification originaire de « paraître » et d'« apparence » tient ouvert ce domaine dans lequel la diversité des significations d'apparence, paraître, apparition, simple apparition et simple illusion se déploie librement, quoique non arbitrairement, mais aussi s'enchevêtre.

Aussi votre citation du paragraphe 13 de l'*Esthétique* de Vischer ne prouve-t-elle aucune opposition à Hegel. Cela également renvoie, dans le contexte du passage que j'ai cité (p. 132-148-149), à l'apparition et à l'apparence au sens du pur paraître. Le concept hégélien du Beau et du paraître du bel objet rassemble une multiplicité rigoureusement articulée d'apparence, d'apparition et de simple illusion. Mais l'apparence selon laquelle, par exemple, un arbre seulement peint n'est pas en tant qu'œuvre d'art un arbre réel et cependant montre en tant qu'un tel arbre apparent précisément la réalité de l'arbre même, appartient nécessairement à l'essence de toute œuvre d'art et donc au paraître authentique en tant que le se-montrer-en-lui-même. Hegel et Vischer pensent à ce paraître qui appartient au paraître authentique, propre au réel qui se montre [10] et laisse apparaître de la réalité [11]. Tout autre est au contraire l'apparence

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que vous supposez dans le « il brille » *(videtur)* chez Mörike. Cette apparence procède de l'opinion que, selon votre conception, l'épigone Mörike s'est forgé sur l'essence et la valeur de l'art, qui refuse l'idée que cette apparence appartient à l'é-vidence [12] dans laquelle l'œuvre d'art se tient essentiellement. A la suite de votre interprétation, le paraître authentique, le se-montrer de l'œuvre d'art devrait donc aussi être, selon l'opinion de Mörike, une simple illusion, dans la mesure où l'œuvre d'art apparaît certes comme paisible, mais ne l'est pas. A supposer que votre interprétation de *brille* soit juste, vous ne pourriez aucunement avancer pour justifier la présence de cette apparence les formules de Vischer et cela, qui plus est, dans une prétendue opposition à Hegel.

Mais à quoi bon cette longue discussion sur l'esthétique de Hegel et de Vischer si les exemples littéraires provenant de leurs écrits ne peuvent jamais avoir la valeur d'une preuve justifiant un *influxus physicus* des concepts philosophiques du Beau dans l'œuvre poétique d'un poète. Les discussions pourraient bien également, en tant que prélude herméneutique, éclaircir la nécessité d'une grande attention préalable pour s'orienter ne serait-ce que dans les relations essentielles du paraître authentique et inauthentique, de l'apparition et de la simple apparence au sens de l'opinion indécise, et pour utiliser avec clarté et assurance la terminologie adéquate. Les remarques qui précèdent en sont encore bien loin, faute d'exposer, de façon suffisamment claire, la texture de ce que Hegel pense sous le nom de l'Idée absolue et de l'Idéal. Mais la tonalité de ce qui est ainsi pensé, indépendamment de toute hostilité vis-à-vis de Hegel, irradie l'ensemble de la réflexion esthétique du XIX[e] siècle, avec certes un déclin continu du niveau de l'horizon spéculatif et de la conceptualité.

Toutefois s'il est possible de décider de la façon dont il faut comprendre le *brille* dans le dernier vers du poème de Mörike, ce n'est qu'à partir du poème lui-même. Mais le poème lui-même demeure dans l'atmosphère de l'esprit de la langue de son époque et vibre dans une tonalité fondamentale, s'il est vrai qu'il est lui-même *une œuvre d'art authentique.*

Votre lettre m'a rendu plus attentif et m'a laissé plus méditatif sur l'essentiel : sur la façon dont parle la tonalité fondamentale à partir du poème. Je suis bien d'accord avec vous lorsque j'appelle cette tonalité la mélancolie rétrospective. Que dit le poème lui-même ?

Malheureusement je n'ai plus suffisamment présent à l'esprit ce que vous disiez dans votre conférence, tant sur l'essentiel du poème que sur le détail. Mais je ne pense pas me tromper en remarquant que vous négligiez de déterminer de façon plus précise la structure du poème, d'autant plus que, comme vous l'avez écrit par la suite, « ce soir-là précisément la partie méthodologique (était) plus importante que l'exemple ».

Les dix vers qui constituent le poème s'articulent ainsi : les vers 1 à 3 disent que la belle lampe entre en présence [13] *toujours immobile* et *comment* elle entre en présence [14], à savoir « en ornant » *le plafond de la chambre de plaisir maintenant presque oubliée.* Le plafond ainsi orné par la belle lampe fait rayonner l'espace de l'éclat de cet ornement. La belle lampe éclaire la chambre, même sans brûler. Elle accorde à cet espace son être [15] (au sens verbal) qui est « maintenant presque oublié ». Cela veut dire : l'éclairé apparaît comme ayant déjà été présent à la lumière de la belle lampe.

Les vers 4 à 6 font apparaître l'é-vidence, l'essence de la belle lampe qui est restée toujours immobile dans sa présence ornante. Le vert-or de la couronne de lierre montre le dionysiaque incandescent et croissant. La ronde de la bande d'enfants fait rayonner l'éclat de la chambre de plaisir. Je ne comprends pas l'apparition de la bande d'enfants comme vous le faites, de façon psychologique et biographique, comme un renvoi à un souvenir de l'enfance passée du poète. La couronne de lierre et la bande d'enfants appartiennent à l'œuvre d'art qu'est la belle lampe, dans la mesure où celle-ci en éclairant aménage le monde de la chambre de plaisir.

Les vers 7 et 8 portent à la parole l'ensemble des vers précédents. Ils montrent la présence en soi unique de la belle lampe comme présence à la fois charmante et sérieuse (présence qui ravit et transporte en même temps); et ces deux éléments ne

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sont pas toutefois simplement ajoutés l'un à l'autre. Charme et sérieux de la présence jouent l'un dans l'autre avec douceur et entourent de leur jeu *toute la forme.* Le mot forme ne signifie pas ici l'enveloppe d'un contenu mais désigne *forma* en tant que : la figure de l'é-vidence. *Toute la forme :* c'est l'étant qui entre en présence, disposé dans l'apparaître de sa pleine é-vidence; la belle lampe toujours immobile dont la présence et l'é-vidence sont conservées dans le poème par les deux tercets (1 à 6).

Ce sont les vers 1 à 8 qui rendent l'œuvre d'art qu'est la belle lampe si belle et la font entrer conformément à cela dans le poème, de façon à ce que tout d'abord la parole parlée [16] de ce poème porte à la lumière la belle lampe dans sa beauté. Le poème n'allume certes pas la lampe mais illumine la belle lampe. Pourquoi le poème intitulé *A une lampe* ne s'achève-t-il pas alors sur le huitième vers? Parce que ce qui est à poématiser n'est pas encore venu clairement et purement à la parole. Certes la belle lampe, en tant qu'œuvre d'art, accède à la parole, mais n'est point encore nommée comme *authentique œuvre d'art.* L'authenticité de la belle lampe, la beauté elle-même, reste encore informulée. Par rapport aux vers précédents il y a encore autre chose à dire.

C'est pourquoi à la fin du huitième vers, immédiatement après le mot *forme,* nous trouvons non pas un point mais un tiret. Le tiret indique une différence qui sépare tout en reliant. Au regard des vers de l'ensemble du poème le tiret sépare les vers 1 à 8 des deux derniers vers, 9 et 10. Le tiret sépare les vers 9 et 10 et en même temps les rattache à l'ensemble des vers 1 à 8 et plus particulièrement aux vers 7 et 8. Ces deux vers correspondent aux deux derniers vers, parce que ce qui est à chaque fois nommé c'est l'œuvre d'art dans l'ensemble mais selon un point de vue différent.

Le neuvième vers commence immédiatement après le tiret par les mots : *une œuvre d'art authentique.* C'est ainsi que ce qui précède est accueilli tout en étant renvoyé à ce qui suit. Qu'est-ce qui suit? Tout d'abord une question : *Qui s'en soucie?* Qui donc fait encore attention à l'œuvre d'art dans son authenticité, dans son déploiement propre? La question est formulée de façon à suggérer la réponse : plus personne, à peine quelques-uns, très peu seulement. Il y a dans la question un accent de tristesse. La mélancolie dit dans le poème que l'œuvre d'art dans son essence se dérobe aux hommes. Toutefois le poète ne peut être pénétré et déterminé par cette tonalité nostalgique [17] que parce qu'il appartient à ceux qui préservent encore le sens de l'essence de l'œuvre d'art. C'est pourquoi la mélancolie ne peut pas non plus l'accabler. Il se maintient fermement en elle. Car il sait que l'authenticité d'une œuvre d'art, la beauté du Beau, ne dépend pas de la grâce des hommes, dans la mesure où ils se soucient ou non de l'œuvre d'art, qu'ils jouissent ou non de ce qui est beau. Le Beau demeure ce qu'il est, indépendamment de la façon dont on répond à la question : *Qui s'en soucie?*

Mais ce qui est beau, paisible brille en lui-même : la beauté du Beau est le pur laisser-apparaître de *toute la forme* dans son essence.

Nous ne pouvons pas passer trop vite sur le *mais* dans le dernier vers ou même le négliger complètement.

Le *mais* nomme une opposition qui relie. Le vers 10 dans lequel il se trouve s'oppose au vers 9 qui nomme l'attention des hommes pour l'œuvre d'art. Le *mais* parle contre le poids décisif de cette attention dans la mesure où le Beau n'est jamais le Beau initialement à travers une telle attitude.

Pourtant le *mais* ne parle pas seulement de cette façon, parce qu'il met en même temps en évidence dans le rythme du vers non seulement le *beau* qui suit immédiatement, mais doit aussi mettre l'accent selon le sens sur le *est.* Le *est* n'a pas ici la signification usée de la copule que nous utilisons fréquemment dans le discours et dans l'écrit, sans réfléchir. Le *est* nomme l'« être-beau-en-soi » par opposition à ce qui « est simplement représenté comme beau » par une attention au Beau. Le mot *est* a ici le sens de se « déploie » [18] : ce qui dans la guise du Beau se déploie [19]... Aussi dois-je mettre fermement l'accent sur le *est,* tout en étant loin de comparer le ton de ce *est* avec celui du *sont* que vous mentionnez dans les vers de Hölderlin. Ce *sont* ne signifie pas « se déployer » mais « exister » [20] au sens métaphysique de l'*existentia.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Mais qu'est-ce qui se déploie comme le Beau, qu'est-ce que cela peut laisser apparaître d'autre que ce qui orne en éclairant un monde dans son être [21] (au sens verbal)? Il n'y a que le Beau qui y arrive, dans la mesure où il brille resplendissant en lui-même, c'est-à-dire paraît. C'est parce que le *brille* a ce sens et que le *en lui-même* lui appartient que le poème renvoie dans un balancement les dernières paroles aux premières : Toujours immobile, *ô belle lampe...*

Avec la dernière parole du dernier vers, qui ne fait qu'un avec l'avant-dernière, s'achève seulement *toute la forme,* non plus celle de la belle lampe, mais celle du poème *A une belle lampe.*

A chaque fois que j'essaie de vous faire des concessions et d'entendre le *brille* comme *videtur,* je trébuche sur le rythme du vers et, à cet endroit où le poème fait résonner ses dernières notes et se ferme en lui-même, je dois contourner pour ainsi dire ses limites. La signification de paraître dans le *brille* ne renvoie pas à l'idée de fantôme mais à celle d'épiphanie. L'œuvre d'art authentique est elle-même l'épiphanie du monde éclairé par elle et préservé en elle.

Si vous pouvez parler d'un « raffinement suprême » dans ce poème de Mörike c'est tout au plus parce que ce poème même, qui porte à la parole le mode essentiel d'une œuvre d'art, est un poème *à une lampe.* Par là ce n'est pas seulement la matérialité de l'œuvre d'art, la lampe, qui a la propriété d'une lumière qui brûle, mais c'est l'essence de l'œuvre d'art, la beauté de la belle lampe, qui brille à la façon du paraître éclaircissant. Quand elle est éteinte la lampe continue de briller en éclaircissant comme belle lampe : en se montrant (en brillant) elle porte au paraître son monde (la chambre de plaisir).

Est-ce là du « raffinement »? N'est-ce pas plutôt un don de discrète simplicité fait au poète qui parvient avec ce poème, comme un tard venu qu'il est, à la proximité du passé matinal [22] de l'art occidental?

Vous pressentez la tonalité de mélancolie propre à ce poème de Mörike. Je vous suis dans ce pressentiment. Toutefois la question demeure : qu'est-ce qui est pénétré et déterminé par la mélancolie [23]? Non pas l'authenticité de l'œuvre d'art dans la mesure où son paraître essentiel est rabaissé au niveau d'une simple apparence. La tonalité de nostalgie concerne l'œuvre d'art précisément en tant que celle-ci n'a plus pour elle l'attention des hommes qui convient à son essence. L'œuvre ne peut plus conquérir ce bien ni le sauver pour toujours et intégralement. Peut-être le poète a-t-il jeté un regard sur cette impuissance (cette « douleur ») [24] qui appartient à l'essence de l'œuvre d'art, de sorte que ce mal continue de plonger son âme dans la mélancolie. Il a, tout en étant épigone, vu manifestement davantage que ses prédécesseurs et il en a été beaucoup plus accablé.

Le poème de Mörike n'a pas directement besoin des détours de la méditation pour rester ce qu'il est. C'est nous, bien au contraire, qui avons besoin de cette pensée, non seulement et d'abord pour pouvoir lire les poèmes, mais aussi pour pouvoir réapprendre à lire.

Mais lire, qu'est-ce d'autre que rassembler : se rassembler dans le rassemblement sur le non-dit dans la parole parlée? [25]

Je vous salue cordialement,
Martin Heidegger »

Je répondis à cette lettre le 6 janvier 1951 :

« Très cher Monsieur Heidegger,

Il ne me resterait plus qu'à vous remercier pour votre lettre extraordinaire si elle ne traduisait pas un malentendu qui me pousse maintenant à faire usage du droit de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

conclure que vous m'avez si aimablement accordé. Je n'ai en effet, ni dans ma conférence sur *L'art de l'interprétation,* ni dans la lettre que je vous ai adressée, compris le mot *brille* au sens de « cela a cette apparence, mais ce n'est pas ainsi ». Je n'ai jamais dit que le mot « briller » allait dans le sens de fantôme. Mais j'ai dans un cas comme dans l'autre interprété les derniers vers de la manière suivante : « On ne fait presque plus attention à l'œuvre d'art. *Mais* (et moi non plus je n'ai pas négligé ce mot) quel effet cela peut-il avoir sur elle? Elle paraît être paisible en soi-même et ne plus avoir besoin de nous. Elle paraît! Sans doute est-ce ainsi. Mais nous n'en sommes pas tout à fait sûrs. Car qui sommes-nous, nous pauvres tard venus, pour pouvoir oser dire tout net ce que le Beau ressent? »

Par cette explication je crois ne plus être trop éloigné de votre interprétation, telle qu'elle se présente maintenant. Je suis tout à fait d'accord avec votre caractérisation de la structure du poème. Dans ma conférence je m'étais exprimé de la même façon là-dessus. Nous admettons tous les deux, en outre, que le mot *brille* châtoie en de multiples sens. Vous mettez davantage l'accent sur *« lucet »* (pour l'amour du briller, du scintiller de la lampe), moi, hier comme aujourd'hui, je le mets davantage sur *« videtur »*. Par là j'associe le poète à cette mélancolie qui, comme nous en sommes tous les deux convaincus, constitue la tonalité dominante de l'ensemble du poème. Le poète est pénétré de mélancolie, non seulement parce qu'il sait que l'œuvre d'art dans son essence échappe à la plupart des gens, mais aussi parce qu'il n'ose plus lui-même en tant qu'initié se sentir sûr. Cette nostalgie personnelle, qui est la sienne, se manifeste dans le *Maler Nolten* (le dernier roi d'Orplid dont la conscience s'abîme dans la nuit) et dans d'innombrables poèmes. Ce sont précisément cette timidité et cette tristesse qui me semblent contredire une affirmation aussi catégorique sur le Beau, telle qu'elle se trouverait là selon vous. On peut cependant parler d'épiphanie au sens où vous l'entendez, mais je dirais d'une épiphanie déjà à demi-voilée.

Tout ce qui continue à nous séparer peut se comprendre à partir des différences suivantes : vous lisez le poème comme témoignage du poétique et du Beau dans sa simplicité inébranlée. Je le lis plus comme témoignage d'une forme particulière et unique du poétique et du Beau, qui s'est réalisée chez Mörike au milieu du siècle dernier. Mörike participe au Beau tel que vous le pensez (au sens de μετέχει). Moi aussi, en tant qu'historien, je dois reconnaître cela. Mais je dois encore plus me préoccuper de savoir comment il y prend part, comment l'Un se réfracte dans son apparition individuelle.

Je n'ai pas besoin d'en ajouter plus. Mais j'aimerais volontiers vous remercier cordialement pour votre bienveillante attention à l'égard de mes questions et pour l'interprétation que je me flatte de vous avoir inspirée. Et pour finir je voudrais vous assurer de mon dévouement et de ma constante vénération.

Emil Staiger »

Traduit de l'allemand par
Jean-Marie Vaysse et Luc Wagner.

NOTES

1. *Zu einem Vers von Mörike. Ein Briefwechsel mit Martin Heidegger von Emil Staiger* paru dans *Trivium,* n° 9, 1951.

2. Paru dans *Neophilologus* et en tirage spécial dans la collection de Allard Piersonstiching, Amsterdam (note de l'auteur).

3. Nous traduisons *selig* par « paisible » faute d'un meilleur équivalent; mais il faut se souvenir que le sens du mot *selig* est très fort en allemand = « bienheureux » (*die ewige Seligkeit* désigne « la béatitude éternelle »). Ce même mot est traduit plus loin dans la discussion par le latin *felix,* c'est-à-dire « heureux ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

4. « brille » = *scheint*. En allemand le mot signifie à la fois « briller », « paraître », « avoir l'air de ». Dans l'*Introduction à la métaphysique* (Gallimard, p. 107 sq.) Heidegger dégage trois modes de l'apparence : « 1) l'apparence comme éclat et comme luire; 2) l'apparence et le paraître comme apparaître, l'ad-parence; 3) l'apparence comme pure apparence, lorsque quelque chose fait illusion : le semblant ». L'essence de l'apparence demeure l'apparition. Notons également que chez Kant le mot « apparition » *(Erscheinung)* signifie le « phénomène » et que *Schein* désigne l'apparence au sens de l'illusion transcendantale.

5. « semble être heureux en soi-même ».

6. *In ihm bringt das Wahre seine Selbstständigkeit zum Vor-schein.*

7. Ce poème est déjà cité et mis en parallèle avec la poésie de Sappho, pour indiquer une équivalence entre apparence et être dans l'*Introduction à la métaphysique* (ibidem, p. 109).

8. *im Sinne von « leuchtendes sich zeigen des Anwesenden ».*

9. im Sinne von sich offenbarendes Entbergen eines Anwesenden.

10. des anscheinend Wirkliche.

11. *der Wirklichkeit erscheinen lässt.*

12. *zum Aussehen,* nous traduisons par « é-vidence », ce terme faisant écho au grec εἶδος *cf.* « La Doctrine de Platon sur la vérité », in *Questions II* (Gallimard, p. 131, *N. d. T.*).

13. *anwest.*

14. *und wie sie anwest.*

15. *Sie räumt diesem Raum sein Wesen (verbal) ein.*

16. *das Gesprochene,* nous reprenons ici la traduction proposée par F. Fédier dans *Acheminement vers la parole* (Gallimard) *cf.* note 3, p. 21.

17. *von dieser wehmütigen Stimmung kann jedoch der Dichter nur deshalb be-stimmt sein.*

18. *west.*

19. *was in der Weise des Schönen west...*

20. *bedeutet nicht « wesen » sondern « existieren ».*

21. *in ihrem Wesen (verbal).*

22. *des früh Gewesenen.*

23. *was wird von der Wehmut be-stimmt.*

24. *Wehe,* jeu de mot sur *Wehmut,* « mélancolie ».

25. *sich versammeln in der Sammlung auf das Ungesprochene im Gesprochenen.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Principes de la pensée
1958

Les principes de la pensée * dirigent et règlent l'activité de la pensée. Pour cette raison, on les nomme aussi lois de la pensée. Au nombre de ces lois, on compte le principe d'identité, le principe de contradiction, le principe du tiers exclu. Selon l'opinion courante, les lois de la pensé valent pour toute pensée, indépendamment de ce qui est à chaque fois pensée, et abstraction faite de la manière dont procède la pensée. Les lois de la pensée n'ont besoin de prendre en considération ni le contenu des objets chaque fois pensés, ni la forme, c'est-à-dire le genre du processus de pensée. Vides quant au contenu, les lois de la pensée sont de simples formes. C'est à l'intérieur de ces formes de pensée que se meuvent la formation des concepts, l'énonciation des jugements, l'inférence des conclusions. Voilà pourquoi les formes vides de la pensée peuvent être exposées en formules. Le principe d'identité se formule : A = A. Le principe de contradiction s'exprime par : A n'est pas égal à A. Le principe du tiers exclu exige : X est ou bien A ou bien non-A.

Les formules des lois de la pensée forment un jeu étrange d'*implications*. Aussi a-t-on cherché à les déduire les unes des autres. Cela s'est produit de diverses manières. Le principe de contradiction, A non égal à A, est présenté comme la forme négative du principe positif de l'identité (A = A). Mais aussi, inversement : le principe de l'identité passe, dans la mesure où il est fondé sur une opposition cachée, pour la forme encore indéveloppée du principe de contradiction. Le principe du tiers exclu, ou bien s'obtient comme conséquence immédiate des deux premiers, ou bien est saisi comme leur chaînon intermédiaire. Quoi qu'on débatte des lois de la pensée, et quelle que soit la manière dont on le fait, on tient celles-ci pour immédiatement évidentes et l'on est même souvent d'avis que cela doit être ainsi. Car, bien considérés, les principes de la pensée ne se laissent pas démontrer. Pourtant, toute démonstration est déjà une activité de la pensée. La démonstration est donc par avance assujettie aux lois de la pensée. Comment pourrait-elle alors vouloir se placer au-dessus d'elles pour apporter la légitimation de leur vérité? Mais même si nous tenons la question particulière de la démontrabilité ou de l'indémontrabilité des lois de la pensée pour une question irrecevable, même alors le péril demeure que nous nous embrouillions dans une contra-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

diction à l'occasion de notre examen des lois de la pensée. Nous entrons, par rapport aux lois de la pensée, dans une situation bizarre. En effet, chaque fois que nous tentons d'amener devant nous les principes de la pensée, ils deviennent inévitablement le thème de notre pensée – et de ses lois. Derrière nous, pour ainsi dire dans notre dos, se tiennent à chaque moment déjà les lois de la pensée et elles gouvernent chaque pas de la méditation qui réfléchit sur elles. Ce renvoi en arrière saute aux yeux dès le premier regard. Il semble tout d'un coup barrer toute tentative qui voudrait penser de manière appropriée les lois de la pensée.

Mais cette apparence se résout dès que nous observons ce qui est survenu dans l'histoire de la pensée occidentale. L'événement se situe, si nous l'évaluons chronologiquement, il y a un siècle et demi à peine. Il s'annonce dans le fait que, par les efforts des penseurs Fichte, Schelling et Hegel, préparés par ceux de Kant, la pensée est portée dans une dimension autre, la dimension à certains égards la plus haute de ses possibilités. La pensée devient en toute connaissance de cause dialectique. Dans le cercle de cette dialectique se meut également, et plus intensément concernée encore par ses profondeurs insondées, la méditation poétique *(dichterische Besinnung)* de Hölderlin et de Novalis. Le déploiement complet de la dialectique, déploiement théorique et spéculatif qui la porte à serrer démonstrativement tout ce qu'elle enclôt, s'accomplit dans l'œuvre de Hegel qui porte le titre de *Science de la Logique.*

L'événement par lequel la pensée entre dans la dimension de la dialectique est historique. Aussi semble-t-il se trouver derrière nous. Cette apparence persiste, car nous sommes habitués à nous représenter l'histoire de manière historisante. Dans le cours de l'enquête qui va suivre, viendra toujours jouer notre relation à l'histoire. C'est pourquoi, jetant un regard préalable sur elle, il nous faut remarquer ceci :

Tant que nous représentons l'histoire historiographiquement *(historisch),* elle apparaît comme un avoir-lieu *(Geschehen),* et celui-ci, dans la succession de l'avant et de l'après. Nous-mêmes, nous nous trouvons dans un présent *(Gegen-wart),* que traverse le flux de ce qui a lieu. C'est à partir du présent que l'on fait entrer en compte le passé, et en vue de ce qui est présent. C'est pour lui qu'on planifie le futur. La représentation historisante de l'histoire comme succession d'événements empêche d'expérimenter dans quelle mesure l'histoire véritable est toujours, en un sens pleinement essentiel, pré-*sence (Gegen-wart).* Sous ce nom, nous n'entendons pas ici ce qui se trouve là de manière indifférente, dans un maintenant momentané. Pré-*sence, Gegen-wart,* c'est ce qui attend à notre encontre *(uns entgegenwartet),* attend que nous nous exposions à lui, et comment – ou bien attend que nous nous y refusions. Ce qui, nous attendant, est au-devant de nous à notre rencontre, cela vient à nous; c'est l'a-venir rigoureusement pensé. Il transit et régit le pré-*sent* comme une exigence *(Zumutung)* où il y va de l'être de l'homme *(das Da-sein des Menschen);* par sa faveur, il le met en telle ou telle disposition afin qu'il présage de l'à-venir comme de ce qui le réclame. Ce n'est que dans l'air d'un tel pressentir que grandit le questionnement, ce questionnement essentiel qui appartient toujours à l'achèvement de toute œuvre solide, en quelque champ que ce soit. Une œuvre n'est œuvre que dans la mesure où elle répond à l'exigence de l'à-venir, et, ainsi, libère, dans son essence en retrait, l'être de ce qui n'a cessé d'être, nous le livre. La tradition libératrice vient sur nous en tant qu'à-venir. Jamais elle ne devient ce qu'elle est, c'est-à-dire exigence qui nous réclame, par la computation du passé. De même que chaque grande œuvre doit d'abord elle-même éveiller et former l'espèce des hommes qui libéreront le monde en retrait dans l'œuvre, de même la mise au jour de l'œuvre, de son côté, doit préalablement se lancer à l'écoute de la tradition qui lui est adressée. Ce que l'on a coutume de nommer le fécond et le génial d'une œuvre ne provient pas de l'effervescence des sentiments ou de l'irruption des caprices de l'inconscient : il s'agit bien plutôt d'obéissance vigilante à l'histoire, cette obéissance ayant sa source dans la pure liberté qu'est pouvoir prêter oreille.

L'histoire véritable est pré-*sence (Gegen-wart).* Pré-*sence* est avenir, en tant qu'exigence de l'initial, c'est-à-dire de ce qui déploie déjà la futurition de son être, dans le recueil de son retrait. Pré-*sence,* c'est, invite venant à nous pour nous réclamer, la parole de ce qui n'a cessé d'être. Lorsqu'on dit qu'au fond, l'histoire n'apporte jamais

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

rien de neuf, cette proposition est sans vérité si elle veut dire qu'il n'y a que l'uniformité du toujours pareil. Mais si elle dit : il n'y a rien de nouveau sous le soleil, sinon l'ancien dans l'inépuisable puissance de métamorphose de l'initial, alors cette phrase atteint l'essence de l'histoire. L'histoire est advenue *(Ankunft)* de ce qui n'a cessé d'être. Cela, à savoir ce qui déjà déploie son être, et rien que cela vient à nous. Pourtant le passé s'éloigne de nous. Pour le décompte de l'historiographie, l'histoire, c'est le passé, et le présent, c'est l'actuel. Mais l'actuel n'est et ne demeure qu'une privation définitive d'avenir. Nous sommes submergés par l'historisation *(Historie)* et ne trouvons que rarement une échappée sur l'histoire. L'ordre des journaux, de la radio, de la télévision et des livres de poche est la forme aujourd'hui canonique et du même coup planétaire du décompte historisant du passé, c'est-à-dire de sa transformation en « actualité ». Ce serait de l'aveuglement que de vouloir rejeter ces occurrences ou, au contraire, que de vouloir, les yeux fermés, participer à leur activation, au lieu de les méditer en eux-mêmes. Car elles appartiennent à notre histoire, elles font partie de ce qui vient à nous.

Nous nommons également historique l'événement par lequel la pensée est entrée dans la dimension de la dialectique.

Que signifie cela, que la dialectique soit une dimension ? Pour le moment demeure peu clair ce qu'est la dialectique, et ce que recouvre le terme ici, de dimension. Les choses comme la dimension, nous les connaissons à partir du domaine de l'espace. Dimension peut vouloir dire quelque chose comme extension : une installation industrielle de grandes dimensions, c'est-à-dire de grande extension. Mais nous avons également coutume de parler de l'espace à trois dimensions, qui nous est familier. La surface, par rapport à la ligne, est une autre dimension. La ligne ne fait pas que s'adjoindre à la surface; la surface est, par rapport à la multiplicité des lignes, un autre domaine de mesure qui englobe en elle cette multiplicité. Il en est de même pour les volumes, en ce qui concerne leur rapport à la multiplicité des surfaces. Volume, surface, ligne comprennent à chaque fois un ordre différent de mesure. Si nous laissons tomber sa limitation à l'espace, la dimension se montre comme la région d'une mesure. Lorsque nous parlons ainsi, mesure et région ne sont pas deux choses différentes ou même séparées, mais bien une seule et même chose. La mesure donne et ouvre à chaque fois une région où la mesure est chez elle, et ainsi peut être ce qu'elle est.

Lorsque nous caractérisons la dialectique comme dimension de la pensée; lorsque, même, il nous faut la reconnaître comme la plus haute dimension de la pensée dans le cours historique de la métaphysique, cela veut dire maintenant : par le fait que la pensée devient dialectique, elle parvient dans une région jusqu'alors fermée de la mesure pour la délimitation de sa propre essence. Par la dialectique, la pensée gagne la région à l'intérieur de laquelle elle peut se penser elle-même complètement. Par-là, la pensée arrive enfin jusqu'à elle-même. A l'intérieur de la dimension de la dialectique, il devient patent, sur un mode fondé, qu'à la pensée appartient non seulement la possibilité, mais la nécessité de se penser elle-même, de se refléter elle-même en elle-même, de se réfléchir; et il se révèle comment cela doit s'accomplir. Pourquoi et de quelle façon la pensée est réflexion, cela ne vient totalement au jour que dans la dimension de la dialectique. Mais par le fait que la pensée se pense elle-même et doit se penser en tant que pensée, la pensée en tant que représentation ne se sépare nullement de ses objets; bien plus, c'est ainsi seulement qu'elle gagne enfin la médiation et l'unification suffisante avec les objets. C'est pourquoi le processus dialectique de la pensée n'est pas une simple succession de représentations dans la conscience de l'homme, succession qui se laisserait observer psychologiquement. Le procès dialectique est le mouvement fondamental dans la totalité de ce qu'ont d'objectif tous les objets, c'est-à-dire dans l'être en sa compréhension moderne. L'événement, que notre pensée occidentale et européenne a fini par accéder à la dimension de la dialectique qui lui était prédestinée depuis Platon, ce fait appartient à l'histoire mondiale. De toute part, en tant que présent et sous diverses figures, il vient aux hommes de ce temps.

Mais quelle signification a donc cet événement pour la tâche qui doit ici être la nôtre : la méditation des lois de la pensée ? Résumée dans son indispensable brièveté,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

voici la réponse : par l'entrée de la pensée dans la dimension de la dialectique s'est ouverte la possibilité de placer les lois de la pensée dans la région d'une mesure plus fondamentale. Dans l'horizon de la dialectique, les principes de la pensée gagnent une forme modifiée. Hegel montre que ces lois posent autre chose, et plus, que ce que la représentation courante trouve immédiatement dans leurs formules. Car la représentation de tous les jours n'y trouve rien. C'est ainsi que la formule du principe d'identité, A = A, passe, auprès du sens commun, pour une proposition qui ne dit rien. Hegel montre pourtant que cette proposition A = A ne pourrait aucunement poser ce qu'elle pose si elle n'avait pas déjà dépassé et brisé la vide identité de A avec soi-même, et au minimum opposé A à soi-même, à A. La proposition ne pourrait pas même être une proposition, c'est-à-dire une position synthétique, si elle n'abandonnait pas préalablement ce qu'elle prétend poser, à savoir A comme égalité complètement vide, et pour cette raison jamais susceptible de développement ultérieur, d'une chose avec elle-même, A en tant qu'identité, et qui plus est, identité abstraite. Ainsi, Hegel peut-il dire : « Il y a donc dans la *forme de la proposition* dans laquelle est exprimée l'identité, *plus* que l'identité simple et abstraite. » (*Science de la Logique,* IIe livre, Lasson, vol. II, p. 31). Hegel dans sa *Logique* a donc non seulement rendu visible la vérité plus riche des lois de la pensée, vérité ramenée à son fondement; en même temps il a mis en évidence de manière irréfutable que notre pensée habituelle précisément quand elle se donne pour la pensée juste, n'obéit pas du tout aux lois de la pensée, mais les contredit en permanence. Mais cela n'apparaît que comme une conséquence de l'état de fait selon lequel tout ce qui est a pour fondement la contradiction, ce que Hegel écrit souvent et de multiples manières. En particulier, citons cette phrase : « Elle (la contradiction) est la racine de tout mouvement et de toute vivacité; ce n'est que dans la mesure où quelque chose a en soi une contradiction qu'elle se meut, qu'elle possède une force et une activité. » Plus connue, parce que plus accessible, et pour cette raison souvent citée, est la pensée de Hegel sur le rapport de la vie et de la mort. Celle-ci, la mort, passe habituellement pour l'anéantissement et la dévastation de la vie. La mort est contradiction par rapport à la vie. La contradiction sépare, écartèle vie et mort; la contradiction est leur dislocation. Hegel dit pourtant (dans la Préface à la *Phénoménologie de l'Esprit*) : « Non pas la vie qui recule devant la mort et se garde pure de toute dévastation, mais la vie qui supporte la mort et se conserve en elle est la vie de l'esprit. Il ne gagne sa vérité que dans la mesure où il se trouve lui-même dans le déchirement absolu (c'est-à-dire dans la contradiction) » (éd. Hoffmeister, p. 29-30). Le poème tardif de Hölderlin, *En bleuité adorable...* se termine ainsi : « Vie est mort, et la mort aussi est vivre. » Ici, la contradiction se dévoile comme ce qui réconcilie et dure. A cela semble s'opposer ce que Novalis écrit dans un de ses fragments (éd. Wasmuth, vol. III, p. 1125) : « Anéantir le principe de contradiction, voilà peut-être la plus haute tâche de la logique supérieure. » Mais le poète pensant veut dire : le principe de la logique habituelle, à savoir la loi qui impose d'éviter la contradiction, voilà ce qui doit être anéanti; ainsi, il faut faire valoir la contradiction comme trait fondamental de tout réel. Novalis dit, et Hegel pense exactement la même chose : anéantir le principe de contradiction, pour sauver la contradiction comme statut de la réalité du réel.

Par ce renvoi à l'interprétation dialectique des lois de la pensée par Hegel, selon laquelle elles disent plus que leur formule, dont l'énoncé n'est jamais observé par la pensée dialectique, par ce renvoi quelques faits surprenants sont mis en plein jour, dont la connaissance suffisante et l'expérience décisive ne sont pas encore venues aux oreilles de la pensée habituelle. Cela ne doit pas nous étonner. Si déjà Hegel lui-même, parlant du chapitre qui traite des lois de la pensée, en dit qu'il s'agit de la partie la plus « difficile » de sa *Logique* (*Encyclopédie,* § 114), comment pourrions-nous, sans aucune préparation, nous retrouver dans la dimension dans laquelle, par la dialectique, les lois de la pensée et leurs fondements deviennent problématiques?

A la vérité, dès qu'il est question, aujourd'hui, de dialectique, on a vite fait de remarquer qu'il existe un matérialisme dialectique. On le tient pour une *Weltanschauung,* on le fait passer pour une idéologie. Mais, avec cette constatation, nous ne faisons que sortir du chemin de la méditation, au lieu de reconnaître que la dialectique

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

est aujourd'hui une réalité mondiale, peut-être la seule réalité mondiale. La dialectique de Hegel est une de ces pensées qui – entonnées du lointain des âges – « mènent le monde », aussi puissante là où le matérialisme dialectique est objet de foi, que là où – dans un style peu modifié de la même manière de penser – il est réfuté. Derrière cette « confrontation des doctrines », comme on dit, se déchaîne la lutte pour la domination du monde. Mais derrière cette lutte règne un litige dans lequel la pensée occidentale elle-même est enchevêtrée avec elle-même. Son dernier triomphe, où elle commence à prendre toute son extension, consiste en ceci que cette pensée a forcé la nature à libérer l'énergie atomique.

Est-ce là de l'aberration ou de l'irréalisme que de penser à la pensée, et tenter de méditer ses principes? Peut-être, en faisant cela, parviendrons-nous au fondement de la pensée. Peut-être ne ferons-nous que découvrir sa trace, pour que nous puissions encore pressentir à temps la puissance *(Gewalt)* de la pensée, qui dépasse infiniment, c'est-à-dire par essence, tout quantum possible d'énergie atomique. En effet, la nature ne pourrait jamais apparaître comme réservoir d'énergie, ainsi qu'on se la représente maintenant, si l'énergie atomique n'était pas extorquée ensemble avec la pensée, c'est-à-dire si elle n'était pas l'objet de sa mise. L'énergie atomique est l'objet d'un calcul et d'une manœuvre effectués par une technique scientifique qui se nomme la physique nucléaire. Mais, que la physique parvienne à forcer la nature de cette manière, cela est – sans préjuger du reste – un fait méta-physique.

S'il advenait que les êtres pensants soient anéantis par l'énergie atomique, où y aurait-il alors encore de la pensée? Qui donc est plus puissante, l'énergie de la nature, sous sa forme technique et machinelle, ou la pensée? Ou bien aucune des deux, qui dans ce cas font partie d'un même tout, n'a-t-elle la priorité? Y a-t-il même encore quelque chose si l'être mortel des hommes « est » effacé de la surface terrestre?

Plus régnante que la force de l'énergie naturelle et de la pensée de la nature, il y a d'abord, et préalablement, la Pensée *(der Gedanke)*, à laquelle obéit une pensée *(ein Denken)* lorsqu'elle poursuit la nature en vue d'en obtenir l'énergie atomique. De telles pensées *(Gedanken)* ne sont pas fabriquées par notre intelligence de mortels; c'est bien au contraire elle qui, toujours, est requise par ces pensées de leur répondre ou de leur faire défaut. Non pas nous, les hommes, avons des pensées, mais les pensées viennent à nous, mortels dont l'être repose dans la pensée comme dans son fondement. Mais qui alors pense ces pensées qui nous visitent? – voilà ce que nous ne manquerons pas de demander aussitôt, en supposant qu'il s'agit là d'une question rigoureuse, parce qu'elle nous vient immédiatement. Nous – qui sommes-nous – nous qui avons une opinion aussi immédiate de nous-mêmes? Comment voulons-nous nous engager dans de telles pensées alors que nous sommes si novices en ce qui concerne les principes de la pensée?

« Principes de la pensée » – nous commençons par un éclaircissement du titre de cet essai. Par l'éclaircissement peut s'ouvrir le chemin des démarches méditatives qui vont suivre. L'éclaircissement est en quête du clair. Nous nommons clairs et purs l'air et l'eau, pour autant qu'ils ne sont pas troubles, mais transparents. Mais il y a aussi de l'or pur, qui est totalement opaque. Le pur et clair est le non-trouble, au sens où tout mélange d'hétérogène en est exclu. Nous clarifions le titre « Principes de la pensée » afin d'en éloigner l'hétérogène. Nous atteignons ce but en parvenant à ces déterminations que le titre voudrait nommer en tant qu'il est le titre de cet essai. L'éclaircissement du titre nous mène ainsi sur le chemin d'une pensée qui reprend et médite la pensée. « Principes de la pensée » signifie en premier lieu : lois pour la pensée. Celle-ci, avec tous ses jugements, concepts et déductions, est soumise à ces lois, est réglementée par elles. La pensée est l'objet tombant sous le coup de ces principes. Le génitif, dans la tournure « Principes de la pensée », signifie : principes pour la pensée. C'est un génitif objectif. Cependant, un deuxième point se révèle aussitôt. Des propositions du genre de A = A, A non-A, sont des formes fondamentales de la pensée; des propositions par lesquelles la pensée se met elle-même en sa forme. Les principes se révèlent ainsi être l'objet qui est posé par la pensée. Quant à celle-ci, elle se manifeste comme le sujet de la position des principes. Kant, suivant Descartes, a rendu visible dans la *Critique de*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la raison pure que toute pensée est essentiellement un « je pense... », et la manière dont elle est ce « je pense... ». Tout ce qui est représenté, dans quelque pensée que ce soit, est, en tant que tel, rapporté en retour à un « je pense », plus précisément, tout représenté est, par avance, armé de cette relation au « je pense ». Si ne régnait pas universellement dans notre pensée cette même relation en retour au même je, qui pense, alors nous n'arriverions jamais à penser quoi que ce soit. Pour toute pensée, le je, dans le « je pense », doit faire un avec lui-même, être le même.

Fichte a fixé cet état de chose dans la formule : « Je = Je ». A la différence du principe d'identité (A = A), qui vaut formellement pour tout ce qui est susceptible d'être représenté, de quelque genre qu'il soit, la proposition « Je = Je » est déterminée quant à son contenu, comme la proposition que nous pouvons énoncer, par exemple, au sujet de tout arbre pris pour lui-même : « arbre = arbre ». En fait, Fichte montre dans sa *Wissenschaftslehre* (1794), que la proposition « L'arbre est arbre » ne doit absolument pas être mise au même rang que la proposition « Je suis je ». Bien entendu, dirons-nous, car un arbre et mon « je » sont des choses différentes quant à leur contenu. Mais toutes les propositions de cette forme : arbre = arbre, point = point, je = je, se subsument dans la proposition formellement vide, et pour cette raison la plus générale, A = A. Or, d'après Fichte, voilà précisément ce qui est exclu. Au contraire, c'est la proposition « Je suis je » qui est l'affirmation de l'acte *(Tathandlung)* du Je, c'est-à-dire du sujet, par lequel seulement est posée la proposition A = A. La proposition Je = Je est plus étendue que la proposition formellement générale A = A; voilà un état de chose surprenant, dont nous ne dirons assurément pas trop en affirmant que ce qu'il touche n'a pas été, jusqu'ici, amené à la lumière, et cela veut dire pour la pensée, à son initiale dignité de question.

La pensée n'est pas d'abord objet pour les principes, mais sujet. Dans le titre « Principes de la pensée », le génitif est subjectif. Mais les principes sont pourtant bien aussi principes pour la pensée; ils la concernent. Le génitif, dans le titre, est aussi un génitif objectif. C'est pourquoi, plus prudemment, nous dirons : le titre « Principes de la pensée » annonce quelque chose d'ambigu. Pour cette raison il nous place devant les questions suivantes qui s'impliquent les unes les autres : pouvons-nous, devons-nous amener le titre à une univocité, et l'interpréter ainsi ou bien comme génitif objectif, ou bien seulement comme génitif subjectif? Ou devons-nous laisser tomber cet « ou bien... ou bien », et faire valoir à sa place un « aussi bien... que »? Cependant, recourir à cet « aussi bien... que » n'est qu'un prétexte pour éviter d'aller plus loin dans la méditation. Où il s'agit de reprendre et de méditer la pensée et ses principes, le « aussi bien... que » ne peut être une réponse, mais seulement l'élan vers une nouvelle question : qu'en est-il de la pensée elle-même, pour être aussi bien sujet qu'objet de ses principes?

Principes de la pensée – rien qu'un grossier éclaircissement du titre produit une inquiétude que nous n'aimerions pas laisser à nouveau se tranquilliser. Afin qu'elle éveille notre réflexion, parcourons à nouveau, d'une manière nouvelle, le chemin que nous venons de faire. Nous demandons : le principe d'identité, sous sa forme A = A, est-il important parce que la pensée, en tant que « Je pense... » le pose, ou bien la pensée doit-elle poser ce principe parce que A est égal à A? Que signifie ici « est »? Les principes de la pensée tirent-ils leur origine de la pensée? Ou bien la pensée est-elle issue de ce que posent ses principes? Que signifie ici « poser »? Nous disons, par exemple, « ce fait étant posé », et nous voulons dire par-là : étant admis que quelque chose se trouve être de telle ou telle manière. Mais la position des principes, cela est clair, n'est pas une simple hypothèse de ce genre. Les principes posent et fixent quelque chose, et cela par avance et pour tous les cas. Aussi sont-ils des présuppositions. Assurément, mais nous usons aussi très libéralement et négligemment de ce mot, sans nous préoccuper de savoir qui, ou ce qui « pose » ici, ni le mode de cette position, ni dans quelle dimension d'antériorité ce qui est *pré*-(sup)posé est posé. Pourtant, en tant que lois de la pensée, ce qu'ils posent, les principes de la pensée le posent et le fixent de manière irrévocable. Ils figurent pour ainsi dire la forteresse où la pensée met d'avance en sûreté toutes ses entreprises. Ou bien – pensons à ce que dit d'eux Hegel – les principes de la pensée seraient-ils un refuge peu sûr pour la pensée? Les principes ont-ils besoin, de leur côté,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

d'un asile où ils soient en sécurité? Mais alors, où est leur abri? Quelle est leur origine? Quel est le lieu de provenance des principes de la pensée? Celui qui, aujourd'hui, affirmerait que cette question est résolue en toute clarté, celui-là est un escroc. Il veut faire passer pour science quelque chose qui n'en est pas, qui n'en peut pas être, parce que la science ne porte pas jusqu'au domaine où pourrait, peut-être, être localisé le lieu d'où proviennent les principes de la pensée. Convenons-en calmement : la provenance des principes de la pensée, le lieu de la pensée qui pose ces lois, le mode d'être du lieu ici nommé et de sa localité, tout cela demeure pour nous voilé dans une obscurité. Cette obscurité est, peut-être, toujours en jeu lors de toute pensée. L'homme ne peut la mettre de côté. Il lui faut bien plus apprendre à reconnaître l'obscur comme l'incontournable, et tenir éloigné de lui les préventions qui perturbent le haut règne de l'obscur. Ainsi l'obscur se tient séparé des ténèbres, simple et complète absence de lumière. L'obscur est le séjour secret du clair. L'obscur garde le clair auprès de lui. Celui-ci fait partie de celui-là. C'est pourquoi l'obscur possède sa propre limpidité. Hölderlin, vraiment nourri d'antique sagesse, dit dans la troisième strophe de son poème *Mémoire :*

Mais que me tende,
Pleine de l'obscure lumière,
Quelqu'un l'odorante coupe.

La lumière n'est plus éclaircie quand le clair explose en un simple éclat, « plus éblouissant que mille soleils ». Il est difficile de préserver sa limpidité de l'obscur, c'est-à-dire d'éviter le mélange de la clarté qui lui est étrangère et de trouver la seule clarté qui convienne à l'obscur. Lao-Tseu dit (chap. XVIII, trad. V. v. Strauss) : « Celui qui connaît sa clarté se voile en son obscur. » A cela, joignons la vérité que chacun connaît, mais dont peu sont capables : la pensée mortelle doit se laisser descendre dans l'obscurité du puits pour voir une étoile en plein jour. Il est plus difficile de préserver la limpidité de l'obscur que d'obtenir une clarté qui ne veut luire que comme telle. Ce qui ne veut que luire n'éclaire pas. La présentation classique de la doctrine des lois de la pensée veut pourtant luire comme si le contenu de ces lois et leur valeur absolue étaient immédiatement évidents pour tous.

Entre-temps, le premier éclaircissement du titre « Principes de la pensée » nous avait déjà vite menés dans l'obscur. L'origine des principes, que ce soit dans la pensée elle-même ou bien dans ce que la pensée a au fond à méditer, ou bien en aucune des deux sources qui s'offrent immédiatement, voilà qui demeure secret pour nous. En outre, par l'interprétation dialectique de la pensée qui a lieu chez Hegel, les lois de la pensée ont perdu la forme et le rôle qui étaient les leurs jusqu'alors.

Mais tout d'abord, l'entrée de la pensée dans la dimension de la dialectique nous interdit, à l'avenir, de parler à la légère de « la » pensée. « La » pensée, d'ailleurs, cela n'existe nulle part. Quand nous nous représentons la pensée comme une faculté humaine en général, alors elle devient une construction fantasmatique. Et si nous invoquons le fait que, dans notre époque, un mode uniforme de pensée parvient partout sur terre à une domination mondiale, il faut tout aussi fermement garder en vue que cette pensée uniforme n'est que la forme nivelée et rendue utile de cette figure historique de la pensée que nous nommons la pensée occidentale européenne. Nous commençons à peine à éprouver la singularité grosse d'histoire de cette pensée; nous voulons trop rarement tenir cette singularité pour véritable.

Dans un écrit de jeunesse, publié dans les œuvres posthumes, Karl Marx explique que « toute l'histoire mondiale n'est rien d'autre que la production de l'homme par le travail humain, que le devenir de la nature pour l'homme » (*Die Frühschriften,* I, 1932, p. 307).

Beaucoup repousseront cette interprétation de l'histoire mondiale et la représentation de l'être de l'homme qui lui fait fond. Mais personne ne peut nier que la technique, l'industrie et le commerce déterminent aujourd'hui magistralement, en tant que travail

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de la production spontanée de l'homme par lui-même, toute la réalité du réel. Seulement, avec cette constatation nous sortons aussitôt de cette dimension de la pensée dans laquelle se meut la phrase citée de Marx sur l'histoire mondiale comme « travail de l'auto-production de l'homme ». Car le mot de « travail » ne signifie pas ici une simple activité et son résultat. Ce mot parle dans le sens du concept *hégélien* de travail, qui est pensé comme le trait fondamental du procès dialectique par lequel le devenir du réel déploie et accomplit la réalité du réel. Que Marx, au contraire de Hegel, voie l'essence de la réalité non dans l'esprit absolu se concevant soi-même, mais dans l'homme se produisant lui-même et produisant ses moyens de vie, cela amène bien Marx à une opposition extrême par rapport à Hegel; mais par cette opposition, Marx demeure à l'intérieur de la métaphysique de Hegel; car vie et règne de la réalité, c'est toujours le processus de travail en tant que dialectique, c'est-à-dire en tant que pensée, dans la mesure où l'effectivement productif de toute production reste la pensée, qu'elle soit prise et mise à exécution comme pensée spéculative métaphysique ou comme pensée scientifique-technique, ou même comme mélange et simplification grossière des deux. Toute production est en elle-même déjà ré-flexion, toute production est pensée.

Si nous osons, ce que donne à entendre le titre, méditer *la* pensée, parler de *la* pensée n'a de sens authentique que si partout nous éprouvons la pensée uniquement comme cela qui détermine notre *Dasein* historique. Dès que nous tentons sérieusement de reprendre et méditer cette pensée, nous nous trouvons déjà séjournant dans le tracé et les relations de notre histoire, et cela signifie dans l'histoire mondiale présente. Ce n'est que lorsque nous serons moins novices en ce qui concerne notre pensée et sa portée essentielle que nous serons en mesure de reconnaître une autre pensée en tant qu'étrangère, et de nous préparer à la surprise de sa féconde étrangeté. Quant à la pensée qui, elle-même historique, détermine aujourd'hui l'histoire du monde, elle n'est pas d'aujourd'hui; elle est plus ancienne que le simple passé. Son souffle, en ses plus anciennes pensées, nous vient d'une proximité dont nous ne pressentons pas la trace parce que nous croyons que ce qui nous concerne en propre, c'est-à-dire dans notre être, est l'actuel.

Martin Heidegger

Traduit de l'allemand
par François Fédier

* *Texte publié dans le Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie*, cahier 1/3, 1958, Verlag Karl Alber, Fribourg et Munich.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Esquisses tirées de l'atelier
1959

Nombreux sont ceux qui aujourd'hui semblent se battre avec la difficulté de trouver une conception de l'histoire adaptée au règne de la technique moderne et de la science avec laquelle elle ne fait qu'un. Une telle conception permettrait d'ordonner l'état du monde déterminé par ce règne et de le saisir de façon compréhensible. Même si une telle tentative réussissait, la technique moderne et la science qui lui appartient demeureraient inconnues quant à leur essence. L'effet serait sans aucun doute bien différent si l'*essence* de la technique elle-même annonçait et dessinait par avance le visage du destin dans l'appartenance duquel toute chose reçoit le lot qui lui revient.

Pour révéler de telles possibilités nous devrions d'abord apprendre à penser à partir de son essence ce qui « véritablement » *(« eigentlich ») est* déjà advenu, et à le garder continuellement dans une pensée remémorante *(an-denkend)*.

Le président du conseil soviétique a déclaré au début de l'année à propos de la fusée spatiale russe : « Nous sommes les premiers au monde à avoir imprimé dans le ciel de la terre à la lune une trajectoire de feu. » A quoi l'éditorial d'un des grands quotidiens de la République fédérale fit remarquer dans sa première phrase : « Personne ne peut réfuter la vantardise de Nikita Kroutchev, le fait que l'Union soviétique a réussi à imprimer dans le ciel de la terre à la lune une trajectoire de feu. »

L'auteur de l'éditorial a raison de penser que « personne ne peut réfuter » ces propos. Mais que signifie ici une réfutation ? Il nous faut avant tout peser le contenu de la déclaration de Kroutchev, auquel il est vrai lui-même *ne* pense *pas :* il n'y a plus ni « la terre », ni « le ciel », au sens de l'habitation poétique de l'homme sur cette terre. L'exploit accompli par la fusée est la concrétisation de ce qui depuis trois siècles est toujours plus unilatéralement et délibérément dis-posé *(ge-stellt)* comme étant la Nature et qui est à présent posé sur commande *(bestellt)* comme fonds de réserve universel, interstellaire. La trajectoire des fusées pousse brutalement « terre et ciel » dans l'oubli. Les points entre lesquels elle se déroule ne sont ni l'une ni l'autre. L'article en question devrait commencer ainsi : il n'y a qu'un petit nombre

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

d'hommes, et ils sont sans pouvoir, qui ont aujourd'hui capacité et résolution de penser et de faire par la pensée l'expérience que ce changement du monde « ne commence pas une nouvelle époque », mais plutôt pousse une époque déjà établie vers son extrême achèvement.

La pensée authentique, celle qui annonce la révélation originelle *(Ur-kunde)* de l'être ne vit plus que dans des « réserves ». (Peut-être parce que de par sa provenance elle est aussi ancienne qu'à leur manière les Indiens.) Face à la pensée calculante qui agit à partir de son utilité et de ses succès, qui envoûte l'esprit du temps et se voit ainsi renforcée dans sa « vérité », la pensée méditante ne peut plus émerger de façon immédiate. Elle a d'autant plus obstinément besoin que, çà et là, discrètement, quelques petits coins soient encore préservés, même si la majorité des choses se trouvent assujetties aux circuits étroitement tracés de la représentation technique et de ce fait écrasées.

La pensée méditante doit demeurer sans effet, cela dit sans apparence faussement tragique. Dans quelle direction parle une telle pensée, cela lui reste caché. Cependant elle ne doit à aucun moment perdre de vue la grâce qui lui est donnée : quand elle parle – bonheur qui lui est assez rarement partagé – il en va comme si rien n'était dit. La pensée méditante rayonne à travers les régions essentielles de l'expérience comme une aurore, qui préserve la nuit afin que le jour advienne – et tout cela, comme si de rien n'était.

Et pourtant on veut tout contrôler, on ne voudrait se mettre en quête d'aucune trace *(keine Spur mehr spüren)*, ce qui signifie qu'on ne veut pas suivre une direction déjà invisiblement donnée en l'entendant du regard.

L'écoute est la prévenance, pleine de réserve, d'un pré-dire qui adresse en réponse au non-dit ce qui exige d'être dit.

Précipitation et surprise :
L'une résulte de notre affairement,
L'autre nous touche,
L'une se fabrique dans le calcul,
L'autre provient de l'insoupçonné,
L'une poursuit un plan,
L'autre vient visiter un séjour.

Une *possibilité* demeure : que l'accomplissement de la domination de l'essence de la Technique (c'est-à-dire du Dis-positif *(Ge-stell)*) donne lieu à une éclaircie de sa vérité propre (c'est-à-dire de l'événement d'appropriation *(Ereignis)*) afin qu'ainsi seulement la vérité de l'être parvienne à sa libre manifestation. Cette em-prise originelle *(An-fang)* ne viendrait qu'en dernier lieu. Parce qu'elle est encore réservée, nous ne sommes en aucun cas autorisés à escompter une fin au sens d'une simple cessation.

Nous ne pouvons cependant répondre à cette possibilité qu'en gardant dégagé le chemin de la pensée spéculative-méditante *(spekulativ-sinnende)* au milieu de toutes les précipitations de la sociologie, de la psychologie et de la logistique.

Le sentiment le plus bas parce qu'il se rabaisse lui-même est la haine : la parfaite non-liberté qui se hausse à une supériorité vide.

N'oublions pas trop tôt le mot de Nietzsche (XIII, p. 75) : « La réfutation de Dieu – en définitive seul le Dieu moral est réfuté. »

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Cela veut dire pour la pensée méditante : le Dieu pensé comme valeur, serait-ce la suprême valeur, n'est pas Dieu. Dieu n'est donc pas mort. Car sa divinité vit. Elle est même plus proche de la pensée que de la foi, s'il est vrai que la divinité tire son origine de la vérité de l'être et si l'être comme commencement appropriant *(ereignender Anfang)* « est » autre chose que le fondement et la cause de l'étant.

A la croisée des chemins :

La langue sur la piste de course de l'information.
La langue sur le chemin du dit de l'événement appropriant.

Martin Heidegger
(*Neuer Zürcher Zeitung*, samedi 26 septembre 1959.)

Traduit de l'allemand par
Michel Haar.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La provenance de l'art et la destination de la pensée
1967

Conférence tenue le 4 avril 1967 à l'Académie des sciences et des arts d'Athènes. Version prononcée et revue.

Monsieur le Président, mes chers collègues, mesdames et messieurs,

Que la première et l'unique parole d'un membre de l'Académie des Arts de Berlin soit une parole de reconnaissance pour l'accueil de Monsieur le professeur Theodorakopoulos, pour l'invitation du gouvernement grec et pour l'hospitalité de l'Académie des Sciences et des Arts.

Mais comment vous témoigner, à vous qui êtes nos hôtes à Athènes, la reconnaissance des invités?

Notre reconnaissance est de tenter de penser avec vous. Penser – mais à quoi? Nous qui sommes membre de l'Académie des Arts, nous trouvant ici, à Athènes, en présence de l'Académie des Sciences, à l'époque de la technique scientifique, que pouvons-nous méditer d'autre que ce monde qui jadis, pour que commencent les arts de l'Europe occidentale et les sciences, posa les fondements?

Ce monde est certes, pour les historiens, chose du passé. Mais pour l'histoire, si nous l'éprouvons comme ce qui nous est destiné, il demeure toujours et il demeurera toujours un présent nouveau : quelque chose qui attend de nous que nous allions en pensant à sa rencontre, et que nous mettions par-là à l'épreuve notre propre pensée et notre propre création artistique. Car le commencement d'un destin est ce qu'il y a de plus grand. Il tient d'avance tout ce qui vient après lui sous sa puissance.

Nous méditons sur la provenance de l'art en Grèce. Nous tentons de jeter un regard dans ce domaine qui, avant tout art, exerce déjà sa puissance et qui seul accorde à l'art ce qui fait de lui ce qu'il est. Nous ne recherchons pas une définition formelle

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de l'art, pas plus qu'il ne nous revient de disserter en historien sur l'histoire de l'origine de l'art en Grèce.

Comme nous aimerions, dans nos considérations, éviter l'arbitraire de l'inspiration, nous demandons ici, à Athènes, conseil et assistance de l'antique protectrice de la cité et de la terre attique, de la déesse Athéna. Nous ne pouvons certes pas épuiser la plénitude de sa divinité. Nous ne faisons que reconnaître ce qu'Athéna nous dit de la provenance de l'art.

Telle est la première question qui nous conduit.

La seconde s'impose d'elle-même. La voici : qu'en est-il aujourd'hui de l'art au regard de son antique provenance ?

Enfin nous méditons en troisième lieu cette question : d'où la pensée qui reconsidère aujourd'hui la provenance de l'art reçoit-elle sa destination ?

I

Homère nomme Athéna πολύμητις, la conseillère aux multiples ressources. Que signifie donner conseil ? Cela veut dire : préméditer quelque chose, y pourvoir d'avance et par là faire qu'elle réussisse. De ce fait Athéna règne partout où les hommes produisent quelque chose, mettent au jour quelque chose, la mènent à bonne fin, mettent en œuvre, agissent et font. C'est ainsi qu'Athéna est l'amie qui conseille et qui aide Hercule dans ses exploits. On voit apparaître la déesse sur la métope d'Atlas du temple de Zeus à Olympie : invisible encore dans sa toute proche assistance, et en même temps éloignée de toute la haute distance de sa divinité. Athéna dispense ses conseils tout particuliers aux hommes qui produisent des outils, des vases et des joyaux. Tout homme qui est habile à produire, qui connaît son affaire, qui maîtrise son métier est un τεχνίτης. Nous comprenons ce terme dans un sens beaucoup trop étroit quand nous le traduisons par artisan. Même ceux qui érigent des monuments et font des sculptures s'appellent des *technitaï*. Ils s'appellent ainsi parce que leur action qui donne la mesure est dirigée par une compréhension qui porte le nom de τέχνη. Ce mot nomme une forme de savoir. Il ne signifie pas le travail et la fabrication. Mais savoir veut dire : avoir en vue dès l'abord ce qui est en jeu dans la production d'une image et d'une œuvre. L'œuvre peut être aussi bien une œuvre de science ou de philosophie, de poésie ou d'éloquence. L'art est τέχνη, mais non pas technique. L'artiste est τεχνίτης, mais pas plus technicien qu'artisan.

Parce que l'art, comme τέχνη, repose dans un savoir, parce qu'un tel savoir est un regard préalable dans ce qui montre la forme et donne la mesure, mais qui est encore l'invisible, et qui doit d'abord être porté dans la visibilité et la perceptibilité de l'œuvre, pour ces raisons un tel regard préalable dans ce qui jusqu'ici n'a pas encore été donné à voir requiert singulièrement la vision et la clarté.

Ce regard préalable qui porte l'art a besoin de l'illumination. D'où pourrait-elle être accordée à l'art, sinon de la part de la déesse qui, comme πολύμητις, comme la conseillère aux multiples ressources, est en même temps γλαυκῶπις ? L'adjectif γλαυκός désigne l'éclat rayonnant de la mer, des astres, de la lune, mais aussi le chatoiement de l'olivier. L'œil d'Athéna est l'œil qui éclaire et resplendit. C'est pourquoi lui appartient, comme un signe de ce qu'elle est, la chouette, ἡ γλαύξ. Son œil n'a pas seulement l'ardeur de la braise, il traverse aussi la nuit et rend visible ce qui serait, autrement, l'invisible.

C'est pourquoi Pindare, dans la septième Olympique, qui célèbre l'île de Rhodes et ses habitants, dit :

> « αὐτα δέ σφισιν ὥπασε τέχναν
> πᾶσαν ἐπιχθονίων Γλαυκῶπις ἀριστοπόνοις χερσὶ κρατεῖν » (V. *50 sq.*)

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« Et la déesse même aux yeux clairs leur fit don
De passer en tout art ceux qui hantent la terre
Grâce à leurs mains qui sont au labeur sans égales »

Nous devons toutefois poser une question plus précise encore : ce regard de la déesse Athéna, ce regard qui porte conseil et illumine, vers quoi est-il dirigé ?

Pour trouver la réponse, rendons-nous présent le relief sacré du musée de l'Acropole. Sur lui Athéna apparaît comme la σκεπτομένη, celle qui médite. Vers quoi le regard méditatif de la déesse est-il tourné ? Vers la borne, vers la limite. La limite n'est certes pas seulement le contour et le cadre, n'est pas seulement le lieu où quelque chose s'arrête. La limite signifie ce par quoi quelque chose est rassemblée dans ce qu'elle a de propre, pour apparaître par là dans toute sa plénitude, pour venir à la présence. En méditant sur la limite, Athéna a déjà en vue ce vers quoi l'action humaine doit tout d'abord regarder pour pouvoir porter ce qu'elle y a vu dans la visibilité d'une œuvre. Plus encore : le regard méditatif de la déesse ne pénètre pas seulement la forme invisible des œuvres possibles des hommes. Le regard d'Athéna se pose avant tout déjà sur ce qui de soi-même laisse paraître dans le sceau de leur présence les choses qui n'ont pas à être produites par l'homme. Cela, les Grecs le nomment de toute antiquité la φύσις. La traduction romaine du mot φύσις par *natura* et enfin, à partir d'elle, le concept de la nature devenu dominant dans la pensée de l'Europe occidentale dissimulent complètement le sens de ce que φύσις désigne : ce qui paraît de soi-même dans la limite qui est à chaque fois la sienne, et qui a dans cette limite son séjour.

Ce que la φύσις a de mystérieux, nous pouvons aujourd'hui encore en faire l'épreuve en Grèce – et seulement ici, à cet instant où d'une façon à la fois bouleversante et retenue apparaissent une montagne, une île, une plage, un olivier. On entend dire que cela tient au caractère unique de la lumière. Cela n'est pas faux, mais reste seulement superficiel. On néglige de considérer d'où cette lumière exceptionnelle est donnée, à quoi elle appartient dans son être. Ce n'est qu'ici, en Grèce, où le tout du monde s'est adressé à l'homme en tant que φύσις et a jeté sur l'homme son dévolu, que la perception et l'action humaines pouvaient et devaient correspondre à un tel dévolu : l'homme était par là d'emblée forcé de porter lui-même, par son propre pouvoir, à la présence, ce qui devait comme œuvre laisser apparaître un monde jusque-là non encore apparu.

L'art répond à la φύσις, et n'est pourtant pas une copie ni une imitation de ce qui est déjà présent. C'est mystérieusement que φύσις et τέχνη s'appartiennent l'une à l'autre. Mais l'élément dans lequel φύσις et τέχνη s'appartiennent l'une à l'autre, et le domaine dans lequel l'art doit s'introduire pour pouvoir, en tant qu'art, devenir ce qu'il est, cet élément et ce domaine demeurent à couvert.

Dès l'aube de la Grèce, poètes et penseurs ont certes touché ce mystère. La clarté, qui à tout ce qui est présent fait don de sa présence, c'est dans l'éclair qu'elle montre sa maîtrise rassemblée en se faisant connaître tout soudain.

Héraclite dit : « τά δέ πάντα οἰακίζει κεραυνός (B 64) », « c'est l'éclair qui gouverne tout ». Cela signifie : l'apparaître de ce qui de soi-même est présent dans son sceau, c'est l'éclair qui d'un seul coup le conduit et le gouverne. L'éclair, c'est Zeus, le plus haut dieu, qui le lance. Et Athéna ? Elle est la fille de Zeus.

Presque à la même époque de laquelle provient la parole du penseur Héraclite, le poète Eschyle, dans la scène finale de l'Orestie, qui se déroule sur l'Aréopage à Athènes, fait ainsi parler Athéna :

« καὶ κλῆδας οἶδα δώματος μόνη θεῶν
ἐν ᾧ κεραυνὸς ἐστιν ἐσφραγισμένος » (*Euménides* 827 s.)

« Et seule entre les dieux je sais où sont les clés
De ces lieux où l'éclair est tenu sous scellés. »

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Grâce à ce savoir, Athéna, la fille de Zeus, est la déesse πολύμητις, la conseillère aux multiples ressources, celle dont le regard est clair, γλαυκῶπις, et qui médite sur la limite, σκεπτομένη.

Nous devons nous avancer en pensant vers la proximité lointaine du règne de la déesse Athéna, pour pressentir ne fût-ce qu'un peu du secret de la provenance de l'art en Grèce.

II

Et aujourd'hui? Les dieux anciens se sont enfuis. Hölderlin, qui a fait l'épreuve de cette disparition comme aucun autre poète avant lui ni après lui, et qui l'a portée de façon fondatrice à la parole, demande, dans son élégie *Pain et vin,* consacrée au dieu du vin Dionysos :

> *« Wo, wo leuchten sie denn, die fernhintreffende Sprüche?*
> *Delphi schlummert und wo tönet das grosse Geschick? »* (IV Str.)

> « Où brillent-ils, les oracles qui portent loin?
> Delphes somnole – où retentit le grand destin? »

Y a-t-il aujourd'hui, après deux millénaires et demi, un art qui se tienne sous la même exigence que le fit autrefois l'art en Grèce? Et sinon, de quelle région provient l'exigence à laquelle l'art moderne, dans tous ses domaines, répond? Ses œuvres ne jaillissent plus des limites fécondes d'un monde du populaire et du national. Elles appartiennent à l'universalité de la civilisation mondiale. Leur composition et leur organisation font partie de ce que la technique scientifique projette et produit. Celle-ci a décidé du mode et des possibilités du séjour de l'homme dans le monde. La constatation que nous vivons dans un monde scientifique, et que par l'appellation de « science », c'est la science de la nature, la physique mathématique, qui est entendue, met l'accent sur quelque chose qu'on ne connaît que trop.

En fonction d'elle on est facilement porté à expliquer que la région d'où provient l'exigence à laquelle l'art d'aujourd'hui a à répondre, n'est autre que le monde scientifique.

Nous hésitons à donner notre assentiment. Nous restons dans l'embarras. C'est pourquoi nous demandons : qu'est-ce que cela signifie – « le monde de la science »? Nietzsche, à la fin de la neuvième décennie du siècle dernier, a déjà prononcé une parole qui peut aider à résoudre cette question. La voici :

« Ce n'est pas la victoire de la science, qui caractérise notre dix-neuvième siècle, mais la victoire de la méthode scientifique sur la science. » (*Volonté de puissance,* n. 466.)

La phrase de Nietzsche réclame un éclaircissement.

Que signifie ici « méthode »? Que signifie « la victoire de la méthode »? « Méthode » ne signifie pas ici l'instrument grâce auquel la recherche scientifique élabore le domaine, thématiquement établi, de ses objets. Méthode signifie bien plutôt la façon et la manière dont, dès l'abord, ce qui constitue à chaque fois le domaine des objets soumis à la recherche est délimité dans son objectivité. La méthode est le projet qui d'avance a prise sur le monde, et établit ce en quoi seulement il peut être soumis à la recherche. Et quel est ce projet? Réponse : que soit en général soumis au calcul tout ce qui est accessible à l'expérimentation et contrôlable par elle. A ce projet d'un monde les sciences particulières demeurent assujetties dans leur démarche. C'est pourquoi la méthode ainsi comprise est la « victoire sur la science ». La victoire comporte en elle-même une décision. Elle affirme : ne vaut comme véritablement réel que ce qui est scientifiquement

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

démontrable, c'est-à-dire calculable. Grâce à la calculabilité, le monde devient, toujours et partout, soumis à la maîtrise de l'homme. La méthode est la provocation victorieuse lancée au monde pour qu'il soit en général à la pleine disposition de l'homme. La victoire de la méthode sur la science a pris son départ au XVII[e] siècle, grâce à Galilée et à Newton, en Europe – et nulle part ailleurs sur cette terre.

La victoire de la méthode se développe aujourd'hui dans ses possibilités les plus extrêmes comme cybernétique. Le mot grec κυβερνήτης est le nom de celui qui tient les commandes. Le monde scientifique devient monde cybernétique. Le projet cybernétique du monde suppose, dans sa saisie préalable, que la caractéristique fondamentale de tous les processus calculables du monde soit la commande. La commande d'un processus par un autre est rendue possible par la transmission d'une information. Dans la mesure où le processus commandé renvoie des messages à celui qui le commande et ainsi l'informe, la commande a le caractère de la rétroaction des informations.

La régulation dans les deux sens des processus en rapport mutuel s'accomplit donc en un mouvement circulaire. C'est pourquoi la circularité de la régulation est le caractère fondamental du monde que projette la cybernétique. Sur elle repose la possibilité de l'autorégulation, l'automatisation d'un système moteur. Dans la représentation du monde par la cybernétique, la différence entre les machines automatiques et les êtres vivants est abolie. Elle est neutralisée par le processus de l'information qui ne fait pas de différence. Le projet cybernétique du monde, la « victoire de la méthode sur la science » rend possible que le monde de l'inanimé et de l'animé soit soumis à un calcul généralement équivalent, et en ce sens universel – à un calcul, c'est-à-dire à une maîtrise. L'homme lui aussi a sa place assignée dans cette uniformité du monde cybernétique. A tel point que cette place de l'homme est toute particulière. En effet, dans l'horizon de la représentation cybernétique, l'homme a son lieu dans le circuit de régulation le plus large. Conformément à la représentation moderne de l'homme, celui-ci est en effet le sujet, qui se rapporte au monde comme au domaine des objets, en les travaillant. La transformation du monde qui est ainsi à chaque fois produite se donne en retour à connaître à l'homme. La relation sujet-objet est, pour la représentation cybernétique, l'échange réciproque des informations, la rétroaction au sein du circuit de régulation supérieur, qui peut être décrit par le titre « homme et monde ». La science cybernétique de l'homme cherche à présent les fondements d'une anthropologie scientifique là où le requisit principal de la méthode, le projet de tout soumettre au calcul, peut être satisfait de la façon la plus sûre dans l'expérimentation, à savoir dans la biochimie et la biophysique. C'est pourquoi ce qui dans la vie de l'homme est, d'après les normes de la méthode, le vivant normatif, ce sont les gamètes. Ils ne sont plus comme auparavant les miniatures de l'être vivant pleinement développé. La biochimie a découvert le plan de la vie dans les gènes des gamètes. Ce plan est la programmation inscrite et stockée dans les gènes, le programme de l'évolution. La science connaît déjà l'alphabet de ce programme. On parle d'« archives de l'information génétique ». Sur sa connaissance se fonde la perspective assurée d'obtenir un jour une prise sur la production et la sélection de l'homme par la technique scientifique. La pénétration de la structure génétique des gamètes humains par la biochimie et la fission de l'atome par la physique nucléaire se tiennent l'une et l'autre sur la même voie, celle de la victoire de la méthode sur la science.

Dans une note de l'année 1884, Nietzsche remarque : « L'homme est l'animal qui n'est pas encore établi. » (XIII, n. 667). Cette phrase contient deux pensées. D'une part, l'essence de l'homme n'est pas encore bien établie, pas encore reconnue. D'autre part, l'existence de l'homme n'est pas encore fermement établie, pas assurée. Certes, un chercheur américain explique aujourd'hui : « L'homme sera l'unique animal qui puisse diriger sa propre évolution. » Mais la cybernétique se voit par ailleurs forcée de reconnaître qu'une régulation générale de l'existence humaine n'est pas encore accomplie à l'heure actuelle. C'est pourquoi l'homme fait encore provisoirement fonction, dans le domaine universel de la science cybernétique, de « facteur de perturbation ». Les plans et les actions de l'homme, apparemment libres, agissent de façon perturbante.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Mais tout récemment la science a aussi pris possession de ce champ de l'existence humaine. Elle entreprend l'exploration et la planification, rigoureusement méthodiques, de l'avenir possible de l'homme agissant. Elle prend en compte les informations sur ce qui est planifiable de l'homme. Cette sorte d'avenir est le futur pour le Logos qui, en tant que futurologie, se subordonne à la victoire de la méthode sur la science. La parenté de cette très récente discipline scientifique avec la cybernétique est évidente.

Cependant nous ne mesurons toute la portée de la science cybernétique et futurologique de l'homme que si nous prenons garde à la présupposition sur laquelle elle se fonde. Cette présupposition consiste en ce que l'homme est déterminé comme l'être social. Mais société veut dire : société industrielle. Elle est le sujet auquel le monde des objets demeure rapporté. On pense certes que l'égoïté de l'homme serait surmontée par son être social. Mais cet être social ne fait en aucune façon que l'homme moderne sacrifie sa subjectivité. Bien plutôt, la société industrielle est l'égoïté, c'est-à-dire la subjectivité, portée à son élévation la plus extrême. En elle, l'homme ne s'en remet qu'à soi-même et aux domaines, par lui érigés en institutions, de son monde vécu. Certes, la société industrielle ne peut être ce qu'elle est que si elle se soumet aux règles de la science dominée par la cybernétique et de la technique scientifique. Mais l'autorité de la science s'appuie sur la victoire de la méthode, qui de son côté produit comme sa justification l'effet de la recherche qu'elle dirige. Ce titre de justification est tenu pour suffisant. L'autorité anonyme de la science est considérée comme intouchable.

Cependant vous n'avez dû cesser de vous demander : pourquoi ces considérations sur la cybernétique, la futurologie et la société industrielle? ne nous sommes-nous pas beaucoup trop éloignés, ce faisant, de notre question sur la provenance de l'art? Cela semble bien être le cas, et pourtant n'est pas juste.

Les renvois à l'existence de l'homme d'aujourd'hui nous ont bien plutôt préparés à poser de façon plus réfléchie notre question sur la provenance de l'art et la destination de la pensée.

III

Vers quoi notre question est-elle à présent dirigée? Est-ce vers la région d'où provient pour l'art d'aujourd'hui l'exigence? Cette région est-elle le monde cybernétique de la société industrielle qui se planifie par la futurologie? Si ce monde de la civilisation mondiale doit être la région qui soumet l'art à son exigence, nous avons bien, par les indications qui précèdent, pris connaissance de cette région. Seulement cette prise de connaissance n'est pas encore une compréhension par la connaissance de ce qui domine de part en part ce monde comme tel. Nous devons repenser ce qui domine le monde moderne pour pouvoir jeter un regard dans cette région d'où l'art provient et que nous recherchons. Le caractère fondamental du projet cybernétique du monde est la circularité de la régulation, dans laquelle la rétroaction des informations a son cours. Le plus large circuit de régulation inclut le rapport mutuel de l'homme et du monde. Qu'est-ce qui règne dans une telle inclusion? Les rapports de l'homme au monde, et, avec eux, la totalité de l'existence sociale de l'homme sont enclos dans le domaine où la science cybernétique exerce sa maîtrise.

Cette même inclusion, c'est-à-dire cette même captivité, se montre dans la futurologie. De quelle sorte est en effet l'avenir qui doit être exploré, d'une façon rigoureusement méthodique, par la futurologie? L'avenir est représenté comme ce qui revient à l'homme. La teneur de ce qui revient à l'homme n'est certes pas épuisée nécessairement par ce qui est pris en compte du présent et pour le présent. L'avenir exploré par la futurologie n'est rien d'autre qu'un présent prolongé. L'homme reste enclos dans le cercle des possibilités calculées par lui et pour lui.

Et la société industrielle? Elle est la subjectivité qui s'établit sur elle-même. C'est à ce sujet que tous les objets sont ordonnés. La société industrielle s'est enflée jusqu'à

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

faire de soi la norme inconditionnée de toute objectivité. Il se découvre donc que la société industrielle existe sur le fondement de l'inclusion dans l'ensemble de ses propres puissances.

Qu'en est-il de l'art au sein de la société industrielle, dont le monde commence de devenir cybernétique? Les énoncés de l'art deviennent-ils une sorte d'information dans ce monde et pour lui? Ses productions seront-elles par là destinées à satisfaire au caractère de processus du circuit de régulation industriel, et à sa possibilité permanente d'accomplissement? L'œuvre peut-elle, s'il en est ainsi, demeurer encore une œuvre? Son sens moderne n'est-il pas que dès le départ elle soit déjà dépassée au profit de l'accomplissement progressif du procès de création, qui ne se règle qu'à partir de soi-même et ainsi demeure enclos en soi-même? L'art moderne n'apparaît-il pas comme une rétroaction des informations dans le circuit de régulation de la société industrielle et du monde technico-scientifique? A partir de là, les « affaires culturelles », dont on parle tant, ne reçoivent-elles pas leur légitime fondation?

Ces questions, en tant que questions, nous obsèdent. Elles se rassemblent toutes en une question unique, qui est :

Qu'en est-il de l'inclusion de l'homme dans son monde technico-scientifique? Dans cet être enclos, ne serait-ce pas une clôture qui règne, une fermeture de l'homme à ce qui d'abord adresse l'homme à la destination qui lui est propre, pour qu'il s'introduise dans l'adresse, au lieu de disposer par ses calculs, techniquement et scientifiquement, de lui-même et de son monde, de lui-même et de son autoproduction technique? [L'espérance, si elle peut être en général un principe, n'est-elle pas l'égoïsme inconditionné de la subjectivité humaine?]

Mais l'homme de la civilisation mondiale peut-il de lui-même faire une percée dans cette clôture qui le ferme au destin? Certainement pas selon les voies et avec les moyens de sa planification et de sa production scientifique et technique. L'homme peut-il en effet se faire fort, en général, de vouloir briser cette clôture face au destin? Ce serait de la démesure. Cette clôture ne peut jamais être brisée *par* l'homme. Mais elle ne peut non plus s'ouvrir sans la participation de l'homme. De quelle sorte est cette ouverture? Que peut faire l'homme pour la préparer? La première chose à faire est, présumons-le, de ne pas esquiver les questions énoncées. Nécessaire est de les reconsidérer par la pensée. Nécessaire est tout d'abord de penser cette clôture comme telle, c'est-à-dire de repenser ce qui règne en elle. Sans doute il ne s'agit pas, de ce fait, de percer la clôture. Nécessaire demeure l'intuition qu'une telle pensée n'est pas un simple prélude à l'action, mais constitue l'action décisive elle-même, par laquelle le rapport de l'homme au monde en général peut seulement commencer à se modifier. Nécessaire est que nous nous pensions en nous libérant d'une distinction entre théorie et pratique qui est depuis longtemps insuffisante. Nécessaire demeure l'intuition qu'une telle pensée n'est pas un acte que nous ne faisons que de notre propre chef; bien loin de là, elle ne peut être osée que sur ce mode : que la pensée s'engage dans la région d'où la civilisation mondiale aujourd'hui devenue planétaire a pris son commencement.

Nécessaire est de faire le pas en arrière. En arrière, vers où? En arrière vers le commencement qui s'annonçait à nous lorsque nous en référions à la déesse Athéna. Mais ce pas en arrière ne veut pas dire qu'il faudrait d'une façon ou d'une autre faire revivre le monde de la Grèce antique et que la pensée devrait chercher son refuge auprès des philosophes présocratiques.

Pas en arrière veut dire que la pensée recule devant la civilisation mondiale et, en prenant ses distances vis-à-vis d'elle, nullement en la niant, s'introduit dans ce qui devait demeurer encore impensé au commencement de la pensée occidentale, mais qui y est également déjà nommé, et ainsi dit par avance à notre pensée.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Plus encore – la méditation que nous venons de tenter avait déjà en vue cet impensé, sans l'expliquer en propre. Par le renvoi à Athéna, la conseillère aux multiples ressources, et qui de son clair regard médite la limite, nous avons été rendus attentifs aux montagnes, aux îles, aux formes et aux figures qui apparaissent à partir de leur délimitation, à l'appartenance mutuelle de la φύσις et de la τέχνη, à la présence unique des choses dans cette lumière fameuse.

Méditons encore ceci de façon plus réfléchie : la lumière ne peut éclairer ce qui est présent que si ce qui est présent est déjà éclos dans une ouverture et un dégagement, et de ce fait peut déjà s'étendre. Cette ouverture est certes éclairée par la lumière, mais en aucune façon elle n'est produite et formée par elle. Car même l'obscur a besoin de cette ouverture, sans quoi nous ne pourrions pas avancer à travers l'obscurité et nous frayer un chemin à travers elle.

Aucun espace ne pourrait donner aux choses l'espace de leur lieu et de leur ordonnance, aucun temps ne pourrait donner le temps de l'heure et de l'année au naître et au mourir, c'est-à-dire leur donner leur extension et leur durée, si n'était déjà accordée à l'espace et au temps, à leur mutuelle appartenance, l'ouverture qui les traverse de sa puissance.

La langue des Grecs nomme ce don de liberté qui seul accorde tout ce qui est ouvert l'Α-λήθεια, l'être à découvert. Elle n'écarte pas l'être à couvert. Cela se produit si peu que la mise à découvert a sans cesse besoin de la mise à couvert.

Héraclite déjà se dirige vers ce rapport dans sa parole :

« Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ » (B 123)

« A ce qui de soi-même paraît, il appartient en propre de se mettre à couvert ».

Le secret de la fameuse lumière grecque réside dans l'être à découvert, dans la dé-couverte qui règne en elle. Elle appartient au couvert et elle se met elle-même à couvert, mais de telle façon que, grâce à ce retrait de soi, elle laisse aux choses leur séjour, qui apparaît à partir de la délimitation. Et si régnait un lien à peine pressenti entre la fermeture vis-à-vis du destin et l'être à découvert qui est encore impensé, qui se retire encore? La clôture devant le destin est-elle la réserve, qui dure depuis longtemps, de l'être à découvert? Et si le signe qui nous introduit au secret de l'Α-λήθεια encore impensée nous introduisait en même temps dans la région d'où provient l'art? Est-ce de cette région que vient l'exigence de la production des œuvres? L'œuvre, en tant qu'œuvre, ne doit-elle pas faire signe vers ce qui n'est pas disponible pour l'homme, vers ce qui se met à couvert, pour que l'œuvre ne dise pas seulement ce qu'on sait déjà, connaît déjà, pratique déjà? Ne faut-il pas que l'œuvre de l'art fasse silence sur ce qui se met à couvert, sur ce qui, en tant que se couvrant, réveille en l'homme la pudeur devant ce qui ne se laisse ni planifier ni diriger, ni calculer ni faire?

Sera-t-il encore donné en partage à l'homme de cette terre de trouver, demeurant en elle, un séjour au monde, c'est-à-dire un habiter, qui soit déterminé par la voix de l'être à découvert se couvrant?

Nous ne le savons pas. Mais nous savons que l'Α-λήθεια qui se met à couvert dans la lumière grecque et qui accorde d'emblée la lumière est plus ancienne, plus originelle, et par là plus durable que toute œuvre ou figure imaginée par l'homme et œuvrée de main d'homme.

Mais nous savons aussi que l'être à découvert se couvrant demeure l'inapparent et le presque rien pour un monde où l'astronautique et la physique nucléaire établissent les normes courantes.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

'A -λήθεια – l'être à découvert dans le se couvrir – un simple mot, impensé dans ce qu'il dit par avance à l'histoire de l'Europe occidentale et à la civilisation mondiale qui est issue d'elle.

Un simple mot? Impuissant face à l'action et aux actes dans le gigantesque laboratoire de la technique scientifique? Ou bien en va-t-il autrement avec un mot de cette sorte et de cette provenance? Écoutons pour conclure une parole grecque, que le poète Pindare dit au début de sa quatrième Néméenne :

« ῥῆμα δ'ἐργμάτων Χρονιώτερον βιοτεύει
ὅ τι κε σὺν χαρίτων τύχᾳ
γλῶσσα φρενὸς ἐξέλοι βαθείας » (V. 6 *sqq*).

« Et la parole vit bien au-delà des actes
Si seulement par la faveur des Grâces
La langue va puiser dans l'abîme du cœur. »

Martin Heidegger

Traduit de l'allemand par
Jean-Louis Chrétien et Michèle Reifenrath

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Entretien du Professeur Richard Wisser avec Martin Heidegger 1969

(Texte intégral de l'émission diffusée le 24 septembre 1969 par la deuxième chaîne de télévision allemande, ZDF, *à l'occasion du quatre-vingtième anniversaire de Heidegger *.)*

Wisser : Monsieur le professeur Heidegger, il y a à notre époque de plus en plus de voix qui s'élèvent – et ces voix deviennent de plus en plus insistantes – pour proclamer que la tâche décisive du présent réside dans une transformation des relations sociales, et pour considérer cette transformation comme le seul point de départ prometteur pour l'avenir.

Quelle est votre position à l'égard d'une telle orientation de ce qu'on appelle « l'esprit du temps », en ce qui concerne, par exemple, la réforme universitaire?

Heidegger : Je ne répondrai qu'à la dernière question; car celle que vous avez posée d'abord est trop vaste. Et la réponse que je donnerai est celle que j'ai faite, il y a quarante ans, dans ma *leçon inaugurale* à l'université de Fribourg, en 1929.

Je vous cite un passage de la conférence *Qu'est-ce que la Métaphysique :* « Les domaines des sciences sont très éloignés les uns des autres. Leur façon de traiter leurs objets est radicalement différente. Ces disciplines multiples et dispersées ne doivent aujourd'hui leur cohésion qu'à l'organisation technique des universités et des facultés et ne garde sa signification que grâce à la finalité pratique des disciplines mêmes. Par contre, l'enracinement des sciences dans leur fondement essentiel est bien mort. »

Je pense que *cette* réponse-*là* devrait suffire.

Wisser : Ce sont des motifs fort différents qui ont mené aux tentatives modernes tendant à aboutir, sur le plan social ou à celui des relations entre individus, à une réorientation des finalités et à une « restructuration » des données de fait. Évidemment, beaucoup de philosophie est en jeu ici, en bien comme en mal.

Voyez-vous une mission sociale de la philosophie?

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Heidegger : Non! – Dans ce sens, on ne peut pas parler d'une mission sociale.

Si l'on veut répondre à cette question, on doit tout d'abord se demander « qu'est-ce que la société? », et songer au fait que la société d'aujourd'hui n'est que l'absolutisation de la *subjectivité* moderne, et qu'à partir de là, une philosophie qui a dépassé le point de vue de la subjectivité n'a pas du tout le droit de s'exprimer dans le même ton.

Quant à savoir jusqu'à quel point on peut vraiment parler d'une *transformation* de la société, c'est une autre question. La question de l'exigence de la transformation du monde nous ramène à une phrase très citée des *Thèses sur Feuerbach* de Karl Marx. Je voudrais la citer exactement et la lire : « Les philosophes ont seulement *interprété* le monde de différentes manières; il s'agit de le *transformer.* »

En citant cette phrase *et* en l'appliquant, on perd de vue qu'une transformation du monde présuppose un changement de la *représentation du monde* et qu'une représentation du monde ne peut être obtenue qu'au moyen d'une *interprétation* suffisante du monde. Cela signifie que Marx se fonde sur une interprétation bien déterminée du monde pour exiger sa « transformation », et cela démontre que cette phrase est une phrase non fondée. Elle donne l'impression d'être prononcée résolument contre la philosophie, alors que dans la deuxième partie de la phrase l'exigence d'une philosophie est même, tacitement, présupposée.

Wisser : De quelle manière *votre* philosophie peut-elle agir aujourd'hui à l'égard d'une société concrète avec ses multiples tâches et soucis, ses angoisses et ses espérances? Ou bien ont-ils raison, ceux de vos critiques qui prétendent que Martin Heidegger s'occupe de l'« Être » avec tant de concentration qu'il a sacrifié la condition humaine, l'être de l'homme en société et en tant que personne?

Heidegger : Cette critique est un grand malentendu! Car la question de l'Être et le développement de cette question présupposent même une interprétation de l'être-là, c'est-à-dire une détermination de l'essence de l'homme. Et l'idée qui est à la base de ma pensée est précisément que l'Être ou le pouvoir de manifestation de l'Être *a besoin* de l'homme et que, vice-versa, l'homme est homme uniquement dans la mesure où il est dans la manifesteté *(Offenbarkeit)* de l'Être.

Par là devrait être réglée la question de savoir dans quelle mesure je ne m'occupe que de l'Être en oubliant l'homme. On ne peut pas poser la question de l'Être sans poser celle de l'essence de l'homme.

Wisser : Nietzsche a dit un jour que le philosophe était la mauvaise conscience de son temps. Peu importe ce que Nietzsche entendait par là.

Mais si l'on considère votre tentative de voir l'histoire philosophique du passé comme une histoire de la déchéance à l'égard de l'Être, et donc de la « détruire », plus d'un pourrait être tenté d'appeler Martin Heidegger la mauvaise conscience de la philosophie occidentale.

En quoi consiste, à vos yeux, le signe le plus caractéristique, pour ne pas dire le monument le plus caractéristique, de ce que vous appelez l'« oubli de l'Être » et l'« abandon de l'Être »?

Heidegger : Tout d'abord je dois corriger un aspect de votre question, lorsque vous parlez de l'« histoire de la déchéance ». Cette expression n'est *pas* employée *dans un sens négatif!* Je ne parle pas d'une histoire de la déchéance, mais seulement du destin *(Geschick)* de l'Être dans la mesure où il se retire de plus en plus par rapport à la manifesteté de l'Être chez les Grecs – jusqu'à ce que l'Être devienne une simple objectivité pour la science et aujourd'hui un simple fonds de réserve *(Bestand)* pour la domination technique du monde. Donc : nous nous trouvons non pas dans une histoire de la déchéance, mais dans un *retrait de l'Être.*

Le signe le plus caractéristique de l'oubli de l'Être – et l'oubli doit *toujours* être pensé ici à partir du grec, de la *lèthè,* c'est-à-dire du fait que l'Être se dérobe, se soustrait – eh bien, le signe le plus caractéristique du destin qui est le nôtre, est – pour autant que je puisse seulement l'apercevoir – le fait que la *question de l'Être* que je pose n'a pas encore été *comprise.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Wisser : Il y a deux choses que vous mettez toujours en cause et dont vous soulignez le caractère problématique : la *prétention de la science à la domination* et une façon de concevoir la *technique,* qui ne voit en elle qu'un moyen utile d'arriver plus rapidement au but respectivement souhaité. Précisément à notre époque, où la plupart des hommes attendent tout de la science et où on leur démontre, par des émissions télévisées mondiales, voire extra-terrestres, que l'homme atteint au moyen de la technique ce qu'il se propose à cette époque, vos idées sur la science et sur l'essence de la technique causent des casse-tête à beaucoup de personnes. Qu'entendez-vous en premier lieu lorsque vous affirmez : la science ne pense pas ?

Heidegger : Commençons d'abord par les casse-tête : je trouve qu'ils sont tout à fait salutaires ! Il y a encore trop peu de casse-tête aujourd'hui dans le monde et une grande absence d'idées, qui sont précisément fonction de l'oubli de l'Être. Et cette phrase : la science ne pense pas, qui a fait tant de bruit lorsque je l'ai prononcée dans le cadre d'une conférence à Fribourg, signifie : la *science* ne se meut pas dans la *dimension de la philosophie.* Mais sans le savoir, elle *se rattache* de cette dimension.

Par exemple : la physique se meut dans l'espace et le temps et le mouvement. La science en tant que science ne peut pas décider de ce qu'est le mouvement, l'espace, le temps. La science ne *pense* donc pas, elle ne *peut* même pas penser dans *ce* sens avec ses méthodes. Je ne peux pas dire, par exemple, avec les méthodes de la physique, ce qu'est la physique. Ce qu'est la physique, je ne peux que le penser à la manière d'une interrogation philosophique. La phrase : la science ne pense pas, n'est *pas un reproche,* mais c'est une simple *constatation* de la structure interne de la science : c'est le propre de son essence que, d'une part, elle dépend de ce que la philosophie pense, mais que, d'autre part, elle oublie elle-même et néglige ce qui exige *là* d'être pensé.

Wisser : Et qu'entendez-vous, en second lieu, quand vous dites qu'un danger plus grand que celui de la bombe atomique est pour l'humanité d'aujourd'hui l'ensemble des lois *(Ge-setz)* que pose la technique, son « Dis-positif » *(Ge-stell),* comme vous appelez le trait fondamental de la technique, qui est de dévoiler le réel en tant que fonds de réserve, comme on passe une commande, en d'autres termes : de faire en sorte que tout et chacun puisse être appelé en appuyant sur un bouton ?

Heidegger : Pour ce qui est de la technique, ma définition de l'essence de la technique, qui n'a jusqu'à présent été acceptée nulle part, est – pour le dire en termes concrets – que les sciences modernes de la nature se fondent dans le cadre du développement de l'essence de la technique moderne et non pas l'inverse. Je dois dire tout d'abord que je ne suis *pas contre* la technique. Je n'ai jamais parlé *contre* la technique, pas plus que contre ce qu'on appelle le caractère « démoniaque » de la technique. Mais j'essaie de comprendre l'*essence* de la technique. Lorsque vous évoquez cette idée du danger que représente la bombe atomique et du danger encore plus grand que représente la technique, je songe à ce qui se développe aujourd'hui sous le nom de biophysique, à ce que, dans un temps prévisible, nous serons en mesure de *faire* l'homme, c'est-à-dire de le construire dans son essence organique même, tel qu'on en a besoin : des hommes adroits et des maladroits, des intelligents – et des sots. On va en arriver là ! Les possibilités *techniques* sont aujourd'hui au point et elles ont déjà fait l'objet d'une communication de la part de certains Prix Nobel lors d'une réunion à Lindau – j'en ai déjà parlé dans une conférence prononcée à Messkirch il y a quelques années [1].

Donc : il faut avant tout récuser le *malentendu* d'après lequel je serais *contre* la technique.

Dans la technique, à savoir dans son essence, je vois que l'homme est placé sous la coupe d'une puissance qui le pousse à relever ses défis et vis-à-vis de laquelle il n'est plus libre – je vois que quelque chose s'annonce ici, à savoir une relation entre l'Être et l'homme – et que cette relation, qui se dissimule dans l'*essence* de la technique, pourrait un jour se dévoiler dans toute sa clarté.

Je ne sais pas si cela arrivera ! Je vois cependant dans l'essence de la technique la première apparition d'un secret beaucoup plus profond que j'appelle *Ereignis* [2] – vous pourrez en déduire qu'il ne saurait absolument pas être question d'une résistance à la technique ou de sa condamnation. Mais il s'agit de comprendre l'*essence* de la technique

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

et du monde technique. A mon avis cela ne peut se faire tant qu'on se meut, sur le plan philosophique, dans la relation sujet-objet. Cela signifie : l'*essence* de la technique ne peut pas être comprise à partir du *marxisme*.

Wisser : Toutes vos réflexions se fondent et débouchent sur la question qui est la question fondamentale de votre philosophie, la question de l'Être. Vous avez toujours rappelé que vous ne vouliez pas ajouter une nouvelle thèse aux nombreuses thèses existant sur l'Être. Précisément parce que l'Être a été défini de manières très différentes, par exemple comme qualité, comme possibilité et réalité, comme vérité, voire comme Dieu, vous posez la question d'une harmonie *(Einklang)* susceptible d'être comprise : non pas dans le sens d'une super-synthèse, mais comme un questionnement sur le sens de l'Être.

Dans quelle direction s'oriente, à travers votre pensée, la réponse à la question : Pourquoi y-a-t-il de l'étant, et non pas plutôt rien ?

Heidegger : Je dois là répondre à deux questions : Premièrement, je dois éclaircir la question de l'Être. Je crois entrevoir un certain manque de clarté dans la façon dont vous posez la question. L'expression « question de l'Être » est ambiguë. La question de l'Être signifie d'abord la question de l'étant en tant qu'étant. Et, dans cette question, on définit ce qu'est l'étant. La réponse à cette question donne la définition de l'Être.

La question de l'Être peut cependant aussi être comprise dans le sens suivant : sur quoi se fonde toute réponse à la question sur l'étant, c'est-à-dire sur quoi se fonde en général le décèlement *(Unverborgenheit)* de l'Être ? Pour prendre un exemple : les Grecs définissent l'Être comme la présenteté *(Anwesenheit)* de ce qui est présent. La notion de présenteté rappelle celle de l'actualité *(Gegenwart)*, l'actualité est un moment du temps, la définition de l'Être en tant que présenteté se réfère donc au temps.

Si j'essaie maintenant de déterminer la présenteté à partir du temps, et si je cherche, dans l'histoire de la pensée, ce qui a été dit sur le temps, je trouve qu'à partir d'Aristote l'essence du temps est déterminée à partir d'un Être déjà *déterminé*. Donc : le concept traditionnel du temps est inutilisable. Et c'est *pour ce motif* que j'ai essayé de développer, dans *L'Être et le Temps*, un nouveau concept du temps et de la temporalité au sens de l'ouverture ek-statique *(ekstatische Offenheit)*.

L'autre question est une question qui a déjà été posée par Leibniz et qui a été reprise par Schelling et que je répète textuellement à la fin de ma conférence *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, déjà mentionnée.

Mais cette question a chez moi un sens totalement différent. L'idée métaphysique qu'on se fait habituellement de ce qui est demandé dans cette question, signifie : pourquoi, après tout, l'*étant* est-il et non pas plutôt le néant ? C'est-à-dire : où est la *cause (Ursache)* ou le *fondement (Grund)* pour que l'étant existe et non pas le néant ?

Moi, par contre, je demande : pourquoi l'étant existe-t-il et non pas *plutôt rien ?* Pourquoi l'étant a-t-il la priorité, pourquoi le rien n'est-il pas pensé comme identique à l'Être ? C'est-à-dire : pourquoi l'oubli de l'Être règne-t-il et d'où vient-il ? C'est donc une question tout à fait différente de la question *métaphysique*. C'est-à-dire : je demande : qu'*est*-ce que la métaphysique ? Je ne pose pas une question *métaphysique*, mais je pose la question de l'*essence* de la métaphysique.

Comme vous voyez, ces questions sont toutes extrêmement difficiles et elles sont, au fond, inaccessibles à la compréhension commune. Elles exigent un long « casse-tête » et une longue expérience et une vraie confrontation avec la grande *tradition*. L'un des grands dangers de notre pensée est aujourd'hui précisément que la pensée – je l'entends au sens de la pensée philosophique – n'a plus de véritable rapport originaire avec la tradition.

Wisser : De toute évidence, ce qui vous importe c'est avant tout la déconstruction de la subjectivité, et non pas ce qui s'écrit aujourd'hui en lettres majuscules, l'Anthropologique et l'Anthropocentrique, non pas l'idée que l'homme aurait déjà, dans la connaissance qu'il a de lui-même et dans l'action qu'il accomplit, saisi sa propre essence. Vous invitez l'homme à prêter plutôt attention à l'expérience de l'être « là » *(Da-sein)*, où l'homme se reconnaît comme une essence ouverte à l'Être et l'Être s'offre à lui comme dé-cèlement *(Un-verborgenheit)*. Toute votre œuvre est consacrée à prouver la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

nécessité d'une telle transformation de l'être de l'homme à partir de l'expérience de l'être « là ».

Voyez-vous des indices permettant de croire que cette pensée considérée comme nécessaire deviendra réalité?

Heidegger : Nul ne sait quel sera le destin de la pensée. En 1964, dans une conférence que je n'ai pas prononcée moi-même, mais dont le texte a été lu en traduction française à Paris, j'ai parlé de « la fin de la philosophie et la tâche de la pensée ». Je fais donc une *distinction* entre la philosophie, c'est-à-dire la métaphysique, et la pensée, telle que je l'entends.

La pensée que, dans cette conférence, je distingue de la philosophie – ce qui se fait surtout quand je tente d'éclairer l'essence de l'ἀλήθεια grecque – cette pensée est, fondamentalement, dans son rapport avec la métaphysique beaucoup plus simple que la philosophie, mais, précisément en raison de sa simplicité, beaucoup plus difficile à accomplir.

Et elle exige : un nouveau soin du langage, et non une invention de termes nouveaux, comme j'avais pensé jadis; bien plutôt un retour au contenu orginaire de la langue qui nous est propre, mais qui est en proie à un dépérissement continuel.

Un penseur à venir qui sera peut-être placé devant la tâche d'assumer effectivement cette pensée que j'essaie de *préparer,* devra s'accommoder d'un mot que Heinrich von Kleist a écrit un jour et qui dit :

« Je m'efface devant quelqu'un qui n'est pas encore là, et je m'incline, à un millénaire de distance, devant son esprit. »

Traduction du service linguistique
du ministère des Affaires étrangères de la R.F.A.
(revue et corrigée par Michel Haar).

NOTES

* Paru en allemand dans *Martin Heidegger im Gespräch,* herausgegeben von Richard Wisser, Verlag Karl Alber, Fribourg/Munich, 1970.

1. Conférence intitulée *Gelassenheit, Sérénité,* in *Questions III,* p. 161.

2. Cf. *Questions I,* p. 270; traduction possible : « événement d'appropriation ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Sprache

Wann werden Wörter
wieder Wort?
Wann weilt der Wind weisender Wende?

Wenn die Worte, ferne Spende,
sagen –
    nicht bedeuten durch bezeichnen –
wenn sie zeigend tragen
an den Ort
uralter Eignis,
    – Sterbliche eignend dem Brauch –
wohin Gelaut der Stille ruft,
wo Früh-Gedachtes der Be-Stimmung
sich fügsam klar entgegenstuft.

Martin Heidegger
(1972) *

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Langue

Quand les mots se feront-ils
de nouveau parole?
Quand le vent sera-t-il levé d'un tournant dans le signe?

Lorsque les paroles, lointaine largesse,
diront –
        sans qualifier pour donner sens –
lorsque montrant elles mèneront
au lieu
d'immémoriale convenance,
        – rendant les mortels à l'Usage convenant –
là où le chœur du silence appelle,
où le matin de la pensée, vers l'unisson,
en docile clarté se hausse.

Traduit par Roger Munier

* Le manuscrit original de ce poème est reproduit dans l'iconographie de ce *Cahier*.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Lettres

Lettre du 4 novembre 1945

Au Rectorat académique de l'Université Albert-Ludwig

En référence à la lettre du Rectorat du 30-10-1945, je demande à être rétabli dans mes fonctions de professeur (réintégration). Je vous rappelle aussi que j'ai déposé le 8 octobre 1945 ma demande de nomination au titre de professeur honoraire à la Faculté de Philosophie. Je vous prie de transmettre cette demande aux autorités compétentes.

Sur les motifs et les conditions de mon entrée au parti, le 1-5-1933, ainsi que sur mon rapport au Parti dans les années 1933-1945, je fais les remarques suivantes :

I. Le Rectorat 1933-1934.

En avril 1933, je fus élu recteur à l'unanimité (moins deux voix d'abstention) par le plenum de l'Université et non pas, comme on en colporte la rumeur aujourd'hui encore, nommé par le ministre national-socialiste. C'est à la suite de multiples pressions émanant du cercle des collègues, et notamment à la demande pressante de mon prédécesseur von Möllendorf, que j'ai accepté la candidature à cette élection et son résultat. Je n'avais auparavant ni souhaité ni exercé de fonction académique. Je n'appartenais à aucun parti politique et n'avais jamais eu de relation, ni personnelle ni sur le fond, avec la N.S.D.A.P. et avec les instances gouvernementales. J'ai pris en charge le rectorat à contre-cœur et dans le seul intérêt de l'Université.

Mais j'étais alors absolument convaincu qu'une collaboration autonome des intellectuels permettrait d'approfondir et de transformer de nombreux éléments essentiels du « mouvement national-socialiste », afin de mettre ce mouvement en état de concourir à sa façon au dépassement du désarroi de l'Europe et de la crise de l'esprit occidental. Les trois discours d'un homme du niveau de Paul Valéry *(La crise de l'esprit, La politique de l'esprit, Notre souverain bien, Le bilan de l'intelligence)* constituent une

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

preuve suffisante du sérieux, de l'inquiétude et de l'ampleur de pensée avec lesquels fut médité hors de l'Allemagne, durant ces années-là, le destin de l'Occident. C'est également parce que la volonté manifestée dans le libre choix de la majorité du peuple allemand disait alors oui à un travail de construction dans le sens du mouvement national-socialiste, que je tins pour nécessaire et possible d'y collaborer également dans le domaine de l'Université, et de remédier à la confusion générale et à la menace qui pesait sur l'Occident d'une manière définitive et efficace. Et c'est précisément parce que, dans le domaine des sciences et de l'esprit, des gens dits « infréquentables » exerçaient à partir du « mouvement » la fréquente pression de leur influence et de leur pouvoir, qu'il me semblait nécessaire en revanche de faire ressortir des buts et des horizons essentiellement spirituels, et d'essayer, à partir d'une responsabilité occidentale, de collaborer au rayonnement de cette réalité. Je me suis expliqué là-dessus de façon suffisamment claire dans mon Discours de rectorat, *L'auto-affirmation de l'Université allemande* (1933). Qu'il me soit permis d'élucider le contenu spéculatif de ce discours d'un double point de vue : page 13, il est dit à propos de la détermination essentielle de l'esprit : « et le monde spirituel d'un peuple n'est pas la super-structure d'une culture, pas plus qu'un ensemble de connaissances et de valeurs utilisables... son monde spirituel garantit seulement pour le peuple la grandeur ». Ces phrases expriment, pour ceux qui savent et qui méditent, mon opposition à la conception de Rosenberg selon laquelle, au contraire, l'esprit et le monde spirituel ne sont qu'une émanation et une expression des données raciales et de la constitution physique de l'homme. Selon le dogme de la « science politique » qui était alors et par-dessus tout prêchée parmi les étudiants nazis, les sciences devaient se régler sur les finalités professionnelles, et la valeur ou la futilité du savoir devaient être appréciées selon les besoins de la « vie ». En revanche le Discours dit clairement et nettement ceci (p. 17) : « Le savoir n'est pas au service d'une profession, mais au contraire : les professions sont produites et régies par ce savoir essentiel du peuple, qui est le plus haut pour son être-là total. » « L'Université » est « le lieu de la législation spirituelle ». Tous ceux qui sont à même de méditer pourront juger si l'essence de l'Université peut être pensée plus hautement qu'ici. Et où donc l'essence de la Faculté a-t-elle été, du point de vue spirituel, déterminée de façon plus catégorique et plus claire que dans la formule : « La Faculté n'est une Faculté que si elle se déploie dans un pouvoir de législation spirituelle, enraciné dans l'essence de la science, pour donner aux puissances de l'être-là qui *l'assiègent* la forme de *l'unique* monde spirituel du peuple? » (p. 18).

Dans l'esprit du Discours que je viens de citer, j'essayai, après le semestre de révolution inévitablement agité de l'été, dans les premiers mois du semestre d'hiver 1933-1934, et malgré maintes déceptions déjà éprouvées, de mettre en train le travail de l'Université. Il était clair pour moi qu'une action au milieu des frictions de la réalité n'était pas possible sans concessions et compromis pour ce qui n'était pas fondamental. Mais j'étais également convaincu que, surtout après le discours de paix tenu par Hitler en mai 1933, ma position spirituelle de fond et ma conception de la tâche de l'Université étaient conciliables avec la volonté politique du pouvoir.

La tentative pratique du semestre d'hiver échoua. Durant les quelques jours de repos des vacances de Noël je me rendis compte que c'était une erreur de croire pouvoir, à partir d'une position de fond spirituelle telle qu'elle avait résulté de mes longues années de travaux philosophiques, influencer immédiatement la transformation des fondements tant spirituels que non spirituels du mouvement nazi. Dès le début de l'année 1934 j'étais décidé à abandonner mes fonctions à la fin du semestre. L'hostilité croissante du Ministère à ma présence au poste de recteur se manifesta sur le champ par la mise en demeure de remplacer par d'autres personnalités les doyens des Facultés de Droit et de Médecine (les professeurs Wolf et von Möllendorf) parce qu'ils étaient politiquement insupportables. Je refusai de satisfaire à cette demande et donnai ma démission. (Je refusai également d'assister à la traditionnelle passation des fonctions à mon successeur installé avec force mise en scène comme le premier recteur national-socialiste, et donnai comme explication qu'il n'y avait plus rien à remettre puisque le nouveau recteur était choisi et nommé par le gouvernement.)

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

II. Mon entrée au Parti.

Peu de temps après la prise en charge du rectorat le chef de district se présenta un jour, accompagné de deux fonctionnaires de la direction du district qui appartenaient aux services de l'Université, pour m'engager, selon les vœux du ministre, à entrer au Parti. Le ministre faisait valoir que de cette façon, pour mon activité administrative, les relations avec le Parti et les instances dirigeantes seraient simplifiées, d'autant plus que je n'avais eu jusqu'à présent aucun rapport avec ces instances. Après mûre réflexion je me déclarai prêt à entrer au Parti dans l'intérêt de l'Université, à l'expresse condition de ne jamais accepter ni durant le rectorat ni après, une fonction dans le Parti, et de n'exercer aucune activité pour le Parti. Ces conditions furent acceptées par la direction du district et je m'en suis moi-même strictement tenu à cela par la suite.

III. Mon rapport au Parti depuis 1933.

Mon adhésion ne présentait pratiquement aucun intérêt en ce qui concerne la simplification de mes fonctions administratives; je ne fus jamais invité aux concertations de la direction du district; l'Université se méfia de moi. Après ma démission du rectorat je compris clairement que la continuation de mon activité d'enseignement ne pouvait qu'aggraver mon opposition aux principes de la doctrine nazie. Point n'était besoin pour ce faire d'attaques particulières de ma part, car il me suffisait d'exprimer mes positions philosophiques fondamentales contre le durcissement et la trivialité du biologisme prêché par Rosenberg. Je me trouvais dans une situation essentiellement différente de ce qu'était celle des représentants de disciplines scientifiques, où l'on ne formulait jamais des positions métaphysiques fondamentales ni immédiatement ni principiellement, alors que c'est ce qui se passait à toutes mes heures de cours. Tandis que l'idéologie nazie se durcissait de plus en plus et était de moins en moins disposée à s'engager dans une explication purement philosophique, il était évident que je me trouvais déjà dans l'opposition. Durant le premier semestre qui suivit ma démission je fis un cours de logique et traitai, sous le titre de « doctrine du logos », de l'essence de la langue. Il s'agissait de montrer que la langue n'est pas l'expression d'une essence bio-raciale de l'homme, mais qu'au contraire l'essence de l'homme se fonde dans la langue comme effectivité fondamentale de *l'esprit*. Tout étudiant intelligent a compris ces leçons ainsi que leur intention fondamentale. Elles furent également comprises par des observateurs et des mouchards qui, depuis lors, faisaient des rapports sur mon activité professorale pour Krieck à Heidelberg, pour Bäumler à Berlin et pour Rosenberg, le chef des services scientifiques du Reich. Aussitôt après commença dans la revue éditée par Krieck, *Peuple en devenir*, une méchante polémique contre ma pensée et ma personne. Durant la dizaine d'années d'existence de cet organe c'est à peine s'il parut un fascicule qui ne contînt pas quelque pointe haineuse et prêtant à malentendu sur ma pensée. Toutes les déclarations émanant de la presse du Parti se firent sur le même ton, chaque fois que je m'exprimais devant des sociétés savantes, dans mes conférences sur *L'Origine de l'œuvre d'art* ou sur les *Fondements métaphysiques de la conception moderne du monde*. Aucun membre du corps professoral de l'université de Fribourg n'a jamais été autant diffamé que moi durant les années 1933-1934 dans les journaux et revues et, entre autres, dans la revue de la jeunesse hitlérienne, *Volonté et puissance*.

A partir de 1936 j'entrepris une série de cours et de conférences sur Nietzsche, prolongés jusqu'en 1945, et qui constituent de façon encore plus claire une explication et une résistance spirituelle. En vérité on n'a pas le droit d'assimiler Nietzsche au national-socialisme, assimilation qu'interdisent déjà, abstraction faite de ce qui est fondamental, son hostilité à l'antisémitisme et son attitude positive à l'égard de la Russie. Mais, à un plus haut niveau, l'explication avec la métaphysique de Nietzsche est l'explication avec le *nihilisme* en tant qu'il se manifeste de façon toujours plus claire sous la forme politique du fascisme.

Les instances autorisées du Parti perçurent aussitôt cette résistance spirituelle qui résultait de mes cours sur Nietzsche, ce qui conduisit à des mesures sur lesquelles voici quelques brèves indications :

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

En 1934 je fus exclu, à l'instigation de Rosenberg, de la délégation allemande au Congrès international de Philosophie. Je fus aussi exclu en 1937, de la même manière, de la délégation allemande au Congrès Descartes de Paris, qui était également un Congrès philosophique international (bien que les Français aient, pour leur part et par deux fois expressément formulé le souhait de me voir en France). La réimpression de mon ouvrage, paru en 1929 et épuisé dès 1931, *Kant et le problème de la métaphysique,* qui contient une réfutation de l'anthropologisme en philosophie, fut interdite à l'instigation de la même instance. A partir de 1938 il fut interdit de citer mon nom et de faire référence à mes écrits par des instructions secrètes données aux directeurs de publications. Je cite une directive de ce genre datant de 1940, qui me fut révélée confidentiellement par un de mes amis :

Z.D. 165/34. Édition Nr. 7154.

« L'essai de Martin Heidegger, *La doctrine platonicienne de la vérité,* à paraître sous peu dans la revue Berlinoise, *Jahrbuch für geistige Überlieferung,* éditée par Helmut Küpper ne doit ni être commenté ni être cité. La collaboration de Heidegger à ce Numéro II de la Revue, qui est au demeurant tout à fait discutable, n'a pas à être mentionnée. »

La publication de cet essai, dont l'éditeur avait accepté la diffusion en librairie d'un tirage spécial, fut interdite. La même chose se produisit pour ma contribution à l'hommage à Hölderlin, qui devait paraître en tirage à part.

Tandis que mon nom et mes écrits étaient passés sous silence en Allemagne et qu'il m'était impossible de publier des ouvrages séparés – en 1943 trois petites conférences étaient parues en sous-main sans être jamais citées dans aucune bibliographie – pendant la guerre, je fus à maintes reprises, à des fins de propagande, instamment invité, par le Ministère des Affaires Étrangères à donner des conférences en Espagne, au Portugal et en Italie. J'ai formellement refusé ces bizarres invitations en faisant clairement savoir que je n'étais pas disposé à prêter mon nom à l'étranger à des fins de propagande, alors qu'il m'était interdit dans mon propre pays de publier mes écrits.

L'Institut allemand de Paris utilisa à mon égard les mêmes procédés que le Ministère des Affaires étrangères. Il reproduisit dans un recueil intitulé *Friedrich Hölderlin,* publié en 1943 chez Sorlot à Paris, ma conférence *Hölderlin et l'essence de la poésie,* parue en 1936 et traduite en français en 1938, dans cette même traduction, *à mon insu* et sans l'autorisation du traducteur français. Cette publication arbitraire se fit, bien que j'eusse déjà décliné auparavant l'offre de collaboration de ce même Institut à une revue publiée par ses soins.

J'ai également montré publiquement mon attitude à l'égard du Parti en n'assistant pas à ses rassemblements, en ne portant pas ses insignes et en ne commençant pas mes cours et conférences, dès 1934, par le soi-disant salut allemand.

Je ne me fais aucun mérite particulier de ma résistance spirituelle durant les onze dernières années. Toutefois si des affirmations grossières continuent à être avancées selon lesquelles de nombreux étudiants auraient été « entraînés » vers le « national-socialisme », par ma présence au rectorat, la justice exige que l'on reconnaisse au moins qu'entre 1934 et 1944 des milliers d'étudiants ont été formés à une méditation sur les fondements métaphysiques de notre époque et que je leur ai ouvert les yeux sur le monde de l'esprit et sur ses grandes traditions dans l'histoire de l'Occident.

Martin Heidegger

Traduit de l'allemand par
J. M. Vaysse

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Quelques extraits d'une lettre au Président du Comité politique d'épuration. Quelques points litigieux concernant la cause de l'Université.

Lorsque dans le télégramme il était question de coordination (à cause de la coordination de l'ancienne Association universitaire) j'ai compris ce mot au sens où je comprenais le terme de national-socialisme. Je n'ai jamais eu l'intention de livrer l'Université à la doctrine du Parti mais au contraire d'essayer, *à l'intérieur* du national-socialisme et par rapport à lui, d'entreprendre une transformation spirituelle. Il est contraire aux faits de soutenir que le national-socialisme et le Parti n'avaient assigné aucun but spirituel à l'Université et au concept de la science. Ils s'étaient contentés de le fixer de façon trop *catégorique* en se référant à Nietzsche, selon la doctrine duquel la vérité n'a pas un fondement et un contenu propres, mais n'est qu'un moyen pour la volonté de puissance, c'est-à-dire une simple idée, une représentation subjective. Le grotesque dans l'affaire était, et demeure que ce concept d'une « science politique » s'accorde en son principe avec la doctrine de l'« idée » et l'« idéologie » du marxisme et du communisme.

En revanche mon *Discours de rectorat* tenu le 23 mai est rédigé de façon tout à fait claire et explicite. Et j'ai franchement formulé ces prises de position *pour l'Université* et *contre l'École professionnelle,* peu de temps après, au Congrès d'Erfurt. J'ai alors parlé spontanément et avec passion *contre* l'École professionnelle et *pour* l'Université qui doit avoir comme support la Faculté de Philosophie et des Sciences. Le clivage qui se présentait n'était pas entre :

la vieille Association Universitaire d'un côté, le Parti nazi de l'autre,

la Réaction d'un côté, la Révolution de l'autre, mais entre (pensées à partir de leur principe) :

l'école professionnelle d'un côté, l'Université de l'autre.

Du côté de l'ancienne Association universitaire se trouvaient les Recteurs des grandes Universités de Berlin et de Leipzig et ceux des Grandes Écoles techniques qui étaient en partie d'« anciens combattants ». Dans les années qui ont suivi, Hitler et Rosenberg ont « reconnu » avec toujours plus d'insistance les Grandes Écoles. Les Universités prirent cela pour un signe d'« apaisement ». Les Recteurs furent invités aux journées du Parti. Mais on ne vit pas, ou bien seuls quelques-uns le virent-ils, que dans cette reconnaissance des sciences l'intention dernière était de faire travailler et d'exploiter les compétences professionnelles et les spécialités scientifiques au profit de l'équipement.

Dans les années 35 j'ai toujours été prudent et, lors de l'été 1938, j'ai montré, dans ma conférence, *La Fondation de la conception moderne du monde par la métaphysique* que les sciences dépendaient toujours davantage de la Technique. Le Parti a très précisément compris ces attaques. Quelques jours après le quotidien d'alors commenta méchamment ma conférence. On finissait par y faire remarquer qu'il n'était plus temps de se livrer à de tels jeux de mots philosophiques, et que mieux valait le travail pratique de la science consacré au plan quadriennal... La conférence du « professeur Heidegger qui ne doit se réputation qu'au fait qu'il n'est compris de personne et enseigne le néant (c'est-à-dire sous-entendu le nihilisme) », fut rabaissée par rapport au travail seul vital de la science spécialisée. Bien que ma conférence fût tenue dans le cadre d'un colloque qui réunissait des associations de naturalistes, de médecins et d'historiens de l'art, l'Université ne protesta pas contre le dénigrement d'un membre du corps enseignant. J'ai alors accepté la chose parce que je savais, de par l'expérience du rectorat, que dans de tels cas on ne pouvait rien opposer à la puissance des instances du Parti. Trois ans après, les insultes se répétèrent à l'occasion de ma conférence pour le centième anniversaire de la mort du poète Hölderlin. Je voudrais pour conclure apporter quelques précisions sur le *Discours de rectorat.* Il a produit des « effets » dans les premiers mois de 1933, après sa parution, tant en Allemagne qu'à l'étranger ainsi qu'auprès du Parti. Il a produit des effets

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

aussi bien dans un sens que dans l'autre. Le fait est que *j'ai tenu* ce discours, qui a été exploité positivement et négativement; mais il n'a jamais été mis en relation ni avec son contenu authentique et sa position de fond, ni avec mes écrits philosophiques. A partir de 1934 commença dans le Parti (Rosenberg et Krieck) une vive prise de position hostile au contenu de mon Discours. En consultant les comptes de l'éditeur on peut constater que, dans les années qui ont suivi, on en vendit de moins en moins d'exemplaires. Toutes mes publications depuis 1927 furent épuisées au bout d'un an ou deux et ne furent pas rééditées. Le *Discours de Rectorat,* dont le tirage n'était pas plus élevé que celui de mes discours inauguraux de 1929, n'était pas encore épuisé en 1944. Cet écrit fut passé sous silence et ne fut mentionné nulle part dans les catalogues des publications universitaires et scientifiques.

J'étais opposé dès 1933-1934 à l'idéologie nazie, mais je croyais alors que, du point de vue spirituel, le mouvement pouvait être conduit sur une autre voie, et je tenais cette tentative pour conciliable avec l'ensemble des tendances sociales et politiques du mouvement. Je croyais qu'Hitler, après avoir pris en 1933 la responsabilité de l'ensemble du peuple, oserait se dégager du Parti et de sa doctrine et que le tout se rencontrerait sur le terrain d'une rénovation et d'un rassemblement en vue d'une responsabilité de l'Occident. Cette conviction fut une erreur que je reconnus à partir des événements du 30 juin 1934. J'étais bien intervenu en 1933 pour dire oui au national et au social (et non pas au nationalisme) et non aux fondements intellectuels et métaphysiques sur lesquels reposait le biologisme de la doctrine du Parti, parce que le social et le national, tels que je les voyais, n'étaient pas essentiellement liés à une idéologie biologiste et raciste.

J'ai commis nombre d'erreurs dans la gestion technique et humaine de l'Université. Mais je n'ai jamais sacrifié au Parti l'esprit et l'essence de la science et de l'Université; j'ai essayé au contraire de rénover l'*Universitas.*

Remarques concernant quelques calomnies qui continuent à être colportées :

Je n'ai jamais appartenu à la S.A. ou à la S.S., et encore moins à une organisation militaire; je n'ai donc jamais porté d'uniforme – à l'exception de l'habit de soldat pendant la Première Guerre mondiale. Je n'ai jamais, ni avant ni après 1933, eu les moindres relations personnelles ou écrites avec les instances du Parti ou les activistes du mouvement. Durant la période de mon rectorat je n'ai eu également que de rares contacts, et seulement pour des raisons de service, avec des gens du Parti. Je n'ai jamais participé à une quelconque mesure antisémite; j'ai au contraire interdit en 1933, à l'université de Fribourg, les affiches antisémites des étudiants nazis ainsi que des manifestations visant un professeur juif. En ce qui me concerne je suis intervenu le plus souvent possible pour permettre à des étudiants juifs d'émigrer; mes recommandations leur ont énormément facilité l'accès à l'étranger. Prétendre qu'en ma qualité de recteur j'aie interdit à Husserl l'accès à l'université et à la bibliothèque, c'est là une calomnie particulièrement basse. Ma reconnaissance et ma vénération à l'égard de mon maître Husserl n'ont jamais cessé. Mes travaux philosophiques se sont, sur bien des points, éloignés de sa position, de sorte que Husserl lui-même, dans son grand discours au Palais des Sports de Berlin en 1933, m'a publiquement attaqué. Déjà, longtemps avant 1933, nos relations amicales s'étaient relâchées. Lorsque parut en 1933 la première loi antisémite (qui nous effraya au plus haut point, moi et beaucoup d'autres sympathisants du mouvement nazi), mon épouse envoya à M^me^ Husserl un bouquet de fleurs et une lettre qui exprimait – en mon nom également – notre respect et notre reconnaissance inchangés, et condamnait également ces mesures d'exception à l'égard des Juifs. Lors d'une réédition d'*Être et Temps,* l'éditeur me fit savoir que cet ouvrage ne pourrait paraître que si l'on supprimait la dédidace à Husserl. J'ai donné mon accord pour cette suppression à la condition que la véritable dédicace dans le texte, page 38, demeurât inchangée. Lorsque Husserl mourut j'étais cloué au lit par une maladie. Certes

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

après ma guérison je n'ai pas écrit à M^me^ Husserl, ce qui fut sans doute une négligence; le mobile profond en était la honte douloureuse devant ce qui entre temps – dépassant de loin la première loi – avait été fait contre les Juifs et dont nous fûmes les témoins impuissants.

Martin Heidegger

Traduit de l'allemand par
J. M. Vaysse.

Lettres à Roger Munier

Les lettres qui suivent sont tirées d'une correspondance étalée sur dix années (1966-1976), les dernières de la vie de Heidegger.

Leur publication, en tout ou partie, m'a semblé se justifier par les indications qu'elles apportent sur la pensée du philosophe en ses derniers développements. Certaines formules (sur la « finitude de l'être », la « vue » phénoménologique, l'« Ereignis », le langage comme abrité par la maison de l'être, entre autres), que j'avais communiquées à tel ou tel, avaient été reproduites dans des écrits divers. Il y manquait le contexte vivant, et c'est ce qui m'a décidé à rendre public l'essentiel au moins des lettres où elles avaient place.

Dans le même esprit, et afin d'offrir aux éventuels interprètes une documentation plus directement exploitable, j'ai fait figurer en note le texte allemand, à chaque fois que l'importance d'un énoncé pouvait justifier un recours à l'original. Certaines lettres, enfin, concernent des événements, réalisés ou en projet, sur lesquels il m'a paru également utile, chemin faisant, de jeter quelque lumière.

Roger Munier

Fribourg-en-Brisgau
le 4 décembre 1966

Cher Monsieur Munier,

Les pages où vous avez consigné vos questions fondamentales * sont toujours à portée de main, sur ma table de travail. De temps à autre, quelque annotation vient se joindre à votre texte. Mais une réponse suffisante ne se dessine pas encore en courtes phrases – elle ne serait pas non plus d'utilité pour vous. C'est pourquoi je dois vous demander de prendre patience. Ces lignes voudraient seulement vous dire que je n'oublie ni vos questions, ni les bons entretiens que nous avons eus au Thor. [...]

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

**. Ces questions furent présentées à Heidegger lors du premier « séminaire du Thor », le 11 août 1966. Elles restèrent longtemps sans réponse. C'est au cours du troisième séminaire, en septembre 1969, que Heidegger entreprit de les examiner. En voici le texte, partiellement reproduit dans le protocole publié dans* Questions IV, *p. 273 et suivantes (Gallimard).*

1. Vous parlez, dans *Gelassenheit,* de « la Puissance cachée dans la technique moderne ». Qu'est-ce que cette Puissance sur laquelle nous ne savons pas encore mettre de nom et « qui ne procède pas de l'homme »? Est-elle positive en son principe? Relève-t-elle de cette Contrée ouverte *(Gegnet)* où l'homme déploie librement son essence?

2. Vous semblez admettre qu'il faille, sinon lui obéir, au moins y correspondre d'une certaine manière, intégrer à l'humain le rapport nouveau qu'elle instaure de l'homme au monde. A cet égard, ce que vous dites de Hebel, l'Ami de la Maison, est significatif : « Nous errons aujourd'hui dans une maison du monde d'où l'Ami est absent, celui que ses penchants inclinent avec une force égale vers l'univers techniquement aménagé *et* vers le monde conçu comme la maison d'un habitat plus originel. Manque l'Ami qui pourrait réinvestir le caractère mesurable et technique de la nature dans le secret ouvert d'un naturel de la nature à nouveau éprouvé. » Quel penseur pourra jamais nous aider à réconcilier ces deux domaines devenus étrangers l'un à l'autre et qui « s'éloignent l'un de l'autre à une vitesse toujours plus folle » : « la nature techniquement maîtrisable qui fait l'objet de la science et la nature naturelle du séjour humain? » Qui pourra, en un mot, définir les conditions d'un nouvel enracinement?

3. La *Gelassenheit,* l'attitude d'acquiescement, implique avant tout une réserve prudente. Elle est ouverture au secret, à l'inconnu que représente pour nous le monde dominé techniquement vers lequel nous allons. Elle est d'abord refus de condamner ce monde. Mais il y a plus. Vous dites expressément que « n'est pas lui-même dépourvu de sens », « cet autre rapport aux choses » que le monde technique, « la construction et l'utilisation des machines exigent sans doute de nous ». En quel sens l'entendez-vous?

4. En d'autres termes, quelle valeur exacte s'attache aux objets techniques? Ont-ils une *autre* portée que celle de simplement nous aider à améliorer les conditions de notre vie matérielle et, par là même, de nous libérer pour des tâches plus hautes? Ont-ils une valeur en soi et quelle valeur?

5. Si l'on ne veut considérer que le danger que représente leur envahissement croissant, ne peut-on dire que cet envahissement même, par son excès, est de nature à nous ramener à l'attention au Simple? La prolifération des objets techniques ne finira-t-elle pas par engendrer une pauvreté essentielle à partir de laquelle, et par le détour même de l'errance, un retour de l'homme à la vérité de son essence deviendra possible?

6. Ou faut-il penser qu'une dimension nouvelle de l'essence de l'homme est à découvrir, à partir de l'épreuve que l'homme a faite de son pouvoir sur la nature? La lecture positive du monde et des phénomènes naturels fait perdre chaque jour davantage à l'homme une naïveté immémoriale. Et la lune, par exemple, aura perdu une grande part de sa magie poétique, une fois que l'homme aura mis le pied sur elle. Est-ce pourtant un mal, si cela nous rend attentifs à Ce que signalaient ces apparences du monde désormais maîtrisées. Si d'autres modes d'expression plus radicale du mystère qu'elles ne continuent pas moins d'attester devaient en être issus. Quelle valeur faut-il attacher à cette vision nouvelle et non poétique du monde qui nous entoure?

7. En fait, tout ce qui vient d'être évoqué est encore conjectural. Nous n'en sommes qu'à nous interroger sur le sens de cet univers technique dont le pouvoir est chaque jour grandissant. Peut-on espérer qu'il s'éclaire au niveau de l'essence de l'homme ou doit-il par lui-même nous rester fermé? En quel sens faut-il entendre votre affirmation selon laquelle « le sens du monde technique se cèle *(verbirgt sich)* »? En sommes-nous réduits à la pure « ouverture au mystère » dans le mouvement apparemment fatal qui nous emporte?

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Lenzerheide
le 14 septembre 1968

A mon arrivée à Zollikon m'ont accueilli vos paroles amicales et les belles photographies touchant philosophie et poésie. Je vous remercie de tout cœur pour cet « Andenken ».

J'ai été très heureux de votre participation au séminaire; et, dans les séances suivantes, je vous ai souvent regretté. Les protocoles ont tous été très bons. Monsieur Granel s'est chargé de les réunir et d'en faire le tirage. Vous en recevrez un exemplaire. Ce n'est malgré tout qu'un succédané, car le cours vivant des séances ne se laisse pas fixer dans l'écrit.

A chaque fois, l'extrême intérêt des participants m'a grandement touché. Il était donc possible de rendre quelque impulsion à la manière dont j'avais coutume autrefois de tenir mes séminaires.

J'attends avec impatience votre nouvelle traduction de « Was ist Metaphysik? ». La rigueur et l'économie du mot doivent être sauvées en un temps où le langage est en danger comme jamais encore il ne le fut dans l'histoire de l'humanité.

Je pense que vos questions sur la technique, qui m'occupent constamment, trouveront un jour leur réponse. [...]

Fribourg-en-Brisgau
le 31 juillet 1969 [1]

Laissez-moi d'abord vous remercier de la nouvelle traduction de la conférence prononcée il y a quarante ans « Was ist Metaphysik? ». En de dures semaines d'épreuve de votre Da-sein, vous avez pu venir à bout de ce travail.

Sans doute savez-vous que ce texte fut le premier à être traduit, aussitôt après sa parution (1929), dans la langue de votre pays. Presque en même temps fut publiée, en 1930, une traduction japonaise, œuvre d'un jeune étudiant japonais extrêmement doué, qui avait pris part à mes séminaires.

L'accueil fait en Europe à cet écrit se résume en ces mots : nihilisme et hostilité à l'égard de la « logique ». On y trouva, en Extrême-Orient, dans le « rien » justement compris, le mot pour l'être.

Dans la suite, j'ai tenté d'éclairer le texte, au regard du retour au fondement de la métaphysique, par une « postface » et une « introduction »; car déjà la question « Qu'est-ce que la métaphysique? » repousse celle-ci dans une autre dimension. Il n'y a pas de métaphysique de la métaphysique. Mais cette autre dimension, d'où la métaphysique comme telle reçoit ce qu'elle a en propre, même aujourd'hui n'est pas encore à déterminer. Il reste suffisamment difficile de s'engager dans la voie de cette détermination comme en une tâche de la pensée.

Votre traduction, que vous donnez sans commentaire, oblige nos amis français, et m'oblige d'abord moi-même, à reprendre à nouveau par la pensée ce dont traite la conférence. C'est une question. Cela met en question le questionnant lui-même et, par-là, le Da-sein de l'homme. Il s'agit d'éprouver le Da-sein, au sens que l'homme *est* lui-même le « Da » [le « là »], c'est-à-dire l'ouverture de l'être pour lui, en tant qu'il assume de préserver cette ouverture et, en la préservant, de la déployer (cf. *Sein und Zeit,* p. 132 et suivantes).

Ce dont traite la conférence est une question. La réponse cherchée a, de son côté, le caractère d'une question. C'est sur elle que prend fin le texte. Il atteste par là même

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la finitude de la pensée. A moins qu'il ne faille dire : la finitude de l'être, dans le lever en retrait duquel se tient le Da-sein de l'homme [2].

Il s'agit de trouver dans la pensée ce qui pour la pensée est digne de question, de persévérer devant et de l'éprouver comme ce qui demeure. Quand, en septembre 1966, tous nos amis se retrouvèrent en Provence, auprès de René Char, vous m'avez remis un texte en sept questions. La première était celle-ci :

« Vous parlez, dans *Gelassenheit,* de la Puissance cachée dans la technique moderne. Qu'est-ce que cette Puissance, sur laquelle nous ne savons pas encore mettre de nom et qui ne procède pas de l'homme? Est-elle positive en son principe? Relève-t-elle de cette Contrée ouverte *(Gegnet)* où l'homme déploie librement son essence? »

Ce sur quoi vous questionnez, à partir de l'épreuve de la domination de la technique moderne, est cela même sur quoi questionne ma conférence, à partir de la situation d'alors de la science.

Entre-temps, l'imbrication de la technique moderne et de la science contemporaine est devenue plus manifeste et plus pressante. Même aujourd'hui pourtant on n'a, me semble-t-il, pas encore atteint une pénétration suffisamment fondée du rapport existant entre l'une et l'autre.

Puisse-t-il m'être accordé de répondre un jour à vos sept questions toujours à nouveau méditées. Cela ne pourra être, assurément, que sous la forme d'une question plus décantée portant sur la destination de la pensée.

Que je parvienne à déployer cette question de la manière qui convienne, et je vous aurai dit le juste merci pour cet hommage que vous me faites de votre traduction. [...]

1. Cette lettre fut publiée en avant-propos à ma traduction de *« Qu'est-ce que la métaphysique? »*, parue dans le cahier 14 (été-automne 1969) du *Nouveau Commerce.* J'en donne ici une traduction modifiée par places.

2. *« Oder müssen wir gar sagen : die Endlichkeit des Seins, in dessen sich entziehender Offenbarkeit das Da-sein des Menschen steht? »*

Fribourg-en-Brisgau
le 20 novembre 1972

Voici mon texte pour « Rimbaud vivant » [1].

Vous savez, par nos conversations, qu'il ne s'agit pas d'en faire une traduction littérale; elle aurait un tour factice en français. Traduisez librement selon le sens.

Ne pourrait-on publier le texte dans les deux langues? Je ne connais pas la littérature sur Rimbaud. Peut-être ce qui fait l'objet de ma question a-t-il été déjà discuté par d'autres auteurs?

*

René Char, dans son « Introduction » au choix des *Œuvres* d'Arthur Rimbaud (1957) nous montre la voie. Dans la vue qu'il prend du tout de cette poésie, il fait avec raison

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

figurer parmi les « œuvres » les deux lettres du poète en date du 13 et du 15 mai 1871. Dans celle du 15 mai, Rimbaud lui-même nous dit de quelle façon un poète reste « vivant » : quand les poètes à venir commencent par l'horizon où lui-même est arrivé : « il arrive à *l'inconnu!* »

Connaissons-nous vraiment aujourd'hui l'horizon que Rimbaud a « vu »? J'hésite sur la réponse et en reste à la question. Le poète nous aide à la poser plus clairement par ces deux phrases de la même lettre :

En Grèce,... vers et lyres rythment l'Action.

La poésie ne rythmera plus l'action; elle *sera en avant!*

Pour diverses raisons toutefois, l'interprétation des mots soulignés par Rimbaud se réduira, je l'avoue, à des conjectures qui prendront forme de questions.

« L'Action » avec une majuscule désigne-t-elle seulement l'agir opérant de l'homme, ou le réel qui en est issu dans son ensemble? Ce réel équivaut-il au présent? Que veut dire : la langue de la poésie entraîne le réel dans son rythme au sens de la mesure harmonieuse?

La poésie résolument moderne, par contre, ne doit plus en rester là, « elle sera en avant ».

Faut-il entendre cet « en avant » de façon purement temporelle? La langue de la poésie doit-elle, en prédisant, soit en étant prophétique, pré-voir ce qui vient, mais néanmoins, comme poésie, parler selon le rythme? Ou cet « en avant » n'implique-t-il aucune relation temporelle? En disant « elle sera en avant », Rimbaud donne-t-il à la poésie la préséance, *avant* tout agir et faire de l'homme?

Mais alors qu'en est-il de cette préséance dans le monde moderne de la société industrielle? Au regard de celle-ci, la parole de Rimbaud serait-elle une erreur? A moins que les questions ici formulées n'attestent que la poésie « est arrivée devant l'inconnu »? Et cela précisément aujourd'hui où elle lutte, presque sans espoir, pour sa préséance?

Peut-être pourrions-nous, méditant ce mot de Rimbaud, dire ce qui suit : la proximité du sans-accès reste la région où parviennent les rares à devenir poètes, et qu'ils ne font aussi que montrer. Mais cela dans un dire qui *nomme* cette région. Cette nomination ne doit-elle pas être un appel, qui appelle en direction de la proximité du sans-accès, et peut ainsi appeler parce qu'il a déjà « d'avance » l'appartenance à cette proximité et du sein de cette appartenance porte le tout du monde au rythme de la langue poétique?

Mais que veut dire ici le mot grec de rythme? Ne faut-il pas, pour l'entendre comme il convient, revenir aux Grecs et méditer la parole d'un poète de leur époque la plus reculée?

Archiloque (650 avant J.-C.) dit :

γίγνωσκε δ'οἷος ῥυθμὸς
ἀνθρώπους ἔχει

« mais apprends à connaître quel sorte de rap-port porte (les) hommes »

Le *ruthmos* éprouvé originellement à la manière grecque est-il la proximité du sans-accès et, en tant que cette région, le rap-port qui porte l'homme? Le dire du poète qui vient bâtira-t-il en prenant appui sur ce rapport, préparant ainsi pour l'homme le nouveau séjour terrestre? Ou la destruction menaçante du langage par la linguistique et l'informatique va-t-elle saper, non seulement la préséance de la poésie, mais la poésie même dans sa possibilité?

Rimbaud reste vivant, si nous nous posons ces questions, si les poètes et les penseurs restent ouverts à la nécessité « de se faire voyants pour l'inconnu ». Mais cet inconnu ne peut être nommé (au sens indiqué plus haut) que s'il est « tu » (Trakl). Ne peut

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

toutefois vraiment se taire que celui qui a charge de dire ce qui montre la voie et l'a dit en effet, par le pouvoir de la parole qui lui a été conféré. Ce silence est *autre* chose que le simple mutisme. Son ne-plus-parler est un avoir-dit.

Entendons-nous avec une suffisante clarté, dans le Dit de la poésie d'Arthur Rimbaud, ce qu'il a tu? Et voyons-nous là déjà l'horizon où il est arrivé?

1. *Ce texte me fut adressé en réponse à une enquête sur Rimbaud, publiée par la suite sous le titre « Aujourd'hui, Rimbaud... » dans les Archives des lettres modernes (Minard), n° 160, 1976.*

Fribourg-en-Brisgau
le 16 avril 1973

Je vous prie d'excuser ma réponse tardive à votre lettre amicale.

Il me faut d'abord vous remercier des excellentes photographies et de votre nouveau livre. *L'instant* requiert une lecture attentive et méditante. J'espère m'y consacrer dans les jours après Pâques. [...]

J'ai parlé avec Fédier de la date et du thème du séminaire des Vosges [1].

Dans mon âge avancé et en raison du dernier accroc de santé, je ne peux malheureusement plus tenir de séminaire à la façon du Thor. Il me faudra réduire la durée à quatre jours et limiter strictement les entretiens (avec vous-même et Mongis) à la matinée et à l'après-midi. Dans la soirée, les conversations sont trop fatigantes et mettent en danger le sommeil nécessaire.

Comme thème, je verrais ceci : la VI[e] recherche de Husserl dans les *Recherches logiques,* plus précisément la deuxième section « Sensibilité et entendement » et, dans celle-ci, « l'intuition catégoriale ». Il s'agit pour moi de réellement s'exercer à une phénoménologie de l'Inapparent; par la lecture de livres, personne ne parvient à la « vue » phénoménologique [2].

Au texte indiqué pourrait être aisément relié ce qui principalement vous occupe dans mon cours *« Was heisst Denken? »*. Mais il faudrait que j'aie au préalable connaissance des passages auxquels se rapportent vos questions. [...]

Après une assez longue recherche, nous avons repéré sur la carte votre nouvelle résidence et constaté sa relative proximité dans l'espace. (...) Ma femme et moi vous souhaitons, ainsi qu'à votre famille, une heureuse installation à la campagne. Symbolique est pour notre voisinage, qui n'est pas seulement spatial, que devant notre « Hütte » où nous nous sommes rencontrés pour la première fois, se trouve également un érable.

1. *« Das Vogesen-Seminar » :* c'est ainsi que Heidegger désignait alors le séminaire dit aujourd'hui « de Zähringen » (*Questions IV,* p. 309 et suivantes, Gallimard), car il devait se tenir dans la maison du Lyaumont dont parle la lettre, au pied des Vosges.

L'idée de ce séminaire était venue à Heidegger lors d'une visite qu'un jeune philosophe, Henri Mongis, et moi-même lui avions faite début avril. Au cours de l'entretien, Heidegger avait dit à mon compagnon : « Si vous ne *voyez* pas ce que je veux dire, je ne peux pas vous l'expliquer ». Et, se tournant vers moi : « Pourquoi ne pas faire, au Lyaumont, un petit séminaire sur la « vue » phénoménologique? » – Comme on le verra par la suite, l'état de santé de Heidegger lui interdit

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

finalement de se déplacer et le séminaire, très écourté, eut lieu dans sa propre maison, à Fribourg en Brisgau – Zähringen.

2. *« Für mich handelt es sich darum, eine Einübung in eine Phänomenologie des Unscheinbaren wirklich zu vollziehen; durch Lesen von Büchern gelangt niemand zum phenomenologischen " Sehen " ».*

Fribourg-en-Brisgau
le 26 mai 1973

D'inévitables visites et autres aléas ont retardé le remerciement plus circonstancié que je vous dois pour *L'Instant* et sa belle dédicace. Entre-temps, j'en ai entrepris la lecture et cherché à déterminer l'expérience fondamentale à partir de laquelle vous pensez en poèmes [1].

A présent votre lettre du 18 mai, dont je vous remercie vivement, vient au-devant de ma question [2], laquelle avait son origine dans certains mots directeurs de votre texte, qui reviennent souvent et dont je ne voudrais relever ici que quelques-uns :

– important, p. 105-106 : « L'apparence / cache son apparaître, / proprement / l'offusque. »

L'apparence. p. 107 et suivantes – la vision, p. 68 et suivantes – le Rien – le Manque *(der « Fehl »)* – la rose – le sans-pourquoi – il y a... A quel domaine appartiennent les phénomènes? La question se recouvre avec celle-ci : Was *heisst* Denken? [Qu'est-ce que penser – Qu'est-ce qui appelle à penser?]

Il serait très éclairant que vous écriviez un jour de façon plus explicite sur l'Instant, l'Insu [...] La date de début septembre retenue pour le séminaire me paraît bonne; j'espère que je serai dans une forme suffisante pour participer aux entretiens. [...]

J'ai à vous faire encore une prière, qui est de collaborer à la traduction du texte destiné à *Argile*. J'ai également envoyé ce texte à Beaufret et à Fédier.

J'emploie, au lieu d'« Ereignis », le mot « Eignis », afin de tenir sa force expressive à distance de la « signification » d'*Ereignis* au sens d'*eventus*.

1. *« ... und nach der Grunderfahrung gesucht, aus der Sie dichtend denken. »*

2. J'y attirais l'attention de Heidegger sur l'ambivalence du mot *Instant*, dans le titre. L'*Instant*, c'est tout autant le moment *Augenblick* et Ce qui est instant, au sens d'instance, de sollicitation pressante *(inständig)*. Dans cette seconde acception, l'Instant est neutre. Il désigne Ce qui est toujours instant, règne et parfois se découvre dans l'instant : *das Inständige*.

3. Intitulé *« Sprache »*, ce « poème » a paru dans le premier numéro d'*Argile*. On en trouvera une traduction nouvelle p. 99.

Fribourg-en-Brisgau
le 11 août 1973

Je vous remercie de votre grande et amicale lettre, ainsi que de l'invitation qu'elle contient, si prévoyante dans les détails, à séjourner dans votre maison. J'en remercie également de tout cœur votre épouse en mon nom comme en celui de ma femme.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Mais je me vois obligé de vous prier d'accepter une contre-proposition touchant le séminaire. En raison de mon âge avancé, mes forces ne sont plus les mêmes qu'au temps des séminaires de Provence. C'est pourquoi je vous demande – après en avoir conféré avec mon médecin – que le séminaire, aux dates proposées par vous, soit reporté à Fribourg. Nous disposons, au premier étage de notre petite maison, d'une grande pièce, suffisante pour les séances. Comme mes bonnes heures de travail se situent dans l'après-midi, nous pourrions placer les séances entre 15 h 30 et 18 h.

Thème du séminaire : le problème de la métaphysique et le nihilisme planétaire, cela toutefois en écho à Parménide. Comme texte, les participants auraient à apporter : Parménide, *Essais et conférences* (Moïra), *Le principe d'identité* et le deuxième volume de mon *Nietzsche.* Il s'agit avant tout pour moi, outre les débats sur les questions indiquées, de pratiquer la « vue » phénoménologique dont nous avions déjà parlé lors de votre dernière visite. [...]

Sur la traduction de *Sprache* par vous seul, je suis d'accord. Le séminaire commencerait donc jeudi 6 septembre, 15 h 30; le dimanche serait réservé pour de libres entretiens.

Fribourg-en-Brisgau
le 26 octobre 1973

Il y a quelques jours, René Char m'a écrit de Paris (le 16 octobre 1973), me demandant de retourner avec mon accord au directeur d'*Argile,* Claude Esteban, la traduction de *Sprache* jointe à sa lettre.

Comme René Char donnait votre nom parmi ceux des personnes ayant participé à la traduction, j'ai accédé à sa demande.

Mais je vois à présent que votre « traduction » s'écarte en plusieurs endroits (que je souligne en rouge) de celle que René Char m'a envoyée.

Je ne peux moi-même que difficilement décider quel texte français correspond le mieux à l'allemand. Même pour le lecteur allemand, mon texte est difficile à saisir, parce qu'il est pensé à partir d'une plus originelle expérience de l'« être » comme *brauchendes Ereignis,* de sorte que la thèse antérieure : « Le langage est la maison de l'être » en un sens se retourne [1]. La publication du texte a pour objet de méditer à neuf sur le phénomène du langage et de considérer les présupposés de cette méditation.

1. *« ...so, dass sich die frühere These : " Die Sprache ist das Haus des Seins " in gewissem Sinne umkehrt ».*

Fribourg-en-Brisgau
le 14 décembre 1973

Laissez-moi vous remercier de votre si aimable lettre du 30 novembre. Vous savez quel honneur et quelle joie c'est toujours pour moi que vous-même et vos compatriotes s'occupent avec tant d'attention de mes travaux. Je regrette d'autant plus de vous décevoir avec la prière suivante : vous devriez renoncer à un volume d'hommage pour

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

moi et à toute commémoration de mon 85e anniversaire – qu'il n'y a d'ailleurs aucune certitude de voir se réaliser. Je dois vous dire au surplus que mon âge m'interdit désormais toute fatigue.

Avec une très grande joie, j'ai tenu une fois encore un séminaire avec les amis français et regretté infiniment que vous n'ayez pu y participer – et pour de si sérieuses raisons. C'était la dernière fois que j'étais capable d'un échange aussi intensif; les participants ont bien dû le ressentir. Il faut maintenant que je concentre exclusivement le temps et la force qui me restent à mettre en ordre mes manuscrits et à prendre des dispositions pour leur impression future. Cela exige de moi tout l'effort dont je suis encore capable. Je vous demande très cordialement de bien vouloir le comprendre. Lorsque j'aurai franchi l'hiver, toujours critique pour les gens de mon âge, je serai heureux d'avoir votre visite pour une conversation philosophique; jusque-là, je vous prie de m'excuser.

Je voudrais une fois encore vous dire ma grande reconnaissance pour tous vos efforts. Avec mes meilleurs vœux pour vous et votre chère famille, j'envoie mon salut en même temps que celui de ma femme, vers la maison située dans la proximité, au-delà du Rhin.

Fribourg-en-Brisgau
le 22 février 1974

[...] Je vous remercie particulièrement d'avoir accédé à mon désir relativement au 85e anniversaire. Cette renonciation n'exclut pas que la publication projetée ne se fasse, pour ainsi dire de façon neutre, dès Noël 1974. Plus que jamais, le salut de l'affaire de la pensée est en jeu. Depuis l'initiative de Jean Beaufret en 1946, la pensée des amis français en communauté avec la mienne est à la fois un grand encouragement et un apaisement pour moi.

Je regrette d'autant plus que mon âge et la limitation des forces qui en résulte ne me permettent plus d'animer et de faire progresser la pensée commune, dans l'échange immédiat des séminaires.

Face à la dévastation de la pensée par la dialectique, la théorie des sciences et la linguistique, s'impose comme l'*unum necessarium* de faire parvenir la pensée et son pensé dans la clairière du paraître de l'Inapparent, et d'écarter le préjugé funeste selon lequel ce pensé serait « abstrait » – il n'est pas « concret » non plus, parce que sa provenance n'est pas déterminée à partir du concept [1].

Cher Monsieur Munier, j'ai été interrompu par des circonstances diverses (décès autour de moi, travail urgent dans la mise en ordre des manuscrits). Je reprends cette lettre aujourd'hui seulement (12 mars).

Argile, entre-temps, est paru. M. Esteban m'a envoyé le précieux volume, exceptionnellement bien imprimé, avec une dédicace manuscrite, et je ne l'ai pas encore remercié. Pouvez-vous le faire provisoirement en mon nom à la première occasion? Il m'est toujours douloureux que la correspondance et l'échange verbal, avec René Char notamment, ne puissent se faire que par le détour de la traduction, car l'immédiateté du rapport, de cette manière, est perdu.

Votre traduction de *Sprache* est belle et ne peut guère être dépassée. « Usage » pour *Brauch* est difficile; *brauchen* a, dans ma pensée, le double sens de *benötigen* [nécessiter,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

avoir besoin de...] et de *verwenden* [utiliser]; que cela soit également pensé dans « usage », je ne saurais le dire.

Quant à son contenu, le volume donne beaucoup d'aliment à la pensée; notamment les textes de René Char. Dans l'ensemble, j'ai des difficultés à m'assimiler la poésie dans les langues romanes, depuis l'époque de mes premières études; Ovide, Virgile, Horace me parlaient aussi immédiatement que Homère, les Tragiques et Pindare. Je n'ai pas trouvé jusqu'ici la raison de cette carence. Nous espérons que vous allez bien, vous et votre famille, et que nous pourrons nous revoir au cours de la belle saison. [...] Quant à nous, dans l'appartement retiré de notre petite maison, nous allons bien, et la pensée est toujours en marche.

1. *« Gegenüber der Verwüstung des Denkens durch die Dialektik, durch die Wissenschaftstheorie und die Linguistik gilt als das unum necessarium : Das Denken und sein Gedachtes in die Lichtung des Scheinens des Unscheinbaren gelangen zu lassen und das unheilvolle Vorurteil zu beseitigen, dieses Gedachte sei " abstrakt " – es ist auch nicht " konkret ", weil seine Herkunft nicht von Begriff aus bestimmt wird. »*

Fribourg-en-Brisgau
le 27 mars 1976

Merci de votre lettre amicale du 20 mars, qui vient seulement de me parvenir.

Vous m'écrivez que la traduction de mes travaux en français (une langue *romane*) prépare de grandes difficultés. Il y a quelques années, vous aviez proposé de constituer un glossaire pour ainsi dire fixe des mots fondamentaux de ma pensée. Cette suggestion m'avait paru de nature à favoriser grandement la compréhension de mes travaux. Le projet, qui n'aurait pu être réalisé que dans un travail commun de tous les traducteurs, n'a sans doute pu prendre forme. Je ne domine pas assez moi-même la langue française pour pouvoir donner la préférence à telle ou telle traduction. Il s'y ajoute que, dans mon âge avancé, j'ai besoin de tout mon temps et des forces dont je dispose pour réaliser le projet d'une édition complète en allemand de mes écrits. Je ne peux donc que vous demander, ainsi qu'à vos amis, d'entrer si possible en contact avec tous ceux qui traduisent et de chercher en commun les meilleures solutions. [...]

Excusez-moi, je vous prie, de ne pouvoir me saisir plus avant de cette affaire. Et laissez-moi vous remercier de tout l'intérêt que vous portez à mes travaux.

Je vous ai fait adresser par l'éditeur le premier volume de l'édition complète – c'est le tome 24, édité par Fr. W. von Herrmann. J'espère qu'il vous est bien parvenu...

Traduit de l'allemand par
Roger Munier

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Fribourg Zähringen
Rötebuck 47
10 janvier 1969

Très cher Monsieur Palmier,

Je vous prie de m'excuser de ne vous remercier qu'à présent pour l'envoi de votre livre [1]. D'autres travaux liés à mon calendrier, m'ont empêché de le lire immédiatement. Je vous remercie tout particulièrement de votre aimable dédicace qui me démontre par la même occasion l'intention amicale de votre écrit. C'est un travail courageux qui s'efforce d'œuvrer dans le sens de la véritable objectivité. Ce livre témoigne d'une grande capacité de travail et laisse espérer que des confrontations substantielles ultérieures avec des problèmes philosophiques seront à prendre en considération venant de votre plume.

Il ne m'est naturellement pas possible de m'étendre sur tous les détails de votre travail. Permettez-moi de ne faire que quelques remarques.

Ce qui m'a incité à l'époque à accepter l'élection unanime comme recteur de la part de mes collègues, ce n'était pas seulement l'espoir en Hitler qui devait être si cruellement déçu plus tard. Toute aussi déterminante fut la perspective qu'il faudrait convaincre le corps professoral de l'Université de contribuer à faire que le national-socialisme se développe dans la direction d'un socialisme national, de façon à rendre effectives les potentialités spirituelles qui étaient en lui. Mais cette attente aussi ne fut pas remplie. L'Université demeura figée et sans regard pour la situation mondiale. Aujourd'hui les choses sont semblables. Un grand nombre de revendications actuelles qui de toutes parts sont posées par les étudiants furent déjà formulées en 1933 par la jeunesse estudiantine.

Dans votre texte se trouvent un certain nombre d'inexactitudes. En voici quelques-unes :

P. 41 : Natorp n'était pas juif.

P. 47 : Husserl fut mis à la retraite en 1928 comme c'était normal, en conséquence du franchissement de la limite d'âge. A l'époque les nationaux-socialistes n'étaient pas au pouvoir.

P. 167 : Je n'ai pas fait un séminaire pour les étudiants sur Ernst Jünger, mais simplement un groupe de travail avec des collègues et des amis qui, malgré son caractère tout à fait privé, a excité le courroux du parti.

P. 173 : Ernst Jünger est né en 1895.

Pour la génération d'aujourd'hui, il est très difficile de se représenter la situation mondiale et celle des universités allemandes à cette époque, d'autant plus que cette situation était extrêmement différente selon les lieux, de se les représenter de manière réaliste.

On juge le National-socialisme à partir d'une perspective postérieure à 1937 en regardant vers 1933. Le fait qu'à cette époque, le nouveau gouvernement en Allemagne ait été reconnu immédiatement par les autres États et même que l'invitation aux Jeux Olympiques de 1936 n'ait donné lieu à aucun refus, ce fait est mentionné rarement. Par ces remarques, je ne veux rien enjoliver ou affaiblir, car de toute manière l'énumération des divers faits n'apporte rien aussi longtemps que manquent les horizons qui conviennent à la chose même. Rendre perceptibles et plus lisibles ces horizons, cela il faut que ce soit réservé à une écriture ultérieure de l'histoire.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Je ne peux, en vous remerciant de vos efforts, que vous exprimer mes souhaits les plus sincères pour vous et votre travail.

Votre
Martin Heidegger

Fribourg
le 9 mai 1972

Cher Monsieur Palmier,

Votre étude [2] très approfondie et étendue sur le site de la poésie de Georg Trakl est une grande surprise et un beau cadeau. Je vous en remercie cordialement.

Ce qui distingue cette importante étude, c'est la grande objectivité de la présentation et du jugement critique. Votre travail est, comme il m'apparaît, guidé par deux questions. L'une concerne le rapport entre poésie et pensée, l'autre, sous la formule de Marx et Heidegger, interroge le rapport entre la détermination de l'homme comme être social et la signification de l'être de l'homme à partir du Dasein [ce qui, en français, ne peut être traduit par être-là, *mais éventuellement par « être-le-là » : supporter (ausstehen) la clairière (die Lichtung)*].

A l'exception de l'Avant-propos au volume II de l'édition historique et critique (p. 8) qui fait mention de mon essai sur Trakl, votre étude est à ma connaissance, la première qui ait compris le sens de ma réflexion. Celle-ci est certes, comme il est mentionné au début, délibérément partielle, mais dans un sens qui autorise l'interrogation : une œuvre de poésie *(Dichtung)* et par suite toute grande œuvre d'art peut-elle et doit-elle être expliquée par la biographie ou n'est-ce pas plutôt l'œuvre qui rend possible une interprétation de la biographie qui emprunterait le bon chemin?

Vous-même abordez en passant cette question et soulignez à juste titre la trilogie des poèmes en prose (p. 401 et sq.)

Vous avez dans votre langue un mot d'origine latine « Transfiguration ». Pour autant que je comprenne jusqu'ici votre prudente interprétation de la trilogie, votre texte ne fait pas apparaître si vous assignez le rôle déterminant à l'œuvre ou à la biographie.

En tout état de cause, votre étude n'apporte pas seulement pour la France quelque chose de neuf, mais elle pose d'une manière générale la question qui conduit mes essais de réflexion : qu'est-ce qui dans l'ordre de préséance a pour la critique littéraire une place déterminante, la recherche ou le renvoi au poème et à l'écoute de la parole poétique?

Ma propre interprétation de Hölderlin, George, Rilke et Trakl, je ne la caractériserais pas comme « métaphysique » mais au contraire comme ayant trait à l'histoire de l'Être.

Vos remarques critiques sur mon interprétation qui devait nécessairement, à de nombreux égards, demeurer incomplète, sont très justifiées surtout quant à la figure de l'« Étranger » et des autres figures.

Peut-être mes *Éclaircissements sur la poésie de Hölderlin* vous permettront-ils de pousser plus loin votre réflexion sur les questions que je pose au sujet de la poésie. Je vous fais envoyer cet ouvrage (quatrième édition augmentée) par les éditions Klostermann ainsi que mon cours de l'année 1936 consacré à l'essai de Schelling sur la liberté humaine (Niemeyer) où est posée la question de la détermination métaphysique du mal.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Aux pages 304 et 305, vous traduisez à la manière habituelle en France mais non pertinente « das Sein *zum* Tode » par « Être-*pour*-la-mort » alors qu'il s'agit d'« être-*vers*-la mort ». L'interprétation de la mort dans *Sein und Zeit* est orientée par la question de la temporalité (en tant que porteuse du futur) du *Dasein* et *uniquement* orientée dans ce sens, ce qui en marque la limite, limite qui est celle de la finitude du *Dasein* et même de l'être comme tel.

Je laisserai de côté la question : dans quelle mesure ma définition de la poésie peut s'appliquer à Rimbaud et à d'autres poètes, et également ce qu'il faut comprendre ici par « s'appliquer ». Que pensez-vous de la définition de la poésie donnée par Mallarmé dans la lettre du 27 juin 1884, un an avant la composition du *Nénuphar Blanc?*

Moi-même, je fus touché pour la première fois par la poésie de Trakl au cours de l'été 1912, lorsque encore étudiant, je lus dans la salle de la bibliothèque universitaire de Fribourg, les numéros de la revue *Der Brenner.*

Pour l'interprétation de l'œuvre poétique de Georg Trakl, on devrait prendre en considération le fait que, au début de la première édition complète des œuvres de Trakl *Die Dichtungen* (1917) dont Trakl avait lui-même discuté le plan avec son éditeur et ami Karl Röck, se trouve le poème « Verfall » *(Ruine)* qui figure déjà dans l'édition des poèmes de 1913, page 51.

Ce poème pense aux « destins plus clairs » et cette réflexion s'infléchit à partir de la troisième strophe : « Alors me fait trembler un souffle de ruine. » Ce qui est nommé ici pour ainsi dire dans une succession temporelle, la poésie suivante pourra le dire dans une transfiguration unique en tant que situation.

A la différence de la fausse interprétation existentielle et anthropologique (chez Camus notamment), largement répandue en France, vous interprétez de manière ontologique, dans la direction exacte, le « Verfallen » (*S.u.Z.* § 35 et sq.)

Il serait instructif de suivre les réactions suscitées en France par votre étude.

Je me souviens encore avec plaisir de votre visite et vous adresse en mon nom et celui de ma femme, mes salutations et mes meilleurs vœux pour votre travail futur.

Votre
Martin Heidegger

Traduit de l'allemand
par Jean-Michel Palmier

1. *Les Écrits politiques de Heidegger,* L'Herne, 1968.
2. *Situation de Georg Trakl,* Belfond (1972).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Passage du soir sur Reichenau

Abendgang Auf Der Reichenau [1]

Seewärts fliesst ein silbern Leuchten
zu fernen dunkeln Ufern fort
und in der Sommermüden, abendfeuchten
Gärten sinkt wie ein verhalten Liebeswort
die Nacht.
Und zwischen mondenweissen Giebeln
verfängt noch ein letzter Vogelruf
von alten Turmdach her
und was der lichte Sommertag mich schuf
ruht früchteschwer –
aus Ewigkeiten
ein sinnjenseitige Fracht –
mir in der grauen Wüste
einer grossen Einfalt.

Martin Heidegger

Vers les eaux du lac s'écoule une lueur d'argent
Qui fuit vers des rives lointaines, enténébrées,
Et dans les jardins las de l'été, humides au couchant,
Tombe, comme un mot d'amour contenu,
La nuit.
Entre les frontons que la lune blanchit
Un oiseau lance un dernier appel
Depuis le toit de la tour ancienne.
Et la moisson du lumineux jour d'été
Repose comme un fruit lourd –
D'éternités venue,
Cargaison par-delà le sens –
A moi dans le gris désert
D'une grande Simplicité.

Traduit par Michel Haar.

1. Poème paru dans *Das Bodenseebuch*, Constance, 1917 p. 152. (Reichenau est une petite île située dans la partie occidentale du lac de Constance; elle abrite un monastère bénédictin, fondé au VIII[e] siècle, qui fut un centre de culture important dans l'Europe médiévale.) Nous remercions M. le Professeur Paul Miron de nous avoir signalé ce texte.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Vers de Hölderlin

choisis par Heidegger et lus dans cet ordre, selon son vœu, par son fils Hermann devant sa tombe ouverte[1].

Brot und Wein

(4. Strophe, v. 55-62)

Seliges Griechenland! du Haus der Himmlischen alle,
Also ist wahr, was einst wir in der Jugend gehört?
Festlicher Saal! der Boden ist Meer! und Tische die Berge,
Wahrlich zu einzigem Brauche vor alters gebaut!

Aber die Thronen, wo? die Tempel, und wo die Gefäße,
Wo mit Nectar gefüllt, Göttern zu Lust der Gesang?
Wo, wo leuchten sie denn, die fernhintreffenden Sprüche
Delphi schlummert und wo tönet das große Geschick?

Le Pain et le Vin

(4e strophe, v. 55-62)

Bienheureux pays grec! Toi demeure de tous les dieux!
Est-ce donc vrai ce qu'un jour en notre jeunesse nous avons entendu?
Ô salle de fête! Ton sol est la mer! Tes tables, les montagnes
Jadis à cet unique usage bâties, en vérité.
Mais les trônes où sont-ils? Où sont les temples et les coupes
De nectar, où est le chant qui réjouira les dieux?
Où, mais où brillent-ils donc les oracles frappant au loin?
Delphes sommeille, et où retentit la voix du grand Destin?

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

An Die Deutschen

(1. u. 2. Strophe)

Spottet nimmer des Kinds, wenn noch das alberne
Auf dem Rosse von Holz herrlich und viel sich dünkt,
O ihr Guten! auch wir sind
Tatenarm und gedankenvoll!

Aber kommt, wie der Stral aus dem Gewölke kommt,
Aus Gedanken vielleicht, geistig und reif die Tat?
Folgt die Frucht, wie des Haines
Dunklem Blatte, der stillen Schrift?

Aux Allemands

(1re et 2e strophe)

Ne vous moquez jamais de l'enfant qui, le sot,
se croit superbe et grand sur son cheval de bois,
Ô braves gens! nous aussi nous sommes
pauvres en actes et riches en pensée!

Vient-il de la pensée l'acte, comme un rayon
jailli des nuages, inspiré et mûr?
Ou est-il comme le fruit, dans le feuillage sombre,
de l'écrit muet?

Versöhnender, Der du Nimmergeglaubt...

(v. 1-13)

Versöhnender, der du nimmergeglaubt
Nun da bist, Freundesgestalt mir
Annimmst Unsterblicher, aber wohl
Erkenn ich das Hohe
Das mir die Knie beugt,
Und fast wie ein Blinder muß ich
Dich, himmlischer Bote, fragen, wozu du mir,
Woher du seiest, seliger Friede!
Dies Eine weiss ich, sterbliches bist du nichts,
Denn manches mag ein Weiser oder

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Treuanblickender Freunde einer erhellen, wenn aber
Ein Gott erscheint, auf Himmel und Erd und Meer
Kömmt allerneuende Klarheit.

Conciliateur, à qui nul jamais n'a cru...

(v. 1-13)

Conciliateur, à qui nul jamais n'a cru,
Maintenant tu es là et tu prends pour moi
une forme amie, ô Immortel,
Je reconnais... la haute puissance
Qui me fait plier les genoux,
et c'est presque en aveugle,
Ô messager céleste, que je te demande ce qui, jusque vers moi,
et d'où, Paix bienheureuse! t'a conduit.
Une chose est sûre, tu n'es rien de mortel
Car sur mainte chose un sage
ou un ami au regard loyal peut nous éclairer, mais
quand un dieu paraît, ciel, terre et mer
s'illuminent d'une clarté qui tout renouvelle.

Die Titanen

(v. 1-3)

Nicht ist es aber
Die Zeit. Noch sind sie
Unangebunden. Göttliches trifft untheilnehmende nicht.

Les Titans

(v. 1-3)

Mais il n'est pas
temps. Ils sont encore
libres de chaînes. Le divin ne touche pas celui qui n'y a point part.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Brod und Wein

(3. Strophe v. 41-46)

So komm! dass wir das Offene schauen,
Dass ein Eigenes wir suchen, so weit es auch ist.
Fest bleibt Eins; es sei um Mittag oder es gehe
Bis in die Mitternacht, immer bestehet ein Maas,
Allen gemein, doch jeglichem auch ist eignes beschieden,
Dahin gehet und kommt jeder, wohin er es kann.

Le Pain et le Vin

(3e strophe, v. 41-46)

Viens! tournons nos yeux vers la libre étendue,
Pour y chercher, si loin soit-il, un bien qui nous soit propre.
Une chose reste ferme; qu'il soit midi ou
que minuit approche, une mesure toujours demeure,
commune à tous, et chacun cependant reçoit en propre sa part.
Chacun va et chacun parvient au lieu qu'il peut atteindre.

Poèmes traduits de l'allemand par
Michel Haar

1. Indication et citations données dans *Zum Gedenken an Martin Heidegger 1889-1976*, Stadt Messkirch, 1977.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Souvenir

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« ... Si nous entendons la Mémoire à partir du vieux mot " Gedanc ", alors le rapport étroit qu'il y a entre Mémoire et Reconnaissance *(Dank)* s'impose aussitôt à nous. Car, dans la Reconnaissance, le cœur commémore ce en quoi il demeure rassemblé, en tant que c'est là son lieu. Cette commémoration qui se recueille dans la pensée de... c'est la Reconnaissance originelle. »

Qu'appelle-t-on penser ?
(trad. A. Becker et G. Granel, p. 238)

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Le professeur, le penseur, l'ami

Walter Biemel

J'aimerais esquisser quelques traits de l'époque où, connaissant Heidegger et le voyant sans cesse, je bénéficiai de son aide et de son amitié. Il s'agit de bribes de souvenirs et non d'un essai d'exposé exhaustif [1]. D'autres, plus qualifiés et plus compétents que moi, offriront, je l'espère, à l'usage des générations à venir, une présentation plus ample de l'homme, de son œuvre, de l'atmosphère qu'il créait et dans laquelle il vivait.

Ayant obtenu mon Certificat d'Aptitude au Professorat de Philosophie en 1941 à Bucarest, je voulus poursuivre mes études en Allemagne en vue d'obtenir le grade de Docteur. Au cours d'un entretien à l'ambassade d'Allemagne, où je devais obtenir mon visa, l'on me demanda sous la direction de qui je comptais étudier. Je nommai Martin Heidegger. On m'apprit alors que ce serait impossible car Heidegger était très malade et ne pouvait enseigner que de temps en temps, étendu sur une civière que l'on transportait dans l'amphithéâtre. Un de mes bons amis qui avait lui-même entendu Heidegger, et me l'avait chaleureusement recommandé, ne m'en avait pourtant pas soufflé mot. Je n'en demeurais pas moins fermement résolu à me rendre à Fribourg, même si je ne devais suivre les cours de Heidegger que rarement.

Fin mars 1942, j'arrivai à destination. Je m'informai immédiatement de l'état de santé de Heidegger : personne n'avait entendu dire qu'il était malade et encore moins même qu'il arrivât en civière dans l'amphithéâtre. Ce racontar de l'Ambassade d'Allemagne était manifestement une manœuvre d'intimidation, car Heidegger était *persona non grata.*

La ville de Fribourg et ses environs exerçaient un charme particulier : il n'y avait pas encore l'activité fébrile qui s'est aujourd'hui emparée de la cité. Des magnolias fleurissaient dans les jardins – tout était paisible, rêveur et, exception faite du rationnement alimentaire, – auquel on pouvait d'ailleurs remédier grâce à des provisions que l'on apportait avec soi – on n'y trouvait pas la moindre trace de guerre. Je fus séduit par l'université de grès rouge, avec sa devise en lettres dorées sur son portail : « La vérité nous rendra libres. » Je m'enquis du séminaire de philosophie. La salle était relativement petite. Les rayons de la bibliothèque renfermaient essentiellement des

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

textes originaux et fort peu de littérature secondaire. Il n'y avait que deux étudiantes assises à une table et discutant avec fougue. Elles étaient si charmantes que je n'osai leur demander de se taire. Nous fîmes bientôt plus ample connaissance et nous ne tardâmes pas à constituer un petit groupe à l'intérieur du séminaire : il s'agissait de Margherite von Brentano et de Marly Wetzel que j'épousai par la suite.

En amphithéâtre, on annonça pour début avril un séminaire pour débutants dirigé par Heidegger. Comme c'était le premier jour du semestre, il n'y avait que peu d'étudiants et je me rendis également compte que beaucoup ne pouvaient pas poursuivre leurs études en raison de la guerre. (Les séquelles d'une septicémie m'avaient rendu inapte au service militaire, sinon je n'aurais jamais pu quitter la Roumanie.) Au beau milieu du bavardage des étudiants, apparut un homme petit, au teint hâlé, vêtu du costume (knickers et veste traditionnelle) de la Forêt Noire, inhabituel pour moi, et qui entreprit de noircir le tableau. J'admirai l'organisation allemande efficace en vertu de laquelle l'appariteur avait épongé en temps voulu le tableau pour le professeur. Mais dès qu'il se tourna vers ses auditeurs, scrutant la pièce de ses grands yeux sombres, tous se turent immédiatement. Je vécus alors une heure qui demeura à jamais inoubliable pour moi. Heidegger ne présupposait aucun savoir philosophique dans ce séminaire : bien plutôt attendait-il des étudiants qu'ils soient prêts à faire l'essai du philosopher. Il les amenait à penser par eux-mêmes. S'il posait une question et que personne n'osait proposer une réponse, il scrutait la salle et reconnaissait d'après l'expression des étudiants, lequel avait quelque chose à dire : il s'adressait alors à lui et, en un dialogue socratique, il l'amenait à trouver la réponse de lui-même. Quelqu'un essayait-il de fournir une réponse à l'aide de connaissances apprises, en employant de grands mots savants, Heidegger se prenait le menton, regardait devant lui d'un air malin en souriant et disait : « Cela me dépasse, je ne comprends pas, pouvez-vous m'expliquer cela avec vos propres mots ? » Si d'aventure quelqu'un qui avait lu Heidegger, essayait de le citer, en se montrant fier de sa réponse, alors il répliquait de façon presque brutale : « Je me souviens parfaitement de ce que j'ai écrit : ce qui m'intéresse, c'est ce que vous avez à dire sur ce sujet. » Contrairement à nombre d'autres séminaires auxquels j'ai assisté depuis, où le professeur au fond ne désirait entendre que ses propres réponses, et se montrait dépité, voire furieux, lorsqu'elles n'arrivaient pas, cela était totalement exclu auprès de Heidegger. Il lui importait que son interlocuteur trouve la réponse en lui-même. De tels dialogues philosophiques trouvaient place surtout dans le Séminaire Supérieur auquel j'eus l'autorisation de participer également.

Durant le semestre d'été de 1942, nous étudiâmes la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel – ou plus exactement, quelques pages de l'*Introduction* (*cf.* « Hegel et son concept de l'expérience » dans *Chemins qui ne mènent nulle part*). C'est au cours de ce séminaire que j'appris pour la première fois ce que pénétrer dans la pensée d'un philosophe, « philosopher-avec » signifiait pour lui. Quelle que soit la difficulté qu'éprouve le lecteur devant un texte de Heidegger, sans concession aucune, celle-ci s'estompait grâce à l'habileté pédagogique de Heidegger à nous conduire à la lecture et à nous faire prendre pied dans le texte lui-même, à comprendre pour ainsi dire de l'intérieur un texte dans sa plénitude et sa portée. Heidegger était capable de cela en rendant présente la tradition tout entière dans laquelle le texte se situe. Pendant le semestre suivant, nous restâmes dans la *Phénoménologie* de Hegel. Au cours du semestre d'hiver 1942-1943, l'interprétation de la certitude fut au centre du travail. En méditant sur ce que signifie « vérité », nous fûmes conduits vers Aristote, au *De Anima,* et au point culminant de la *Métaphysique* livre IX, chapitre X. Au cours du semestre d'été 1943 notre thème fut celui du passage de la Conscience à la Conscience de soi; grâce à cela, nous saisîmes le passage de Kant à Fichte, Schelling et Hegel dans son trait fondamental, de telle sorte que des pages décisives de la *Préface* nous devinrent intelligibles.

Nous travaillions durant toute la semaine les pages que nous devions étudier en cours. Autant Heidegger était aimable dans les relations personnelles, autant il se montrait strict lorsqu'il s'agissait du travail philosophique. Ses remarques mordantes n'épargnaient même pas son assistante. Il nous appartenait de poser des questions relativement aux passages les plus difficiles du texte. Mais, pour être à même de les

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

formuler, encore fallait-il avoir bien compris le texte en question. Nous étions assurément persuadés d'avoir saisi beaucoup de choses, mais à peine Heidegger commençait-il à questionner, nous nous apercevions des limites de notre compréhension! Au début de la séance, on désignait celui qui établirait le protocole qui serait lu lors de la séance suivante, et critiqué par Heidegger, complété et rédigé dans un petit cahier de toile cirée.

Toutes les autres manifestations perdaient de leur attrait auprès de ces heures passées dans la petite salle du séminaire. Heidegger préparait scrupuleusement un plan pour chaque heure, mais il parlait toujours librement. Il écrivait volontiers au tableau des concepts ou même des phrases décisives. Si le dialogue s'engageait dans une autre direction que celle initialement prévue, parce qu'il apparaissait par exemple que toute une série de concepts n'avait pas été comprise, Heidegger s'engageait à fond dans les nouvelles questions sans que jamais cependant le séminaire ne devienne le théâtre où s'affrontent des opinions et des points de vue arbitraires. Il écartait l'idée d'un séminaire sous forme de monologue où seul prendrait la parole celui qui le dirigeait. Ce qu'il disait lui-même ne devait pas être reçu sans avoir été mis en question. Dans ce but, il soutenait à l'occasion des thèses qui ne tenaient pas et, lorsque aucune objection ne s'élevait de la part des membres du séminaire, il leur reprochait d'être trop soumis à l'autorité. Par ailleurs, il dénonçait les critiques précipitées contre l'auteur étudié en montrant que le critique n'avait pas encore suffisamment compris le point en question.

Un jour où nous peinions sur un passage difficile de la « Conscience sensible », Heidegger demanda soudain : « Entendez-vous la musique de ce texte? » Tout d'abord, nous ne comprîmes pas si sa question était ironique. La constante métamorphose de la vérité à peine conquise était si déconcertante, que la référence à la musique paraissait déplacée ici. Mais il avait posé cette question sérieusement – il s'agissait de la savante composition de ce mouvement de pensées que Heidegger comparait à la rigueur d'une fugue de Bach. Lors de l'analyse de détail, nous ne devions pas perdre de vue la structure du texte et nous efforcer de comprendre pourquoi une affirmation ne pouvait intervenir qu'à cet endroit du texte et quel était son rapport avec la précédente et la suivante.

Au cours d'une séance, Heidegger nous proposa la phrase suivante : « La Nature et l'Esprit représentent les deux côtés infinis de l'Idée », dont nous devions saisir la difficulté. Heidegger récusa toutes nos tentatives et, au moment où nous commencions à désespérer, il nous demanda : « Connaissez-vous des côtés infinis? » Avec une telle façon de procéder, nous nous aperçûmes rapidement de quel piètre secours pouvaient nous être les commentaires et combien même les travaux jouissant d'une grande considération – par exemple l'ouvrage de Kröner *Vom Kant bis Hegel* – ne résistaient pas à la critique heideggérienne. L'art heideggérien de l'interprétation consistait en la synthèse d'une explication menée dans ses moindres détails qui ne laissait aucun mot inélucidé, interprétant jusqu'à l'intonation des mots, et d'un commentaire compréhensif ainsi que d'une présentation de la tradition historique dans laquelle l'œuvre se tient et qu'elle continuait. Seules de telles œuvres étaient en effet considérées comme dignes d'un commentaire. Au fond, au cours de ces séances, nous fîmes l'expérience d'un dialogue entre Heidegger et Hegel où il importait surtout à Heidegger de rendre Hegel parlant et, avec lui, toute l'histoire de la métaphysique. La fascination qu'exerçait ce séminaire, et que ressentaient tous les participants, émanait du travail qui y était effectué et exigé. Durant le semestre d'été de 1942, Heidegger tint une conférence sur l'*Hymne à l'Ister* de Hölderlin. De sa voix légèrement voilée, qui évitait tout effet oratoire et rhétorique, mais qui vibrait néanmoins, une voix qui parlait non pas de l'extérieur mais de l'intérieur, Heidegger commença à lire :

Maintenant, viens, feu!
Car nous sommes avides
De contempler le jour

Que signifie ici « maintenant »? Comment comprendre l'appel, de quel feu s'agit-il? Qui est celui qui appelle? Soudain, nous nous trouvons au beau milieu de cet hymne,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de ce qu'il demande, de ce qu'il poématise. D'heure en heure s'aiguise la question : que sont les fleuves, quel est l'esprit du fleuve? Quelle est l'essence du poète qui parle ici?

De Hölderlin nous en vînmes à Sophocle et au Chœur d'Antigone que Hölderlin a traduit et dont Heidegger dans ses interprétations a fourni une nouvelle traduction.

πολλὰ τὰ δεινὰ κοὐδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει

Ungeheuer ist viel. Doch nichts Ungeheuer, als der Mensch.

« Beaucoup est monstrueux. Rien cependant qui soit plus monstrueux que l'homme [2]. »

Heidegger traduit :

Vielfältig das Unheimliche, nichts doch
über den Menschen unheimlicher sich regt.

« Multiple est l'inquiétant, rien cependant
au-delà de l'homme, plus inquiétant, ne se soulève en s'élevant [3]. »

Comment peut-on traduire τὸ δεινόν par l'inquiétant? Qu'est-ce que l'inquiétant? Pourquoi cette question appartient-elle aux hymnes de Hölderlin dédiés aux fleuves? Le plus inquiétant de l'homme est l'inquiétude, la perte du lieu de quiétude *(Heimisch-sein)*.

Beaucoup de choses se sont passées depuis cette interprétation qu'à l'époque personne n'aurait pu augurer, mais le second vers, 360, qui fut commenté, lui aussi, conserve toute sa valeur :

παντοπόρος ἄπορος ἐπ' Οὐδὲν ἔρχεται

Allbewandert, Unbewandert. Zu nichts kommt er.

« Expert en tout, inexpert. Il n'arrive à rien [4]. »

Et, dans la traduction de Heidegger :
« Partout en route faisant expérience, inexpert sans issue, il arrive au rien [5]. »

Le fleuve, dans le poème de Hölderlin désigne la quiétude et l'entrée en quiétude de l'homme historial. Il est à la fois lieu et errance. Dans la tragédie de Sophocle, c'est également la quiétude et l'entrée en quiétude qui sont poématisées. Au cours de cette conférence, je pris conscience du fait que Heidegger reconnaissait en Hölderlin le poète qui ne se tenait plus dans le domaine de la métaphysique, mais dans le domaine que Heidegger voulait ouvrir pour la pensée. Pour comprendre cela, Heidegger devait avoir accompli le pas en arrière jusqu'au fondement de la métaphysique, en même temps que le pas qui surmonte la métaphysique.

Il devint alors évident que Hölderlin ne forge pas de métaphores arbitraires, mais qu'au travers de sa poésie s'ouvre la nouvelle dimension à partir de laquelle seulement on peut le comprendre. Et l'on voit comment l'expérience qui lui est propre, s'accorde, dans son appartenance au foyer, au sommet de la tragédie grecque chez Sophocle qui poématise le pouvoir-être de l'homme. L'être est pensé comme Ἑστία, comme foyer. Le cours se terminait sur ces mots : « C'est parce que Hölderlin prend place dans cette poésie, qu'il a pu parvenir, dans son souci du pouvoir-être-quiet de l'homme, à partir de l'entrée en quiétude à entrer en dialogue avec cette parole de Sophocle. »

Nous possédons des éclaircissements de Heidegger sur les poèmes de Rilke, de George et de Trakl; mais le poète avec lequel il est en dialogue constant est et demeure

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Hölderlin. C'est avec des vers de Hölderlin – que, selon sa volonté, on lut sur sa tombe – qu'il prit congé de sa famille et de ses amis.

Le 6 juin 1943, l'université de Fribourg célébra le centième anniversaire de la mort de Hölderlin; à cette occasion, Heidegger lut son interprétation du poème *Retour/ Aux proches* [6]. L'Aula, comme d'ailleurs le grand amphithéâtre où Heidegger lisait, étaient tellement bondés que les étudiants durent prendre place sur les rebords des fenêtres ou les marches de l'amphithéâtre. La conférence n'était pas une conférence d'apparat au sens habituel du terme – c'est-à-dire au cours de laquelle on prononce les louanges de celui que l'on honore –il s'agissait plutôt d'une interprétation pensante du poème, qui chante le retour au pays et au sacré et dont les signes rendent d'abord possible l'entrée en quiétude. « La vocation du poète est le retour, pour qui seulement le pays est préparé comme la terre de la proximité à l'origine. Abriter le secret de l'économe proximité au plus joyeux et le déployer en l'abritant, tel est le souci du Retour [7]. »

Nous prenions fiévreusement des notes – de temps en temps, une lueur se faisait dans notre esprit sur la base de l'interprétation préalablement entendue de l'*Hymne à l'Ister,* mais nous étions bien conscients du fait qu'il nous faudrait fournir un travail de fond pour nous ouvrir au texte. Des représentants officiels du Parti et de l'État assistaient également à cette commémoration. En quittant la salle, je pus entendre les remarques désobligeantes qu'ils émettaient sur l'exposé, dont, manifestement, ils n'avaient pas compris un mot.

Dans le cours du semestre d'été 1943, *Le commencement de la pensée occidentale,* Heidegger nous entraîna vers Héraclite. A présent, il laissait parler Héraclite – telle était sa pratique de la phénoménologie, laisser parler en propre ce qui avait été pensé par le penseur lui-même. Nous fîmes la même expérience qu'avec l'interprétation de Hölderlin : c'est seulement parce que sa propre pensée se trouvait en accord avec celle d'Héraclite qu'il pouvait porter à la parole ce qui était à interpréter – dans sa singularité unique. Alors que nos propres tentatives d'interprétation étaient plaquées et, si elles s'emparaient bien de quelque chose de déterminé, en fait elles le mutilaient et le tronquaient, celles de Heidegger ouvrent, libèrent et déploient dans toute son ampleur l'horizon originel. Nous apprîmes comment Héraclite avait été surnommé l'Obscur, parce qu'il est effectivement obscur, parce qu'il s'avance dans un domaine où notre clarté habituelle s'évanouit [...]

J'espère ardemment que tous ces cours seront un jour accessibles au public dans leur version originale : on pourrait ainsi éviter de nombreuses erreurs et défigurations. A aucun moment, qu'il s'agisse d'un cours avec sa cohue d'étudiants, ou du séminaire où nous n'étions guère qu'une quinzaine de participants, la fascination qu'exerçait Heidegger ne s'est démentie. Et lorsque je parcours aujourd'hui ces notes (en dépit de leur insuffisance), je me sens à nouveau replongé dans l'atmosphère singulière que j'ai eu le bonheur de connaître de 1942 à 1944.

Un jour, Heidegger m'invita à lui rendre visite. Le chemin longeait des maisons idylliques qui semblaient surgir d'une autre époque. Mon cœur battait avec violence tandis que je traversai le jardin empli de magnifiques roses.

M^me^ Heidegger m'ouvrit et me salua amicalement. L'escalier, de bois sombre, menait directement au premier étage dans le bureau de Heidegger. Ici aussi dominait la chaleur du bois. Deux des murs étaient couverts de rayonnages. Devant la fenêtre, la table de travail avec la photographie de la mère de Heidegger. La vue donnait alors sur une prairie en pente, des arbres fruitiers, et, à l'arrière-plan, une sombre forêt de sapins – mais aujourd'hui, le paysage a bien changé. Heidegger avait le don d'amener son hôte à parler, à formuler ses questions et ses problèmes, et à rendre compte de l'état d'avancement de ses travaux. Au cours de cette première rencontre, il me fit parler de mon travail sur Novalis, de la situation politique de mon propre pays, avant de parler à son tour de celle de l'Allemagne. Pour la première fois, il me fut donné d'entendre de la bouche d'un professeur d'Université, une violente critique contre le régime qu'il qualifiait de criminel. Puis, on nous servit le thé – Heidegger en buvait

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

volontiers, ainsi que du café – il en avait besoin, comme il disait, pour travailler. Heidegger se levant tôt et étant au meilleur de sa forme pour travailler, le matin, l'heure des visites était fixée à cinq heures de l'après-midi. J'allais retourner souvent encore dans cette jolie maison – une fois même (un an plus tard) ma femme et moi-même nous y séjournâmes. Nous désirions nous rendre en Forêt Noire, mais en raison du mauvais temps qui persistait, nous fûmes conviés à demeurer à Rötebuckweg. Heidegger nous confia des manuscrits en lecture et c'est également à cette occasion-là que je pus voir le manuscrit d'*Être et Temps*, avec ses innombrables remarques, additifs, et corrections. Comme le racontait Heidegger, on avait écrit tant de choses insensées sur ce livre, que quelques années plus tard, il le relut pour voir comment les recenseurs étaient parvenus à formuler des critiques aussi singulières.

Une édition critique qui prendrait un jour en considération toutes ces remarques marginales, ces ajouts et suppléments, demanderait un travail très soigneux, surtout en ce qui concerne les problèmes de datation. C'est parce que Heidegger se rendait compte de la difficulté de l'entreprise – et pas seulement en ce qui concerne *Être et Temps*, qu'il ne voulait pas entendre parler d'une nouvelle édition complétée de ses textes. Un jour pourtant, la réalisation de ce projet s'avérera inéluctable, à supposer qu'une équipe de travail puisse se constituer et que son financement en soit également possible.

La maison de Rötebuck, exécutée conformément aux projets de M^me^ Heidegger, était si harmonieuse, tout y était si bien agencé et si confortable, que les hôtes se sentaient immédiatement chez eux. Lorsqu'il faisait beau, on s'installait sur la terrasse abritée située à l'arrière de la maison.

Au cours de ces visites, Heidegger me montra l'une des dernières publications qu'on lui avait adressées ainsi que des travaux et des traductions le concernant. Au cours de la conversation, il consultait à maintes reprises des textes anciens qu'il avait travaillés en séminaire et qui étaient emplis d'annotations marginales et de fiches (il faudrait également s'atteler à ce travail de dépouillement un jour). Lors de ma dernière visite, il me montra la *Physique* d'Aristote, l'exemplaire que Natorp lui avait envoyé, et que je devais emporter pour le colloque Heidegger aux U.S.A., mais je reculai devant le risque.

Au fil des années, j'eus l'impression que beaucoup de visiteurs ne lui rendaient compte de son influence que de façon négative car, dans les dernières années, il répétait souvent que son œuvre ne suscitait aucun intérêt. C'est pourquoi, au départ, il avait l'intention de garder ses manuscrits sous clé et de ne publier que très peu de choses en attendant le moment propice à une réception plus favorable. De son vivant déjà, il ne se hâtait pas de publier ses textes, et l'on sait que ce n'est que suite à une intervention pressante, qu'*Être et Temps* a pu être publié; la conférence *L'essence de la vérité* prononcée en 1930 n'a été publiée qu'en 1943, et *L'origine de l'œuvre d'art*, prononcée en 1936, n'a été publiée qu'en 1950. Du reste, il n'était pas convaincu que la première version fût la meilleure, et il me confia que de nombreux passages d'*Être et Temps* avaient été remaniés et améliorés des dizaines de fois. La dédicace qui figure dans l'exemplaire d'*Être et Temps* qu'il offrit à Husserl : « La plus haute clarté a toujours été pour moi la plus parfaite beauté » (Lessing) n'était pas une simple façade. Le fait que de nombreux passages pouvaient apparaître obscurs à Husserl, parce qu'une manière de dire toute nouvelle s'y déploie, a pu entrer en ligne de compte. Contrairement à l'empressement à la publication qui règne aujourd'hui, où seul compte ce qui est actuel, pour Heidegger, tout ce qui était actuel était suspect. Ce qui ne résistait pas au temps, ne méritait pas d'être publié.

Le chalet de Todtnauberg – construit en 1922 – se situe sur une colline, à l'orée d'une forêt qui domine le village. Une salle de séjour avec un banc et un coin cuisine, une chambre à coucher semblable à celle d'un refuge et un petit bureau meublé d'une étagère de sapin, d'une table de travail et d'un divan. Sur cette étagère, on trouvait peu de livres, parfois un texte sur lequel Heidegger travaillait, et des manuscrits. Les feuilles jonchant la table de travail étaient maintenues par des pierres car Heidegger

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

travaillait fenêtre ouverte. Pour protéger sa tête du soleil, il portait parfois un bonnet de coton – le bureau était en effet situé au sud-ouest : devant la fenêtre, une source, captée.

Je revis le chalet en 1947 – durant l'été 1944 j'avais quitté Fribourg dans l'espoir d'y revenir au printemps – mais les vicissitudes de la guerre en décidèrent autrement. Nous habitions désormais à Louvain où nous travaillions aux Archives Husserl. Avec M^me^ Heidegger, nous roulâmes en voiture de Günterstal à Schauinsland et traversâmes à pied le Notschrei près de Todtnauberg. Chemin faisant, elle me raconta ce qui s'était passé à Fribourg et comment Heidegger n'avait plus le droit d'enseigner. Heidegger me reçut avec la même chaleur qu'autrefois, mais au cours de l'entretien que j'eus avec lui, je sentis qu'il était affecté par l'attitude de la Faculté à son égard. Sa lettre d'explication – que j'eus l'occasion de lire par la suite à Louvain et que Jean Wahl avait montrée à de Waelhens, donna lieu à une polémique dans *Les Temps modernes,* entre Löwith qui accusait Heidegger et de Waelhens qui le défendait – demeura sans suite. Nous ne chercherons pas ici à élucider les rôles que jouèrent à la fois la jalousie et la malveillance de ses collègues. Lorsque Heidegger avait proposé à la Faculté avant la guerre la candidature de Kommerell qu'il appréciait beaucoup, comme germaniste, il avait reçu la réponse suivante : un pur-sang suffit à l'écurie. La maladie que Heidegger avait endurée, affectait également son état de santé, et en particulier sa circulation. Il se plaignait en outre d'insomnie.

Je ne sais pas si Heidegger a jamais complètement surmonté cette attitude de l'Université à son égard, même après qu'on lui eut redonné l'autorisation d'enseigner, au début des années 50, tâche à laquelle Max Müller et Eugen Fink s'étaient tout particulièrement employés.

A cette époque, la visite de Jean Beaufret lui fut d'un grand réconfort : elle lui prouvait que son œuvre commençait à exercer une influence en France et que tous les Français n'étaient nullement d'accord avec les autorités d'occupation.

La *Lettre sur l'humanisme* adressée à Jean Beaufret, et qui répondait à ses questions, fut sa première publication d'après-guerre. A Louvain, nous entreprîmes avec de Waelhens la traduction en français de l'ouvrage intitulé *L'essence de la vérité.* Apparemment, Heidegger approuva notre introduction car il recommanda à Max Müller de la faire retraduire en allemand dans la série « Symposium ». Par la suite, nous traduisîmes également *Kant et le problème de la métaphysique* que Merleau-Ponty accueillit chez Gallimard, dans la Bibliothèque des Idées. Pendant des années, nous passâmes nos vacances – sur l'invitation de Heidegger – à Todtnauberg ou à Muggenbrunn. A Todtnauberg, nous séjournions au-dessus du chalet, dans une ferme qui appartenait à Johann Brender fils et où Heidegger écrivit *Être et Temps* car ses enfants le dérangeaient au chalet. En fin d'après-midi, nous montions prendre le thé au chalet. Par temps clair, on pouvait apercevoir les Alpes. Heidegger aimait à nous lire à haute voix soit un texte tout juste achevé, soit des poèmes de Hebel en dialecte alémanique, ou encore un texte qui lui paraissait capital. C'était un homme du mot écrit et non du discours improvisé. C'est à l'écrit qu'allait toute son attention et il attachait également beaucoup d'importance à la restitution de l'écrit, et c'est pourquoi il soulignait ses textes de plusieurs couleurs, suivant le sens qui devait être restitué et qui devait faire l'objet d'une accentuation particulière. Ces fins d'après-midi étaient empreintes d'une atmosphère sereine et paisible.

En 1952 eut lieu à Muggenbrunn un colloque en petit comité auquel Eugen Fink, Max Müller, Henri Birault, Volkmann-Schluck, ma femme et moi-même participâmes. Cette année-là, nous avions emmené avec nous en Forêt Noire l'élève de Gadamer, Volkmann-Schluck, que Heidegger ne connaissait pas encore personnellement. Heidegger donna le coup d'envoi de ce colloque en caractérisant la dialectique comme un embarras philosophique. Nous mîmes ensuite en évidence la première apparition de la dialectique et nous nous interrogeâmes sur la différence entre la dialectique antique et la dialectique hégélienne. Puis nous en vînmes à une discussion, proposée par Fink, autour du concept de totalité, qui n'était pas très clair. Heidegger lut un texte ancien

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dans lequel il interprétait les V^e^ et VIII^e^ Fragments de Parménide et cherchait à établir que la métaphysique ultérieure ne constitue pas une chute à partir des positions de Parménide, mais bien au contraire son déploiement. Revenant à la question de départ, Heidegger déclara : « Le non-savoir de ce " du même coup " *(Zugleich)*, le cèlement *(Verborgenheit)* de la relation de l'essence authentique du penser à l'essence de l'être, tel est l'embarras constitutif de la dialectique. L'identité comme être-ensemble indissoluble, l'αὐτό, tel est l'embarras. »

Il est dommage que de tels entretiens n'aient pas pu avoir lieu plus souvent. Celui qui a essayé de ridiculiser le philosophe en racontant l'anecdote selon laquelle Heidegger aurait décliné une proposition d'enseigner à Berlin, parce que son voisin, le paysan, le lui aurait déconseillé, montra seulement qu'il n'avait rien compris à cette existence de retraite, de calme, une existence tout entière consacrée au travail de la pensée et non aux apparitions publiques (dans lesquelles Adorno lui-même s'est brisé). Au sujet de l'anecdote rapportée ci-dessus, Heidegger disait qu'il avait fait part de cette proposition à Johann Brender, et que celui-ci avait hoché la tête. Il va de soi que sa décision ne dépendait pas de ce hochement de tête. Heidegger se sentait tellement attaché à sa patrie alémanique que le fait de s'établir à Berlin aurait mis fin à son travail. Il avait besoin de la nature, de solitude, de calme et de tranquillité pour travailler. Un jour, il me confia : lorsque je me rends à Karlsruhe, je me sens déjà à l'étranger. Il lui fallut beaucoup de temps avant d'entreprendre de grands voyages – notamment en Grèce.

C'est un trait caractéristique de son existence que le penseur qui a pensé le destin de la métaphysique comme totalité aît mené à bien cette pensée à partir d'un espace physique très limité. A vrai dire, l'expression d'espace physique est impropre – il s'agit de l'espace de la familiarité, de l'être chez soi. On pense involontairement à Kant qui n'eut pas besoin de voyager ni d'accomplir aucune action publique pour bouleverser le mode de pensée. A partir de ce lieu de l'être-familier, Heidegger put conquérir la familiarité lui permettant d'entrer en dialogue avec Platon, Aristote, Descartes, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Marx, Nietzsche, ainsi qu'avec les premiers penseurs et Hölderlin. Et, pour ne citer ici qu'un seul exemple dans la conférence prononcée à Athènes, *Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens* (1967), dont Heidegger m'avait offert le manuscrit pour me remercier de mes efforts quant à l'édition de ses œuvres, la signification de la cybernétique est saisie et pensée avec une acuité que je n'ai trouvée nulle part ailleurs – bien qu'au chalet lui-même le temps parût s'arrêter. Cependant, le chalet constituait le lieu idéal de la pensée et non le contenu de ce qui était pensé. Ce que Heidegger méditait, c'était l'Événement-propre *(Ereignis)* de l'histoire européenne qui, de nos jours, est devenue l'histoire de la terre tout entière, et il l'interprétait comme déterminée et portée par l'histoire de la métaphysique occidentale. Simultanément, il voulait indiquer des chemins vers une nouvelle histoire, il voulait préparer cette métamorphose dans la pensée.

En 1957, l'Université réhabilita en quelque sorte Heidegger en lui confiant le soin de prononcer le discours à l'occasion du 500^e^ anniversaire de l'Université Albert-Ludwig. Il prononça la conférence intitulée *Le principe d'Identité* – qui appartient au cycle *Principes de la pensée* en même temps que *Le principe de raison* et *Le principe d'identité*. Heidegger était en pleine possession de ses moyens et travaillait encore plus intensément si possible que dans les années précédentes. A la soirée qui suivit, à laquelle participèrent Bröcker et également sa femme, Heidegger se montra détendu et de bonne humeur. Jean Hyppolite, que j'avais invité à diverses reprises à donner des conférences aux Archives Husserl de Cologne, et que Heidegger appréciait beaucoup, désirait l'inviter à donner une conférence à Paris à l'École Normale dont il était le directeur, mais il n'osa pas la confirmer, craignant que les étudiants qui avaient beaucoup d'influence, ne la perturbent, lui-même ne disposant d'aucun moyen pour les en empêcher.

En 1955 cependant, à l'initiative de Jean Beaufret, Heidegger fut invité à une décade à Cerisy-la-Salle en Normandie. C'est là, comme à Royaumont, qu'eurent lieu les entretiens les plus importants. Je connaissais déjà les lieux – un vieux château situé dans un parc magnifique – pour y avoir séjourné à diverses reprises. Heidegger m'invita à y participer également, ce que j'acceptai volontiers. Je ne retiendrai ici que les noms

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

des participants les plus marquants : Jean Beaufret et Kostas Axelos, les organisateurs du colloque, Gabriel Marcel l'existentialiste chrétien, Henri Birault qui connaissait remarquablement bien la pensée de Heidegger, Lucien Goldmann, un marxiste, disciple de Lukács, Beda Allemann et Jeanne Hersch venus de Suisse, De Waelhens, Dondeyne, Wylleman et Van Rieth de Belgique. Le texte prononcé par Heidegger *Qu'est-ce que la philosophie?* parut ultérieurement [8]. Il était étonnant de voir comment Heidegger réussissait à créer une véritable atmosphère de séminaire avec des participants d'horizons aussi divers. Le texte qui servait de fil conducteur au travail d'interprétation était l'ouvrage de Kant *De l'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu.* Jusque tard le soir, on pouvait voir Gabriel Marcel blotti dans un coin, lisant assidûment le texte et, un peu plus loin, Ort Dondeyne, qui devint par la suite le président de l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain, prenant des notes. Tout le château s'était brusquement métamorphosé en salle de séminaire. Heidegger démontrait ce qu'est un séminaire philosophique et comment l'on y travaille – et dois-je le souligner : un séminaire dirigé par Heidegger. Car, ce style de séminaire qui nous est aujourd'hui si familier, a été forgé par Heidegger. Heidegger me raconta comment, avec ses protocoles, il avait réussi à modifier le style de séminaire qui régnait à son époque et quelle sensation il fit à Marbourg lorsqu'il mit au programme de l'un de ses cours l'interprétation d'un seul dialogue de Platon.

La session qui avait été si judicieusement organisée qu'elle ménageait même des temps pour les conversations au cours des promenades et des excursions, était essentiellement placée sous le signe du style d'interprétation de Heidegger. Tous les participants éprouvaient la même fascination que celle que j'avais moi-même éprouvée quinze ans plus tôt au cours de mes premiers séminaires à Fribourg, à ceci près qu'à l'époque il ne s'agissait que de simples étudiants, alors qu'aujourd'hui en revanche, il s'agissait de professeurs connus, voire même célèbres qui se transformaient soudain en écoliers. Beda Allemann exposa son interprétation de *Friedensfeier (Fête de la paix)* qui fit l'objet d'une discussion animée. Lucien Goldmann prit Heidegger violemment à parti un après-midi au sujet des événements de 1933. Heidegger répondit avec sérénité et de façon très précise, en indiquant que son œuvre n'avait rien en commun avec le national-socialisme. Nous étions nombreux à redouter que la session tourne court, mais cela ne fut pas le cas car, même Goldmann qui s'était ouvertement posé en détracteur de Heidegger, était impressionné par l'art de son interprétation et assista à toutes les interventions. Une petite scène me revient en mémoire. Tandis que Heidegger, accompagné de sa femme, pénétrait dans la salle à manger, tous ceux qui étaient présents se levèrent spontanément de leurs bancs. Seul, Lucien Goldmann demeura ostensiblement assis. Mais, comme il était placé à l'extrémité du banc, celui-ci bascula et il se retrouva par terre, aux pieds de Heidegger. Les thèses que soutenaient Goldmann en privé, selon lesquelles l'essentiel de la pensée heideggérienne dérivait de Lukács, étaient si intenables qu'elles ne pouvaient s'expliquer que par la vénération que Goldmann vouait à Lukács, mais assurément pas par sa connaissance des écrits de Heidegger.

Ce qui me gênait personnellement, c'était la protection dont Heidegger bénéficiait de la part des organisateurs. Quoique bien intentionnée, elle fit sur beaucoup de participants l'effet d'un cordon de censure. Ceux-ci étaient alors surpris lorsqu'ils rencontraient Heidegger, de voir avec quelle bonne volonté celui-ci se prêtait à leurs questions, et faisait montre de compréhension à leur égard, et ils se rendaient alors compte que cette distance ne lui était pas imputable.

Après le colloque, Heidegger rendit visite à Braque – à partir de ce jour-là se noua entre eux une amitié fondée de part et d'autre sur l'estime et le respect.

Cette décade de Cerisy La Salle peut avoir encouragé Heidegger à tenir ultérieurement les séminaires du Thor, dont l'instigateur fut à nouveau Jean Beaufret. Je n'y ai pas pris part, car, à l'époque, je me trouvais toujours à Majorque dans mon ermitage, mais Heidegger m'en parla. Il était impressionné et ravi du travail accompli en commun, de l'atmosphère de dialogue en général, de la discussion et des connaissances ainsi que de l'engagement dont faisaient preuve les participants parmi lesquels il appréciait plus particulièrement Fédier. Au Thor, il trouva en quelque sorte l'opposé provençal du

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

chalet et, en René Char, un interlocuteur dans le domaine de la poésie. C'est à travers Cézanne – peintre qui lui était cher, qu'il avait pour la première fois découvert la Provence avec laquelle il se sentait maintenant plus familier.

Dans les années 50, Heidegger vint également nous rendre visite à Cologne. Il ne souhaitait pas une nombreuse société, aussi ne conviâmes-nous qu'un quatuor à cordes qui joua des quatuors de son compositeur favori, Mozart. A l'issue de la soirée, il nous lut quelque chose. C'est à cette occasion que je m'entretins avec lui au sujet de la préservation des manuscrits et j'attirais son attention sur le fait qu'à Louvain aux Archives Husserl, l'ensemble du Nachlass était conservé sur microfiches, procédé bien plus sûr que les microfilms. Par mesure de sécurité on en avait déposé des copies en différents endroits. La question a dû faire son chemin dans son esprit. Vingt ans plus tard, au cours d'un entretien à Fribourg, j'en vins à évoquer les microfiches, c'est alors qu'il me répliqua : vous m'en avez déjà parlé à Cologne, alors que je l'avais moi-même oublié. [...]

La dernière visite que nous rendîmes à Heidegger, ma femme et moi, eut lieu le 19 février 1976 (qui se trouvait incidemment être le jour de mon anniversaire) coïncidant avec la parution du tome 21 de la *Gesamtausgabe : Logik. Die Frage nach der Wahrheit.* (Le sous-titre a été choisi par Heidegger : au départ, seul le nom d'Aristote avait été ajouté entre parenthèses sur le manuscrit, mais cela ne correspondait pas au contenu d'ensemble du cours, et c'est la raison pour laquelle j'avais demandé à Heidegger de procéder à une modification. La nécessité d'adopter un sous-titre résulte du fait que de nombreux cours sont intitulés « Logique » alors qu'à chaque fois un autre thème est traité. Le dernier cours de Heidegger que j'ai entendu portait également le titre de Logique – le thème en était le Logos chez Héraclite.)

Nous trouvâmes Heidegger en meilleure santé qu'à l'automne précédent où il était demeuré étendu pendant toute notre visite. Nous prîmes le thé tous ensemble dans le séjour, puis nous poursuivîmes l'entretien dans son bureau. Heidegger nous donna lecture de la lettre qu'il avait reçue d'un philosophe russe de Léningrad et qui lui avait fait très plaisir. En Russie, y était-il dit en substance, on pouvait expérimenter le temps des dieux enfuis et l'interprétation de Heidegger pouvait se vérifier de manière éclatante. L'auteur de la lettre indiquait simultanément combien la pensée de Heidegger était importante pour la Russie. Si je ne me trompe, ce philosophe traduisait aussi un texte de Heidegger. Il reçut également une lettre de Patočka de Prague qui lui plut et dans laquelle celui-ci le remerciait pour un envoi de livres et pour tout ce dont il était redevable au travail de Heidegger.

Nous discutâmes également de la possibilité d'élargir le cercle des collaborateurs, des lignes directrices du travail d'édition et également du colloque Heidegger qui devait avoir lieu à Chicago, et de la contribution que j'y apporterais. A Chicago, Manfred Frings avait fondé depuis dix ans le « Cercle Heidegger des États-Unis » qui devait tenir un nouveau congrès en mai prochain. Peu de temps après, je reçus le manuscrit de l'*Adresse* destinée au colloque, que je devais transmettre à l'organisateur. Qu'il me soit permis de conclure ces souvenirs en reproduisant ce message qui, au fond, n'est pas seulement adressé aux participants du colloque, mais également à tous ceux qui ont été interpellés par la pensée de Heidegger et qui ont tenté de s'engager dans un débat avec elle.

Adresse aux participants du 10^e colloque du 14 au 16 mai 1976 à Chicago.

« Ceux qui pensent se saluent tandis qu'ils se posent des questions les uns aux autres.

La question avec laquelle je vous salue est l'unique question que, jusqu'à cette heure, j'ai essayé de poser de manière toujours plus questionnante. On la connaît sous l'intitulé la " Question de l'être ". Elle ne peut être questionnée tout d'abord pour nous que sur le chemin d'une situation et d'une élucidation de la métaphysique occidentale européenne, et cela eu égard à l'oubli de l'être qui y règne dès le commencement. Dans

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

les questions métaphysiques en direction de l'être de l'étant, se cèle l'être même quant à sa propriété *(Eigentümlichkeit)* et à son site. Cette autodissimulation de l'être est différente selon les époques singulières (*cf. Chemins qui ne mènent nulle part,* " La parole d'Anaximandre "). A l'âge de la civilisation mondiale d'empreinte technologique, l'oubli de l'être est particulièrement menaçant pour le questionnement de la question de l'être. Parmi la multiplicité des questions qui s'imposent ici, mentionnons celle-ci :

Est-ce que la science moderne de la nature est – comme on le dit – l'assise fondamentale de la technologie moderne ou bien est-elle de son côté déjà la forme fondamentale du penser technologique, la prise déterminante *(Vorgriff)* et l'emprise permanente *(Eingriff)* de la représentation technologique sur la machination de la technique moderne, dans son exécution et son installation ? L'" efficience " de la technique, qui s'accroît rapidement, pousse à l'extrême l'oubli de l'être et rend insignifiante et superflue la question de l'être.

Vous ne pourrez pas répondre à ces questions concernant le rapport de la science moderne de la nature avec la technique moderne dans les quelques jours du colloque, et vous ne pourrez peut-être pas même les poser de façon appropriée. Mais il serait déjà suffisant et important si chacun des participants prêtait attention à cette question à sa manière, et la recevait comme une impulsion pour son propre domaine de recherche.

Ainsi la question de l'être pourrait-elle devenir plus contraignante et plus capable d'être éprouvée comme ce qu'elle est en vérité :

Penser comme telle dans son caractère propre la tradition issue du commencement de l'histoire de l'être, qui est demeurée en elle-même pour elle-même nécessairement encore impensée – l' 'Αλήθεια – et par-là préparer la possibilité d'une métamorphose du séjour de l'homme dans le monde. »

Fribourg-en-Brisgau, le 11 avril 1976.
Martin Heidegger.

De retour des U.S.A. et sur le point d'en rendre compte à Heidegger, m'arrivait, le 29 mai, la nouvelle de sa mort. Le prochain colloque Heidegger a pris pour thème la question que Heidegger leur avait soumise.

Walter Biemel

Traduit de l'allemand par
Sylvie Courtine-Denamy

NOTES

1. Ce texte a paru en allemand dans *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie,* n° 1, 1977, p. 1 à 23; traduit avec l'aimable autorisation de l'auteur. Quelques coupures ont été faites; elles sont indiquées dans le texte.

2. Trad. Ph. Lacoue-Labarthe, *Hölderlin, l'Antigone de Sophocle,* Paris, Christian Bourgois, 1978, p. 43.

3. M. Heidegger, *Introduction à la Métaphysique,* trad. G. Kahn, Paris, Gallimard, 1967, p. 153.

4. *Op. cit., ibidem.*

5. M. Heidegger, *op. cit., ibidem.*

6. Dans *Approche de Hölderlin,* Paris, Gallimard, 1962, trad. M. Deguy.

7. *Ibidem,* p. 35.

8. Günther Neske, Pfullingen, 1956. Éd. Gallimard, 1957 pour la trad. française (K. Axelos et Jean Beaufret), in *Questions,* II.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Le rayonnement de Heidegger

Hans-Georg Gadamer

Lorsque à l'automne 1974 Martin Heidegger fêta son quatre-vingt-cinquième anniversaire, cela dut sans doute être une véritable surprise pour bon nombre de gens plus jeunes. En dépit des bouleversements qu'a connus notre siècle et malgré ses évolutions et ses revirements nombreux, l'homme y occupe une place indiscutée et sa pensée est présente dans l'esprit de tous. Des périodes de distance par rapport à Heidegger alternent continuellement avec des périodes de proximité à sa pensée, comme on ne l'observe que dans le cas des figures de première grandeur qui marquent leur temps. C'est juste après la première guerre mondiale qu'a débuté à Fribourg l'enseignement du jeune assistant de Husserl. Déjà, un incomparable rayonnement émanait de lui.

Puis, durant les cinq années de son enseignement à Marbourg, son influence au sein de l'université prit un rapide essor pour déboucher, en 1927, sur la scène publique avec *Sein und Zeit* qui d'emblée lui valut une renommée mondiale.

A cette époque, dans l'Europe morcelée en provinces depuis 1914, seules les sciences de la nature étaient encore en mesure de susciter un écho sur le plan international – que l'on songe à des personnalités comme Einstein, Planck et Heisenberg –, ou tout au moins certains théologiens, tel Karl Barth, qui, grâce à l'Église, se trouvaient portés au-delà des frontières nationales; la renommée mondiale du jeune Heidegger apparut donc comme un phénomène unique. Lorsque après l'effondrement du Troisième Reich, l'engagement initial de Heidegger pour la cause hitlérienne lui interdit de reprendre son enseignement à Fribourg, il y eut un véritable pèlerinage, de tous les coins du monde, vers Todtnauberg où Heidegger passait la plus grande partie de l'année dans son « chalet », très modeste maisonnette située sur les hauteurs de la Forêt Noire.

Durant les années 50, sa « présence » atteignit un nouveau sommet, bien qu'il n'exerçât pour ainsi dire plus d'enseignement. Je me souviens qu'à cette époque sa venue à Heidelberg, où il fit une conférence sur Hölderlin, posa un véritable problème pratique lorsqu'il fallut canaliser quelque peu la foule qui se pressait au risque d'étouffer dans le grand amphithéâtre. Il en était ainsi chaque fois qu'il faisait une apparition en public.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Le développement brutal de l'économie et de la technique, l'accroissement rapide du bien-être et du confort s'accompagnèrent alors, chez la jeunesse étudiante, d'orientations intellectuelles nouvelles et plus abruptes. L'étude des technologies et la critique marxiste de l'idéologie devinrent les forces culturelles dominantes et Heidegger connut une éclipse, fuyant ce qu'il avait en son temps fustigé sous le terme de « bavardage », jusqu'à ce qu'aujourd'hui une autre jeunesse semble le redécouvrir lentement comme s'il eût été un classique oublié.

Quel est le secret d'une si durable présence? Ce ne sont vraiment pas les adversaires qui lui ont manqué et, aujourd'hui encore, ils sont nombreux. Dans les années 20, il avait eu à s'imposer contre l'inertie d'innombrables aspects du conformisme universitaire; de 1935 à 1945, de même que depuis la fin de la guerre jusqu'à nos jours – et plus résolument peut-être –, l'ensemble de l'opinion publique ne lui fut vraiment pas favorable. Destruction de la raison (Lukács), jargon de l'authenticité (Adorno), démission de la pensée rationnelle face à une mythologie pseudo-poétique, vains combats menés, à la don Quichotte, contre la logique, fuite de l'époque actuelle pour trouver refuge dans l'« être »... et l'on pourrait ainsi considérablement allonger la liste des attaques et des critiques formulées contre lui. Pourtant, lorsque l'éditeur Klostermann a annoncé la publication en soixante-dix volumes de l'œuvre de Martin Heidegger, c'était en toute certitude d'éveiller l'attention générale. Même celui qui ignorerait tout de Heidegger ne saurait regarder d'un œil indifférent le portrait du vieil homme solitaire, scrutant et guettant au fond de lui, se dépassant lui-même par sa pensée. Même lorsqu'on s'imagine être « contre » Heidegger, voire lorsqu'on est « pour » lui, on se rend ridicule. On ne peut s'en tenir quitte à si bon compte lorsqu'il s'agit de la pensée.

Comment en arrive-t-on là? Comment cela s'est-il passé? Je me souviens exactement de la manière dont j'ai, pour la première fois, entendu prononcer le nom de Heidegger. C'était en 1921, à Munich, à l'occasion d'un séminaire de Moritz Geiger au cours duquel un étudiant tint des propos tout à fait étranges, imprégnés de pathos, en employant un style inhabituel; lorsque ensuite je demandai à Geiger de quoi il retournait, il me répondit sur le ton de la plus grande évidence : « Ah, celui-là, est heideggérianisé. » N'est-ce pas ce qui m'arriva bientôt? A peine un an après, Paul Natorp, alors mon professeur, me donna à lire quarante pages manuscrites de Heidegger, une introduction aux différentes interprétations d'Aristote. Cette lecture me fit l'effet d'une décharge électrique. J'avais éprouvé un choc semblable, à dix-huit ans, en lisant pour la première fois des vers de Stefan George (dont le nom m'était totalement inconnu). Bien entendu, la compréhension était insuffisante dont je faisais preuve à l'égard de cette analyse heideggérienne de la « situation herméneutique » propre à une interprétation d'Aristote. Mais le fait que ce texte parlait du jeune Luther, de Gabriel Biel, de Pierre Lombard, de saint Augustin et de saint Paul, le fait que c'est précisément par ce biais-là qu'Aristote se révélait, et que la langue employée par Heidegger était extrêmement surprenante – il était question du « à-dessein-de » *(Um-zu)*, du « ce-vers-quoi » *(Woraufhin)*, de la « saisie anticipatrice » *(Vorgriff)*, de la « saisie pénétrante » *(Durchgriff)*, c'est du moins le souvenir que j'en garde –, tout cela fit que j'en fus « pénétré » *(durchgreifen)*. Il ne s'agissait pas d'une démarche simplement érudite ou qui s'en tenait de manière rassurante à l'étude thématique; tout Aristote vous serrait de près. Lorsque ensuite, à Fribourg, je suivis mon premier cours, mes yeux s'ouvrirent.

En effet, c'était bien ça : nos yeux s'ouvraient. On a l'habitude aujourd'hui de reprocher à Heidegger un manque de précision conceptuelle et un flou poétique. Il est certain que la langue de Heidegger était tout aussi éloignée de cet étrange « allemand anglicisé » qui imprègne aujourd'hui le style philosophique, qu'elle l'était des symboles mathématiques ou du jeu avec les catégories et les modalités auquel je m'étais exercé au sein de la tradition néo-kantienne de Marbourg. Lorsque Heidegger faisait cours, on voyait surgir les choses devant soi, comme si elles eussent été physiquement palpables. On pourrait dire la même chose de Husserl, bien que sa manière fût plus souple et se limitât au domaine élémentaire de la phénoménologie de la perception; sa « terminologie » n'était pas non plus ce qu'il y avait de phénoménologiquement productif dans

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

le langage qu'il employait. Ce n'est pas un hasard si le jeune Heidegger préférait, entre tous les autres travaux de Husserl, sa sixième recherche logique où il avait développé le concept d'« intuition catégoriale ». De nos jours, cette théorie de Husserl est à bien des égards considérée comme insatisfaisante, et on lui oppose la logique moderne. Mais sa pratique, comme celle de Heidegger, ne peut être si facilement réfutée. Ce fut pour moi la rencontre avec une langue vivante, à l'œuvre dans la pratique philosophique, et qui ne saurait être dépassée par la précision technique d'aucun instrument logique.

A l'automne 1923, le jeune Heidegger fut nommé professeur à Marbourg. Avant de quitter sa patrie de Fribourg, il invita un grand nombre d'amis, de collègues et d'étudiants à une soirée estivale qui devait avoir lieu chez lui, sur les hauteurs de la Forêt Noire. Là-haut, devant le chalet, on alluma un grand feu et Heidegger fit une causerie qui nous impressionna tous; ses premiers mots furent : « Veiller auprès du feu nocturne », puis, tout de suite après : « Les Grecs... » Il s'y mêlait certes un peu du romantisme propre aux mouvements de jeunesse, mais il y avait davantage : on y sentait le caractère décisif d'une pensée qui embrassait le passé, le présent, l'avenir et la philosophie grecque au sein d'une même perspective.

Il est difficile d'imaginer à quel point Heidegger fit sensation à ses débuts à Marbourg; non qu'il eût voulu souligner quelque effet théâtral – bien que sa manière de faire cours témoignât de la certitude qu'il avait de marquer les esprits –, mais ce qui était caractéristique tant de sa personne que de son enseignement, c'étaient un engagement total dans son travail et le rayonnement qui s'en dégageait. Grâce à lui, les cours devenaient quelque chose de tout à fait différent et cessaient d'être l'activité d'un professeur qui satisfait à ses obligations d'enseignement et se réserve en fait pour ses recherches et ses publications.

Grâce à Heidegger, les grands monologues livresques passèrent au second plan; ce qu'il donnait, lui, allait beaucoup plus loin. Il mobilisait entièrement toute la force, ô combien géniale, du penseur révolutionnaire qu'il était et qui s'effrayait lui-même réellement de l'audace de ses questions toujours plus nettement fondamentales. La passion de la pensée l'envahissait à ce point qu'elle gagnait son auditoire, déclenchant une indéfectible fascination. Qui oubliera jamais l'amertume éristique de ses polémiques caricaturant l'affairement culturel et technologique de l'époque, « la folie de la proximité immédiate », le « on », le « bavardage », et jusqu'à l'idée que « tout cela serait dit sans intention méprisante »; qui oubliera l'ironie dont il usait pour parler de certains collègues ou de contemporains; parmi ceux qui à l'époque suivaient son enseignement, qui ne se souvient du stupéfiant tourbillon de questions que Heidegger amorçait dès les premières heures du semestre pour s'empêtrer lui-même complètement dans quelques-unes d'entre elles? Et ce n'était que pendant les toutes dernières heures du semestre que s'amoncelaient les sombres nuées d'où jaillissaient alors quelques éclairs qui nous laissaient à demi étourdis.

Nicolaï Hartmann me confia que, lorsqu'il assista pour la première (et unique) fois au cours de Heidegger (le premier qu'il fit à Marbourg), il ressentit une puissance de la présence qu'il n'avait plus éprouvée depuis Hermann Cohen. Ces deux personnalités étaient vraiment aux antipodes : Hartmann était un balte, froid et retenu, aux allures de grand-bourgeois; Heidegger, un petit paysan montagnard aux yeux noirs, dont le tempérament finissait toujours par réapparaître malgré toute la discipline qu'il s'imposait. J'ai vu un jour Hartmann et Heidegger se rencontrer sur les escaliers de l'université à Marbourg : Hartmann se rendait à son cours, vêtu comme toujours d'un pantalon rayé et d'une redingote noire, portant un faux col immaculé; Heidegger, lui, sortait de son cours en tenue de ski. Hartmann se figea : « Est-ce possible, vous allez faire cours dans cette tenue? » Le rire satisfait qui fut la réponse de Heidegger s'expliquait facilement : il faisait le même soir un exposé sur le ski qui devait introduire à un cours théorique de ski, une nouveauté à l'époque. Cet exposé débutait dans le plus pur style heideggerien : « L'apprentissage du ski ne peut se faire que dans la montagne et pour la montagne » – coup de massue caractéristique, assené en réponse à des attentes de la mode de l'époque tout en ouvrant de nouvelles perspectives. « Celui qui sait faire correctement du stemm, je l'emmène avec moi dans toutes les randonnées. »

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Skieur dès l'enfance, Heidegger avait en effet un côté sportif et le cercle de ses disciples se piqua au jeu. Nous étions la deuxième équipe de football de Marbourg, nous allions toujours en finale, et Heidegger vint lui-même s'entraîner pendant plusieurs années; il lui arrivait même de nous surpasser, comme en toutes choses par ailleurs.

Bien entendu, il ne se promenait pas tout le temps en tenue de ski, mais il ne mit jamais de redingote noire. Il portait au contraire un costume qui lui était tout personnel – nous l'avions baptisé le costume « existentiel » –, dessiné par le peintre Otto Ubbelohde qui s'était quelque peu inspiré pour le créer des costumes paysans de fête. Dans cette tenue, Heidegger avait en effet l'allure discrètement pompeuse d'un paysan endimanché.

Heidegger commençait son cours très tôt et, dès les premières heures de la matinée, il nous traitait quatre fois par semaine à coups d'Aristote. C'était l'occasion d'élaborer des interprétations remarquables tant par la force de leur représentation concrète que par les perspectives philosophiques qu'elles ouvraient. Durant les cours de Heidegger, les problèmes nous serraient de si près que nous ne savions plus s'il développait sa propre pensée ou s'il exposait celle d'Aristote – vérité herméneutique de première grandeur, dont nous commencions alors tous à faire l'expérience sur nous-mêmes, et dont je me suis fait par la suite le représentant en lui donnant ses fondements théoriques.

Nous formions une petite communauté fort arrogante, la fierté que nous éprouvions pour notre maître et son mode de travail nous montait à la tête. Qu'on imagine alors ce qui se passait chez les épigones de deuxième ou troisième rang dont la compétence théorique était moindre ou dont la formation n'était pas encore assez développée : Heidegger leur faisait l'effet d'une drogue. Le tourbillon de questions fondamentales où Heidegger entraînait tout le monde devenait caricatural dans la bouche de ceux qui voulaient l'imiter. A dire vrai, je n'eusse pas voulu être à l'époque un collègue de Heidegger. On voyait partout surgir des étudiants qui avaient parfaitement su imiter les toussotements ou les postillons du maître; et ces jeunes gens venaient inquiéter bien des séminaires de leurs « questions fondamentales » dont les exigences masquaient la vacuité. Lorsqu'ils se mettaient à parler leur obscur allemand heideggerien, bien des professeurs ont dû faire l'expérience de ce que décrit Aristophane dans sa comédie où il montre les extravagances de la jeunesse attique formée par les sophistes et par Socrate. Ce n'était bien sûr pas, à l'époque, une véritable attaque contre Socrate de même que, de nos jours, on ne peut tenir Heidegger pour responsable de cette situation ni du fait que tous ses disciples ne se soient pas émancipés dans un travail sérieux qui leur fût propre. Il reste néanmoins, ce qui est tout à fait étonnant, que Heidegger, qui a forgé l'idée de la « préoccupation qui délivre »*(die freigebende Fürsorge)*, n'a pas empêché, en dépit de toute délivrance – ou plutôt à travers toute délivrance –, que bien des étudiants renoncent pour lui définitivement à leur liberté. La lumière attire les insectes.

On sait que la première influence qu'a eue *L'Être et le Temps* – tout particulièrement sur la théologie – fut celle d'une sorte d'appel existentiel à une course vers la mort et témoigna d'une exigence d'« authenticité ». On y reconnaissait davantage l'écho de Kierkegaard que des résonances aristotéliciennes. Mais en 1929 déjà, il n'était plus question du *Dasein* de l'homme, dans l'ouvrage sur *Kant et le problème de la métaphysique*, et l'on vit subitement apparaître l'expression « l'être-là dans l'homme » *(Dasein)*. La question de l'être et de son « là », dont Heidegger voyait l'origine dans l'alétheïa grecque (*die Unverborgenheit*, la « dé-couverte »), occupa désormais le premier plan. Il ne s'agissait pas de ressusciter Aristote; la pensée de Heidegger tentait d'aller plus loin que Hegel et que Nietzsche, cherchant son inspiration aux sources, chez Héraclite ou Parménide, car elle s'était ouverte au jeu incessant de l'opposition entre être à découvert *(die Entbergung)* et être à couvert *(die Verbergung)*, ainsi qu'au secret du langage qui permet à la fois le bavardage et la « mise à couvert » du vrai *(die Bergung)* [1].

Heidegger ne put donner forme à tout cela qu'une fois revenu dans sa région natale, Fribourg et la Forêt Noire, lorsqu'il commença à « sentir l'action des forces du vieux sol », comme il me l'écrivit à l'époque. « Tout se met à déraper »; il a donné à

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

cette expérience de la pensée le nom de « tournant » qu'il ne faut pas entendre au sens théologique d'une conversion, mais au sens dialectal propre à la région où s'était retiré Heidegger : le tournant *(die Kehre)* désigne le coude que fait le chemin qui monte le long de la montagne. On n'inverse pas la direction de sa marche lorsqu'on prend un tournant, c'est le chemin lui-même qui repart dans la direction opposée pour continuer... à s'élever. Mais vers quoi? Personne ne peut aisément répondre à une telle question et ce n'est pas un hasard si Heidegger a intitulé *Chemins qui ne mènent nulle part* l'un des recueils les plus importants de ses travaux tardifs. Les *Holzwege* sont des chemins qui s'arrêtent et contraignent alors à passer dans ce qui n'a pas encore été frayé ou à s'en retourner. Mais il s'agit toujours de s'élever.

En ce qui concerne la période que Heidegger a passée à Fribourg, à partir de 1933, je ne sais rien dont j'eusse pu être le témoin direct. Mais il était déjà à peu près prévisible qu'après cet intermède politique Heidegger suivrait d'un allant neuf sa passion de la pensée, et que sa réflexion le conduirait vers de nouvelles contrées plus difficiles d'accès. C'est à cette époque que Heidegger publia sa conférence sur « Hölderlin et l'essence de la poésie » dans la revue *Das innere Reich* [2] où elle fit assez étrange impression. On eût dit que Heidegger avait déguisé sa pensée sous les vers de Hölderlin parlant du divin et des dieux.

Un jour de 1936, nous sommes allés à Francfort pour écouter la conférence de trois heures que Heidegger y donnait : « L'origine de l'œuvre d'art. » « Le paysage déshumanisé », c'est le titre que Sternberger donna à son compte rendu dans la *Frankfurter Zeitung* : bien entendu, la rigueur provocante de ce parcours dans la pensée restait étrangère au chroniqueur habitué aux spectacles de l'affairement humain. Et il était vraiment surprenant d'entendre alors parler de la terre et du ciel, de leur lutte, comme s'il s'agissait de concepts propres à la pensée, telles les notions de matière et de forme dans la tradition métaphysique. Métaphores? Concepts? Expressions d'une réflexion rationnelle ou annonce d'une nouvelle mythologie païenne? Il semblait qu'alors le Zarathoustra de Nietzsche, enseignant la doctrine de l'éternel retour du même, fût le nouveau modèle; en effet, Heidegger se consacra à une sérieuse interprétation de Nietzsche laquelle devint cette œuvre en deux volumes qui constitue le vrai pendant de *L'Être et le Temps.*

Mais ce n'était pas vraiment de Nietzsche dont il était question, pas plus qu'il n'y avait là d'élévation religieuse exagérée. Même lorsque ses propos laissaient parfois échapper quelque résonance eschatologique, même lorsqu'il était question – et dans un style presque oraculaire – du « dieu » qui devait se manifester « sans doute brusquement », ce n'étaient qu'extrapolations propres à la réflexion philosophique et non pas un discours prophétique. Heidegger s'efforçait de lutter pour élaborer un langage philosophique qui, par-delà Hegel et Nietzsche, fût à même de « réitérer » et de retrouver les débuts les plus originels de la pensée grecque. Je me rappelle que, pendant la guerre, là-haut dans son chalet, Heidegger commença à me lire l'essai sur Nietzsche auquel il travaillait. Il s'interrompit soudain, frappa sur la table au point que les tasses s'entrechoquèrent, et s'écria, à la fois agacé et désespéré : « Mais c'est du chinois! » Détresse par rapport au langage que seul éprouve celui qui a vraiment quelque chose à dire. Heidegger devait mobiliser toute son énergie pour supporter cette carence du langage et ne se laisser en rien détourner de son interrogation quant au sens de l'être par une quelconque proposition de la tradition métaphysique et de l'abstraction « onto-théologique ». C'est l'énergie opiniâtre de sa pensée qui s'imposait chaque fois qu'il parlait en public, sur le thème « Bâtir, habiter, penser » – dans l'immense salle de conférence où avaient lieu les Entretiens de Darmstadt –, à propos de « La chose » – conférence qu'il ouvrit par une énigmatique sarabande rhétorique –, qu'il interprétât un poème de Trakl ou, à nouveau, l'un des derniers textes de Hölderlin, soit, plus souvent, qu'il prît la parole au Kursaal fort distingué de Bühlerhöhe où même un Ortega y Gasset était une fois venu l'entendre, attiré par cet orpailleur de la pensée et du langage.

Par la suite, il finit par rejoindre le cadre de la vie universitaire. Il anima un séminaire, qui eut lieu régulièrement à l'université de Heidelberg, sur « Hegel et les Grecs ». A l'occasion du jubilé de l'université de Fribourg, il fit une longue et difficile

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

conférence : « Identité et différence » – dans un cadre similaire, il fit même, comme autrefois et avec ses anciens étudiants, un séminaire sur une seule phrase de Hegel : « La vérité de l'être c'est l'essence » *(die Wahrheit das Seins ist das Wesen)*. Et c'était tout à fait lui, c'est-à-dire qu'il était comme ensorcelé par ses questions et sa réflexion, tâtonnant devant lui à la recherche d'un sol sûr, excédé lorsqu'on ne devinait pas ce sur quoi il cherchait appui, incapable d'aider les autres autrement qu'à travers la puissance de son propre engagement dans la pensée. Maintes fois j'ai réuni autour de lui, à Heidelberg, mon propre cercle d'étudiants. Un dialogue se dessinait parfois, c'est-à-dire qu'on était emmené dans une sorte de périple de la pensée sans qu'on déviât du chemin. Seul celui qui lui emboîtait le pas savait que le chemin existait.

Aujourd'hui, la plupart ont adopté une autre attitude. Ils se refusent à vous accompagner sur de tels sentiers, et veulent savoir à l'avance où mène le chemin quand ils ne savent pas déjà mieux que vous ce à quoi il faudrait aboutir. Ils n'ont donc d'autre souci que de faire entrer Heidegger dans une classification, le situant par exemple dans le cadre de la crise du monde bourgeois à l'époque du capitalisme avancé – l'accusant de fuir l'époque dans l'ontologie –, ou dans le cadre d'un intuitionisme irrationaliste puisqu'il néglige la logique moderne. Sans doute ces gens-là s'abusent-ils dans la mesure où leur volonté de classification serait sans objet, de même qu'ils ne sauraient pas ce que la critique devrait dépasser, si la démarche philosophique de Heidegger n'était pas tout simplement là et ne se présentait sous une forme beaucoup moins réfléchie que celle de tous ses contemporains, prenant ses distances par rapport à la simple réflexion. Quoi qu'il en soit, tout le monde pourrait sans réserve tomber d'accord sur ces deux points : personne avant Heidegger n'a su replonger si profondément aux origines du cheminement historique qui a conduit l'humanité à l'actuelle civilisation de la technique, afin d'éclairer directement la lutte pour la maîtrise de la terre par la pensée des Grecs, leur fondation de la science et leur élaboration de la métaphysique; et personne ne s'est risqué si avant sur le terrain mouvant de certaines notions insolites, au point que des expériences propres à d'autres cultures, et tout particulièrement celles de l'Asie, se profilent pour la première fois comme un horizon possible de nos propres expériences.

Parmi les nombreux pèlerins qui montaient à Todtnauberg, Paul Celan lui aussi rendit un jour visite au penseur et, de leur rencontre, naquit un poème. Qu'on y songe : un Juif persécuté, un poète qui ne vivait pas en Allemagne mais à Paris, un poète allemand néanmoins, risque, non sans quelque anxiété, une pareille visite. Il a dû être accueilli par ce « baume pour le regard » *(Augentrost)* qu'étaient la petite propriété campagnarde *(Anwesen)* avec sa fontaine (« surmontée d'un dé de bois étoilé ») et le petit homme aux allures paysannes, aux yeux pétillants. Il a laissé son nom dans le livre des hôtes du chalet, comme bien d'autres, avec quelques lignes témoignant d'une espérance qu'il portait dans son cœur. Il a fait une promenade avec le penseur sur les doux alpages, chacun d'eux replié dans son isolement, telles des fleurs isolées (« orchis et orchis »). C'est plus tard seulement en revenant chez lui que ce qui lui avait semblé trop brutal dans les mots que Heidegger avait murmurés en marchant, lui devint clair : il commença à comprendre. Il comprit l'audace d'une pensée qu'un autre (« cet homme ») peut entendre sans la saisir, le risque d'une démarche qui s'avance en terrain mouvant, comme sur ces chemins de rondins qu'on ne peut suivre jusqu'au bout.

Voici ce poème :

Todtnauberg

Arnica, baume luminette,
l'élixir de la fontaine surmontée du
dé de bois, étoilé;

dans le
chalet,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

les lignes sur le livre
– de qui le nom nommé
avant le mien ? –,
inscrites dans ce livre
les lignes espérant, aujourd'hui,
la parole
à venir
d'un penseur,
au cœur

Prairies sylvaines, au sol inégal,
orchis et orchis, isolément,

Brutal, ce qui plus tard, en chemin,
devint clair

Celui qui nous guide, cet homme
nous écoute aussi,
sur le chemin
de rondins
à demi
parcouru dans la fagne,

humide,

maint.

H.-G. Gadamer

Traduit de l'allemand
par Marc B. de Launay.

NOTES

1. Les termes que nous proposons ici ne sont pas à prendre pour des équivalents, et il ne s'agit pas en l'occurrence d'une traduction au sens courant. Il faut s'habituer à ne voir là que des truchements indicatifs de ce vers quoi Heidegger veut penser. Il ne sert à rien de bricoler en français des « équivalents » qu'on justifierait par après, soit au terme d'une interprétation, soit en tirant légitimation d'une étymologie nécessairement arbitraire. Il faut accepter qu'en allemand déjà certains des termes les plus décisifs soient pris dans ce qu'on appelle la langue courante; Heidegger fait ainsi « travailler » (au sens où le bois travaille) certains mots dans une double direction : récurrente d'abord, puisqu'il reprend et réactive des strates anciennes du signifié, indissociables du sens usuel qui nécessairement évolue, prospective ensuite, dans la mesure où la reprise de la pré-compréhension, toujours déjà présente dans le terme, est l'occasion de quitter le plan simplement historique pour passer à une dimension philosophique qui ouvre un horizon de sens, lequel excède la distribution « ontique » des aires sémantiques pour laisser apparaître une perspective « ontologique » sur laquelle anticipe et prélude le traitement du langage. Celui-ci accompagne ainsi la démarche caractérisée par la différence ontologique, ce dont la traduction doit tenir compte et qui l'oriente vers des choix bannissant toute illusion de transparence, chaque langue ayant déjà frayé dans la pensée un *Denkweg* original *(N. d. T.)*.

2. *Das innere Reich,* n° 3, 1936. Traduction française de H. Corbin, in *Qu'est-ce que la métaphysique?,* Paris, Gallimard, 1937, reprise et légèrement modifiée par M. Deguy et F. Fédier in *Approche de Hölderlin,* Paris, Gallimard, 1962, pp. 39-61 *(N. d. T.)*.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Le Travailleur planétaire

Entretien avec Ernst Jünger

Entretien recueilli par
Frédéric de Towarnicki

L'hiver 1939-1940, Martin Heidegger a consacré un séminaire au livre de Ernst Jünger Der Arbeiter (Le Travailleur), *une étude qui l'a impressionné et dont il écrit en 1939 qu'*elle a du poids (Gewicht)*« parce qu'elle apporte, d'une tout autre façon que Spengler, ce dont jusqu'ici la littérature issue de Nietzsche avait été incapable, à savoir une expérience de l'étant dans son être à la lumière de la volonté de puissance* [1] *».*

Au cours d'entretiens impromptus, disséminés dans le temps, Frédéric de Towarnicki a posé à Ernst Jünger quelques questions sur Der Arbeiter, *dont l'auteur n'a autorisé la réimpression qu'en 1963 dans le cadre de ses œuvres complètes éditées chez Klett à Stuttgart. L'un de ces entretiens a eu lieu à Paris en octobre 1981, en présence de Jean Beaufret et d'Odile Gandon.*

Question : Votre livre *Der Arbeiter (Le Travailleur)*, publié en 1932, a été pour Martin Heidegger une stimulation décisive et l'a conduit à poser sa « Question de la Technique ». Vous avez échangé avec lui une correspondance encore inédite. Quelles impressions vous ont laissées vos rencontres avec Heidegger ? Et comment vous apparaît aujourd'hui son « chemin de pensée » ?

Ernst Jünger : J'ai été d'autant plus étonné, après la Deuxième Guerre mondiale, par l'intérêt que l'œuvre de Heidegger suscitait auprès de jeunes Français, que ses textes, même pour de jeunes Allemands, étaient extrêmement difficiles à comprendre...

J'ai dit un jour à Heidegger : « Il y a dans vos écrits quelque chose qui va plus loin, plus profond que le mot, et qui le ramène ensuite à la surface : c'est comme si une force magique permettait au lecteur de comprendre ce que les mots n'ont pas explicitement dit. » Une dame m'a raconté que, étant étudiante à Fribourg, elle avait assisté un jour, vers sept heures du matin, à un cours de Heidegger et qu'elle avait été complètement fascinée; elle avait eu l'impression de tout comprendre, tout s'éclairait!

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« Mais, une fois sortie de l'Université ajouta-t-elle, je ne savais plus par quel chemin j'étais passée. Les phrases s'étaient effacées, j'avais tout oublié! C'était comme si, pendant le cours, un enchanteur m'avait ensorcelée. » Sans doute parce que ce qui avait été dit était à la fois inhabituel et d'une grande force spirituelle. Chez Heidegger, la philosophie, la pensée, remonte à nouveau de la connaissance au langage, et du langage jusqu'à sa source. Heidegger – qui joue volontiers avec les assonances – transporte le langage jusqu'à ses racines, son tréfonds. C'est en ce sens qu'il me fait penser au pouvoir d'un magicien qui, pour être compris, n'a pas besoin de faire appel à votre rationalité et qui, à la limite, pourrait se passer de mots pour se faire entendre! Cette impression singulière, je l'ai ressentie moi-même à Todtnauberg, dans la petite *Hütte* de Heidegger, lors de ma première visite. Et Frederic-Georg, mon frère poète qui, bien avant la Deuxième Guerre mondiale me parlait souvent de lui, la partageait, comme l'éditeur Klostermann et beaucoup d'autres personnes... Heidegger avait dans le regard une force, un rayonnement intense, presque insoutenable, que je n'ai vu que dans les yeux de Picasso. Il me faisait parfois penser, avec son petit chapeau, à un lutin malicieux surgi des profondeurs de la Forêt Noire. Rares sont les êtres en qui se conjuguent de tels pouvoirs, à la fois magiques et spirituels. Et comme il prenait le temps d'écouter les autres! Il va sans dire que cet aspect n'est qu'une facette de son œuvre immense. Il faudra peut-être plus d'un siècle pour savoir vraiment ce qu'elle nous dit d'essentiel, ce qu'elle porte vraiment au langage... Quant à la dimension proprement poétique ou magique, il faudra du temps aussi pour en comprendre vraiment les secrets et le sens...

Rappelez-vous ces vers de Goethe, dans *Faust :*

Ah! Si je pouvais bannir toute magie de mon chemin,
Désapprendre à jamais les incantations

Et rappelez-vous ce qui arrive dans certains contes, ceux des *Mille et Une Nuits,* par exemple : invité le soir dans un splendide palais tout illuminé, vous vous retrouvez le lendemain matin dans une cabane abandonnée...

Il paraît sûr, en tout cas, que la nouvelle « tâche de la pensée » visant à un questionnement plus originel, Heidegger l'a mise en œuvre : il m'apparaît comme une sorte d'étincelle initiale, un détonateur, un noyau à partir duquel on peut imaginer que bien des choses, jusqu'ici invisibles, pourront un jour se donner à voir...

Vous me parlez de la « stimulation » que mon livre *Der Arbeiter* a exercée sur Heidegger en 1932. Depuis quelques années, des étudiants, en effet, font des recherches sur le séminaire que Heidegger a consacré autrefois à mon étude. Je m'en réjouis, mais je persiste à croire qu'il serait sans doute préférable qu'on poursuive ces travaux après ma mort; cela m'éviterait pas mal de polémiques. *Der Arbeiter* se prête encore à trop de malentendus. Il faut beaucoup de temps pour que puisse être vraiment perçu et compris un monde nouveau qu'on a tenté d'explorer, de déchiffrer. Je me rends d'ailleurs compte aujourd'hui que j'aurais dû, ici et là, utiliser un autre vocabulaire. Même le mot « travailleur » *(Arbeiter)* nous égare; il faudrait le repenser d'une autre façon, d'autant plus que, dans la pratique, le travailleur ne cesse, en fait, de se transformer...

Quoi qu'il en soit, j'ai toujours été prêt à établir une correspondance avec ceux qui s'intéressent au séminaire de Heidegger. Je pourrais même mettre mes archives à leur disposition, car Heidegger, lui-même, m'a écrit des lettres à ce sujet...

Question : Vous avez été le premier, en 1932, à donner de la technique une définition qui n'était pas simplement nominale. Vous avez énoncé ce que Heidegger devait pressentir alors sans avoir encore le projet de le porter lui-même au langage. Dans *Dialogue avec Heidegger,* tome II, Jean Beaufret écrit : « Sous l'interprétation instrumentale de la technique qui n'en faisait encore que quelque chose de neutre, Jünger découvre en une parole insolitement révélatrice une tout autre signification de la technique moderne en disant d'elle qu'elle est " la mobilisation totale du monde entier dans la figure du Travailleur ". Comment comprendre votre Travailleur? »

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Ernst Jünger : Sans doute, et je le répète, faudra-t-il que s'écoulent encore bien des années avant que l'on saisisse vraiment ce qu'est la structure *(Gestalt)* du Travailleur. Pour la comprendre, un certain sens philosophique est du reste nécessaire. L'apparition du Travailleur est un phénomène planétaire. Aujourd'hui, chacun est devenu un Travailleur du monde de la technique. Mais celle-ci n'est que l'uniforme du Travailleur, la technique n'est que le système, non la substance. Ce système – ou cet ensemble – dans lequel émerge la figure du Travailleur des temps modernes, et qui le mobilise totalement, Heidegger l'appelle *Das Gestell* [2], et c'est un mot très juste. Heidegger avait fort bien vu que quelque chose se préparait. Derrière la technique se tenait – plus caché – quelque chose d'autre qui devait être pensé...

L'idée de base de mon livre *Der Arbeiter,* c'est que la structure du Travailleur, en se mettant en place dans le monde moderne, à l'ère de la technique, efface et remplace les différenciations antérieures. Dans le passé, on disait que Dieu avait créé trois états, le chevalier, le paysan et le prêtre... Cet ordre ancien est détruit par l'apparition progressive d'un type d'homme nouveau dont les traits profonds ne se laissent pas définir par des critères socio-économiques. Je voyais alors, en écrivant mon livre, que le paysan se transformait peu à peu en technicien, de même que le soldat, successeur du chevalier. Bref, qu'un nouveau type d'homme planétaire se mettait en place et qu'il portait en lui une nouvelle métaphysique dont, sur le plan empirique, il n'était pas encore vraiment conscient. Aujourd'hui encore son visage reste en partie voilé. Il n'est qu'ébauché. A partir de sa structure fondamentale pourront se développer des formes très diverses; en elle s'annonce, s'amorce, une nouvelle orientation de la Terre. Mais ce processus, je le répète, il faut se garder de se le représenter seulement sous un angle historique, économique ou social, ou même idéologique. Le phénomène se passe à une bien plus grande profondeur. N'en va-t-il pas de même lorsqu'on songe à ce qui se passe dans le domaine atomique, par exemple? Il ne suffit pas de se représenter scientifiquement ce que font ou ce que découvrent les physiciens..., il y a tout autre chose qui couve dans les profondeurs, qui crépite là-dessous... Car enfin, la dimension atomique existait depuis toujours... aujourd'hui, elle se manifeste, devient visible, de façon plus nette et toujours plus aiguë...

Question : Est-ce pendant la Première Guerre mondiale que cette sorte de mutation, qui n'était pas encore bien visible, nous est apparue? L'apparition d'une nouvelle « force titanique » d'où émerge la figure du Travailleur?

Ernst Jünger : Nous étions alors victimes d'une illusion, nous pensions encore que l'homme était plus fort que la machine, que la technique. Nous étions loin d'imaginer, sur le front comme ailleurs, que le bourgeois aussi bien que l'ouvrier socialiste, par exemple, étaient plus faibles que le nouveau Titan. Sous le déferlement des tirs meurtriers, des feux roulants, des tanks et autres inventions, il faut bien dire que nous autres (Prussiens, Saxons ou Français) nous ne savions bientôt plus de quoi il s'agissait, étant tous pareillement menacés par une guerre de matériel, pris au même piège. Et c'est là, me semble-t-il, que la figure du Travailleur s'est partout mise en place. Disons plutôt que sa forme, je l'ai entrevue alors comme en négatif, pressentant néanmoins que tout allait changer. Aujourd'hui le soldat a dû pratiquement céder la place au technicien calculateur disposant d'un formidable attirail atomique et, en un sens, la Première Guerre mondiale a été la dernière vraie guerre au sens traditionnel du terme, celle où un comportement personnel, un héroïsme individuel, étaient encore possibles. Au cours de cette guerre, ce n'est pas seulement le soldat ou le haut commandement prussien qui ont sauté mais également Homère. C'est Homère et sa dimension épique, qui ont cessé d'exister. Aujourd'hui, une guerre mondiale aurait plutôt le caractère d'une tuerie anonyme.

En fait, j'ai tenté de décrire l'apparition de choses pour lesquelles, au fond, j'avais quelque aversion. Mais cette apparition une fois entrevue, il faut bien la porter à la parole. Et mon frère Frederic-Georg disait : « Je n'aurais pas pu écrire mon livre *Perfektion der Technik* si tu n'avais auparavant tenté de décrire la figure du Travailleur à l'ère de la technique ». Il s'agit là, en somme, des deux faces d'une même médaille.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

J'en ai perçu le côté, disons, mythique et mon frère a décrit les aspects déplaisants qui en découlent...

Question : Jean Beaufret, évoquant le titre de Victor Hugo *Les Travailleurs de la Mer,* disait à propos de votre étude que la Première Guerre mondiale est le moment où, pour vous, commence à se laisser entrevoir « la figure titanique du Travailleur de la guerre »?...

Ernst Jünger : ... On pourrait même dire la figure du Travailleur du feu. De même que la paléontologie constate le passage d'un stade aquatique à un stade terrestre des êtres vivants, nous pouvons dire que nous sommes en train de passer à un monde du feu, comme le montre, entre autres, le fait que la plupart des problèmes politiques se posent en connexion avec la physique atomique... Saurons-nous résister à ce monde du feu? Mais à quel prix? C'est que nous n'avons pas encore la pensée, l'éthique qui lui correspond. Nietzsche fut l'un des premiers à avoir pressenti qu'un nécessaire renversement des valeurs allait un jour se produire, mais, quant à moi, je me garderai bien de me risquer à formuler une éthique qui correspondrait à la figure du Travailleur. Mieux vaut se taire à ce sujet...

Lorsque j'observe le monde actuel, je vois que, dans la réalité, la structure du Travailleur gagne sans cesse du terrain à travers les guerres, les violences, les révolutions, les explosions atomiques... Et partout, en Inde comme ailleurs, les prêtres, les hommes spirituels, sont repoussés par l'apparition de ce nouveau titan sur toute la terre. Partout, Dieu ou des dieux battent en retraite! Même l'Islam, qui semble aujourd'hui le mieux résister, devra céder un jour la place au Travailleur. De tout cela je ne me réjouis guère, mais l'essentiel c'est de percevoir les grandes forces matérielles ou mystiques qui agissent à travers les hommes, même si elles ne semblent pas intervenir directement dans la vie personnelle de chacun d'entre nous. Si je constate que le type planétaire du Travailleur, quoique embryonnaire, s'installe et gagne en force, je pressens aussi que toutes sortes de développements futurs de son être sont possibles...

Les astrologues disent que nous changeons d'ère et passons de l'ère des Poissons (celle du christianisme) à l'ère du Verseau, caractérisée par une tout autre dimension spirituelle. Ce passage à une étape radicalement nouvelle n'est peut-être pas sans relation avec la naissance de la figure du Travailleur, mais encore faudra-t-il que s'ajoute, à ce qui est en train d'émerger, quelque chose de plus profond, de plus magique : tout est encore trop sous la coupe matérielle de la technique : ne serait-ce que notre manière de voler dans l'espace, par exemple, ou d'utiliser la radio, la télévision qui, par leurs possibilités ont quelque chose à voir avec ce que j'entends par magie [3]. Comprenez-vous ce que je veux dire? Nous n'en sommes sans doute qu'à un commencement balbutiant et j'espère que la figure future du Travailleur se haussera un jour à un autre niveau, et que surviendra une dimension salutaire, sinon nous sommes peut-être perdus... Peut-être le Travailleur aura-t-il un jour des facultés nouvelles qui feront apparaître le monde de la technique comme une simple phase de transition.

Question : Pour caractériser la situation du Travailleur moderne, vous écriviez en 1932 que cette figure, en dehors du devenir, est « dans le sens le plus profond, un être » (*Der Arbeiter, Œuvres,* t. 6, p. 87). Vous en donniez « une description clinique dont l'arrière-plan métaphysique est nietzschéen » (J. Hervier) et votre livre offrait, pour l'essentiel, une longue analyse de cette « mobilisation totale du temps de paix » par laquelle se définit ainsi l'ère de la technique. Qu'entendiez-vous par « mobilisation totale » *(totale Mobilmachung)?*

Ernst Jünger : Cette locution a provoqué pas mal de malentendus désagréables. Je n'ai fait que constater, que nommer un phénomène dont on peut depuis vérifier partout l'existence, sur tous les continents. En ce qui concerne la mobilisation totale de l'homme en tant que Travailleur à l'ère de la technique, les pays de l'Est sont « en avance » sur ceux de l'Ouest. Chez nous, aussi peu que ce soit, les considérations éthiques semblent encore avoir le pas sur un processus purement technique; à l'Est on feint d'avoir une morale, mais chacun peut constater que les questions posées ne se résolvent en fait que dans des rapports de forces...

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Question : Trotsky avait parlé, lui, de « militarisation du travail », ce qui ne rend pas pour autant votre livre de 1932 acceptable pour un marxiste. *Der Arbeiter* a été violemment critiqué par Lukács...

Ernst Jünger : Lukács, que j'ai bien connu, a écrit ce qui correspondait aux vues de son idéologie et de son parti. Je ne suis pas antimarxiste. Au point de vue économique, Marx a mis en lumière des choses parfaitement exactes. Son analyse est une étape sur le chemin de mon « Travailleur ». En ce sens, Marx peut entrer dans mon propre système, mais moi je ne passe pas dans le sien, c'est toute la différence et elle est essentielle. Pour moi, Marx a mutilé Hegel en enfermant celui-ci, en le réduisant à une conception du monde trop rationnelle et économique... Et ce que j'ai voulu, au fond, réintroduire dans le Travailleur, c'est ce que Marx lui a enlevé, notamment ce que j'appellerai *Weltgeist.* Dans son époque, Marx n'est certes pas le seul à aller dans ce sens. Pensez à Darwin par exemple. Vous savez qu'il y a des botanistes tels que Fechner qui ont sur les plantes un regard quasiment mystique. Darwin, dans sa représentation de l'évolution, lui aussi, efface une dimension, retire, enlève quelque chose d'essentiel : il y a trop de *temps* dans sa conception. Il ne suffit pas d'introduire le temps, il faut aussi savoir l'extraire! Et c'est sans doute pour éviter sur tous ces points de nombreux malentendus que j'ai toujours refusé de laisser rééditer ou traduire mon livre.

Question : Une lettre de Heidegger, *Über die Linie,* publiée en 1955 sous le titre *Zur Seinsfrage (Contribution à la question de l'être),* engageait avec vous un dialogue à propos de votre livre dont il disait qu'il a « entrepris la description du nihilisme européen dans la phase qui a suivi la Première Guerre mondiale » (*Questions,* I, p. 204). Ce qui donnait tant de prix à ce livre aux yeux de Heidegger, c'est que, selon une pénétrante remarque de J. Hervier, vous vous y êtes imposé « ce face-à-face avec l'incendie dont le livre offrait la description la plus objective qui lui fût possible, se gardant bien de refuser ou d'accepter moralement ce qui est » (*op. cit.,* p. 327).

Ernst Jünger : Les réflexions que Heidegger m'a écrites à ce sujet me paraissent très justes. Je m'étais contenté de développer une idée jusqu'au bout. Je ne proposais aucune recette, je tentais (sur la voie de Nietzsche) de m'interroger sur l'idée du nihilisme, de l'anarchie, et sur la situation d'un monde apparemment déclinant où l'homme vit dans le désarroi... A cette époque j'étais trop optimiste. Après la défaite, je disais en substance : la tête du serpent a déjà franchi la ligne du nihilisme, elle en est sortie, et le corps entier va bientôt suivre, et nous entrerons bientôt dans un climat spirituel meilleur, et caetera. En fait, nous en sommes loin.

Nous vivons aujourd'hui une étape de transition, entre deux immenses moments de l'Histoire, comme c'était le cas au temps d'Héraclite. Celui-ci se trouvait entre deux dimensions : d'un côté il y avait le mythe, de l'autre l'Histoire. Et nous, nous nous trouvons entre l'Histoire et l'apparition de quelque chose de tout différent. Et notre stade transitoire est caractérisé par une phase de Titanisme que le monde moderne exprime à tous les niveaux.

Heidegger mettait son espoir dans l'acheminement vers une pensée plus profonde, dans la venue salutaire de nouveaux dieux. Mais nous, pour l'instant, nous vivons je crois une sorte de collision entre les anciens dieux et les nouveaux Titans, et ce choc risque de nous conduire à une apocalypse. Après elle, du reste, si quelque chose survit, le développement d'une société humaine différente n'est pas non plus inconcevable. Pensez à ce que nous disent les *Véda,* à ce qu'on peut lire chez Hésiode, dans les récits de titanomachie de l'Antiquité. Oui, c'est ce type d'affrontement qui pourrait bien marquer notre temps. Mais nous sommes dans une époque où aucune prophétie n'est possible, car tout y est possible : l'homme, en fin de compte, devra choisir : voudra-t-il un désert? ou autre chose?

Question : Cette phase de transition, vous en avez fait vous-même l'expérience, ayant traversé le XX^e^ siècle et ses convulsions. Le récit « emblématique » des *Falaises de Marbre* – je reprends ici un mot de Julien Gracq – en porte témoignage.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Il y a un problème qui prête souvent à controverse et sur lequel je voudrais vous interroger : depuis l'arrière-plan que vous venez de décrire, comment les positions politiques du recteur Heidegger vous apparaissent-elles ?

Ernst Jünger : Que signifie, au juste, le fait que Heidegger, vers 1933, se soit engagé un court moment en faveur d'un vote pour Hitler ? Cela signifie simplement que, compte tenu de la situation tragique de l'Allemagne de l'après-guerre, il a eu un bref espoir. Je dirais même : c'est moins Heidegger qui s'est trompé sur le national-socialisme que le national-socialisme qui a trompé Heidegger. C'est à peu près ce que voulait exprimer ironiquement Gottfried Benn, lorsqu'il disait : « J'ai cru alors que j'allais entendre *le Crépuscule des Dieux* et j'entendis sans cesse *la Fièvre des hussards...* » (une lamentable et médiocre opérette).

Question : La division systématique entre « droite » et « gauche » vous reste, disiez-vous, étrangère...

Ernst Jünger : Je ne l'accepte pas. Je pense que l'homme est un tout et lorsque quelqu'un me dit « je suis de droite » ou « je suis de gauche », j'ai l'impression qu'il se présente à moi comme une moitié d'homme ! Et c'est sans intérêt. Je travaille à la fois avec ma main droite et ma main gauche, mes deux hémisphères cérébraux, et il me paraît nécessaire que tout cela s'harmonise. On m'a parfois demandé ce que je pense de la démocratie... mais ce n'est qu'un mot : il y a cent démocraties !... Je me demande plutôt, dans tel ou tel cas, quel est l'homme qui la gouverne et comment il le fait. Lors d'un banquet des sept sages de la Grèce, l'un d'eux a dit : « La meilleure démocratie est celle qui ressemble le plus à la monarchie et la meilleure monarchie est celle qui se rapproche le plus de la démocratie. » Je crois même que c'est Solon qui a dit cela. Et, pour moi, il en va ainsi de la droite et de la gauche. Je trouve, par exemple, très positive l'action d'hommes de gauche arrivant au pouvoir et adoptant ensuite quelques idées conservatrices...

Pour finir, je vous dirai ceci : Heidegger, il est impossible de le situer « à droite » ou « à gauche ». Il faudrait plutôt le situer en termes de hauteur ou de profondeur !...

Entretien recueilli et traduit par
Frédéric de Towarnicki

NOTES

1. Cité et traduit par Jean Beaufret in *Dialogue avec Heidegger*, t. II, p. 172.
Le Travailleur n'est pas traduit en français pour le moment. Signalons qu'il en existe une excellente analyse dans le livre de Julien Hervier : *Deux individus contre l'histoire : Drieu la Rochelle-Ernst Jünger* (éd. Klincksieck, Paris, 1978) pp. 299 à 327. On ne peut que penser à Heidegger là où J. Hervier écrit que les considérations de Jünger « ne voient pas dans la technique un simple moyen, mais ce qui donne sens à toute une époque » (p. 300).

2. Sur le sens du mot *Gestell*, cf. *Questions, IV*, pp. 329-330 et la note de J. Lauxerois et C. Roëls, *ibid.*, p. 155 ; cf. aussi l'analyse de J. Taminiaux dans le présent *Cahier de L'Herne*, p. 328. Le *Gestell* est l'*essence* de la technique (traduction possible : le Dis-positif).

3. Allusion à l'affinité que présente en allemand le mot *magie* avec le verbe *mögen* (pouvoir-vouloir) et que Schelling relevait dans ses cours d'Erlangen (*cf.* Schelling, *Œuvres métaphysiques*, éd. Gallimard, 1980, p. 283).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Todtnauberg 1949

Roger Munier

Ma première rencontre avec Heidegger remonte à août 1949. Je me trouvais à Sankt Blasien, en Forêt Noire, pour y pratiquer l'allemand. C'est un peu par hasard que j'appris la présence non loin de là, à Todtnauberg où il passait la belle saison, du penseur qui exerçait sur moi, depuis les années 40, une si forte influence. Je connaissais de ses écrits ce qu'on en connaissait alors, à travers *Sein und Zeit* et les premières traductions de Corbin, et j'étais, comme la plupart, dans l'attente de la nouvelle pensée de l'être dont l'analytique existentiale du *Dasein* devait jeter les bases. L'entreprise semblait en suspens. Par ailleurs, bien des incertitudes subsistaient dans mon esprit touchant le *Sein* et son énigmatique transcendance. Puisque une occasion aussi inespérée m'était offerte, je décidai un peu follement d'aller soumettre mes perplexités à Heidegger lui-même, dans sa solitude.

Non sans une certaine appréhension, car pour éviter d'être éconduit, je ne m'étais pas annoncé. Après avoir gravi, à l'écart du village, la pente raide qui menait à la *Hütte,* je frappai à la porte de bois. Ce fut M^me^ Heidegger qui ouvrit. Sa simplicité dans l'accueil, de même que les quelques mots qu'elle me dit en français, me rassurèrent. Après un court moment d'attente, elle me pria d'entrer.

L'austérité du logis était grande. Est-ce en raison du soleil qui brillait au-dehors, j'ai le souvenir confus d'une pénombre où l'on distinguait mal le mobilier le plus sommaire, comme celui qu'on peut s'attendre à trouver dans un chalet de montagne. Heidegger était là. Il me tendit la main en me fixant de son regard assez aigu, mais empreint de bonhomie et, me sembla-t-il, d'une certaine chaleur. Il avait alors soixante ans. Sa taille me surprit, car je l'avais imaginé plus grand. Le teint hâlé était celui d'un homme de la montagne, comme aussi bien l'apparence extérieure : veste verte sans col, aux revers ornés d'un bouton, à l'allemande, culotte gris clair moulant les genoux, hautes chaussettes blanches, souliers bas. Sur la tête, une sorte de calotte, également blanche.

Il me fit entrer dans la petite pièce qui lui servait de bureau. Étroite et stricte, elle aussi. Outre la table où il travaillait, face à la fenêtre et tout contre elle, je ne vis rien d'autre qu'une modeste étagère au mur avec seulement deux ou trois livres, dont

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la *Critique de la Raison pure*. Sur la table, des papiers, tous de même dimension, comme de feuilles coupées en quatre, où il avait jeté quelques mots au crayon – où il continua d'écrire ici et là, tandis que nous parlions. Une montre de poche, de type ancien, pendue face à lui, dans l'espace étroit qui séparait la table de la fenêtre ouverte, marquait le temps.

Après un mot d'excuse sur ma visite inopinée et sur son objet, l'entretien commença. Il porta d'emblée sur l'être et son rapport à l'homme. Qu'était-ce au juste que ce *Sein* dont Heidegger parlait en termes si nouveaux pour la philosophie d'alors. Comme certains interprètes, j'étais tenté de voir en lui une trace finie de la Transcendance, sinon la Transcendance elle-même.

Mais dès mes premiers mots, Heidegger m'arrête : la question peut-elle seulement se poser ? Déjà par elle-même elle s'écarte de l'être. *Schon die Frage weicht vor dem Sein selbst aus*. De l'être qui reste à penser, on ne saurait justement dire *ce* qu'il est, à la manière de la métaphysique. Ou ceci tout au plus, pour préserver sa différence : qu'il n'est rien d'autre que lui-même. *Es ist Es selbst*.

– Si néanmoins je pose la question, lui dis-je, c'est que certains exégètes, parfois même proches de lui comme le Dr Welte ou le Père Lotz, ont cru voir dans le *Sein* la Transcendance au sens théologique, un autre nom pour Dieu. Max Müller, par contre, dans le livre qu'il vient de consacrer en grande partie à sa pensée : *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, repousse cette interprétation. Elle méconnaît, assure-t-il, l'horizon propre de Heidegger. Et il donne ses raisons. C'est que l'être, en tant qu'il est impliqué dans un rapport réciproque avec l'étant (*« ...das Sein nie west ohne das Seiende » – Nachwort* à *Was ist Metaphysik ?*), en tant surtout qu'il est l'historicité de l'histoire, a en lui-même sa propre contingence ontologique. Contingence qui n'est certes en rien comparable à la contingence ontique, applicable aux seules réalités de l'étant, mais qui n'en rend pas moins impossible toute assimilation au Dieu transcendant de la révélation chrétienne.

C'est ce que Heidegger justement me confirme. Bien qu'il soit l'*autre* de tout étant, mais comme ce qui n'est *rien d'étant*, l'être n'est pas un fondement. Il n'est donc pas la Transcendance dont je parle – et que mieux vaudrait, précise-t-il, appeler le Transcendant. Puis il réfléchit un moment et, d'une voix lente, allant comme au-devant de la pensée, il poursuit :

– Le *Sein* « est » la dimension de la Transcendance, non la Transcendance elle-même. *Die Dimension der Transzendenz, nicht die Transzendenz selbst*. Et il ajoute, pour prévenir toute confusion : non pas une dimension qui serait pour la Transcendance comme l'élément où elle se déploierait : *nicht die Dimension in der Gott ist*, mais qui en quelque sorte lui est préalable : *sondern davor*. Et il me renvoie, pour éclairer ce questionnement, où je sens qu'il ne me suit pas de plein gré et n'avance lui-même qu'à pas comptés, aux passages de la récente *Lettre sur l'humanisme* (1947) où sont précisés les rapports du *Sein* et du sacré et le domaine en somme intermédiaire du *Sein* par rapport à l'homme et au sacré – lui-même dimension préalable au divin. « Le sacré, seul espace essentiel de la divinité qui à son tour accorde seule la dimension pour le dieu et les dieux, ne vient à l'éclat du paraître que lorsque au préalable et dans une longue préparation, l'être s'est éclairci et a été expérimenté dans sa vérité. » Et ceci encore : « Ce n'est qu'à partir de la vérité de l'être que se laisse penser l'essence du sacré. Ce n'est qu'à partir de l'essence du sacré qu'est à penser l'essence de la divinité. Ce n'est que dans la lumière de l'essence de la divinité que peut être pensé et dit ce que doit nommer le mot " Dieu ". » Ces textes sont formels et en vérité incompréhensibles si le *Sein* n'est pas conçu comme distinct de la Transcendance, bien qu'il ne soit pas sans un certain rapport avec elle.

Je souhaiterais approfondir la nature du rapport. Mais Heidegger reste muet et comme pensif. Il ne veut pas en dire plus. La théologie sans doute n'est pas son domaine, mais je sais qu'elle l'a été. Est-ce pour cette raison qu'il écrira en souvenir de ma visite, sur le petit carnet que je porte avec moi, ces deux phrases dont le caractère direct et pour ainsi dire normatif me surprend, en contraste avec la prudence que j'ai dite ? Je

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

les rends ici publiques pour la première fois, laissant aux théologiens d'aujourd'hui le soin d'en pénétrer le sens :

Die Grundfrage der Theologie muss rein aus dem Wesen des Seins neu gefragt werden.

Die erste und letzte Frage hat den Charakter der Antwort gegenüber « dem Wort ». (14 août 1949.)

(La question fondamentale de la théologie doit être à nouveau purement posée à partir de l'essence de l'être.

La question première et dernière a le caractère de la réponse de parole donnée en écho à « la Parole ».)

Je lui pose alors la question qui surtout m'amenait, sur la possibilité même de l'« ontologie » ou, si l'on veut, d'une langue à la mesure de l'entreprise engagée depuis *Sein und Zeit*. Car de cet être dont on peut seulement dire qu'il est « lui-même », de cet *autre* de l'étant qui n'est rien d'étant et ne se révèle à l'homme que dans le silence de l'angoisse, peut-on espérer qu'il y ait jamais, je ne dis pas discours, mais seulement parole? Mise en présence de sa véritable tâche qui est de penser l'être comme être et non plus comme étant, la philosophie n'est-elle pas par là même condamnée à se muer en expérience pure ou tout au plus en poésie? Reste-t-il place, en un mot, pour un *Denken* quelconque?

– A ma question, Heidegger répond sans hésiter : oui. La philosophie doit rester philosophie. Mais elle devra modifier du tout au tout son approche, pour penser le rapport nouveau de l'essence de l'homme à la vérité de l'être et découvrir le langage qui l'exprime.

Pour désigner cette forme particulière de *Denken, ursprüngliches* ou *wesentliches Denken,* Heidegger utilise entre autres le mot *Andenken.* C'est sur ce mot, emprunté semble-t-il à la langue poétique de Hölderlin, que je souhaiterais quelques éclaircissements. Comment l'entendre au mieux? Faut-il maintenir ou même souligner son contenu usuel de : souvenir, remémoration – ce qui se concevrait assez si l'on tient compte du fait que l'être doit d'abord émerger de l'oubli, se rappeler à la mémoire de la pensée qui le pense?

– Non, me répond Heidegger. La connotation de *Erinnerung* n'est pas d'abord à retenir. Le mot ne signifie pas non plus que l'être étant ce qui se dérobe, la pensée échoue à le penser autrement que par détour. *Andenken* ne veut pas dire, par opposition à : penser l'être, quelque chose comme : penser *à* l'être, *an das* Sein denken. *Andenken* veut avant tout se démarquer de *Denken* qui a une résonance trop idéaliste : *weil es klingt zu viel idealistisch... um das zu vermeiden.* Il a pour premier objet de qualifier une pensée totalement dégagée des modes de représentation du savoir objectivant, capable de penser l'être comme être ou, comme y insiste Heidegger, de « laisser l'être même être l'être qu'il est » : *das Sein selbst das Sein sein lassen das Es ist.* Et tandis qu'il parle, il note au crayon sur l'un de ces petits papiers qui parsèment sa table et que j'ai conservé, ces quelques mots, dans une disposition graphique qui est celle même ici reproduite :

Andenken an das Sein
=
denkend am *Sein*
selbst
bleiben
d.i. Sein als Sein denken

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

(*Andenken* de l'être = pensant, se tenir à l'être même, c'est-à-dire penser l'être comme être). Formule qui deviendra, en rédaction définitive à mon intention, au terme de l'entretien (car le petit feuillet au crayon ne m'était pas proprement destiné, mais Heidegger me l'avait tendu pour être recopié, comme il fit pour un certain nombre de ses propos majeurs) :

Andenken an das Sein : denkend in der Nähe des Seins selbst verweilen.
(*Andenken* de l'être : pensant, demeurer dans la proximité de l'être lui-même.)

Le *an* de *Andenken* s'éclaire ainsi par le *an* du complément d'objet : *an das* Sein – *am* Sein *(am* souligné au crayon dans le feuillet, de même que *selbst,* après *Sein).* Il implique qu'on pense l'être sans sortir de l'élément de l'être, mais au contraire en adhérant à lui, quelque chose comme : penser *dans* l'être – au moins : dans sa « proximité ».

Comme je demande alors à Heidegger quelle langue sera jamais capable d'exprimer ce *Denken* extatique :

– Une langue très simple, me répond-il. *Eine ganz einfache Sprache,* dont la rigueur consistera moins dans le verbiage *(Gerede)* d'une apparente technicité que dans la nudité absolue de l'expression. Et Heidegger ajoute avec un sourire :

– A l'avenir, les livres de philosophie ne seront plus de gros livres...

– Justement, lui dis-je. Faut-il à cet égard renoncer à voir paraître la seconde partie de *Sein und Zeit?*

– Oui, me fait-il d'un signe de tête. Et il ajoute : ce n'est pas que l'entreprise ait abouti à un échec. Toute la substance du premier tome demeure valable : *es bleibt geltend.* Et dans les écrits postérieurs, c'est toujours cette entreprise qui se poursuit. Seulement la langue dans laquelle elle s'exprime se révèle inadéquate. C'est encore, pour une part, la langue de la métaphysique...

Un silence. A cette première rencontre, Heidegger m'avait invité à parler français « à condition que ce soit lentement », lui-même s'exprimant dans sa langue, ce qui ralentissait nécessairement l'échange, d'autant que mes questions ne rencontraient pas toujours, à cette époque, le droit fil de sa pensée. Au surplus, ses réponses étaient généralement concises, sans développement inutile. La prudence dans l'énoncé l'emportait sur la glose, la réserve attentive sur le souci d'obtenir l'adhésion de l'interlocuteur. Oui, malgré la bonhomie souriante, le côté enjoué, *kuinzig,* de certaines réparties, la réserve dominait. Une réserve qui pouvait même, à l'occasion, paraître réticence, non devant l'autre, mais presque par-devers lui-même, dans le cheminement propre de sa pensée, comme s'il était alors aux prises avec une difficile zone d'ombre, avec la *léthé* dont je ne compris vraiment que plus tard qu'elle est au cœur de toute *aléthéia.*

A cela s'ajoutait que la voix était basse, plutôt sourde, sans moments forts, scandée sans plus selon les inflexions de la pensée, s'attardant parfois à la recherche du mot juste. D'un débit qui restait presque égal dans le jeu des questions et des réponses. L'assentiment était généralement bref, le plus souvent donné par une simple inclinaison de tête; l'étonnement ou la dénégation plus vifs, mais dominés. C'était surtout les yeux qui parlaient. Toute l'expressivité était dans les yeux, constamment en éveil, scrutateurs, tour à tour dubitatifs ou largement approbateurs, sévères ou traversés d'un éclair de malice, traduisant aussitôt les mouvements les plus divers.

Pour le reste, il y avait en lui je ne sais quoi de lent, de ramassé, de concentré, qui en imposait. J'ai rarement eu, comme en sa présence, le sentiment d'un être tout occupé par un unique objet : la pensée. Pour qui la pensée – et quelle « pensée » si différente, déliée, difficile, à certains égards comme à l'inverse de la pensée – était la grande, la seule affaire.

Qui saura jamais comment Heidegger *pense,* me disais-je en l'observant, tandis qu'il réfléchissait pour me répondre au plus juste, assis devant sa petite table, le corps un peu penché en avant dans les moments de plus grande concentration. Recueilli alors au sens propre du terme, étrangement rassemblé. Que voyait-il au-dedans, lorsqu'il

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

retrouvait sa profonde vision? Éclairé par elle, illuminé intérieurement? Peut-être. Mais ce n'était pas exactement l'impression qu'il donnait, ainsi serré sur soi, en suspens, comme en attente, le regard légèrement fixe. Il semblait chercher, rechercher à chaque fois le contact. C'était moins un regard de voyant que de veilleur attentif, presque soucieux, aux prises avec quelque inimaginable, insondable proximité. Un regard plongeant, non pas tendu vers le haut, vers des hauteurs d'où l'on peut prendre un facile survol, mais vers le bas, vers l'*ici*-bas. Qui forait, pénétrait, s'attardait, engagé dans un élément où l'on sentait qu'il n'avançait qu'à pas prudents, comme à tâtons – et dont je me disais, quant à moi (et je le pense encore aujourd'hui) que nul autre que lui peut-être ne saura jamais vraiment ce qu'il fut.

La fenêtre devant sa table était ouverte, par ce bel après-midi d'août, paisible et ensoleillé. Il régnait un grand calme. Sur la pente, en face, où s'étendaient des prairies coupées de forêts de sapins qui annonçaient les hauteurs proches du Feldberg, on entendait le bruit de sonnailles des troupeaux.

Vers six heures, je quittai le philosophe, après avoir pris quelques photographies auxquelles il consentit de bonne grâce. Le soleil déjà baissait. Heidegger se munit d'une canne et me raccompagna jusqu'au chemin de terre qui surplombait la *Hütte*. Le chien Fips était de la promenade. Arrivés sur la crête, nous nous arrêtâmes un long moment pour admirer au loin la chaîne des Alpes, étincelante dans la lumière rose.

Ainsi commença un long échange, intermittent sans doute, mais constant en profondeur, qui devait s'étendre sur près de vingt-sept années.

Quand je vins m'installer avec les miens dans cette campagne où je vis désormais, assez proche à vol d'oiseau de Todtnauberg par-dessus la barrière des Vosges, et juste à sa hauteur, Heidegger m'écrivit, dans une lettre du 16 avril 1973, les lignes suivantes : « Après une assez longue recherche, nous avons repéré sur la carte votre nouvelle résidence et constaté sa relative proximité dans l'espace... Symbolique est pour notre voisinage, qui n'est pas seulement spatial, que devant notre *Hütte* où nous nous sommes rencontrés pour la première fois, se trouve également un érable. »

Roger Munier

Les Érables, février 1982.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Rencontres sur quatre décennies

Carl Friedrich von Weizsäcker

La première rencontre personnelle eut lieu à Todtnauberg à l'automne 1935. Quelqu'un, je crois qu'il s'agit du physiologiste Achélis, eut l'idée que Viktor von Weizsäcker et Werner Heisenberg s'entretiendraient en présence de Heidegger de l'introduction du sujet dans les sciences de la nature. Nous devînmes les hôtes de Heidegger pour un entretien qui dura plusieurs jours. Nous demeurions à l'hôtel et l'entretien eut lieu dans la petite « Hütte » appartenant à Heidegger, tout en haut du flanc d'une prairie, à la lisière d'une forêt. Nous étions assis à l'étroit, à sept, si je me souviens bien, autour d'une table de bois, dans une pièce minuscule. Tout petit, Heidegger, vêtu d'un costume populaire soigné qu'il avait lui-même conçu à l'époque, et coiffé d'un bonnet de nuit, était attablé près de la porte dans une attitude de concentration. Mon oncle et Heisenberg s'assirent de part et d'autre, avec à leurs côtés Achelis, le prince Auersperg – collaborateur fort talentueux de mon oncle – et l'historien de l'art Bauch; en ma qualité de benjamin je me trouvais à l'autre extrémité de la table, face à Heidegger. Je me souviens à peine du contenu de la conversation, mais seulement de sa haute tenue. Les deux interlocuteurs discutèrent longtemps entre eux, chacun intéressé par ce que disait l'autre, mais véritablement séparés par un gouffre. Heisenberg ressentait profondément l'abîme ouvert par la découverte troublante de l'inséparabilité du sujet et de l'objet dans la théorie des quanta, mais il sentait aussi que l'on ne pouvait pas vivre dans cet abîme. Il s'en tint à l'explication précise du rôle du sujet comme observateur, comme expérimentateur. En revanche, Viktor von Weizsäcker voulait « introduire le sujet en médecine » autant comme objet vivant et partenaire que voir en lui, du point de vue philosophique, le support « pathique » de l'entreprise scientifique; « pour comprendre la vie, il faut participer à la vie ». Il ne parvenait pas encore à considérer l'observateur objectif de la théorie des quanta comme le sujet. Lorsqu'au bout d'une heure les deux interlocuteurs eurent échangé leurs malentendus riches de signification, Heidegger prit la parole. « Il me semble, monsieur von Weizsäcker, que vous voulez dire ceci : trois formules d'une clarté cristalline. » « Oui, je voulais précisément dire cela. » « Et vous, monsieur Heisenberg, c'est bien cela que vous voulez dire : trois formules semblables et la réponse. » « Oui, c'est ainsi que je conçois les choses. » « Ensuite la consécution pourrait être la suivante : quatre à cinq phrases concises. » Tous deux approuvèrent.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Le dialogue continua jusqu'à ce que Heidegger dût aider les deux interlocuteurs à sortir de l'impasse.

Lorsque nous prîmes congé de lui, Heidegger me dit très amicalement que je pouvais revenir autant que je le souhaitais. Depuis lors je lui ai régulièrement rendu visite, en moyenne une fois tous les deux ans, soit dans sa « Hütte » soit dans sa maison de Fribourg, où j'étais cordialement accueilli par M^me^ Heidegger.

Plus tard nous nous rencontrâmes également dans des occasions extérieures, comme à un congrès sur la langue à Munich et à Berlin. Pour les entretiens préliminaires d'une conférence se tenant à Bregenz, il se rendit avec moi, accompagné de Martin Buber et du comte Clemens Podewils, chez ma mère, dans la petite ferme proche de Lindau qu'elle habitait depuis fort longtemps. Son aisance spontanée dans l'hospitalité de cette modeste demeure reste un de mes souvenirs inoubliables. Dans les années 60, déjà âgé, il fut à trois reprises mon hôte dans ma maison de Hambourg à l'occasion de séminaires hebdomadaires avec six de mes collaborateurs; il fut pour mon épouse un hôte particulièrement aimable, discret et extrêmement attentionné; la lecture qu'il fit un soir de Hebel restera pour toujours gravée dans notre mémoire.

J'hésitais tout autant à lire les livres de Heidegger que j'étais peu préparé à assimiler la philosophie en général. J'achetai *Être et Temps* lors de l'hiver 1933-1934 à Copenhague (mon exemplaire porte encore le cachet du libraire, « Host & Son, Bredgade, Kobenhavn »). Je lus en même temps Kant. Au contact de ces deux auteurs j'éprouvai l'infinie difficulté de compréhension inhérente à la philosophie, de par son propos et aussi de par sa force; mais je sentais que Heidegger était plus proche que n'importe quel autre philosophe des problèmes non résolus auxquels je me heurtais. J'ai gardé par la suite, comme symbole de cette impression, le souvenir de l'unique séance de cours d'université où je l'ai entendu, lors d'une visite à Fribourg, trente ans plus tard. Le thème était la logique et il parlait en fait d'Héraclite. Lorsque le petit homme, vêtu de son costume vert, traversa l'amphithéâtre bondé pour se rendre à la chaire et entama, avec son accent du sud de la Souabe, la récapitulation formulée avec concision, phrase par phrase, des heures précédentes, chacun retint son souffle et mon sentiment fut : « C'est de la philosophie. Je n'y comprends pas un traître mot. Mais c'est de la philosophie. »

Nos entretiens, lors de mes visites, se déroulèrent sans façons. Il me recevait amicalement et me demandait des nouvelles de Heisenberg, de ma famille et de moi-même. Le passage à la discussion de travail constituait presque une rupture tacite. Il s'asseyait alors à sa table de travail qui était quasiment vide, avec juste quelques rares feuillets proprement écrits devant lui. Je songeais aux paroles de mon ami, son élève Georg Picht : « Heidegger est concentré par nature. Même quand il se laisse aller il est concentré. » Il me demandait sur quoi je venais de travailler et je l'en entretenais souvent une heure et plus. Il écoutait avec une attention paisible et soutenue, et en particulier lorsque je lui parlais de physique théorique, même s'il ne pouvait me suivre du point de vue mathématique, ou bien des fondements des mathématiques ainsi que de la logique temporelle que je m'étais construits à mon propre usage. Ses brèves interruptions ne concernaient que des renseignements techniques. Mais ce qui lui demeurait obscur dans mon exposé et qui provoquait ses demandes de précision était presque toujours, avec une inquiétante justesse, ce que moi-même je n'avais pas effectivement tiré au clair. Et lorsque l'exposé était terminé, je pouvais m'attendre avec certitude à ce que les questions qui allaient suivre atteignent et creusent les points les plus fragiles de mon édifice, jusqu'à ce qu'ils soient éliminés ou bien qu'une partie de l'édifice s'effondre. Après nos entretiens sur la physique et les mathématiques nous en venions à la continuité inhérente aux grandes décisions spéculatives dans la philosophie moderne et dans la philosophie grecque. La même chose se produisit lorsque par la suite je lui parlais de mes analyses et de mes engagements politiques. Il acceptait mes positions politiques avec sympathie en souhaitant sincèrement leur succès, mais il éveillait mon savoir endormi sous de fragiles couvertures par quelques questions qui me montraient les raisons pour lesquelles ces positions devaient rester vaines.

Les renseignements pris sur mon travail étaient toujours suivis d'entretiens philosophiques. A l'occasion nous lisions ensemble un court texte classique, comme *Méta-*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

physique Théta, 10, d'Aristote, ou bien un passage de Kant ou de Hegel. Nous lisions très rarement ses propres textes. Il parlait d'*Être et Temps* comme du livre d'un philosophe plus ancien; il recommandait parfois d'en relire et d'en méditer tel ou tel paragraphe. Une fois, durant un colloque, dans sa chambre d'hôtel de la Steinplatz à Berlin, il me donna lecture de sa conférence à laquelle je n'avais pu assister; à Hambourg il lut devant le groupe du séminaire son texte de la dernière période, *Temps et Être.* A Todtnauberg, l'entretien se prolongeait presque toujours par de longues promenades et maintes formules sont restées, avec le cadre naturel, gravées dans ma mémoire, même si à présent je m'en souviens de façon plus vague.

C'est ainsi qu'il me conduisit sur un sentier forestier qui se rétrécissait et s'arrêtait au milieu de la forêt, à un endroit où l'eau débordait de la mousse épaisse. Je dis : « Le chemin s'arrête là. » Il me regarda fixement et répondit : « C'est un chemin qui ne mène nulle part. Il conduit aux sources. Je n'ai sans doute pas écrit cela dans un livre. »

Un soir d'été, nous nous assîmes devant sa « Hütte ». Le soleil se couchait et, au-dessus de la forêt se levait à l'est, dans un bleu obscur, le disque métallique de la pleine lune. Il me dit : « Vous, en tant que scientifique, vous ne pouvez pas dire que le soleil se couche. Vous devez dire : l'horizon se lève. » Je lui répondis : « Non, je dois seulement savoir ce que mes paroles veulent dire. Si je me rends en Amérique en traversant l'Atlantique en bateau, si un navire arrive en face et nous croise et si je me tiens à l'arrière en suivant des yeux la façon dont il s'enfonce à l'est dans l'horizon, je sais que pour celui qui se trouve à l'arrière de l'autre navire, c'est notre bateau qui s'enfonce. Chacun de nous a raison dans sa description, précisément parce qu'il sait qu'elle ne contredit pas celle de l'autre. » Heidegger se plongea dans une méditation; il n'était pas satisfait de ma réponse.

Un jour pendant la guerre, je m'étais rendu à pied à Todtnauberg et avais dû retourner à pied au Schauinsland. Il m'accompagna un bon moment. A la lisière de la forêt je lui dis que je pensais pouvoir comprendre que l'on philosophât comme lui et que l'on ne considérât la science de la nature que comme une projection de la vérité et un oubli de l'Être. Mais que je ne comprenais pas comment, dans sa philosophie, on expliquait le fait que la science de la nature simplement réussisse. Il s'arrêta et me dit en me regardant : « Je ne le sais pas, moi non plus. »

Je n'ai jamais oublié une certaine gêne dans notre conversation, lorsqu'il s'agissait de sa propre philosophie. En mon for intérieur je ne me sentais pas encore mûr pour cela. Je n'étais pas capable d'entrer dans ses néologismes ni dans sa propre langue (ce qu'il m'aurait certainement empêché de faire) ni dans la langue courante et naïve même si, du moins par la suite, je n'avais aucune difficulté à les expliquer. Sa conversation était à vrai dire totalement dépourvue d' « heideggérianismes », ou bien ils venaient si naturellement, formulés si directement, qu'ils passaient tout à fait inaperçus. Les Cours de Marbourg, dont la publication a commencé entre-temps, sont tout aussi accessibles. Je trouve que c'est ce qu'il a écrit de meilleur. J'y retrouve la lucidité que je lui connaissais dans la conversation. Lorsque j'avais des difficultés avec ses écrits, je m'aidais, à maintes reprises, de niaiseries avancées modestement et auxquelles, à mon étonnement, il trouvait un sens positif. C'est ainsi qu'après une lecture privée de sa conférence sur la langue, je lui racontai l'histoire juive-orientale de l'homme qui reste toujours assis à l'auberge et quand on lui demande pourquoi, répond : « Eh bien, c'est ma femme! » « Qu'est-ce qu'elle a donc? » « Ah, elle parle, parle, parle, parle, parle. » « Mais que dit-elle? » « Cela, elle ne le dit pas. » « C'est exactement cela », me fit Heidegger. A propos du terme de représentation je lui racontai la plaisanterie munichoise : « Que représentent les deux lions devant le portique de l'État-major? » « L'un le pied droit, l'autre le pied gauche. » « C'est ce que je veux dire », répondit Heidegger.

Lors des visites qu'il me rendit à la fin de sa vie aux cercles philosophiques universitaires de Hambourg, il parlait volontiers de ses jeunes années, et le plus souvent – non sans critique – de Husserl. A vrai dire le champ de ses rencontres humaines était limité; il se bornait, hors des étroites limites de sa petite ville paysanne natale,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

presque uniquement au monde universitaire de l'Europe continentale. Ses réactions vis-à-vis des gens pouvaient être, comme chacun le sait, très critiques et être sans doute souvent perçues comme violentes. J'eus le bonheur de ne jamais perdre sa faveur et de n'être que le témoin de sa causticité. Une fois, par un soir d'été, nous étions assis entre collègues sur une terrasse pour un entretien philosophique. Son voisin se perdit dans une digression sur la conception d'un certain problème depuis les Grecs jusqu'à nos jours. Heidegger l'interrompit soudainement et dit : « Monsieur..., l'histoire de la philosophie semble vous être parfaitement transparente. » L'interlocuteur, un homme très aimable au demeurant, se mit à rire, quelque peu embarrassé, et la conversation s'arrêta là. A propos d'une autre personne plus jeune dont je vantais auprès de lui les vastes connaissances philosophiques, il me dit en me prenant à part : « Mais cet homme ne voit rien. Il est aveugle. » Il exprimait de cette façon le critère qui pour lui était décisif. Un observateur plus jeune mais perspicace disait de Heidegger : « A vrai dire, il n'est pas plus intelligent qu'un autre. Mais c'est un témoin oculaire. » Telle est l'expérience que j'ai de lui. On n'avait pas à apprendre de lui l'art de la discussion tellement répandu dans les milieux philosophiques – avec un juste mépris il parlait de « l'art de tourner en rond » – mais seulement à voir. C'est pourquoi on ne pouvait pas lui répondre par des arguments, mais seulement en lui donnant quelque chose à voir.

Je ne rendrais pas à un grand homme l'hommage qui lui est dû si je passais sous silence son erreur politique au début de la domination nazie. J'appartiens, en Allemagne, à une génération qui dans sa majorité a commis cette erreur; je ne puis, au fond de moi, rendre compte entièrement de toutes les raisons de cette aberration et n'y ai pas moi-même résisté avec la netteté que je pouvais souhaiter par la suite. Mon père a vu plus clairement, à l'intérieur d'un horizon plus restreint et politiquement plus fort, ce que je n'ai pas su voir à l'intérieur du mien. Heidegger a gardé ensuite le silence vis-à-vis de presque tout le monde sur son comportement en 1933. En tout cas il ne m'en a pas parlé et je ne l'ai jamais entrepris sur ce sujet; quand je fis sa connaissance tout cela était déjà du passé. Or depuis lors, après sa mort et selon son vœu, est paru son entretien dans le *Spiegel*. Il se justifie, à juste titre sans doute, de tous les reproches qui lui furent faits sur une vulgaire complicité avec le régime. Mais ce qui m'a peiné c'est qu'il n'ait pas été capable de mener l'entretien avec plus de vigueur, comme il en aurait eu le droit. Par un aveu conscient et massif de sa propre erreur, il aurait élevé le niveau d'ensemble des questions qu'on lui posait. Il aurait pu ouvrir les yeux, non peut-être aux journalistes qui l'interrogeaient, mais à de nombreux lecteurs avisés, sur son diagnostic concernant notre époque, sans laquelle son erreur n'est même pas concevable.

Qu'il me soit permis de rappeler deux souvenirs anecdotiques. J'ai entendu dire qu'il plaçait, déjà avant 1933, des espérances dans le national-socialisme. Lors de l'hiver 1933-1934, un étudiant venu de Fribourg me dit : « Dans l'entourage de Heidegger on a inventé le national-socialisme de Fribourg. On pense que sous son égide le vrai troisième Reich n'a pas encore commencé et est encore à venir. » Le jour de sa démission du rectorat, Schadewaldt l'a rencontré dans la rue et lui a demandé : « Alors, monsieur Heidegger, vous revenez de Syracuse? » La comparaison avec l'erreur de Platon sur Denys a une valeur explicative. L'analyse faite par Heidegger de l'oubli progressif de l'Être dans l'histoire européenne, concentrée par la suite dans la thèse de l'Arraisonnement *(Ge-stell)*, ne pouvait lui laisser attendre, venant des mouvements de notre siècle qui se considèrent eux-mêmes comme rationnels, qu'un aveuglement toujours plus grand. Ces souvenirs ne sont pas le lieu qui convient pour examiner la vérité de cette conception; j'éluciderai autrement la question. Admettons un instant qu'il ait vu juste. Est-il inconcevable qu'il ait attendu du national-socialisme, qui se comprenait comme une réaction contre le rationalisme « occidental » une prise directe sur la réalité qui ne fût pas faussée par les systèmes conceptuels tout-puissants? L'expérience non faussée de la réalité vint ensuite effectivement, ce fut l'expérience de l'autodestruction précipitée. Le Heidegger que j'ai connu ne s'est plus jamais trompé là-dessus; et cela aussi bien en 1935 qu'en 1967. Cette année-là, nous étions réunis un soir à Hambourg, après l'un des séminaires hebdomadaires, et nous en venions à l'inévitable question du

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

mouvement étudiant, de la nouvelle gauche. De grandes espérances s'exprimaient bruyamment. J'acquiesçai à ces espoirs à la seule condition que les biens fragiles du libéralisme fussent conservés. Le débat fut long et passionné. Je finis par m'adresser à lui : « Monsieur Heidegger, que pensez-vous de cette conversation ? » Il hésita un bref instant et prononça seulement deux phrases : « Vous faites tous l'addition sans l'hôte. Seul le Dieu peut encore nous sauver. »

Le Heidegger de la fin souffrait de son époque, mais il ne vivait pas, à mon sentiment, dans une atmosphère de désespoir. Si, en tant que philosophe, il s'est tu obstinément sur Dieu, ce n'était pas de l'incroyance mais du respect pour une réalité que notre métaphysique n'était plus autorisée à exprimer. Il tenait compte cependant, me semble-t-il, du discours naïf sur Dieu, là où il le rencontrait; il perçait à jour dans leur absence de fondement tous les discours réfléchis. Dans la poésie de Hölderlin il trouva la parole en laquelle il crut. Il me dit un jour que sa philosophie devrait se contenter de rendre possible après coup la poésie de Hölderlin qui avait existé avant lui. Je ne me suis jamais senti invité à adhérer à cela comme à une religion personnelle. Il ressentait là quelque chose qui était à la limite de sa capacité de perception et au-delà du champ de perception de presque tous ceux qui croyaient devoir le critiquer. Dans les années 60, il me parla de la forte impression que lui avait faite la visite d'un éminent bouddhiste zen japonais, qui formulait ce qu'il y a de décisif de façon non métaphysique; c'était comme si une porte s'était ouverte à lui. Je n'oublierai jamais la façon doucement hésitante dont il me parla à Hambourg de son essai *Temps et Être :* « Parfois ce texte m'est aussi étranger que s'il avait été écrit par un autre que je ne comprends pas; puis c'est à nouveau comme s'il allait de soi. »

Je lui ai rendu une dernière visite à la fin de l'automne 1972, dans le petit pavillon qu'on lui avait fait construire pour sa retraite, sur son terrain de Fribourg-Zähringen. On m'avait demandé de le ménager et de ne rester, si possible, qu'une demi-heure. Mais il me retint deux heures et me sonda les reins et le cœur, comme il l'avait toujours fait. Je dus l'informer de mon traitement du temps en physique et en logique, et il me recommanda de relire un passage d'*Être et Temps*, qui m'était sorti de l'esprit. Il se montra chaleureux, tout en gardant son habituelle retenue et son regard pénétrant. Un vieil homme n'est pas différent de ce qu'il fut dans sa jeunesse, il est seulement davantage lui-même.

Carl Friedrich von Weizsäcker

Traduit de l'allemand par
J. M. Vaysse

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Entretien avec Herbert Marcuse

Propos recueillis par Fréderic de Towarnicki (1969) [1]

L'œuvre et l'enseignement de Heidegger ont marqué de façon décisive la formation de Herbert Marcuse comme en témoigne en particulier son article de 1929 : « Sur la philosophie concrète [2] *», hommage à* Sein und Zeit *et première tentative de synthèse entre le marxisme et la philosophie de l'« authenticité individuelle ». Bien des années plus tard dans un entretien avec Richard Kearney (mars 1976), Marcuse déclara notamment : « Que Heidegger ait eu une profonde influence sur moi, cela ne fait aucun doute et je ne l'ai jamais nié. C'est de lui que je dois pour une grande part d'avoir appris ce que c'est réellement et précisément que la* pensée [3] *... » Qu'il ait jugé avec la plus grande sévérité l'attitude politique du recteur de Fribourg (1933-1934), personne ne l'ignore* [4]*. Pourtant, dans un entretien que le philosophe, alors professeur à Berkeley, donna à Carros, près de Grasse en 1969, il précise la continuité de ce lien initial avec Heidegger et rejette expressément l'idée qu'on puisse établir un rapport entre la pensée heideggérienne et le totalitarisme quel qu'il soit.*

F. de T. : C'est sous la direction de Heidegger, en 1932, que vous avez écrit votre thèse de doctorat intitulée *L'ontologie de Hegel et le fondement d'une théorie de l'historicité.* Quels souvenirs gardez-vous de l'enseignement de Heidegger ?

Herbert Marcuse : Ce dont je me sens redevable d'abord à Heidegger, c'est ce qu'un étudiant doit à un professeur exceptionnel qui lui a enseigné le sérieux de la démarche philosophique et le travail soutenu qu'elle implique. Les cours de Heidegger sur les pré-socratiques notamment, sont restés pour moi un modèle de rigueur phénoménologique. Heidegger nous a aidés aussi à relire et à repenser les textes essentiels d'une déjà longue histoire philosophique, textes dont l'approche était devenue académique et figée. Les déceptions vinrent ensuite. Nous vivions une époque où des problèmes urgents se posaient. La « question de l'être », telle que la posait Heidegger, prit peu à peu la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

place des descriptions concrètes de l'existence qui nous avaient enthousiasmés dans *Sein und Zeit* et les catégories existentiales – celles de la vie quotidienne – s'évanouirent dans l'abstraction. Un véritable retournement se produisait. Il n'offrait aucune prise à l'action. Nous perdions pied. On était en droit, sans présomption, de se demander sur quoi, en fin de compte, débouchait « l'ontologie fondamentale » de Heidegger : à mon avis, sur rien de concret... elle risquait donc de ne mener nulle part. Cette déception, nous le savions, Husserl l'avait également ressentie.

F. de T. : En 1968, Heidegger se réjouissait de l'audience de votre livre, *l'Homme unidimensionnel.* Il nous confia, cependant, qu'à ses yeux la « question de la technique », question essentielle, selon lui, des temps modernes, demandait encore à être pensée...

Herbert Marcuse : Mon livre a pour horizon l'idéologie de la société industrielle avancée, la société d'abondance, et j'en dénonce le système subtilement répressif, la réification dans le fétichisme total de la marchandise. Marx, sur bien des points, avait vu juste. Je cite aussi Heidegger dans ce livre :

« L'homme moderne considère la totalité de l'Être comme une matière première pour la production et il soumet la totalité du monde – au domaine et à l'ordre de la production *(Herstellen)* »... « L'utilisation du machinisme, et la production de machines, n'est pas la technique elle-même, mais simplement un instrument adéquat pour la réalisation *(Einrichtung)* de l'essence de la technique dans sa matière première objective... »

Mais la « question de la technique » telle que la pose Heidegger reste trop abstraite, plutôt décevante. J'ai opté pour une analyse concrète de certaines tendances du capitalisme américain qui met au pas une société entière, englobant toutes les dimensions de l'existence privée et publique...

C'est à mon tour de vous poser une question : le philosophe Lucien Goldmann émettait l'hypothèse que Heidegger, avant de rédiger *L'Être et le Temps,* aurait subi l'influence d'une lecture de Lukács. Heidegger vous a-t-il dit quelque chose à ce sujet?

F. de T. : Oui. Et j'ai fait part de sa réponse à Lucien Goldmann qui m'avait prié de l'interroger. Heidegger fut catégorique : il n'avait jamais lu Lukács.

Herbert Marcuse : « S'il l'a dit, on peut le croire... »

F. de T. : Vous avez sévèrement jugé les prises de positions politiques de Heidegger en 1933, lors de son accession au rectorat de l'université de Fribourg. Établissez-vous aujourd'hui un rapport entre son œuvre et son attitude politique à cette époque?

Herbert Marcuse : Je ne pardonne pas à Heidegger ses courtes mais inconcevables prises de position (ou illusions) lors de l'avènement du régime hitlérien. Je n'ai d'ailleurs appris tout cela qu'après mon départ d'Allemagne en 1933. Ce qu'on me raconta alors me fit l'effet d'une bombe. Pourquoi, d'autre part, Heidegger a-t-il toujours refusé de s'expliquer publiquement? Son orgueil – je connais son caractère! – n'a fait que m'irriter davantage. Attitude d'autant plus inadmissible qu'après avoir passé toute son œuvre au crible nous avons bien dû admettre que rien, absolument rien, dans celle-ci ne permet d'établir le moindre rapport entre sa démarche et le nazisme ou une quelconque tentation totalitaire.

NOTES

1. Paru dans *Le Magazine littéraire,* 1979. A cet entretien était joint un document. Venu à Fribourg dans les semaines qui suivirent la mort de Heidegger, Marcure laissa au célèbre libraire Fritz Werner ce billet : « En souvenir de notre conversation sur l'admirable dignité avec laquelle Martin Heidegger a fini ses jours. Puisse nous être aussi accordée la grâce de vieillir avec dignité, lucidité et sérénité. H. Marcuse. 12.8.76. »

2. Trad. française dans *Philosophie et Révolution,* bibliothèque Médiations, n° 60, pp. 121 à 156.

3. *The Crane Bag,* vol. 1, n° 1, printemps 1977, p. 84.

4. Voir en particulier le témoignage de Marcuse dans le volume collectif *Souvenirs concernant Martin Heidegger,* Neske, Pfullingen 1977, pp. 162-163.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Lettre de Herbert et Sophie Marcuse à leurs amis Beck*

Fribourg en Brisgau
Günterstal
Kybfelsenstrasse 3

le 9/05/1929

Chers amis,

Nous avons fait assez de rangements et nous sommes assez organisés (sur le plan ontologique comme sur le plan ontique) pour être à même de vous faire un premier compte rendu.

Nous sommes logés de manière purement idyllique, au milieu de la verdure, ou plutôt entourés de toutes les teintes imaginables du printemps, plus magnifique ici que partout ailleurs. Nous sommes dans un village, mais à un quart d'heure de la ville. Toutes nos fenêtres et nos balcons donnent sur les montagnes et les forêts; nous avons du soleil toute la journée, du calme autant qu'on en désire et nos stimulations sont d'un genre tout à fait honnête (aucun rapport avec la sexualité, ce que ne manquerait pas de supposer Beck). Bref, il faut venir ici. Ma femme vous en dira davantage en ce qui concerne l'œconomia.

Passons aux philosophica. J'insiste sur le fait que les remarques qui vont suivre sont vraiment très rapides et doivent être corrigées en bien des points essentiels ou doivent, tout au moins, être complétées. Je ne dis pas cela par prudence, mais parce que les séminaires et les cours n'en sont pour l'instant qu'au stade des préliminaires introductifs.

Heidegger : on ne peut imaginer plus grand contraste entre le *privatdozent* timide et laborieux qui, il y a huit ans, dans une petite salle, parlait en regardant par la fenêtre, et ce successeur de Husserl, faisant cours dans un amphithéâtre bondé, devant un auditoire d'au moins six cents personnes (des auditrices, pour la plupart), avec, dans la voix, ce délicieux tressaillement qui titille tant les filles, vêtu d'un costume de sport qui ressemble presque à une livrée de chauffeur, bronzé, animé du pathos de l'enseignant qui est complètement entré dans le rôle du mentor, du prophète et du guide spirituel qu'on prend, de plus, au sérieux. C'est ainsi que les orientations d'ordre éthique, esquissées dans *L'Être et le Temps,* et qui visaient à ce que la démarche philosophique passe dans la pratique, parviennent effectivement à leurs fins mais d'une manière qui a de quoi surprendre. Tout cela a quelque chose de trop rhétorique, rappelle trop le prêche, est presque trop primitif. Il me fait penser un peu à Guardini dont il imite jusqu'au maintien. Dans son cours magistral sur l'Idéalisme allemand et la problématique philosophique contemporaine, il a jusqu'ici traité des grandes tendances de la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

philosophie actuelle en les caractérisant comme étant orientées vers l'anthropologie et la métaphysique. Il rejette cette première orientation sous prétexte qu'elle ne serait pas conforme à l'essence de la philosophie : une anthropologie philosophique est une tautologie, dans la mesure où la philosophie se fonde, de par sa nature, sur l'idée de l'homme, et parce qu'en elle les interrogations sur ce qu'est l'homme sont enracinées d'une tout autre manière et plus profondément que ne veut l'admettre l'anthropologie. Dans ce cours, Heidegger a laissé échapper quelques phrases qui reconnaissent l'apport de Scheler et, pour la première fois chez lui, Nietzsche est considéré sous un angle positif.

Il traitera la prochaine fois de l'orientation métaphysique.

Son séminaire sur l'idéalisme et le réalisme est excellent et compense les pénibles impressions laissées par les premières heures du cours magistral. Il fait apparaître les problèmes philosophiques de fond posés notamment par les actes de perception les plus élémentaires. C'est purement phénoménologique au meilleur sens du terme. La craie est prise pour exemple dans la démonstration :

– lui : comment reconnaissons-nous la craie? De quelle manière, par quel moyen l'appréhendons-nous?
– réponse d'une fille : nous reconnaissons la craie comme ustensile au sein du contexte de la quotidienneté.
– lui : ça, c'est du Heidegger et ce n'est pas ici ce qui nous occupe.

L'*Introduction aux études universitaires* est tout à fait éthique d'inspiration, mais très radicale dans le cadre de l'Université lorsque Heidegger y parle, par exemple, de l'Université d'aujourd'hui comme d'une épicerie et veut en exclure la médecine et le droit en raison de leur pratique actuelle.

Il n'a aucun élève au sens propre du terme. Les filles sont de toute façon épouvantables. Beaucoup étaient déjà à Marbourg et ont suivi Heidegger ici; elles sont complètement entichées de lui, connaissent leur Aristote sur le bout du doigt pour pouvoir sortir le terme juste au bon moment, mais elles n'ont sûrement pas remarqué que depuis son premier séjour à Fribourg, et depuis Marbourg, Heidegger a beaucoup changé. On ne peut pas encore dire grand-chose de cette transformation, car elle est loin d'être achevée. Son point nodal, c'est la nouvelle interprétation de Kant qui va bientôt paraître. On peut en voir certains signes précurseurs très clairs dans l'essai sur « L'essence du fondement » et dans la discussion avec Cassirer (dont Seidemann m'a envoyé le texte complet, presque sténographié, qui fait 45 pages dactylographiées). La deuxième édition, *revue*, de *L'Être et le Temps*, qui doit sortir très prochainement, apportera certainement un matériel intéressant pour comprendre son évolution. On peut, non sans rester prudent, définir l'axe de cette évolution comme orienté vers une métaphysique transcendantale. Platon, Kant, l'ontologie et la philosophie transcendantale seront certainement au centre de la problématique. Mais attendons. – Mon impression d'ensemble : Heidegger est vraiment un grand bonhomme, une personnalité extrêmement vivante, un authentique professeur et un véritable philosophe (pour autant que tout cela ressortisse à la philosophie), et, de nos jours, c'est plus que suffisant.

En ce qui concerne maintenant sa position à l'égard de votre compte rendu, je n'ai rien pu tirer d'autre de Seidemann sinon que Heidegger était furieux parce que bien des lecteurs ont utilisé votre article comme ersatz de son livre et n'ont pas lu, ou très mal, *L'Être et le Temps*. Parce qu'il croyait entendre, dans votre critique, un grand nombre de ses collègues qui n'ont pas voulu manifester leur opinion (même sous caution, devrais-je sans doute écrire), c'est moins les raisons objectives qu'il pouvait trouver dans votre compte rendu qui ont déclenché ses attaques, si l'on peut dire, que l'écho des opinions de ses collègues. Comme je l'ai dit, c'est là ce que Seidemann m'a rapporté; rien qui ne soit de seconde main.

On ne trouve ici nulle part les *Cahiers de philosophie*, alors qu'il y aurait eu sûrement beaucoup de choses à faire au début du semestre; l'intérêt pour la philosophie est ici de grande ampleur aussi. Donc, faire à nouveau, pour le numéro Brentano, une

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

promotion spécialement destinée aux librairies universitaires, envoyer des exemplaires gratuits à Husserl et au département de philosophie.

Nous avons été au séminaire de Husserl sur l'empathie [1]. Malheureusement, sa totale défaite y est patente. Il ne cesse de faire des digressions, ne connaît rien en dehors de la phénoménologie transcendantale, s'obstine à considérer le Moi pur comme monade originelle et, bien entendu, s'inquiète beaucoup de savoir comment il va passer de cette monade originelle aux autres Moi!

A vous de nous écrire aussi. Je ne continuerai mes comptes rendus que si vous en souhaitez d'aussi longs. Et toujours d'aussi bonne humeur.

Avec mes amitiés,
votre

Herbert Marcuse

Chers Beck!

Non, vous n'avez pas la berlue : *Sophie tape à la machine* [2]! Nous avons été hier acheter à crédit une Remington portable et j'éprouve aujourd'hui un plaisir d'enfant à l'essayer : cela va presque aussi vite qu'en écrivant à la main!

Lors des présentations, au séminaire de Husserl, il a cru m'avoir déjà vue et me reconnaître; il m'a demandé quelle avait été jusque-là ma formation, et surtout si je connaissais ses *Idées directrices*... J'ai répondu que je l'avais lu huit ans auparavant. Lui : eh bien, je vais vous compter au nombre des vieux philosophes! Gentil, non? C'est un brave grand-père aux cheveux blancs qui ne cesse – *ceterum censeo* – d'en revenir au doute cartésien et à sa propre position remaniée.

Nous nous sommes déjà tout à fait bien intégrés au nouvel environnement; je pense parfois à toi et je t'imagine sans chauffage central ni eau chaude. Le petit Isegrimm se sent comme un poisson dans l'eau, il a déjà presque usé l'une de ses petites chaussures bleues! Au début, nous avons eu beaucoup de grosses dépenses – dans la cuisine, par exemple, c'est à peine s'il y avait une assiette et une cuisinière, mais dans l'ensemble on peut s'installer ici et vivre pour beaucoup moins cher qu'à Berlin. J'espère t'écrire bientôt plus en détail, mais j'écrirai sûrement à la main! Comment va Putz? Qu'est-ce qui se passe à Berlin? Raconte-moi tout!

Affectueusement,

Sophie

Traduit de l'allemand par
Marc B. de Launay

NOTES

* Maximiliam Beck est l'éditeur des *Philosophische Hefte.*

1. P. Ricœur, dans sa traduction des *Idées...*, a repris le terme d'*intropathie* qu'il emprunte à Flournoy, lequel traduisait ainsi l'*Einfühlung* de Lipps. Nous préférons traduire par *empathie,* tout aussi correct du point de vue étymologique, qui fournit à P. Ricœur sa justification, mais plus immédiatement compréhensible dans le contexte philosophique *(N. d. T.).*

2. Dans l'original, en effet, les fautes de frappe abondent! *(N. d. T.).*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Histoire de la métaphysique

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« Dans ses réponses à la question qu'elle pose sur l'étant comme tel, la métaphysique, avant même l'étant, a déjà représenté l'Être. [...] Mais la métaphysique ne fait pas accéder au langage l'Être lui-même, parce qu'elle ne pense pas l'Être dans sa vérité, ni la vérité en tant que décèlement, ni celui-ci dans son essence. [...]

La vérité de l'Être demeure celée à la métaphysique, au cours de son histoire d'Anaximandre à Nietzsche. »

Le retour au fondement de la métaphysique,
traduit de l'allemand par R. Munier,
Questions I, pp. 28-29

« L'Être comme tel est [...] décelé à partir du temps. Le temps renvoie ainsi au décèlement, c'est-à-dire à la vérité de l'Être. [...]

Sur l'histoire de l'Être règne, dans l'époque de la métaphysique, une essence non pensée du temps. »

Ibid., pp. 37-38

« La métaphysique, sous toutes ses formes et à toutes les étapes de son histoire, est une unique fatalité, mais peut-être aussi la fatalité nécessaire de l'Occident et la condition de sa domination étendue à toute la terre. »

Essais et conférences,
traduit de l'allemand par
A. Préau, p. 88

« Dans le champ de la pensée essentielle toute réfutation est un non-sens. La lutte entre les penseurs est la " lutte amoureuse " lutte qui est celle de la chose même. »

Lettre sur l'humanisme
traduit de l'allemand par R. Munier,
Questions III, p. 110

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Heidegger et l'histoire de la philosophie

Hans-Georg Gadamer

Depuis Schleiermacher et Hegel, le propre de la tradition philosophique allemande est de faire de l'histoire de la philosophie un axe de recherche essentiel pour la théorie philosophique proprement dite. Une réflexion sur le thème : « Heidegger et l'histoire de la philosophie » doit donc être envisagée dans ce contexte, ce qui revient à se demander : quelles sont les dispositions particulières qui distinguent Heidegger à l'intérieur de cette attitude fondamentale, dominant la philosophie allemande depuis Hegel ? Il apparaît clairement, que le cadre général dans lequel put s'effectuer ce questionnement fut l'avènement d'une conscience de l'histoire. Ici se manifeste l'influence de l'héritage romantique allemand, car, depuis lors, ce n'est pas seulement la recherche historique dans son ensemble mais l'attitude même de la théorie philosophique qui se trouvent mues par le problème de l'histoire. Auparavant, en effet, il n'y avait pas d'histoire de la philosophie au sens pour nous premier; n'existait qu'une érudition compilatrice. Quant à la fameuse doxographie, fondée dans une intention strictement didactique par Aristote au cours de son enseignement – et avant qu'elle ne devînt une branche à part des travaux de l'érudition antique –, elle représentait autre chose. Existait aussi, certes, le projet hégélien d'une histoire à proprement parler philosophique de la philosophie, cette enclave au sein de la philosophie de l'histoire qui, de son côté, aurait désigné la raison à l'œuvre dans l'histoire; déjà Hegel nommait l'histoire de la philosophie le cœur de l'histoire universelle; mais la prétention de l'histoire hégélienne de la philosophie à construire et à penser la nécessité, que rend manifeste le déploiement de la raison dans l'histoire de la pensée à travers la suite de ses conceptualisations philosophiques, n'a pas longtemps résisté à la critique de l'école historique.

Un bon exemple en est l'attitude de Dilthey, celui que, précisément, l'on considère comme le penseur de l'école historique. Malgré toute la confiance qu'il manifesta – et de manière croissante durant sa vieillesse – à l'égard du génie de Hegel, il ne laissait pas d'être, au fond, l'épigone prudent de Schleiermacher. D'ailleurs, ses tendances ne le portaient pas à introduire la téléologie dans la considération de l'histoire de la réflexion, au point qu'il se rangea à une manière de voir purement historique. La seule vision philosophique de l'histoire de la philosophie devint alors ce que le néokantisme

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

conçut sous le nom d'histoire des problèmes. Celle-ci, influente au début de ce siècle, consistait, face à l'impossibilité de reconnaître une nécessité se développant à travers les systèmes ébauchés par la réflexion, à fixer malgré tout une manière de progrès et d'avancée de la philosophie, où l'on élevait la simple exposition de problèmes philosophiques de base au rang de référence philosophique. C'est ainsi en quelque sorte que fut bâti le manuel, alors populaire, d'histoire de la philosophie de Windelband, qui ne manquait pas la dimension historique mais reposait en dernier ressort sur la permanence de problèmes, auxquels des constellations historiques changeantes auraient donné des réponses changeantes. C'est de cette manière, que le néokantisme de Marburg traita l'histoire de la philosophie comme « histoire des problèmes ».

Lorsque Heidegger inaugura le chemin de sa pensée, la critique de l'« histoire des problèmes » était, pour ainsi dire, dans l'air. A l'époque de la Première Guerre mondiale, déjà, et pendant la période qui lui succéda, on commençait à critiquer la clôture de la systématicité néokantienne, ainsi qu'à mettre en cause la légitimité philosophique de l'« histoire des problèmes ». On escomptait que la suppression du cadre de la philosophie transcendantale, qui, au fond, faisait l'unité de l'héritage de l'Idéalisme, provoquerait celle de l'« histoire des problèmes », puisque celle-ci traitait « ses » problèmes en les rapportant à cet héritage. Et ce désir se reflète également dans la tentative faite par Heidegger pour modifier le fondement systématique et transcendantal de la philosophie de son maître vénéré, Husserl, à partir du travail de réflexion historique mené par Dilthey; ceci, de manière à en déduire une sorte de synthèse entre le problème de l'historicité tel que le pose Dilthey et le problème de la connaissance propre à l'orientation fondamentalement transcendantale de Husserl. Nous trouvons ainsi dans *Sein und Zeit* cette association surprenante d'une dédicace à Husserl et d'un hommage à Dilthey. Surprenante association, en effet, pour autant que Husserl, en présentant la phénoménologie sous le titre « la philosophie comme science rigoureuse » avait ouvertement et violemment critiqué Dilthey et son concept de vision du monde. Si maintenant nous nous demandons quelle était la véritable intention de Heidegger et ce qui, loin de Husserl, le rapprocha du problème de l'historicité, nous voyons clairement, que, ce qui le tint en haleine, ne fut pas tant l'actualité de la problématique du relativisme historique que ce qu'il avait reçu en partage du christianisme. Depuis que nous connaissons mieux ses premiers cours et ses travaux datant du début des années vingt, il est pour nous manifeste que sa critique de la théologie officielle de l'église catholique romaine de son époque le contraignit de plus en plus à se demander, à quelle condition une interprétation juste de la foi chrétienne était possible, autrement dit, comment on pouvait se défendre de cette déformation du message chrétien par la philosophie grecque qui fondait aussi bien la néoscolastique du XX^{e} siècle que la scolastique classique du Moyen Age. C'est alors que le jeune Luther lui fut source d'inspiration, que se produisit son étonnante reprise de la pensée augustinienne ainsi que, tout particulièrement, ses recherches sur les tendances eschatologiques dans les Épîtres de Paul. C'est ainsi que, pour la première fois, la métaphysique lui apparut comme une forme de méconnaissance de la temporalité et de l'historicité originelles, dont la chrétienté, dans son désir de foi, avait fait un objet de l'expérience.

L'introduction que Heidegger écrivit en 1922 en vue de ses interprétations d'Aristote fournit un témoignage explicite de ce lien. Ce texte (encore inédit bien qu'il ait été conservé dans un état publiable) m'est connu depuis 1923. Le mot clé par lequel Heidegger aborda alors la tradition métaphysique fut celui de « déconstruction », – « déconstruction » avant tout de la conceptualité dans laquelle évoluait la philosophie moderne et qui visait particulièrement le concept de conscience, la *res cogitans* de Descartes, en tant que dépourvu de tout fondement ontologique. C'est pourquoi le premier et le principal objet de la philosophie auquel s'appliqua Heidegger fut Aristote. L'approche qu'il en fit alors indique déjà le mode de rapport qu'il entretiendra en général à l'histoire de la philosophie, et où il se trouvera poussé par une intention critique mais également par un désir intense de renouvellement de la phénoménologie : travail à la fois de déconstruction et de reconstruction. Déjà alors, il appliquait le précepte du *Sophiste* de Platon, qu'on doit accroître la force de son ennemi. En l'oc-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

currence, il s'agissait d'un Aristote transformé de manière à apparaître particulièrement actuel. Car Heidegger s'attache de préférence à l'éthique, à la rhétorique, bref, à ces disciplines, qui, au sein de l'enseignement d'Aristote, se présentaient expressément détachées du questionnement qui est au principe de sa théorie philosophique. Et par-dessus tout, c'est la critique qu'il y trouva formulée de l'idée du Bien, ce principe suprême de la doctrine platonicienne, qui lui parut exprimer son propre désir, désir d'une existence inscrite dans le temps et l'histoire, et d'une critique de la philosophie transcendantale. Son interprétation de la *phronèsis* comme autre forme du savoir était en quelque sorte une façon de réaffirmer ses intérêts théoriques et existentiels. Ceci rejaillit également sur sa compréhension de la théorie philosophique, de la métaphysique; pendant ces années-là, en effet, son analyse de ce qu'il appelait la « fameuse analogie » n'était pas encore appropriée et n'avait pas trouvé sa forme définitive. Il avait découvert à l'intérieur de la métaphysique aristotélicienne l'élément qui lui permettrait de remettre en cause, de la même façon, la déduction de toute valeur à partir d'un principe, Ego transcendantal ou Idée du Bien platonicienne. C'est le même intérêt qui déclencha son enthousiasme lors de la parution en 1923 de l'*Opus Tripartitum* de Maître Eckhart et qui le poussa à prendre le traité de Cajetan *« De nominum analogia »* pour objet de ses études en cours, lorsque celui-ci lui tomba entre les mains, ainsi qu'à en faire le thème de son enseignement.

Progressivement, le contre-projet qu'il allait opposer à la phénoménologie transcendantale de Husserl et que le travail d'élaboration de *Sein und Zeit* révéla, gagnait plus de profondeur; cependant la figure de la métaphysique aristotélicienne apparaissait avec l'univocité d'une norme future pour la définition de toutes les contre-positions, contre lesquelles Heidegger chercherait à développer ses propres tentatives philosophiques. C'est ainsi que le concept de métaphysique se constitua lentement comme mot clé, pour désigner l'unité des tendances contre lesquelles Heidegger déployait le questionnement sur le sens de l'être et sur l'être du temps, qu'avait suscité en lui l'inspiration chrétienne. Alors que la fameuse leçon inaugurale de Fribourg connue sous le titre *Was ist Metaphysik?* était encore ambiguë, au sens où elle utilisait ou du moins suggérait une valeur positive du concept de métaphysique, plus tard, lorsqu'il commença à élaborer son propre projet de pensée en se détachant totalement du modèle husserlien – c'est ce que nous appelons chez Heidegger le tournant *(die Kehre)* – la métaphysique et ses illustres représentants ne joueront plus qu'un rôle d'arrière-plan, dont par la critique les visées de sa propre pensée cherchaient à se détacher. A partir de cette époque, la métaphysique n'apparut plus comme la question de l'être, mais comme le véritable, l'inexorable recouvrement de la question de l'être, qui s'ouvrit avec la pensée grecque, pour s'étendre, par-delà l'époque moderne, jusqu'à ce que se formulent pleinement la conception du monde et l'attitude intellectuelle d'une pensée fondée sur le calcul et la technique, c'est-à-dire jusqu'à aujourd'hui. C'est donc à partir de cette époque que les étapes de cet oubli croissant de l'être, de même que les contributions des grands penseurs du passé devaient être articulées dans un ordre strictement historique, mais qu'en même temps, il devenait urgent pour Heidegger de délimiter son projet face à celui, analogue, de l'histoire hégélienne de la philosophie. Et, à ce propos, bien qu'il insistât sur le fait que dans sa propre remise en cause de l'oubli de l'être et du langage de la métaphysique, il n'ait jamais affirmé le caractère nécessaire du passage d'un moment de la pensée à l'autre, il reste néanmoins que dans la mesure où, à partir de sa question de l'être, il cherchait à décrire la métaphysique comme événement unique, celui de l'oubli de l'être, c'est-à-dire de son avènement progressif, il était impossible que son projet ne conservât lui aussi quelque chose du caractère de contrainte logique, auquel avait succombé la construction hégélienne d'une histoire universelle de la réflexion. S'il ne s'agissait pas d'une construction téléologique édifiée depuis la fin, comme chez Hegel, mais depuis le commencement, celui-ci coïncidant avec le destin de l'être de la métaphysique, elle comportait cependant une nécessité, ne serait-ce qu'au sens du : ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον.

C'est pourquoi, il est instructif d'exploiter l'infléchissement que son projet global fit subir à celui de Hegel pour comprendre son rapport à l'histoire de la philosophie.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Ce qui frappe alors, en premier lieu, est la position exceptionnelle que les débuts de la philosophie grecque, Anaximandre, Parménide, et Héraclite prennent dans sa pensée. Ceci n'est pas pour nous surprendre, puisque déjà chez Nietzsche, dont la critique radicale du christianisme et du platonisme avait distingué les penseurs présocratiques, la philosophie tragique grecque, nous rencontrions semblable préférence. A maintes reprises, Heidegger chercha à élaborer cette forme initiale de la philosophie comme un contre-modèle face au chemin que suivit le destin de la pensée occidentale et que nous montre l'histoire de la métaphysique. C'est de manière extrêmement originale et surprenante, d'après des éléments de sa propre pensée, qu'à propos d'Anaximandre il présenta l'être comme temporalité et comme maturation. Le célèbre fragment de la doctrine d'Anaximandre, l'unique que nous connaissions, et qui est à entendre comme conception de la totalité de l'être en tant qu'elle se conserve et se régule elle-même, en tant que nature, pour parler en termes aristotéliciens, lui révéla d'abord la temporalité de l'être, le caractère éphémère, instantané de sa manifestation comme être-présent. Par la suite, ce furent avant tout le poème didactique de Parménide et les aphorismes d'Héraclite qu'il entreprit de voir sous une lumière nouvelle. Tous les deux, aussi bien Parménide qu'Héraclite, avaient été des garants privilégiés de l'Idéalisme allemand, et continuaient donc à jouer un rôle important dans l'histoire des problèmes des néokantiens; Parménide, comme celui qui, le premier, avait créé une manière d'identité entre la question de l'être et le concept du penser, de la conscience, et pour parler grec, du *noeïn;* Héraclite, comme l'initiateur profond, le créateur du motif de la contradiction dialectique, derrière lequel la vérité, l'être du devenir était désigné. A partir de là, Heidegger entreprit de nombreux essais, pour réparer le mécompte que l'Idéalisme fit de ce commencement de la philosophie grecque, et qui trouva un accomplissement compensatoire dans la métaphysique hégélienne ainsi que dans la philosophie transcendantale néokantienne méconnaissant son propre hégélianisme. Il y fut particulièrement incité par cette problématicité profonde du concept de l'identité proprement dite, et de son rapport interne au concept de différence, qui jouait un rôle central dans la logique hégélienne mais aussi bien chez Cohen ou dans l'interprétation de Platon par Natorp. C'est de façon absolument nouvelle que Heidegger chercha à penser l'identité comme la différence à partir de l'être comme *alèthéia,* comme retrait, et en dernier ressort, comme « éclaircie » ou « événement » de l'être, pour soustraire ces concepts aux interprétations de l'idéalisme métaphysique. Mais, ce faisant, il ne pouvait se dissimuler que, déjà, chez ces premiers penseurs, ces penseurs débutants pour ainsi dire, la pensée grecque se trouvait sur le chemin qui conduirait à son déploiement ultérieur sous la forme de l'idéalisme et de la métaphysique. Et c'est précisément ce que Heidegger considéra comme le destin propre de notre histoire occidentale, le destin de l'être, qui, en se dévoilant comme être de l'étant, aura pour conséquence fatale la naissance de cette onto-théologie, qui fut formulée par Aristote comme question de la métaphysique.

Dans la même perspective, Heidegger s'intéressa à Héraclite et à son concept de *logos.* Grâce à la récente publication de ses cours, nous pouvons désormais remarquer la tension inouïe, la puissance, et la rigueur logique qu'il mobilisa pour exploiter les aphorismes héraclitéens aux fins de sa propre question de l'être. Cependant, on ne peut espérer retirer immédiatement des analyses de Heidegger sur le poème didactique de Parménide ou sur les aphorismes héraclitéens le moindre renouvellement de notre compréhension historique. Néanmoins, que l'on puisse lire ces textes dans leur obscurité et leur brièveté de fragments contre la linéarité que dessine la raison hégélienne dans l'histoire de la réflexion, les interprétations archaïsantes de Heidegger comme son expérience originelle de l'être (et du néant) le laissent deviner et en donnent une représentation éclatante.

Lorsque, avec Heidegger, on comprend la métaphysique comme le destin de l'être, dont la conséquence ultime fut d'entraîner l'humanité occidentale à cet oubli total de l'être inauguré par l'époque technique, toutes les étapes suivantes de l'opposition avec l'histoire de la philosophie sont à proprement parler prédéterminées. En témoigne de manière tout à fait étonnante le cas de Platon. Bien qu'au cours de ses années de formation, Heidegger ait donné du *Sophiste* une interprétation absolument exception-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

nelle par sa puissance de compréhension et que révèle le motif central de *Sein und Zeit,* cependant, lorsque, dans l'essai « La doctrine platonicienne de la vérité » paru en 1947 en Suisse, en même temps que la *Lettre sur l'humanisme,* il proposa une analyse in extenso de Platon, la pensée platonicienne de l'Idée apparut dès le départ sous le signe du ploiement de l'*alèthéia* sous la rectitude de la vérité, sous la justesse et sous la simple adéquation à un étant donné. Ainsi considéré, Platon marqua sur le chemin de l'oubli de l'être une nouvelle étape vers la stabilisation de l'onto-théologie ou métaphysique. En soi, déjà, il n'est pas convaincant qu'on ne puisse envisager Platon que de cette seule manière et cela eut en fait pour conséquence que tous les éléments de l'histoire du platonisme qui avaient fasciné le jeune Heidegger, Augustin, la mystique chrétienne et *Le Sophiste* lui-même ne joueront plus aucun rôle dans sa pensée ultérieure. Ceci, alors qu'on pouvait se figurer que la philosophie platonicienne apparaîtrait justement comme une possibilité de revenir en arrière du questionnement de la métaphysique aristotélicienne et post-aristotélicienne et de reconnaître dans la dialectique platonicienne des Idées la dimension de l'être se manifestant, de l'être s'articulant dans le *Logos.* Pourtant, Heidegger a restreint cette perspective aux penseurs les plus anciens, sans plus y associer Platon.

On pourrait dire la même chose de la lecture qu'il fit par la suite d'Aristote. Dans ses leçons de Marbourg, le chapitre si déconcertant et si controversé, qu'Aristote consacra à l'être comme être-vrai, jouait encore un rôle décisif et rendu sensible par une certaine sympathie intellectuelle avec Aristote; pourtant, lorsque Heidegger forma la figure universelle de la métaphysique, même ce versant d'Aristote perdit pour lui sa force illuminatrice. Ainsi, *Sein und Zeit* nous apprend la manière dont, à partir de l'analyse du concept de temps ou plutôt à partir de son désir d'élever sa propre question de l'être contre celle de la métaphysique, il envisagea aussi bien le questionnement aristotélicien que le tournant, que la modernité, à travers la figure de Descartes, représente pour l'histoire de l'oubli de l'être. Quoi qu'il en soit, l'ambivalence de l'intérêt précoce d'Heidegger pour Aristote est prouvée manifestement et suffisamment par la puissance de sa réflexion autant que par l'intensité d'une de ses interprétations : celle qu'il donna du premier chapitre du livre II de la *Physique* d'Aristote. Il s'agit, en effet, d'un exemple caractéristique de l'ambiguïté tout autant que de la productivité de l'ambiguïté, avec laquelle Heidegger chercha à conduire son débat avec la métaphysique. Car, avant tout, c'est la bipolarité du concept de *physis* à laquelle il fut sensible; et, bien qu'il ait représenté dans son interprétation une étape décisive vers la métaphysique, c'est néanmoins, en même temps une première formulation de sa propre pensée de l'« éclaircie » de l'être et de l'« événement » qu'il vit dans l'avènement de l'étant, dans la pensée aristotélicienne de la *physis.* Indépendamment des appendices au Nietzsche, l'exposé concernant ce chapitre de la *Physique* aristotélicienne demeure la discussion la plus féconde et la plus riche en perspectives de Heidegger avec la pensée grecque.

Son cheminement à travers l'histoire de la philosophie ressemble beaucoup à celle du sourcier dont la baguette soudain s'immobilise : il a trouvé. Que l'on se rappelle les remarques ponctuelles que Heidegger consacra aux intuitions leibniziennes, et notamment l'intérêt qu'il montra pour l'audace linguistique de Leibniz. C'est ainsi qu'au cours de sa tentative pour regagner la dimension spécifiquement métaphysique, que Leibniz avait cherchée entre le nouveau savoir de la physique et les positions traditionnelles de la métaphysique de la substance aristotélicienne, dimension que Whitehead, comme on sait, avait lui aussi entrepris de formuler dans sa pensée, Heidegger découvrit dans un traité de Leibniz le mot « existiturire ». Mot pour lui fascinant, en ceci qu'il différait de « existere » au sens traditionnel d'être disponible, d'être objet d'un jugement ou d'une représentation. Le néologisme latin, grâce à sa forme linguistique, fait déjà résonner l'ouverture du mouvement de l'être sur l'avenir : *existiturire,* telle la soif de l'être. Ce fut naturellement pour la pensée personnelle de Heidegger un signe, une anticipation de Schelling.

Si l'on se souvient que notre questionnement portait sur la façon dont Heidegger, avec sa téléologie négative de l'oubli de l'être, se détache du schéma téléologique de l'histoire hégélienne de la philosophie, son débat avec Kant représente pour de nom-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

breuses raisons un problème central. En effet, si le désir de Hegel avait précisément été, après la première avancée de Fichte, de déployer la philosophie transcendantale dans toute son ampleur, son autonomie et son universalité – et c'est en ceci que le néokantisme lui est fidèle tout en demeurant, même chez Husserl, inconscient de son origine non kantienne – le retour précoce de Heidegger à Kant (ce fut le premier livre important qu'il publia après *Sein und Zeit*) signifia au contraire une prise de position résolument anti-hégélienne. Car, ce qui signifia alors pour Heidegger comme une offre de contrat de la part de Kant, ne fut pas le désir d'un accomplissement de la réflexion transcendantale, au sens d'une mise en œuvre de la portée universelle de ce principe, telle que Fichte l'avait entreprise dans sa doctrine de la Science et telle que Husserl la visait dans sa phénoménologie transcendantale, mais ce fut la distinction des deux troncs de la connaissance, et, plus précisément, la restriction de la raison au domaine d'une intuition possible. A vrai dire, son interprétation de Kant par une « métaphysique dernière » était au plus haut point forcée et, par la suite, il ne s'y cantonna pas. En effet, après sa rencontre avec Cassirer à Davos mais surtout, après avoir mieux compris combien était insuffisante l'interprétation transcendantale de son œuvre, Heidegger renvoya également la philosophie kantienne à l'histoire de l'oubli de l'être, comme ses travaux postérieurs sur Kant le montrent.

Hegel était entré certainement assez tôt dans le champ de réflexion de Heidegger. Comment un aristotélicien aussi doué que le jeune Heidegger n'aurait pas éprouvé, dès cette époque, la séduction émanant de cet Aristote moderne qu'était Hegel? Et l'on peut également supposer que la puissance rhétorique d'un penseur tel que Hegel devait lui conférer aux yeux d'un Heidegger une grande force d'attraction. Quoi qu'il en soit, au milieu des années 20, la Phénoménologie mais aussi la Logique hégéliennes étaient pour Heidegger objet de discussion. Qu'il ait préféré la Phénoménologie à la Logique n'étonnera pas dans la mesure où, comme nous tous, il restait finalement sensible à la convergence floue qui existe entre la phénoménologie génétique du vieil Husserl et l'essai précoce de Hegel dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. C'est ainsi que le seul débat véritablement officiel avec Hegel fut consacré à la Préface de la *Phénoménologie de l'Esprit* dans un commentaire des *Holzwege* qui suit pas à pas la démarche intellectuelle de Hegel, et qui exauce peut-être plus que tout autre travail de ce volume le titre de *Holzwege (Chemins qui ne mènent nulle part)*. Il s'agit là d'un essai pour déduire à nouveau du texte de la Préface à la *Phénoménologie de l'Esprit* le principe fondamental de l'Idéalisme absolu, entreprise qui, selon moi, aurait mieux convenu aux versions tardives de la *Doctrine de la Science* de Fichte. Mais ce commentaire demeure à coup sûr un témoignage de la fascination et du défi permanent que la synthèse universelle de l'histoire de la métaphysique hégélienne représenta pour Heidegger. Jusqu'à sa fin, d'ailleurs, il répéta de façon constante qu'il ressentait comme absolument inappropriés les discours visant à la destruction du système hégélien et de l'idéalisme hégélien, qu'il ne s'agissait pas de détruire la philosophie hégélienne mais tout ce qui lui succéda, y compris Nietzsche. Telle était la tournure qu'il utilisa fréquemment. De même, il n'accepta jamais que l'on interprète ses propres discours touchant le dépassement de la métaphysique, comme s'il avait tenu pour possible ou comme s'il avait eu, quant à lui, la prétention de sortir de la métaphysique hégélienne en la dépassant. On sait qu'il parle bien plutôt d'un pas en arrière, à partir duquel l'espace de l'alètheia, de l'éclaircie de l'être s'ouvre à la pensée. Heidegger voyait donc en Hegel la forme aboutie et logique d'une pensée moderne dominée par la réflexion de la subjectivité, bien qu'il ne méconnût pas l'effort fait par celui-ci pour dépasser l'étroitesse de l'Idéalisme subjectif et pour trouver une perspective qui tînt compte du Nous, du caractère collectif de la raison et de l'esprit objectif. Mais cet effort était aux yeux de Heidegger une simple anticipation que le poids exercé par les concepts comme par la méthode de pensée hérités du cartésianisme fit échouer. Que, d'autre part, Hegel fût un des grands maîtres dans le travail du concept, il ne l'a assurément pas méconnu, et, c'est peut-être, malgré toute la sympathie qui le liait à Schelling, la raison pour laquelle c'est avec Hegel qu'il a toujours recherché la discussion dans la question du dépassement ou de l'accomplissement de l'Idéalisme absolu.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

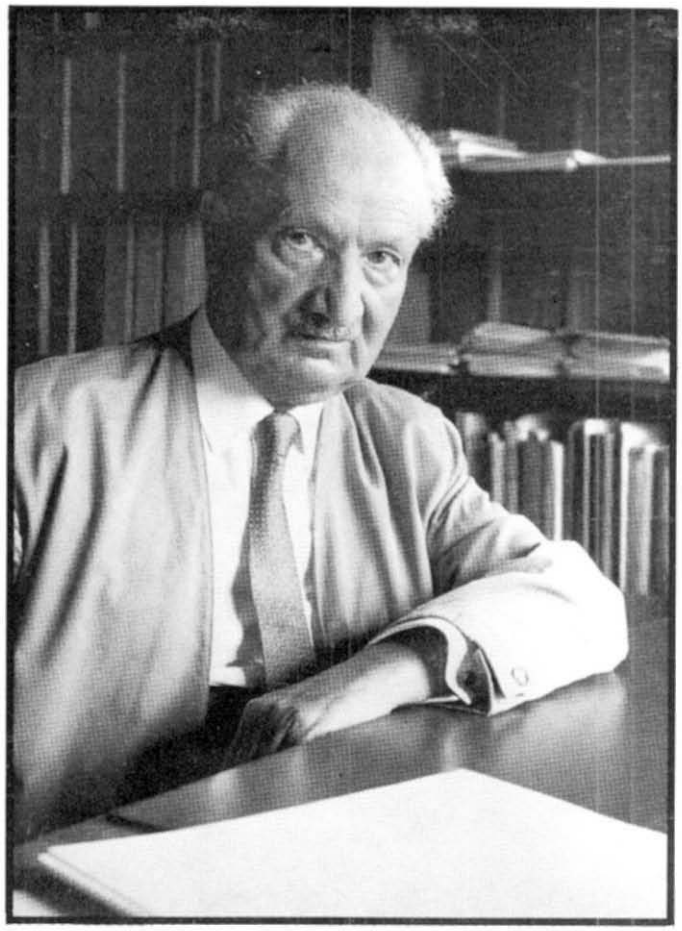


Hommage de Braque pour le 70e anniversaire de Heidegger.

Cherchant de l'eau à la fontaine près de la « Hütte ».



A quatre-vingts ans.



Fin du texte d'hommage de René Char pour le 80e anniversaire de Heidegger.

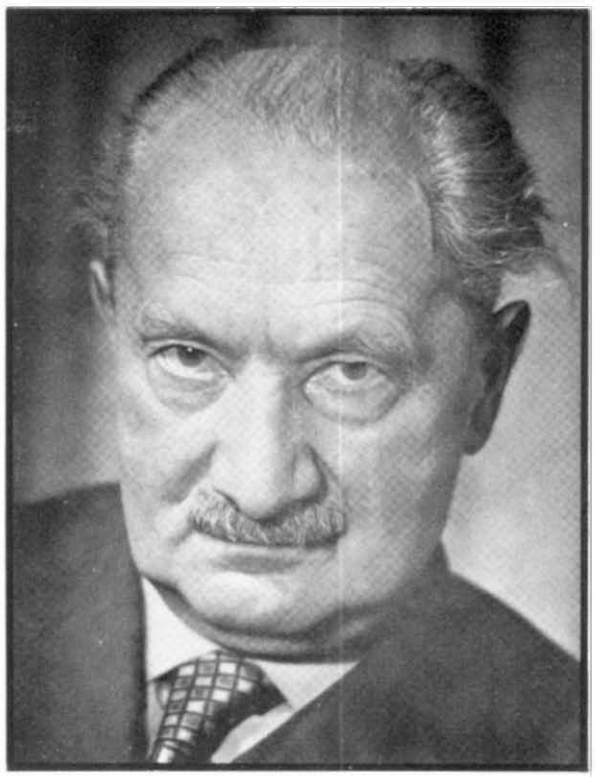
Cet homme était couvert des morsures de son imagination. L'imaginaire ne saignait qu'à des cicatrices anciennes.

L'art est une route qui finit en sentier, en tremplin, mais dans un champ à nous.

René Char

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

A soixante-dix ans.



Dans la Forêt Noire en 1968.



Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

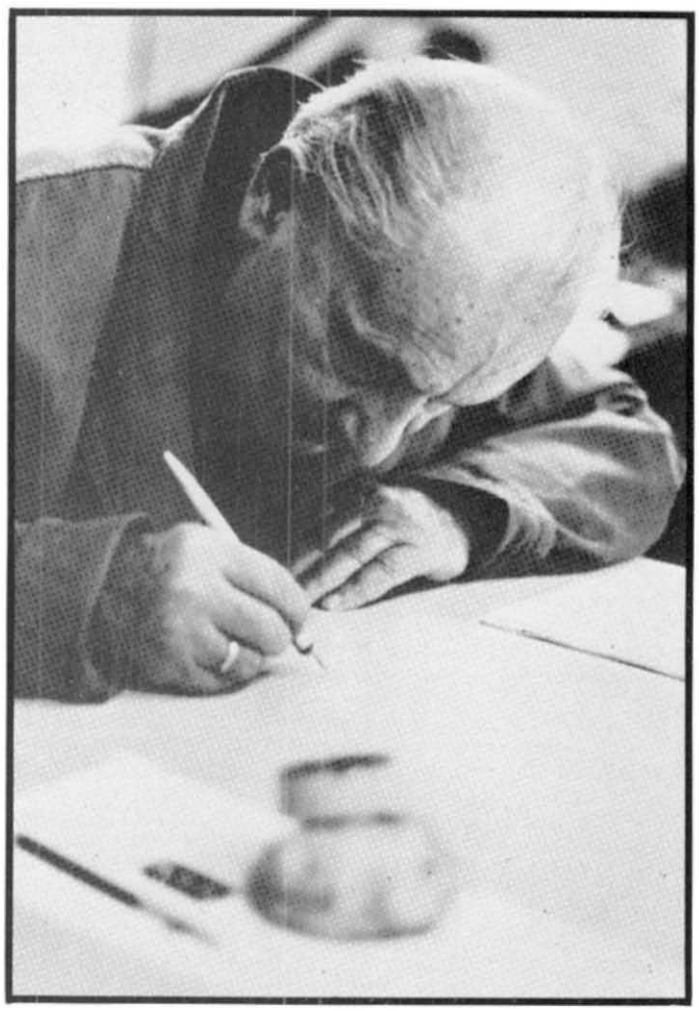
Sprache

Wann wenden Wörter
wieder Wort?
Wann weilt der Wind weisender Wende?

Wenn die Worte, ferne Spende,
sagen –
nicht bedeuten dürch bezeichnen –
wenn sie zeigend tragen
an den Ort
einalten Eignis, –
–stenbliche eignend dem Brauch –
wohin Gelänt der Stille näht,
wo Frach-Gedachtes der Ba-Stimmung
sich fügsam hier entgegenstuft.

Martin Heidegger

Manuscrit du poème « Sprache » (cf. ce Cahier p. 98).



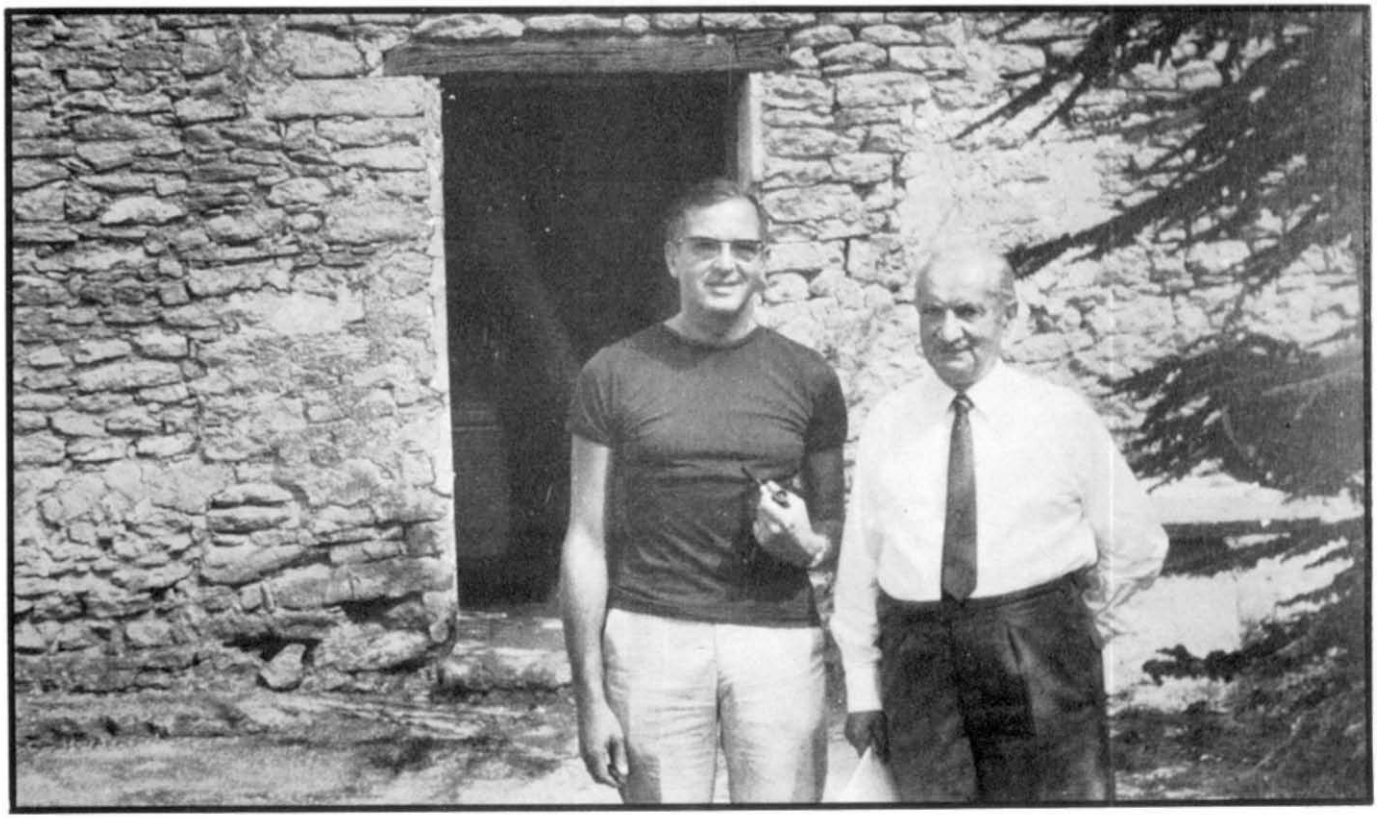
Penché sur le texte de « l'Art et l'Espace », 1968.

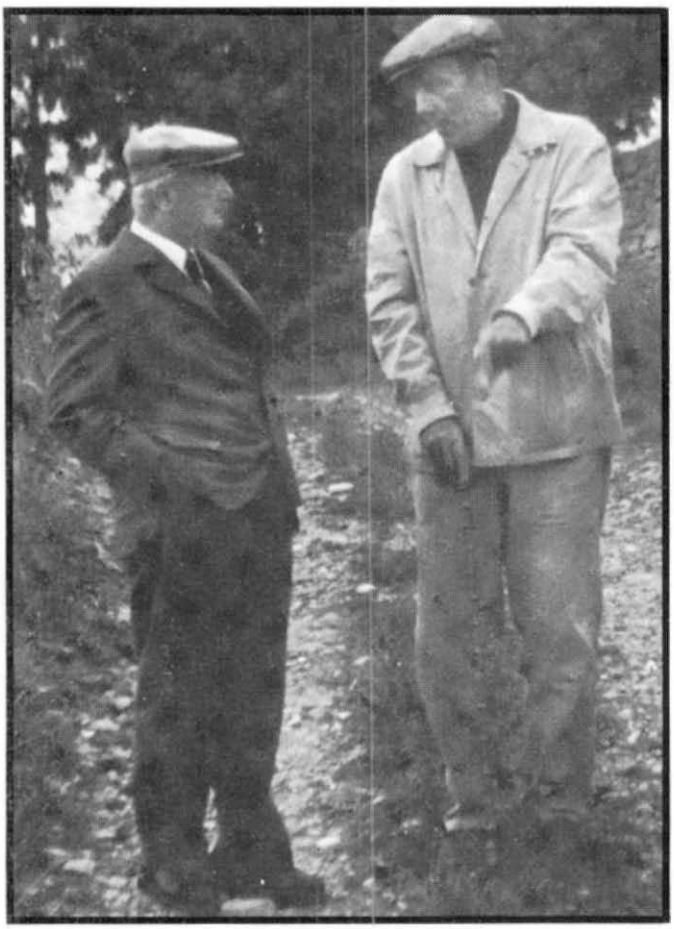
Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Avec sa femme, 1961.

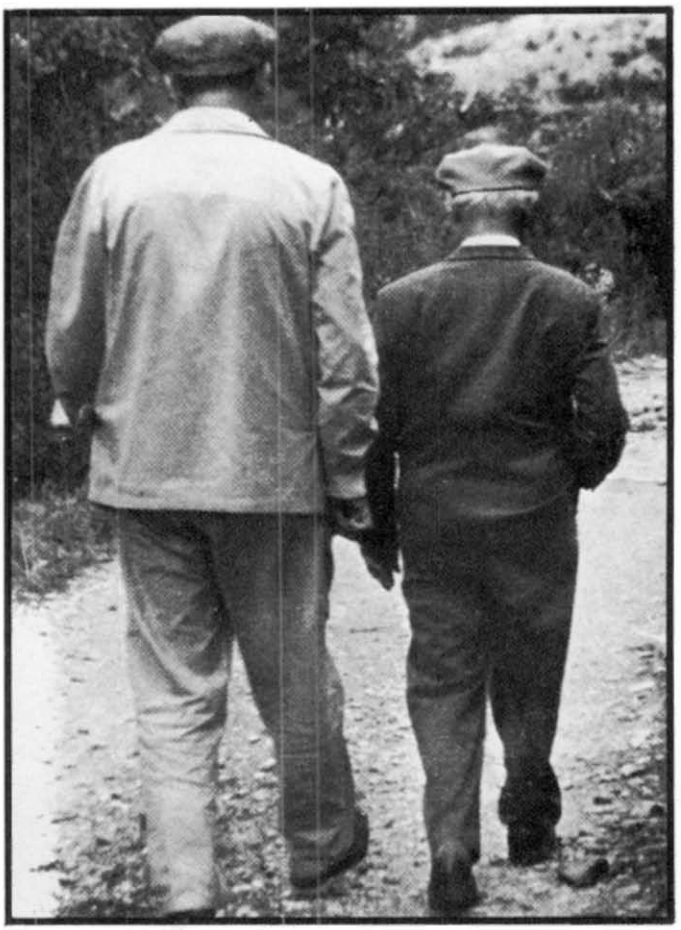


Avec Roger Munier.





Avec René Char en Provence, discussion...



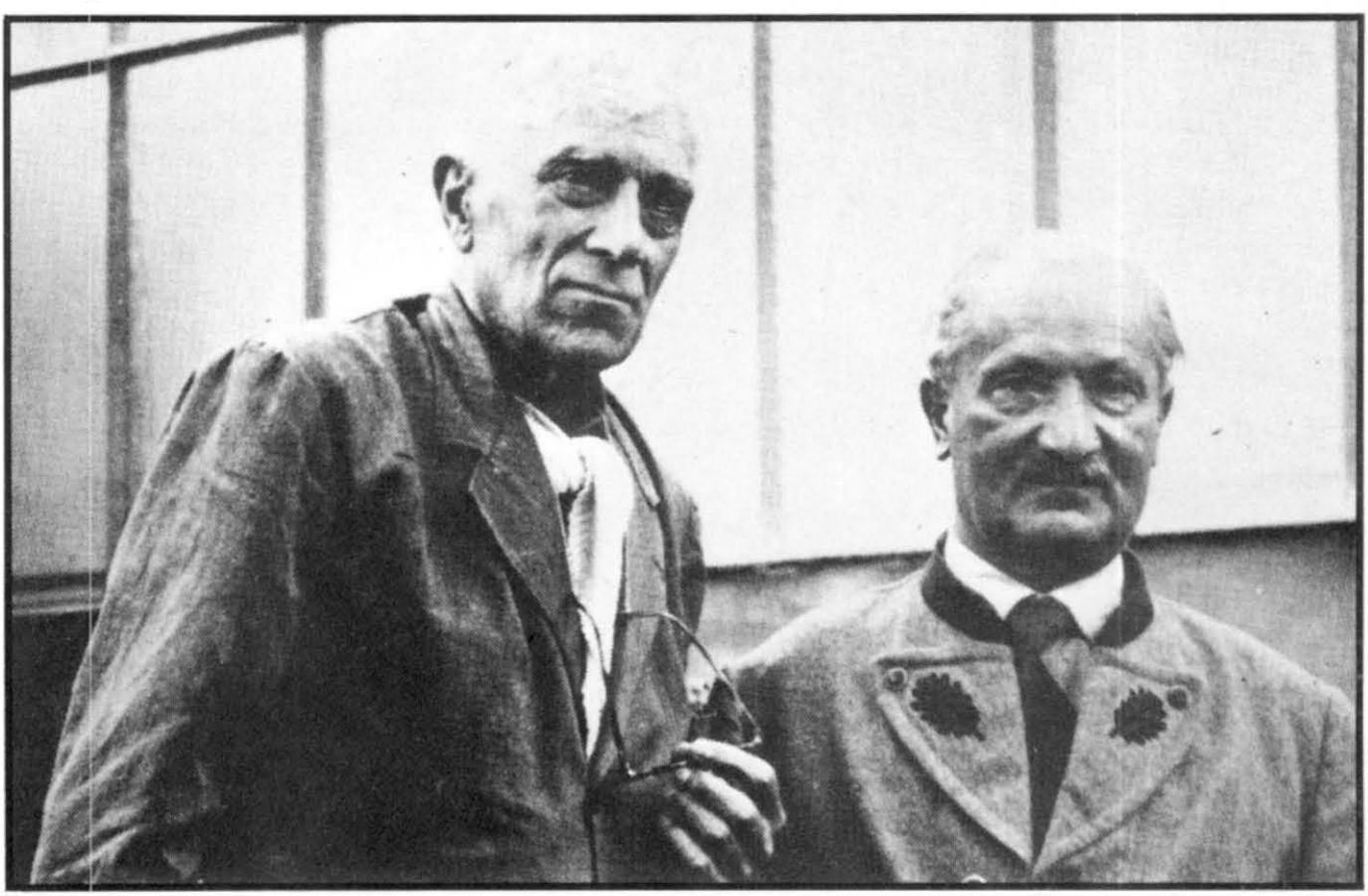
et promenade.

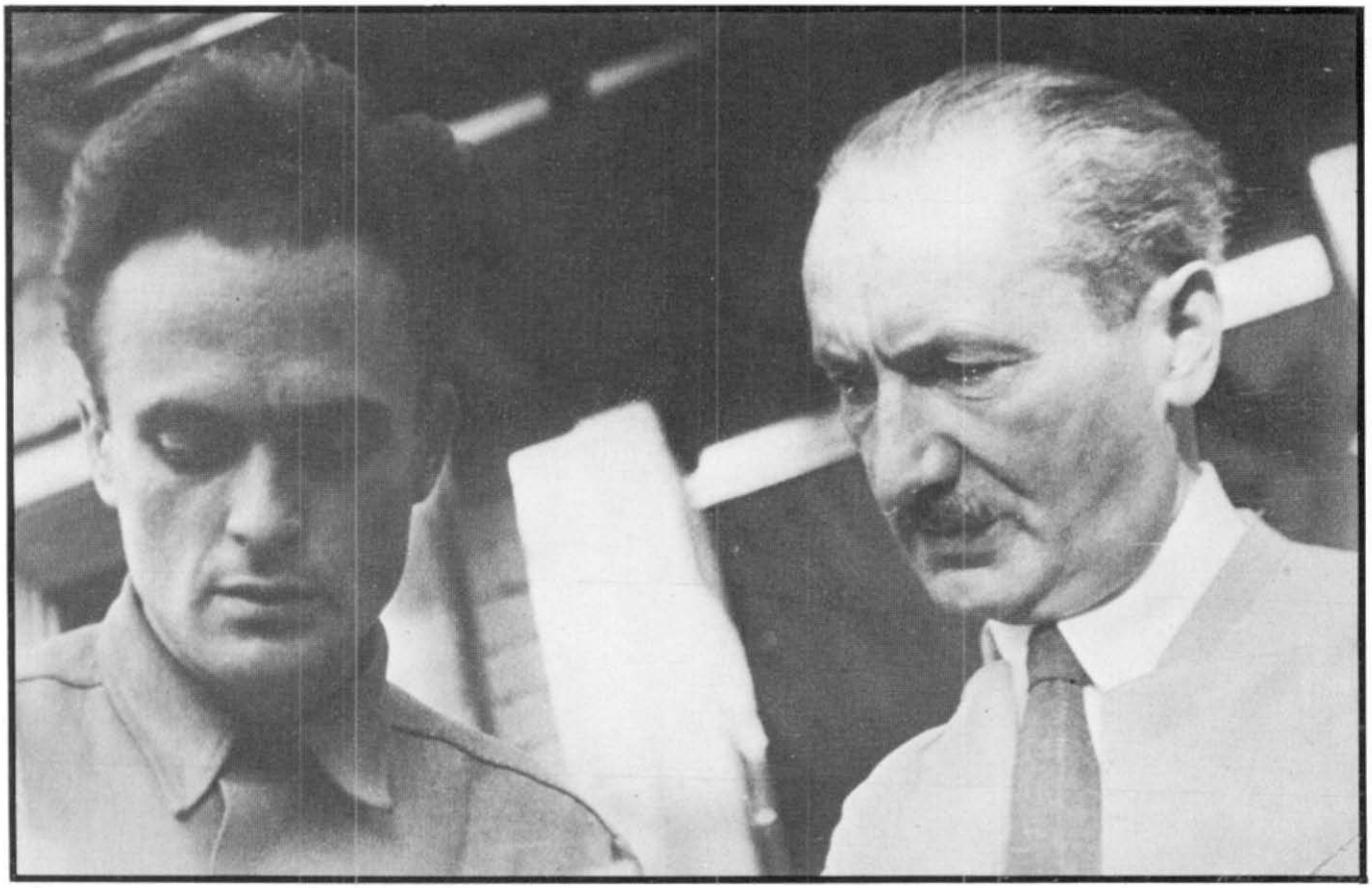
Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Avec Jean Beaufret
au début des années 50.



Avec Georges Braque
à Varengeville en 1955.

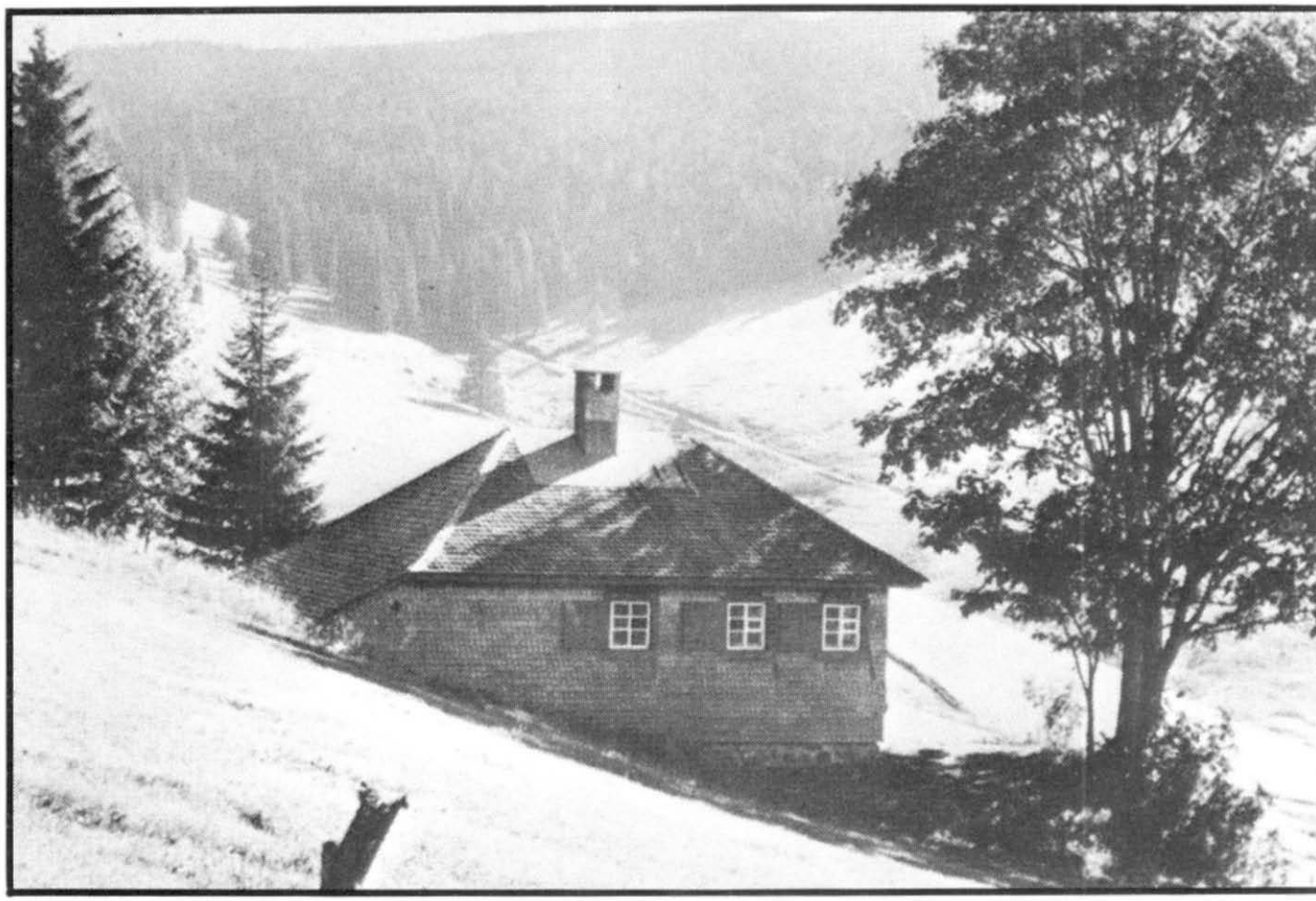




Heidegger et F. de Towarnicki photographiés par Alain Resnais en 1945.
Devant la « Hütte » en 1949 (photo Roger Munier).



Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

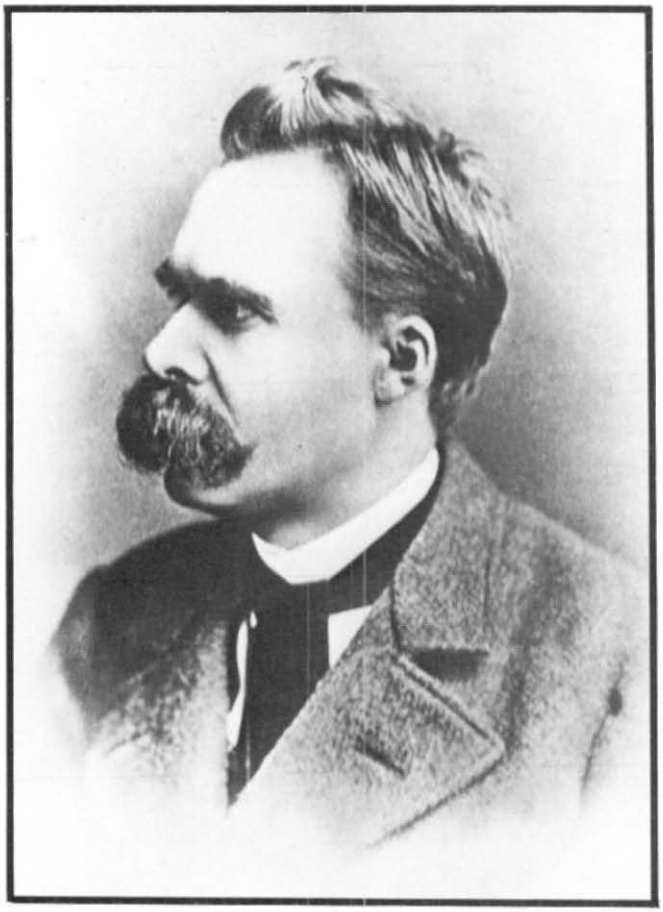


La « Hütte » à Todtnauberg.

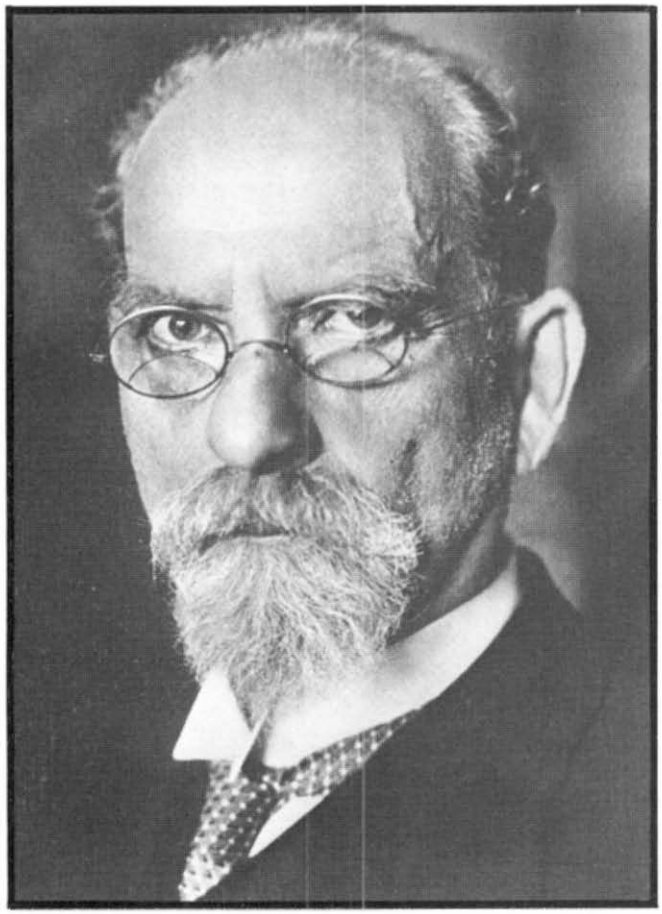


La fontaine près de la « Hütte ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

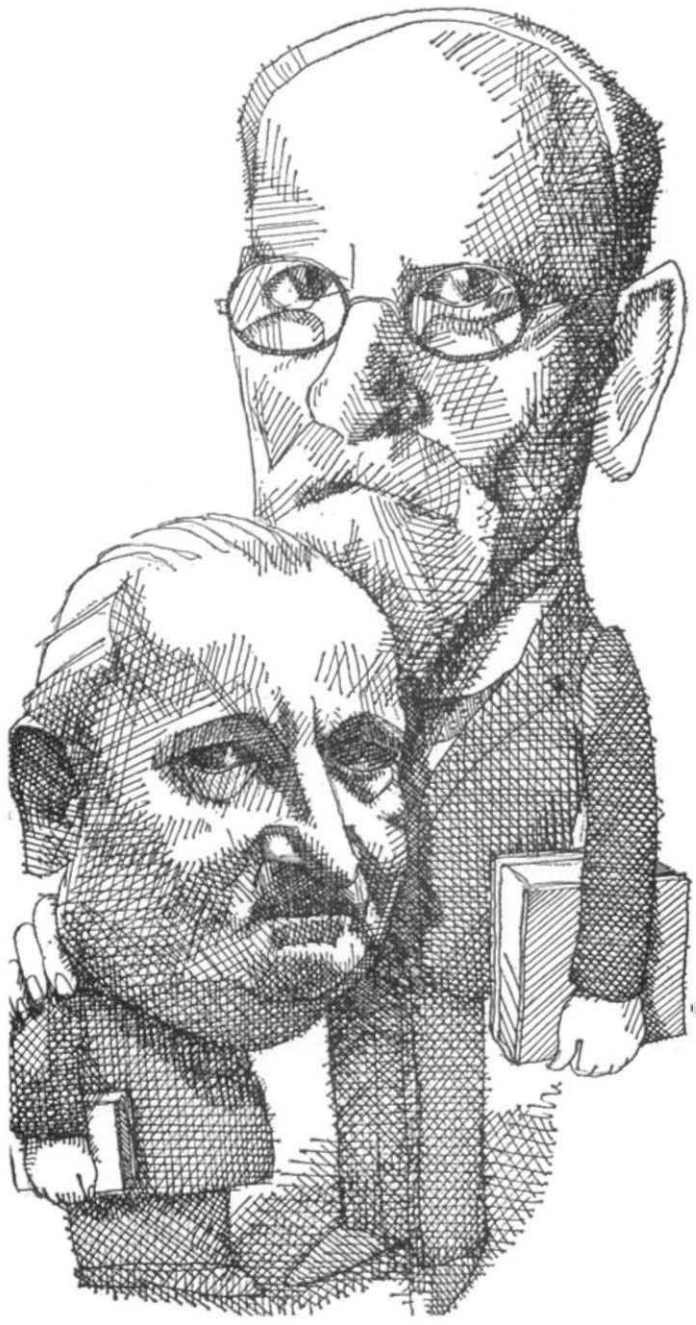


Nietzsche.



Husserl.

Husserl et Heidegger,
caricature d'Orlic.



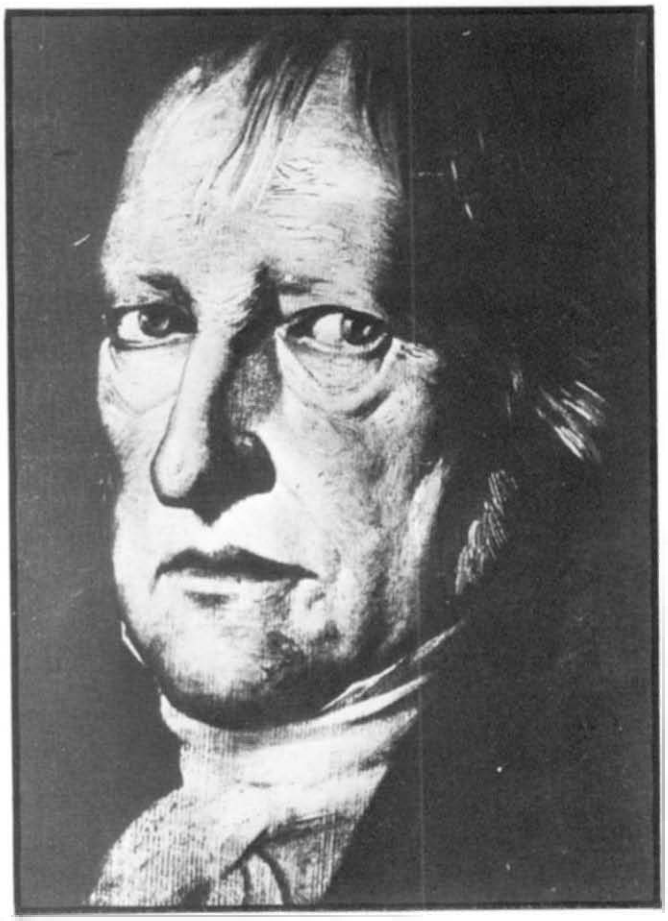
Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Hölderlin.



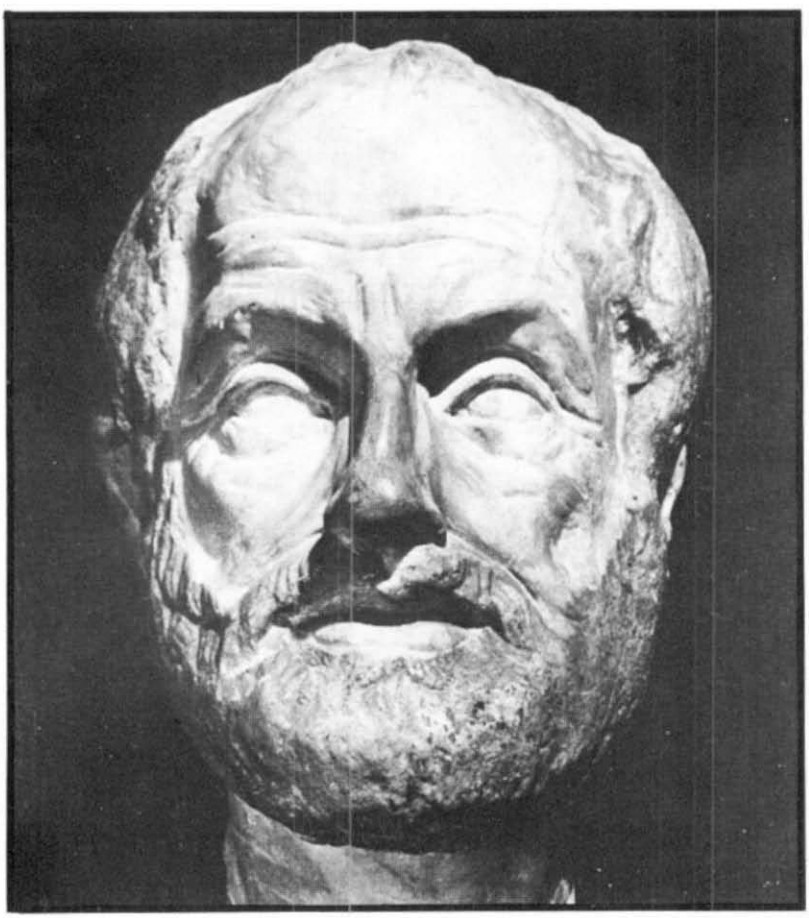


Kant.



Hegel.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert



Aristote.



Athéna. Haut-relief du musée de l'Acropole décrit par Heidegger dans la « Conférence d'Athènes (cf. ce Cahier p. 86).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert



La famille Heidegger à Marbourg, 1924.

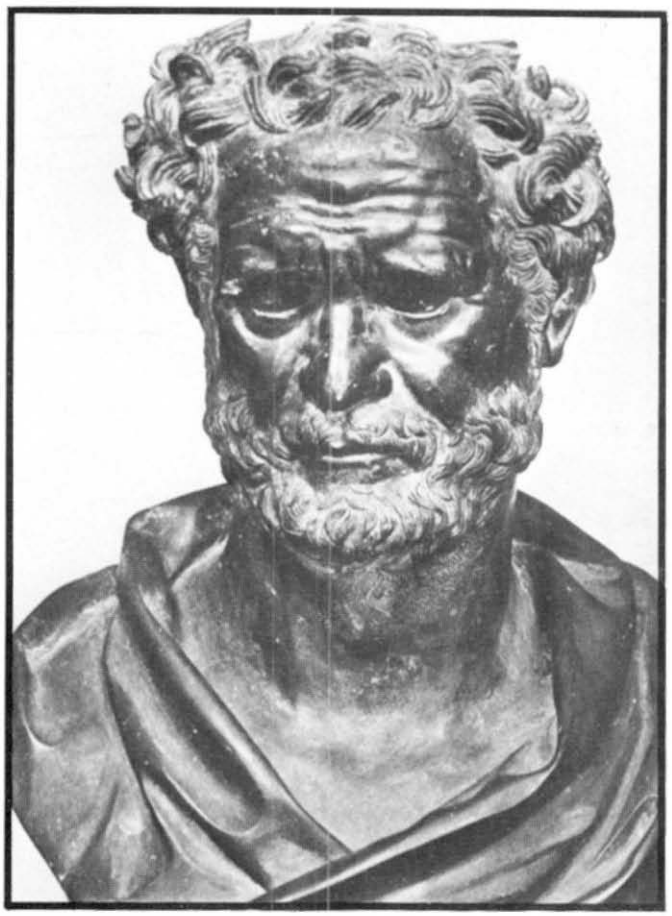


Avec sa femme, 1916.

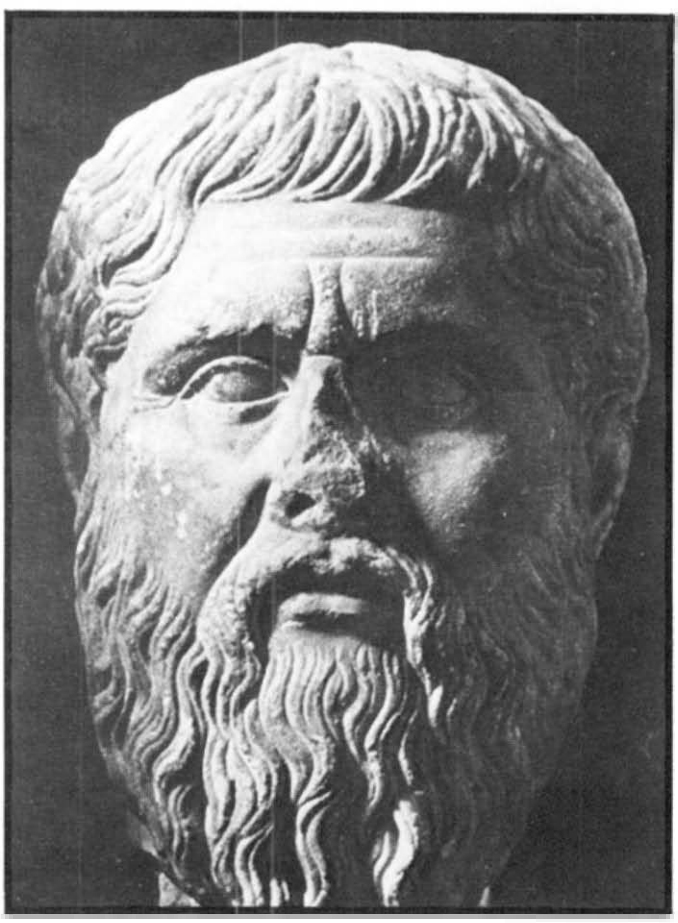
Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Parménide.





Héraclite.

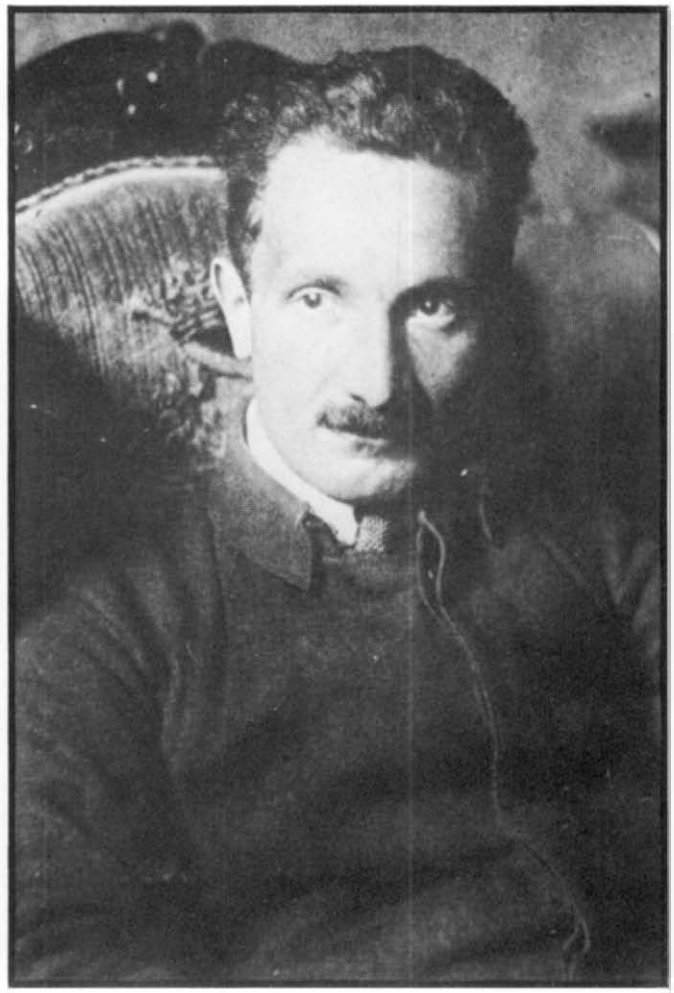


Platon.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

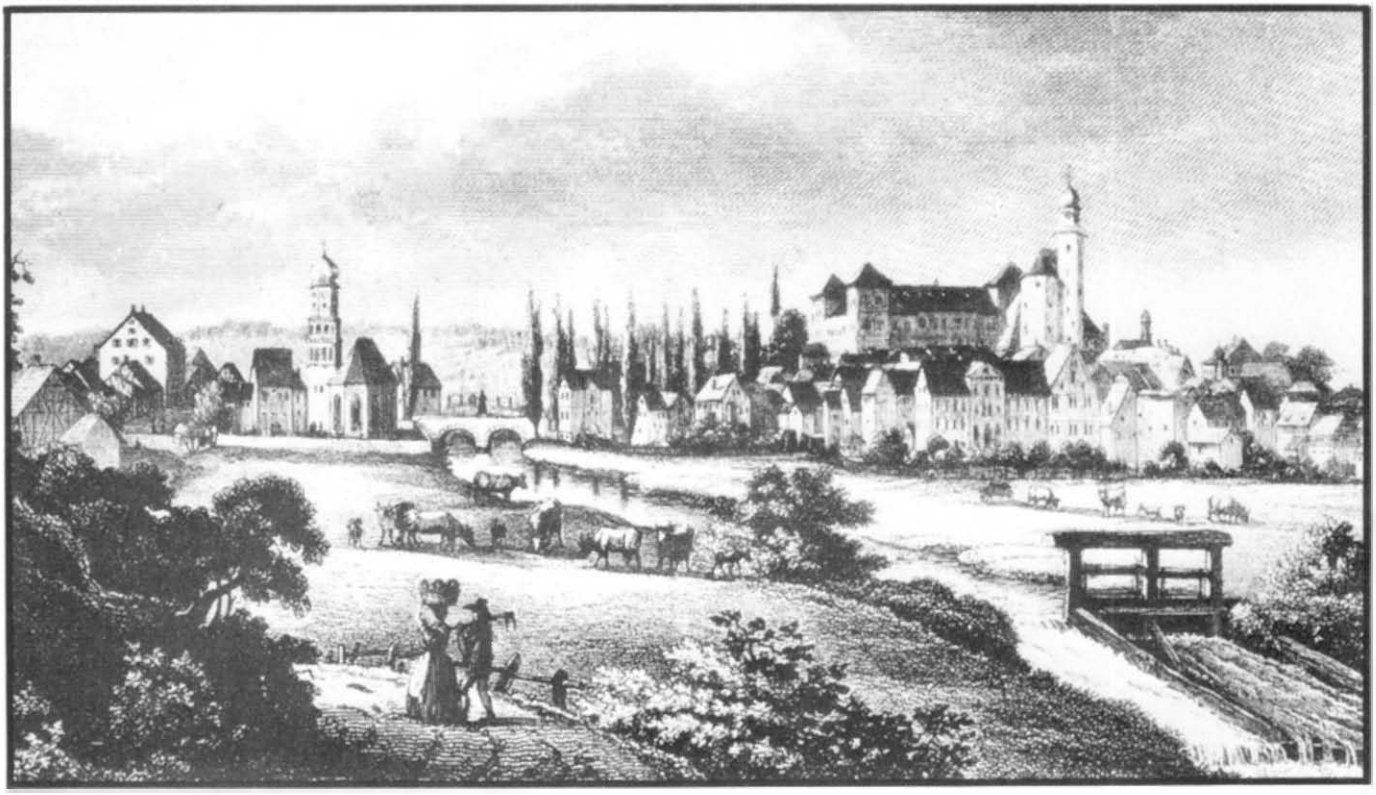


Après la « promotion » au doctorat en 1914.



Vers 1920.

Messkirch en 1890.



Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

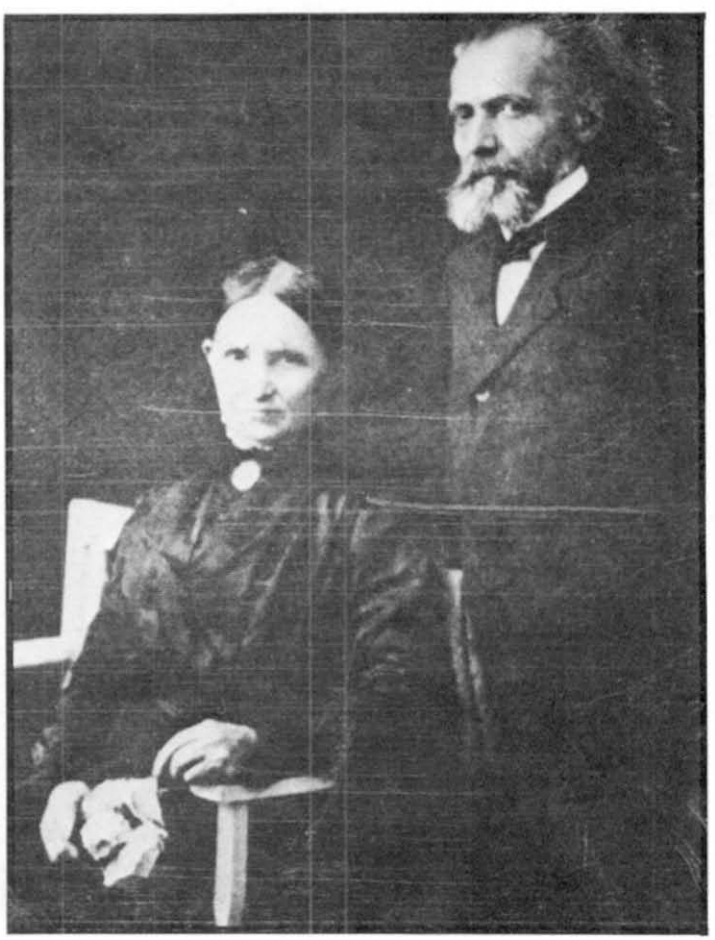


Heidegger (à gauche) à dix-sept ans avec son ami Blum.

A vingt ans (au premier plan) avec son ami Schnerle.

Les parents : Johanna (1858-1927) et Friedrich (1851-1924) Heidegger.





Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Pour cette raison, Hegel lui apparaîtra, selon son expression favorite, comme le dernier grec – s'il est vrai que le *Logos* est spécifiquement cette pensée originaire des Grecs, que Hegel, comme pour l'achever, a osé étendre au monde de l'histoire. Le cours de Heidegger datant des années 1930-1931 sur la *Phénoménologie de l'Esprit* et paru depuis peu, était tout entier consacré à la tâche d'élever le questionnement de *Sein und Zeit* contre l'onto-théologie hégélienne axée vers la logicité. Par comparaison, l'interprétation de la Préface publiée dans les *Holzwege* « Hegel et son concept de l'expérience » occupe une position complètement différente, puisque, pour parler avec Heidegger elle est déjà « implicitement pensée à partir de l'événement ».

Par contre, la profondeur de la pensée de Schelling allait davantage correspondre à ses propres penchants intellectuels. C'est ainsi que, dès l'année 1925, j'ai eu l'occasion d'entendre Heidegger lire au cours de son séminaire sur Schelling cette phrase extraite de l'Écrit sur la Liberté : « L'angoisse même de la vie pousse l'homme hors du centre où il a été créé » [1] et ajouter alors : « Messieurs, pouvez-vous m'indiquer une seule phrase d'une telle profondeur chez Hegel. » Par-delà Kierkegaard et plus tard par-delà Nietzsche, la figure du vieux Schelling lui apparut avec une force de plus en plus grande : à maintes reprises, il étudia en cours l'Écrit sur l'essence de la liberté humaine et il a finalement trouvé bon de publier ses interprétations, sans taire, à vrai dire, l'incapacité de Schelling à rendre compte conceptuellement de la profondeur de ses intuitions. En lui, néanmoins, Heidegger retrouvait sa problématique propre, celle de la facticité, de l'obscurité irréductible du fondement – qu'on le pose en Dieu comme en tout ce dont l'existence est véritable et non pas seulement postulée logiquement –, celle qui fait éclater les limites du *Logos* grec.

Demeure comme ultime contribution, à la fois grandiose et ambiguë, de Heidegger à son débat avec l'histoire de la philosophie, la figure de Nietzsche, à laquelle sont consacrés, après deux ouvrages de moindre importance, les deux tomes du *Nietzsche*. Ce n'est d'ailleurs que tardivement, après *Sein und Zeit*, que Nietzsche fit véritablement son entrée dans l'horizon de Heidegger; en outre, ce serait une totale méprise que d'attribuer à Heidegger de fausses sympathies avec Nietzsche. Aussi, lorsque Derrida entreprend de jouer Heidegger derrière Nietzsche, il ne déduit en rien le sens véritable de l'essai de Heidegger : en effet, la liquidation effective de la pensée du Sens, que représente la critique nietzschéenne de la conscience, est à comprendre, selon Heidegger, à partir de la métaphysique, – comme son non-être. La volonté se voulant elle-même émerge tel l'aboutissement ultime d'une pensée moderne de la subjectivité et si Heidegger parvint à penser simultanément, ce qu'il ne fit jamais que constater comme paradoxe, cette proximité de la doctrine de la volonté de puissance, plus précisément du surhomme, et de la doctrine de l'éternel retour du même, ce ne fut en vérité que comme l'expression la plus radicale de cet oubli de l'être qui, pour lui, comprend l'histoire de la métaphysique. Que son vœu le plus cher ait été d'insérer Nietzsche dans l'histoire de l'oubli de l'être, ainsi que de remonter ce chemin à l'envers, en témoigne la grande masse d'exposés sur ce thème qu'il ajouta au deuxième tome du Nietzsche.

Par ailleurs, il demeure vrai que le dépassement heideggérien de la métaphysique ne sera en rien une surenchère du même. Il le nomma plus tard « victoire » sur la métaphysique, au sens où, lorsqu'on vainc une douleur ou une maladie, le douloureux ou le morbide persiste et n'est pas simplement oublié. Ainsi voit-il sa propre pensée dans le cadre d'une conversation permanente avec la métaphysique, ce qui implique qu'il parle plus ou moins mais toujours encore la langue de la métaphysique. Il la parlerait tout à fait, si, au sein de l'histoire de la métaphysique, à son sommet et à sa fin, il n'avait trouvé en l'ami de Hegel, le poète Hölderlin, un interlocuteur nouveau, qui fournit à sa langue un vocabulaire à la fois neuf et semi-poétique. La correspondance entre la poésie mythique de Hölderlin et le retour à l'origine de Heidegger est véritablement étonnante, et c'est finalement le seul élément univoque de la conversation de la pensée heideggérienne avec le passé. Ses autres interlocuteurs importants, Héraclite et Parménide, Aristote, Hegel et Nietzsche, gardent chez lui un statut étrangement ambigu : d'une part ils l'expriment lui-même, de l'autre ils le heurtent, car tous ont préparé le destin de l'oubli de l'être en Occident.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Si l'on peut assurer de Parménide comme d'Héraclite qu'ils cherchent à penser l'Un vrai, le « sophon », de l'expérience de l'être, ils se précipitent cependant en même temps vers le savoir de la multiplicité de l'étant. C'est alors que l'être comme être de l'étant devient « essence » et que l'« alètheia » n'est plus pensée comme dévoilement de l'être mais comme être dévoilé. De même pour Aristote : bien que Heidegger dans la restauration et dans l'approfondissement du concept de « physis » de même que dans l'« analogia entis » ait vu encore luire l'expérience du commencement, néanmoins c'est en l'orientant vers l'onto-théologie qu'il élabora finalement la multidimensionnalité de la première philosophie d'Aristote.

De même, c'est consciemment que Heidegger a déployé la philosophie hégélienne comme l'accomplissement de cette onto-théologie – malgré toutes les affinités, qui existent entre sa propre critique de l'idéalisme de la conscience et la critique hégélienne de l'idéalisme subjectif. En un mot : le commerce de la pensée heideggérienne avec l'histoire de la philosophie reste attaché à la puissance d'un penseur, qui, poussé par ses propres questions, cherche partout à se reconnaître soi-même. Sa « déconstruction » de la métaphysique devient en quelque sorte une lutte avec la force de cette tradition de la réflexion. Celle-ci finit dans le mutisme presque torturé, qui contraignit ce penseur virtuose du langage à l'ésotérisme le plus artificiel. Car la démarche de la pensée métaphysique est justement la seule qui ait marqué la trace d'un chemin sur le fond de la langue, des langues pour nous familières que sont le latin, le grec, et des langues modernes. Sans elle, les questions en retour de Heidegger ne trouveraient, derrière le commencement de ce chemin, aucune parole.

Hans-Georg Gadamer

Traduit de l'allemand par
Catherine Perret

NOTE

1. Schelling, *Recherches sur la liberté humaine...*, dans *Œuvres métaphysiques,* Gallimard, 1980, p. 165; *Werke,* Bd. VII, p. 381. *Cf.* Heidegger, *Schelling,* Gallimard, 1977, p. 261-262 *(N.d.T.)*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Du pareil au même

ou : comment Heidegger permet de refaire de l' « histoire de la philosophie ».

Jean-Luc Marion

« L'histoire des hommes est la longue succession des synonymes d'un même vocable. Y contredire est un devoir. »

René Char.

Contredire à une succession longue de synonymes requiert le courage de se reconnaître un devoir et la force de s'y employer. Mais d'abord que pareille synonymie apparaisse au jour, et comme une histoire. Or toutes les synonymies ne restent pas synonymes. La philosophie peut sans doute ici prendre le relais du poète. Non seulement parce que, du synonyme, depuis les *Catégories*, elle a fait son affaire, mais surtout parce qu'il y va, dans une certaine synonymie, d'elle-même. Nous n'entendons ici qu'esquisser une indication : Heidegger, pour ce qui concerne la discipline universitaire intitulée « histoire de la philosophie », a posé la question de la synonymie. Ou mieux, il n'est parvenu à poser cette discipline passablement hybride dans son lieu légitime, qu'en méditant en et hors d'elle une certaine manière de synonymie. Mais, comme synonyme « se dit d'un mot qui a, à très-peu près, le même sens qu'un autre » [1], il faut distinguer avec prudence et circonspection comment joue, en « histoire de la philosophie », la synonymie. La détermination d'une synonymie correcte exige rien moins que le passage d'une synonymie dominée par le pareil *(das Gleiche)* à une synonymie départie par le Même *(das Selbe)*. Et le pareil ne revient pas au Même : la synonymie des deux synonymies doit se contredire, donc d'abord s'établir.

L'équivalence, ou : tous pareils

La difficulté massive que rencontre l'histoire de la philosophie, comme discipline, n'appelle pas un long développement, tant elle s'impose au moins délié des esprits philosophiques (et d'ailleurs surtout à lui) : si les philosophies restent irréductiblement concurrentes, si toutes prétendent à *la* prééminence sous le rapport de la vérité, toutes sont fausses sauf une; ou, hypothèse plus probable aux yeux de Descartes, toutes sont fausses sans exception – « ...ne unus quidem videtur habere scientiam » [2]. En sorte que l'on conclura à l'équivalence dans l'erreur. Mais cette première équivalence reste triviale, et dissimule l'emprise présente de l'équivalence sur *notre* situation historiale. Car, dans la situation de Descartes, comme d'ailleurs pour tous les penseurs décisifs

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de la métaphysique, une voie restait ouverte; et cette ouverture même les poussait à rejoindre le jugement trivial sur les querelles des philosophies antérieures : chacun, en effet, ne les disqualifiait qu'autant que sa propre instauration annulait, comme le vrai éclipse le faux, toute autre doctrine. Seule une philosophie vraie, ou plutôt *la* philosophie revendiquant comme ses propres l'unicité et la vérité, portait le jugement de disqualification. Cette rupture radicale s'autorisait de la vérité métaphysique faisant à chaque fois époque quant à l'interprétation globale de l'étant dans son être. Aussi, assurée de la différence irréductible du vrai au faux, la philosophie pouvait-elle, du même geste, rejeter tout antécédent et construire une histoire de la philosophie : Aristote, Suarez, Leibniz, Schelling, Hegel et Nietzsche, pour ne mentionner que les plus grands, réinvestissent, du point de vue décidément définitif de leur instauration [3], ce qui devient dès lors un pur matériau, ployé à merci pour donner confirmation directe (anticipation) ou indirecte (insuffisance, aporie) d'un commencement pourtant parfaitement autarcique. L'histoire de la philosophie n'inscrit donc sa possibilité théorique qu'à l'intérieur de la démarche propre à la métaphysique : l'instauration à chaque fois définitive d'un *logos* de l'étant, dans son universalité et dans sa primauté. Elle apparaît, à l'ombre du système, comme sa vérification inversée, doxographique et négative – histoire des erreurs éventuellement utiles à savoir. Le caractère exemplaire de la réussite hégélienne ne doit pas masquer la permanence, constitutive pour la métaphysique, de ce dispositif [4]. En un sens, ici, l'histoire de la philosophie ne se constitue qu'à la condition – paradoxale mais inesquivable – de son impertinence pour la pensée proprement philosophique. Elle se constitue *en* philosophie parce qu'elle n'équivaut pas *à* la philosophie

Pareille non-équivalence, qui légitime l'histoire de la philosophie par la sanction même de l'instauration finale, nous ne la connaissons plus. Car depuis un siècle, ce qui fait époque pour nous a cessé de produire quelque chose comme *la* philosophie, à partir de quoi la différence puisse se faire entre l'achèvement et les prémices, le système et la genèse, le savoir et l'histoire. Remarquable la situation de Husserl. Le premier peut-être parmi les philosophes indiscutablement instaurateurs – mais justement le seul dont on puisse soupçonner qu'il n'appartient pas à la métaphysique, tout en en dépendant de fond en comble –, il entreprend de tracer une histoire de la philosophie complète et précise à la lumière d'une philosophie *non établie,* et consciente jusqu'au tragique de son non-établissement : « ...nous savons d'avance et avec certitude que cette philosophie, comme toutes celles de nos compagnons en philosophie, présents et passés, n'aura qu'une existence éphémère dans l'immense floraison des philosophies toujours en train d'éclore à nouveau et de mourir » [5]. Ce disant, Husserl renonçait-il à prétendre la phénoménologie seule figure de la philosophie comme science rigoureuse? Renonçait-il à l'établissement d'une vérité phénoménologique qui fasse toute la différence en faisant toute la lumière? Aucunement, bien sûr. Mais cette instauration reste programmatique – essentiellement programmatique –, ne fût-ce que parce que la phénoménologie n'élabore pas un corps (métaphysique) de doctrine, mais une méthode de pensée; méthode ouvrant un chemin indéfiniment à parcourir, loin d'en garantir l'abord et le parcours comme toute méthode, de Descartes à Hegel, l'avait assuré. Qu'un discours philosophique soit programmatique, et en un sens que le philosophe doive « croire » en sa vérité, rien de surprenant; mais le propre de Husserl consiste à éprouver cet inachèvement comme une menace, non comme une promesse [6]. Si donc, *la* philosophie ne s'accomplit pas une (dernière) fois de plus avec la phénoménologie, alors nous sommes dans la première situation historiale où l'« histoire de la philosophie » devienne impossible. En aucune manière, comme l'événement l'a surabondamment prouvé, les essais doctrinaux qui, en France ou ailleurs, ont cru prendre le relais de la phénoménologie, n'ont modifié cette situation. Et d'abord parce qu'il n'y a pas de relais à prendre : la phénoménologie ne transmet rien, et d'ailleurs n'a pas fini sa course. Ensuite parce qu'aucun des essais de doctrine n'est parvenu (ni même, en un sens n'a tenté) à se constituer comme *la* philosophie, en personne ou en avatar. La succession ou la coexistence de savoirs ontiques régionaux a pu, souvent, donner l'illusion d'un système unique, parce que certains épigones des initiateurs prétendaient en user idéologiquement. En fait et en droit ces extensions n'aboutissent jamais qu'à des confusions.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Ni la logistique, ni les « sciences humaines », ni le « structuralisme » ne prétendent tenir le rôle injouable de *la* philosophie. Loin de s'y substituer, ils en marquent négativement l'étrange silence. Nous assistons, au lieu d'advenue d'une nouvelle figure épochale de *la* philosophie, à la redite d'un futur sans avenir [7]. Chaque innovation prétendue se caractérise, nous semble-t-il, par deux équivalences; à chaque fois le geste d'apparence nouveau reproduit, avec un arroi conceptuel ou technique inédit, une possibilité déjà connue, souvent aussi déjà illustrée (que l'on songe aux redites du positivisme, du nominalisme, du matérialisme voire du spiritualisme de la « belle âme », etc., qui ont récemment assuré la « dernière mode »); l'heureux succès parfois remporté (par la logique notamment) n'indique que le développement d'une possibilité inscrite de longue date dans la figure terminale de la métaphysique, et qui la dépasse d'autant moins qu'elle en parfait l'achèvement. Fondamentalement la possibilité aménage le pareil. Une autre équivalence, parfois, apparaît : des fragments de doctrines, régionalement rigoureux, se rejoignent dans le centre inhabité par des réseaux conceptuels vagues, convenus et non dépourvus d'ambiguïtés indispensables (ainsi en fut-il du défunt « structuralisme », en tant que doctrine une); d'une région effectivement connue à une autre, des équivalences floues assurent l'apparence, donc la réalité, du pareil. – Rapportées à l'histoire de la philosophie, ces deux figures ne libèrent que deux possibilités, qui, évidemment, la soumettent au règne du pareil. Ou bien l'on considère que les moments de l'histoire de la philosophie relèvent, en l'absence de norme philosophique contemporaine, purement et simplement de l'histoire des idées; dans ce cas, seront étudiées les idées comme telles, comme objets culturels produits dans un certain contexte et à certaines conditions, se déployant avec des effets parfois indépendants de l'intention avouée par leurs auteurs, voire contraire à celles-ci [8]. D'où la disparition du philosophique comme tel dans l'enquête, en une équivalence de principe des doctrines avec toutes autres productions culturelles, donc leur traitement comme des productions. La réduction s'ensuit de l'histoire de la philosophie à l'histoire – toujours pareil. Ou bien, puisque notre temps ne peut produire de norme théorique, ni de *philosophia perennis*, aucune des doctrines antérieures conclura-t-on, ne peut *a priori* se trouver disqualifiée; toute et chacune mérite le bénéfice de l'inventaire, d'une « relecture », voire d'un retour à...; bref, le mot, moins profond qu'il n'y paraît, que tout philosophe a deux philosophies, la sienne et celle de Spinoza [9], a trouvé une ample vérification : beaucoup ont travaillé à confondre leur pensée avec celle non seulement de Spinoza, mais d'une infinité d'autres auteurs. Ici l'équivalence, massivement constatable, sombre dans l'hétéroclite parfois, et toujours relève du pareil : pourquoi tel *corpus* et non pas tel autre? Tous, finalement, sont pareils. Et qu'importe.

Qu'importe – tout est pareil. Ces mots qui dévaluent (et cet autre : *dévaluer*) la philosophie, loin d'anéantir l'histoire de la philosophie, en font saillir l'urgence. Quoi donc ici frappe, en effet, la philosophie? La puissance du pareil, qui, toujours, revient dévaluer les différences et leur nier toute importance. La philosophie tente bien de refaire son début, pour refaire son retard par rapport aux sciences, ou plus radicalement par rapport à elle-même. Mais elle ne se refait pas : comme un joueur qui a trop perdu, elle ne cesse de risquer ce que depuis longtemps elle a épuisé – son fonds métaphysique – pour se « refaire »; comme le joueur, elle ne se hâte frénétiquement de se « refaire » qu'à cause d'une défaite, et pour, à la fin, se retrouver toute défaite. En philosophie comme ailleurs, on ne se refait pas. Le pareil s'accentue des répétitions pour le défaire. Seul le pareil se refait. Toujours le pareil revient, enrichi seulement des vains écarts faits pour en sortir. Le pareil ne cesse de revenir, comme éternellement. La philosophie culmine dans ce retour éternel du pareil, qu'elle confirme en le niant. Ce retour sans cesse répété du pareil n'annihile pas tant la philosophie, qu'il ne lui offre son ultime visage – celui précisément qui approche « à très-peu près » de l'éternité. Mais qui peut ainsi lire la défaite de la philosophie comme son accomplissement éternel? Qui peut tenir ce discours avec sérieux, autrement qu'en sophiste, jouant à qui perd gagne? Celui précisément pour qui la philosophie a une histoire et une histoire proprement philosophique; car si la philosophie s'accomplit dans la figure du pareil à quoi rien n'échappe, le pareil lui-même doit avoir une pertinence philosophique à la mesure de son empire;

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

cette pertinence n'apparaît qu'à celui qui voit que seul le pareil revient et doit revenir. Le regard qui a vu le pareil, jusqu'à y discerner notre situation historiale ultime et, par définition, indépassable (par définition, puisque tout dépassement ne peut que tangentiellement revenir à sa ronde), ce regard, c'est Nietzsche qui l'a porté, si du moins l'on peut donner *un nom* à celui qui les résume tous [10]. Le pareil ne dévaluerait point les philosophies en l'équivalence du *qu'importe!,* s'il ne s'agissait, dans ce constat, d'un des effets de ce que Nietzsche a – et lui seul – pensé comme l'éternel retour du pareil, *das neue Schwergewicht : die ewige Wiederkunft des Gleichen* [11]. De quel poids pèse l'éternel retour du pareil? Plus précisément, quoi donc affecte tout ce que reprend et « refait » le pareil. « Pensons cette pensée sous sa plus terrible forme : le *Dasein,* tel qu'il est, sans aucun sens ni but, mais inévitablement revenant (*wiederkehrend :* sur le retour?), sans trouver son final dans le néant : " l'éternel retour ". / C'est la forme la plus extrême du nihilisme : le néant (l' " insensé " *das Sinnlose*) éternellement! [12] » Le pareil ne fait retour qu'au nom du néant. A perpétuité le néant insensé nous reprend dans ses tours. Dans le nihilisme tout se retrouve sur le retour, marqué d'insensé. Et la philosophie ne fait pas exception. Plus que tout autre, la philosophie subit le poids d'un retour du néant insensé, puisque c'est elle qui, la première, par Nietzsche, a *vu* l'éternel retour du pareil. Non seulement la première, mais sans doute encore la seule. Bien plus : le fait même que les philosophes de profession éprouvent tant de gêne et de peine à reconnaître l'insensé *(das Sinnlose)* de leur pensée non comme une faillite ou un obstacle provisoire, mais comme l'événement, le matériau et la matrice de toute philosophie enfin moderne, ce fait même indique à quel point la philosophie reste inconsciente de son site historial – le nihilisme, où règne le pareil.

Si le pareil, qui affecte la philosophie et semble interdire d'en écrire l'histoire, ressortit au nihilisme entendu comme le poids que supporte l'éternel retour du pareil; si la philosophie, dans ses essais contemporains, ne cesse de méconnaître le pareil qui la régit, parce qu'il en accomplit toutes les possibilités métaphysiques; alors le rapport que nous avions d'abord posé entre la philosophie et l'histoire de la philosophie s'inverse. Il ne reviendrait plus à la philosophie présente de fixer à l'histoire de la philosophie les critères du philosophique, puisqu'elle même semble ignorer son site historial (le nihilisme), jusqu'à ne pas voir dans ses « échecs » apparents la confirmation du pareil, où s'achève la métaphysique. Il reviendrait, au contraire, à l'histoire de la philosophie de repérer, avec patience, rigueur et pensée, le site historial à partir duquel les répétitions, les idéologies et les désastres philosophiques deviennent aussi dignes de considération et riches de sens que les réussites les plus indiscutables. Bref, il faudrait risquer l'hypothèse que *la philosophie n'accède aujourd'hui à son identité authentique que par l'histoire de la philosophie.* Car seule l'histoire de la philosophie peut dire à la philosophie pourquoi elle n'a plus d'histoire. Ne plus avoir d'histoire ne signifie pas manquer de difficultés, ni devoir disparaître, mais proprement n'avoir plus d'avenir. N'avoir plus d'avenir ne signifie pas devoir se taire, mais qu'aucune nouvelle possibilité théorique ne pourra advenir à la pensée qui se récapitule et s'accomplit dans l'éternel retour du pareil [13]. Plus *rien* n'advient qui ne soit déjà refait : nihilisme. Mais si l'histoire de la philosophie peut entreprendre de dire *ceci* à la philosophie, il faut qu'elle-même pense philosophiquement, en une manière que précisément le pareil ne peut pas – peut-être – réduire en son perpétuel *da capo.* Autrement dit, penser la philosophie à partir de son histoire, donc penser philosophiquement cette histoire, impliquerait déjà de ne plus penser dans et selon le pareil. Car une seule chose pourrait bien échapper au pareil et ne pas revenir à lui – le pareil en personne. De quoi le pareil offre-t-il en effet la figure? Du néant, dit Nietzsche. Mais d'où et à quel titre le néant peut-il ne fût-ce que venir? De et au titre de l'Être, dit Heidegger, que nous n'avons, bien sûr, depuis le début, cessé de suivre, ou plutôt avons tenté de rejoindre. Nous atteignons avec lui un terrain solide, en énonçant deux points : (a)*« Ce qui fait l'essentiel dans le nihilisme est que l'Être comme tel y fasse défaut »* [14]; ce défaut *(Ausbleiben)* ne se résume pas en simple absence, sauf si celui que l'on juge par défaut, par contumace (ce que connote *ausbleiben*) pèse de tout le poids de son absence, avec une insistance qui le fait intervenir plus essentiellement que tous les présents; dans le nihilisme, il y va de l'Être comme

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tel, donc du néant de tout étant, mais en tant que non pensé. On pourra donc définir aussi le nihilisme comme « non-pensée essentielle quant à l'essence du néant » [15]. Dans le nihilisme, la philosophie en quête de son site historial reçoit à penser l'Être comme tel et aussi le fait qu'il n'y soit pas pensé; (b) « Le nihilisme *est* une histoire », au sens du moins où : « Le nihilisme n'est pas *une* histoire, non plus que le *trait fondamental* de l'histoire occidentale; il est la législation selon laquelle se déploie cet événement *(die Gesetzlichkeit dieses Geschehens)*, sa " logique " [16]. » Donc le site historial que *recèle* le nihilisme ne deviendra accessible à la philosophie qu'à la mesure où elle tentera de penser dans sa propre histoire l'Être impensé comme tel. Bref, la philosophie n'a pas d'autre tâche que de devenir ce qu'elle *est;* mais pour le devenir, elle doit (se) penser comme histoire philosophique de l'Être en elle impensé. Ce que Nietzsche pressentait comme une « histoire cachée de la philosophie » [17] apparaît, à la lumière de Heidegger, comme, plus essentiellement, une histoire impensée de l'Être, parce que d'abord une histoire de l'Être impensé comme tel. En vertu de quoi, la philosophie ne pourrait (re-)devenir elle-même qu'en tentant, par l'histoire de la philosophie, d'entrer dans son site historial : le pareil dont l'éternel retour ouvre, par contumace, et sur le mode du *nihil*, à l'Être.

Jeu, enjeu, mise en jeu : Être

Mais le peut-elle? – La condition pour une histoire authentique de la philosophie, c'est-à-dire qui pense l'impensé, ne s'épuise pas dans le seul avertissement de Heidegger : « L'histoire de la philosophie n'est point une affaire de science historique, mais bien de philosophie, *kein Sache der Historie, sondern der Philosophie* », ou bien : « Considérer et respecter *(achten)* un penseur, nous ne le pouvons que si nous aussi, nous pensons [18]. » Car que veut dire penser? Sans doute, penser l'impensé – l'Être. Mais, à nouveau, comment penser l'impensable, et comment ne pas le réduire, de doctrine en doctrine, à l'équivalence du pareil? Cette difficulté paraîtra dans sa force, si l'on songe à deux des plus grands historiens français de la philosophie. E. Gilson reconnaît bien l'Être comme l'enjeu de la philosophie et donc de son histoire; mais celle-ci, à une exception (thomiste) près, se résume quasi en l'absence de l'*esse* (thomiste), dont il ne s'agit que établir les étapes avant un *retour à...* [19]. Quant à M. Gueroult, il tient bien que « toutes les philosophies ont une vérité »; mais, sauf à retomber dans la contradiction banale, il ne peut s'agir d'« un *Être* soi-disant réel »; pour établir « l'autosuffisance du système », il faut substituer à chaque fois au « réel commun » le « réel philosophique », conçu lui-même comme « un réel complètement indéterminé, le plus pauvre de tous, plus pauvre que l'Être éléatique, que la matière indéfinie de Platon, et d'Aristote, que la chose en soi kantienne, que l'Être hégélien identique au Non-Être » [20]; l'histoire de la philosophie vise l'Être, certes, mais l'Être comme moins « réel » que le Non-Être même. Sans prétendre vraiment comprendre la thèse de l'illustre historien, nous ne retiendrons qu'une évidence : ou bien il s'agit ici de consacrer la non-pensée de l'Être, ou bien il s'agit de constater l'impossibilité de toute histoire philosophique de l'Être. Bref, à l'Être, ne fût-ce que comme le terme « toujours recherché », peut-on accéder historiquement? Sans aucun doute, décide Heidegger : si *« les mots fondamentaux sont historiques, geschichtlich »* [21], si donc plus essentiellement « nos langages parlent historiquement *geschichtlich* », et si « la vérité est dans son sens le plus propre historique, *geschichtlich* », c'est d'abord parce que fondamentalement « le discours sur l'Être et l'étant ne peut jamais se restreindre à *une* certaine époque de l'histoire de l'éclaircissement de l'Être *(Lichtungsgeschichte des Seins)*... L'" Être " parle à chaque fois et toujours à la mesure de son envoi *(geschicklich)*, et pour cela même d'une manière totalement régie par une tradition *(Ueberlieferung)* [22] ». L'Être ne se dit pas à *une* époque (contre E. Gilson), mais il se dit pourtant historiquement (contre M. Gueroult), parce que *toute* l'histoire se trouve régie et investie de l'Être s'y éclaircissant. Pourtant cette régie elle-même fait question. Faudrait-il penser qu'une lecture généalogique des « mots » y retrouverait trace de l'Être en son histoire? Heidegger nous proposerait-il purement et simplement

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de pratiquer la *Begriffsgeschichte* en vue de l'Être? En un sens, il ne propose rien de plus. Mais en un sens seulement. Car il ne s'agit pas ici d'une généalogie – au profit de l'Être. La généalogie, sauf à l'entendre comme une histoire des erreurs à partir d'un dogme censément principiel, ne peut que s'entendre à la façon dont Nietzsche l'a mise en œuvre : comme la remontée d'un état conceptuel à celui qui, antérieur, l'a produit; par exemple de la morale à la « contre-nature ». Mais cette remontée ne dégage pas seulement comment un état antérieur selon le temps et la vérité détermine un état postérieur; elle ne peut accéder à ce dernier qu'à partir de l'état dérivé; en sorte que pour remonter de la morale à la « morale comme contre-nature », il faut *déjà* avoir éprouvé et compris la morale comme contre-nature; celui qui n'y parvient pas d'emblée ne peut écrire la généalogie de la morale. La généalogie tente de montrer comment un état présent se détermine à partir d'un état antérieur, mais l'accès généalogique lui-même à l'état antérieur se trouve toujours surdéterminé par l'état dérivé. Nietzsche a précisément marqué que chaque étape de la généalogie surdétermine non seulement l'étape qui en découle, mais surtout l'accès à l'étape dont elle *provient*. La généalogie n'ouvre pas tant à l'origine, qu'elle n'interdit d'y accéder – du moins autrement qu'à partir et à mesure d'un état présent, amnésique, et aveugle [23]. Rapportée à l'histoire (supposée) de l'Être, la généalogie impose de ne pouvoir penser par exemple l'εἶδος qu'à partir de l'*idea :* celle-ci se définissant par la représentation et le *cogitare*, nous croirons ne pouvoir revenir à l'εἶδος, qu'en niant l'*idea*, et disant non-représentation, non-*ego*, etc.; comme l'*idea* a engendré l'« idéalisme », ce qui ne se discute pas, nous croirons réciproquement pouvoir entendre l'εἶδος comme un « réalisme », ce qu'il faut contester. La généalogie n'accède à l'état antérieur qu'en le surdéterminant à partir de l'état postérieur. A force de la penser comme une époque de l'histoire, la généalogie se joue de l'origine, et s'en dispense. Donc la généalogie ne suffit pas à penser l'histoire de l'Être, l'Être comme histoire. Aussi Heidegger dépasse-t-il la généalogie par recours à l'*Anfang*, qui ouvre l'accès, que les surdéterminations ferment, à l'historicité de l'histoire. L'*Anfang* n'offre pas un commencement, aujourd'hui aboli, ni une origine que nous aurions à reprendre; l'*Anfang* au contraire nous re-prend *(fängt uns an)* sans cesse, de par ce que *Le Discours de Rectorat* nomme « la puissance de l'*Anfang* »; cette puissance ne cesse d'intervenir en chaque époque, pour lui assurer de demeurer, à sa façon irrépétable, précisément une époque *de l'Être* historial; ainsi l'*Anfang* n'éclate-t-il pas plus au commencement chronologique que le commencement ne peut se penser chronologiquement; car sa puissance intervient dans toutes les temporalisations, donc d'abord au futur : « L'*Anfang est* encore. Il ne se trouve pas *derrière* nous, comme ce qui depuis longtemps est passé *(das längst Gewesene)*, mais il se tient *devant* nous. L'*Anfang*, en tant que le plus grand *(das Grösste)*, est d'avance passé par-dessus tout ce qui arrive et donc aussi par-dessus nous-mêmes. L'*Anfang* est allé tomber dans notre futur, il se tient là, comme la disposition qui, de loin, nous ordonne de répéter sa grandeur [24]. » L'*Anfang* ne cesse de commencer, parce qu'il ne commence jamais, mais sans cesse *reprend*. L'*Anfang*, comme reprise, ramène chaque pensée dans le jeu que l'Être joue entre les étants, reconduit chaque pensée à ce qui, impensé en elle, la qualifie pourtant essentiellement – la différence ontologique –, donc répète en elle sur des modes métaphysiques différents le seul invariant pensable, Être/étant. La répétition caractérise la métaphysique, non en ce qu'elle ne ferait que *se* répéter, mais parce que l'*Anfang* ne cesse de s'y répéter. Mieux, il ne cesse d'aller la chercher et la prendre *(petere)*, pour s'y redire. L'histoire ne devient propre à la philosophie que si, à partir de chaque figure de la métaphysique, il reste toujours possible de se laisser reprendre par l'*Anfang*, donc de transiter à la reprise. La répétition des figures de la métaphysique par l'*Anfang* (et réciproquement), donc l'histoire de la philosophie, suppose rien de moins que le transit direct à cet *Anfang* même. Or « le transit *(Uebergang)* n'est pas pro-grès et n'est pas non plus glissement du naguère vers le nouveau. Le transit, c'est ce à côté de quoi on ne peut passer *(das Ueberganglose)*, parce qu'il relève de la décision de ce se (re-) prendre dans l'*Anfang*. Et ceci ne se laisse point saisir par des retours en arrière historiques ni par le souci historique de ce qui nous est parvenu. L'*Anfang est* seulement dans la reprise faite *(im Anfangen)*. *Anfang* est : tra-dition, *Ueber-lieferung* » [25]. Si l'*Anfang* ne se situe pas chronologiquement, c'est qu'il situe l'historicité de l'histoire en

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ne cessant à chaque instant de la reprendre; il ne s'agit donc, pour atteindre la philosophie dans son histoire, que d'aller chercher ce qui la reprend : d'accéder à la reprise, ou, comme disent les cavaliers, de « faire une reprise ». Par quoi il faut transiter, effectivement, vers l'*Anfang,* afin de recevoir chaque moment de la métaphysique comme une reprise assurée par l'*Anfang,* donc comme tra-dition : recevoir l'*Anfang* dans l'histoire où il n'est pas, mais qui, en retour, est en lui.

Mais comment et que reprend la reprise? L'entreprise de faire reprendre chaque moment historique de la philosophie par l'*Anfang* ne saurait consister à réciter les doctrines, à recenser les concepts. La reprise, en effet, accomplit rien de moins qu'une destruction historique de l'histoire de la philosophie, *eine historischen Destruktion der Geschichte der Philosophie.* Qu'entendre par destruction? Rien, évidemment, qui ressemble à la commune « déconstruction », puisque la destruction « a aussi peu que possible le sens *négatif* de se débarrasser » de la tradition, mais « a une intention *positive;* sa fonction négative reste implicite et indirecte » [26]. Plus, s'il s'agit de détruire, ce sera « défaire des couvertures » – c'est cela que veut dire " Destruction ", en vue d'assurer « un fragment de la fondation de la métaphysique » [27]. En effet, la tradition masque la tradition [28], les concepts reçus dissimulent la possibilité même de la reprise de la métaphysique à partir de ce que l'*Anfang* y met en jeu, l'Être/étant. La destruction « s'accomplit *selon le fil directeur de la question de l'Être* »; « la nécessité de la " Destruction " de cette couverture se trouve fondée, dès lors qu'est devenue nécessaire une pensée de la vérité de l'Être *(cf. L'Être et le Temps)* » [29]. On ne saurait dire plus nettement que la destruction ne devient possible et nécessaire qu'à partir de la vérité de l'Être, dont la reprise *(Anfang)* à l'œuvre de l'histoire de la philosophie défait *(Abbau)* non tel ou tel concept, mais l'oubli qui recouvre en tous (et aucun) la question de l'Être comme tel au profit de l'organisation de l'étant dans son Être. La destruction soumet l'histoire de la philosophie à la reprise qui y lit une histoire de la métaphysique, et, du même geste, l'Être comme tel présent par contumace. La destruction met entre parenthèses, dans l'histoire de la philosophie, ce qui en fait l'histoire de la métaphysique – le primat de l'étant dans son Être – pour y lire ce qui précisément y manque, et, en cette absence, brille – l'Être comme tel. Pareille prise en vue détruit la métaphysique en la reconduisant à la question de l'Être. La destruction, comme mise entre parenthèses de l'ontique, réduit phénoménologiquement l'histoire de la métaphysique à l'Être comme question. Il faut ici penser résolument la destruction comme une réduction phénoménologique, où la thèse du monde serait tenue par la position de la métaphysique, le « résidu » transcendantal *(Ego),* par le *Dasein* comme lieutenant de l'Être comme tel, et l'intentionnalité par la *Seinsfrage* elle-même. Heidegger soumet l'histoire de la philosophie au mot d'ordre d'un « retour aux choses mêmes! », en soumettant chaque moment de l'histoire de la métaphysique à sa reprise par l'Être comme tel, qui y reste pourtant impensé. La destruction de l'ontologie reconduit l'onto-théologie à la *Seinsfrage,* et désigne l'Être comme l'unique invariant qui ne cesse de reprendre toute histoire de la philosophie qui voudra se constituer comme pensée [30]. La destruction ne travaille pas tant à découvrir une tradition négative dans l'histoire de la philosophie, qu'à éclairer l'histoire de la métaphysique d'une lumière telle que s'y découvre en négatif, comme son véritable enjeu, l'Être en tant que tel; ni négation, ni lecture négative, mais lecture en négatif de l'Être, unique invariant de l'histoire de la philosophie, parce qu'invariablement absent de l'histoire de la métaphysique.

Ainsi l'histoire de la philosophie consisterait en un jeu – de l'Être/étant – sans cesse repris par l'*Anfang.* Ce jeu dépend entier d'un enjeu – la *Seinsfrage* – que seule la destruction met au jour. Mais le jeu et l'enjeu resteraient incompréhensibles sans la mise en jeu qui les dispose et dispense. Si, comme on l'a vu auparavant, le nihilisme offre par contumace l'Être même, si donc le nihilisme *est* histoire, cela résulte de ce que « cette histoire, à savoir l'essence du nihilisme, est le destin de l'Être même, *diese Geschichte... ist das Geschick des Seins selbst* » [31]. L'histoire ne peut affecter l'Être comme son « eschatologie » [32], qu'autant que l'Être, lui-même et d'abord, s'historialise; et il ne s'historialise en un événement, « l'événement le plus riche et le plus vaste » [33], qu'autant qu'il se dispense (*schicken,* envoyer) comme un destin qui nous est destiné à nous autres,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

héritiers de l'Occident, comme un *Dasein (Schicksal)*. En se destinant à nous, l'Être se dispense comme une histoire, se met en jeu à titre d'enjeu d'un jeu historique. Pourquoi? Parce que l'Être ne se dispense jamais que sur le mode du retrait, et ce dès l'origine : « L'histoire de l'Être débute, et ceci nécessairement, *avec l'oubli de l'Être* », « L'oubli appartient si essentiellement au *Geschick*, à l'envoi destinal de l'Être, qu'à son premier moment ce *Geschick* débute comme le dévoilement de l'étant présent dans sa présence *(des Anwesenden in seinem Anwesen)*. Ce qui veut dire : l'histoire de l'Être débute par l'oubli de l'être, en ceci que l'Être retient son essence, retient sa différence d'avec l'étant [31]. » L'Être se dispense à penser; mais il ne peut se mettre lui-même en jeu, puisque l'Être n'est pas un étant; il ne peut se mettre visiblement en jeu qu'en envoyant l'étant – au sens où « envoyer les couleurs » revient à les faire voir, pour y faire voir ce qui précisément ne saurait jamais pouvoir s'y montrer parce que restant essentiellement invisible. L'Être ne peut assurer la mise en jeu qu'en en retenant, donc dissimulant, l'enjeu – l'Être même – dans l'étant. Cette inesquivable dissimulation exerce une double conséquence. D'abord, elle ménage l'espace d'une errance, où se succèdent les figures inévitables de la non-pensée de l'Être dans chaque pensée (métaphysique) de l'étant en son Être; car « sans l'errance, il n'y aurait nul rapport d'un envoi destinal à un autre *(von Geschick zu Geschick)*, donc aucune histoire *(Geschichte)* » [35]. Ensuite chaque moment de cette errance, loin de se perdre dans une dérive accélérée, retrouve, par sa méconnaissance même de l'Être au profit de l'étant qui l'offusque de sa présence instante, l'envoi originel (et donc décidément non historique) : car le *Geschick* n'envoie jamais l'Être que sous la figure déroutante de l'étant. En sorte qu'à chaque moment de son histoire, la métaphysique redit – sans le penser – l'impensé radical du *Geschick*. Sans le savoir, la métaphysique, précisément en ne pensant pas l'Être, se trouve toujours déjà reprise *(Anfang)* par ce que la mise en jeu dispense comme enjeu : la différence ontologique *impensée*. Donc chaque moment de l'histoire de la métaphysique, sous l'emprise de la reprise, répond silencieusement au *es gibt :* « Cet *es gibt* règne comme le *Geschick* de l'Être, dont l'histoire *(Geschichte)* vient au langage dans la parole des penseurs essentiels. C'est pourquoi la pensée qui pense en direction de la vérité de l'Être est, en tant que pensée, historique *(geschichtlich)*. Il n'y a pas une pensée " systématique " à laquelle s'adjoindrait, à titre d'illustration, une historiographie *(Historie)* des opinions passées. Mais il n'y a pas non plus, comme Hegel le croit, une systématique qui pourrait poser la loi de sa pensée comme loi de l'histoire *(Geschichte)* et par là résorber l'histoire dans le système. Il y a, pensée plus conformément à la reprise *(anfänglicher gedacht)*, l'histoire de l'Être, à laquelle appartient la pensée comme le mémorial de cette histoire qui n'advient que par elle. Le mémorial *(Andenken)* se distingue essentiellement d'une pure remémoration de l'histoire prise au sens d'un passé écoulé. L'histoire n'a pas lieu d'abord comme avoir-lieu *(geschieht nicht zuerst als Geschehen)*. L'avoir lieu de l'histoire *(das Geschehen der Geschichte)* se déploie essentiellement comme le *Geschick* qui met en jeu la vérité de l'Être à partir de l'Être (...). L'Être vient à sa mise en jeu, pour autant que lui, l'Être, se donne, *zum Geschick kommt das Sein, indem Es, das Sein, sich gibt.* Mais cela veut dire, si on le pense conformément à la mise en jeu destinale *(geschickhaft) :* Il se donne et se refuse à la fois [36]. » Impossible de commenter ce texte admirable, qui d'ailleurs n'a besoin d'aucun appui. Nous nous appuyons, au contraire, sur lui pour conclure : la philosophie ne devient histoire que parce que la vérité de l'Être advient comme *Geschick*, envoi dont la mise en jeu fait notre destin; cette mise en jeu ne donne l'enjeu qu'en le dérobant : le *es gibt* ne départit l'Être qu'en envoyant l'étant. A chaque moment de la métaphysique, nous sommes ainsi directement confrontés avec le *es gibt*, dont l'envoi en retrait reprend de son emprise la non-pensée métaphysique de la différence ontologique. Le *Geschick* met en jeu le retrait de l'Être dans l'avancée de l'étant; donc repérer dans chaque moment de la métaphysique ce retrait et cette avancée nous reconduit directement au *Geschick :* chaque enquête historique, pourvu qu'elle se laisse reprendre dans le jeu qui a pour enjeu l'Être et pour mise en jeu le *Geschick*, revient à la pensée de l'*es gibt*. Mais précisément, pour ainsi tenter de lire la métaphysique, il faut d'abord laisser la question de l'Être nous en défaire. Seul un pas en retrait hors de la métaphysique peut nous rendre capables d'une lecture, en elle, du *Geschick* de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'Être. En un mot, l'histoire de la philosophie exige, pour devenir pensante, la pensée par excellence – de l'Être comme tel. Donc l'accès, à partir du pareil, au Même.

Le Même – « combat amoureux »

Heidegger nous introduit donc en une situation que définissent d'abord négativement plusieurs résultats. – Premièrement, l'histoire de la philosophie ne devient proprement philosophique (au sens de : pensante) qu'en s'intitulant une histoire de la métaphysique. – Deuxièmement : pareille histoire de la métaphysique n'évite de retomber en histoire des concepts ou des idées, qu'en se laissant comprendre à partir du *Geschick des Seins*. – Troisièmement, l'envoi, où se départit l'Être, provoquant inévitablement sa dissimulation par l'étant présent, l'histoire de la métaphysique ne peut que répéter l'oubli qui la convoque, en sorte d'épuiser toutes les possibilités de dire cet oubli même; elle se résume donc en maints échecs, non comme l'échec d'une histoire, ni comme l'histoire d'un échec, mais bien comme l'histoire d'une partie d'échecs – ou plus exactement d'une départie d'échecs. Positivement, ces acquis permettent de dire l'histoire de la métaphysique dans tous ses états, eux aussi au nombre de trois; parler correctement d'histoire de la métaphysique suppose, premièrement, une unité qui rassemble des moments historiquement disjoints, donc un jeu qu'ils jouent ensemble; ce jeu est assuré par l'*Anfang,* qui ne cesse de reprendre chaque moment sous sa « puissance ». Deuxième état : les moments historiquement disjoints ne peuvent jouer ensemble, que si un seul et *même* enjeu se risque entre eux; cet enjeu, la différence ontologique elle-même, seule une destruction phénoménologique de ce qui, dans la tradition, laisse impensé l'Être au bénéfice de l'étant dans son Être, c'est-à-dire toute la tradition, peut le permettre – détruire ayant pour fin de construire une pensée de l'Être. Troisième état : l'enjeu ne pourrait pas entrer en jeu, ni le constituer, si ne l'envoyait une mise en jeu, le *Geschick des Seins;* lequel établit aussi et surtout les règles du jeu, à savoir l'oubli de l'Être d'emblée accompli et ne cessant de se répéter. En conséquence, construire par réduction une histoire de la métaphysique exige de la lire à partir de ce qu'elle a laissé et devait toujours laisser impensé, pour, à partir de et grâce à cet impensé, reprendre la reprise, et y penser ce que le *Geschick* retient – l'Être comme tel. Bref, accéder par l'histoire de la métaphysique à l'*Anfang,* mais pour s'y déprendre de sa reprise; ou plus exactement pour s'éprendre de ce que sa reprise ne dispense qu'en le retirant – l'Être comme tel, offusqué, dans et dès l'*Anfang,* par l'étant présent. Entendue en ses trois états, l'histoire de la métaphysique non seulement reconduit à son envoi, mais vise au-delà de ce que cet envoi dispense, vers sa retenue même. Il faut donc certes dire que seule la destruction de la métaphysique rend possible son histoire, et aussi qu'elle permet seule d'accéder à sa mise en jeu essentielle. Mais il faut surtout concevoir que l'histoire de la métaphysique prise en *cette* acception – destruction en vue et à partir de la *Seinsfrage* – ouvre le seul chemin qui ne trompe pas en direction d'un « dépassement » de la métaphysique. La métaphysique ne se dépasse qu'au prix d'un lent passage à travers non tant son histoire, que ses états (jeu/enjeu/mise en jeu), vers ce qu'ils ne marquent qu'en le masquant : l'Être qui ne se donne qu'en se retirant.

Donc l'histoire de l'Être consiste en une donne *(Geschick),* que fixent d'emblée des annonces initiatrices (Être/étant, présence/présent, retrait/dévoilement), en sorte que la métaphysique ne dispose que d'un nombre non-infini de levées possibles. Les penseurs qui, à chaque fois, font faire époque à la métaphysique, jamais ne se trompent; à rebours de l'opinion vulgaire, jamais un philosophe ne s'est trompé; à chaque fois, au contraire, il fait la bonne levée, conformément aux annonces qui aménagent la donne; en chaque occasion, il dit la parole qui fait, une fois encore, se dévoiler l'étant dans son Être, au bénéfice exclusif du présent, en sorte que l'appel de l'envoi soit entendu; et, aussi bien, que ce qui, en cet appel, se tait, soit, par contumace, manqué, donc marqué. Car l'oubli lui-même n'est pas rien. Ainsi se conjuguent, en chaque époque, l'oubli, voire l'oubli de l'oubli, et la trace de l'impensé. – Au penseur de penser, par la destruction de la métaphysique, cet impensé, directement. A l'historien de la phi-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

losophie de repérer les moments de la métaphysique comme autant d'époques où s'arrête et se relance la différence ontologique impensée comme telle. Nous bornerons notre ambition, ici, à tenter d'indiquer selon quels impératifs l'historien de la philosophie peut contribuer à la destruction de la métaphysique – selon la *Seinsfrage*. Pour ces quelques indications, nous n'aurons qu'à suivre, sommairement, la manière même dont Heidegger a pratiqué ce que nous continuerons, mais seulement par commodité, de nommer « histoire de la philosophie ». Une seule chose mérite donc qu'on la pense : l'impensé lui-même, à savoir la différence ontologique. Par définition cet impensé ne se trouve pensé nulle part, en aucun texte ni concept; et pourtant il ne cesse de régir secrètement, les concepts et les textes. Il convient donc de tenter d'y accéder indirectement.

Deux manières de faire caractérisent cette lecture. Chacune conjugue les deux moments qu'indique le poète : reconstituer « la longue histoire des synonymes d'un même vocable », pour, aussitôt, « y contredire ». – La lecture de l'histoire de la philosophie comme une histoire de la métaphysique repose premièrement sur l'identification de la métaphysique par la persistance, instante et donc multiforme, de la constitution onto-théologique. La synonomie des penseurs de la métaphysique, de Platon à Nietzsche, ne peut s'établir légitimement qu'à la mesure où tous offrent une version, retraduisible des langues naturelles jusqu'au langage de la métaphysique, donc de la *Seinsfrage*, de l'accouplement entre un énoncé sur l'étant en général pris dans son Être (question τί τὸ ὄν; ou l'ὄν ᾗ ὄν) et un énoncé sur l'étant dans son excellence, singulière et totalisante (question sur l'ὄντως/ἀκρότατον ὄν). Ces deux énoncés ne découlent pas de ce que la métaphysique, tardivement, distingue en *ontologia/metaphysica generalis* et en *theologia/metaphysica specialis* [37], puisque cette distinction de nomenclature découle elle-même d'une constitution plus essentielle, qui lui reste invisible. Car ce qui unit les deux énoncés, par une nécessité qu'aucune variation théorique ne peut suspendre, tient précisément à l'oubli de l'Être comme tel : la question sur l'étant en général l'interroge certes dans son Être, mais n'aborde ainsi l'Être qu'au bénéfice de l'étant; elle ne peut donc, sur sa lancée, qu'engendrer une seconde question, qui s'éloigne décidément de l'Être comme tel, puisqu'elle vise l'excellence de sa seule étantité. La constitution onto-théologique n'offre pas plus une thèse historique, que l'*Anfang* ne vise une quelconque archéologie de la philosophie : il ne s'agit, dans les deux cas, que de penser l'essence de la métaphysique à partir de l'oubli de l'Être comme seul mode de sa dispensation. Sur le fonds de la constitution onto-théologique, surgissent des synonymies : bien sûr entre Aristote et Hegel, par Kant premier servi (dès 1929). Mais la plus féconde (et contestée) ouverture situe Platon et Nietzsche dans une perspective, où, dès 1936/1937 *(La volonté de puissance comme art* et *L'éternel retour du pareil)*, le « renversement du platonisme » ne se limite plus à la morale et à une polémique somme toute superficielle, mais accède à la définition métaphysique de la vérité et livre son dernier mot sur la relation de l'étant au devenir, donc à l'Être. De cette ouverture de Heidegger, c'est peu dire que de reconnaître que tout le débat contemporain sur Nietzsche dépend : en fait, sans la mise au jour d'une pareille constitution, Nietzsche n'appartiendrait tout simplement pas à la philosophie (comme ce fut le cas, précisément, jusqu'aux cours de Heidegger). Il faudrait donc, à partir de ce critère, et à la suite de son initiateur, authentifier l'appartenance à la métaphysique de certains auteurs, dont, à l'évidence, le *corpus* ne traite pas d'abord et principalement de l'ὄν */ens;* pour exemple Descartes, dont les *Meditationes de prima philosophia* ont justement en propre de ne déployer au premier abord aucune ontologie, en quelque manière qu'on la prenne. Recherche à quoi nous espérons avoir récemment contribué [38]. Les penseurs attestent leur appartenance à la métaphysique, et donc la métaphysique elle-même, en se laissant lire selon la constitution onto-théologique. La repérer à chaque fois désigne l' « objet formel » de toute histoire de la philosophie qui voudra se constituer comme rigoureuse. D'où la synonymie longue du vocable *étant en son Être*, qui se décline en formules onto-théologiques. D'où le « devoir », du moins la possibilité d'y contredire : les figures de l'onto-théologie (ἰδέα, εἶδος, *idea, cogito me cogitare*, perception, *Setzung, Wirklichkeit, Wille zur Macht*) non seulement se corrigent en s'engendrant – comme on le verra –,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

mais elles marquent chacune un pas de plus posé sur ce que, dans *Sein und Zeit*, Heidegger nomme une *ontologische Bodenlosigkeit* [39] : le sol mouvant et qui se dérobe de l'oubli de l'oubli, le nihilisme.

Le repérage scrupuleux, quoique souvent déroutant, de la constitution onto-théologique atteste la métaphysique en couches synchroniques (époques). Mais leur mise en rapport diachronique permet seule de produire une authentique *histoire* de la métaphysique. D'où le second geste heideggérien : établir des lignées conceptuelles, dont le déploiement permet, sur un point mais en plusieurs concepts [40], de mesurer le nihilisme à l'œuvre. On songe ici à certaines réussites éblouissantes, comme la mise en regard de la sentence de Protagoras, du *cogito (me cogitare)* et de la déduction du concept de substance à partir de celui de sujet chez Nietzsche [41]; à partir de quoi paraît le destin de la subjectité, comme une des lignes constantes de l'unique nihilisme. On songe aussi à la triple « synonymie » que *Sein und Zeit* établit entre l'ontologie (absente) de Descartes et l'acquis de la scolastique. a) Dans le commencement « radical » du *cogito, sum,* reste « indéterminé » rien moins que la « manière d'être de la *res cogitans,* plus précisément le sens d'être du " *sum* " », b) Dans la détermination du monde comme *res extensa,* l'étant intramondain passe sous le joug de la « ständige Vorhandenheit », sans que jamais la question même de l'*In-der-Welt-Sein* ne pointe. c) La dénégation de toute univocité du concept de substance entre Dieu et les créatures marque un « recul fort considérable par rapport au point où la scolastique était parvenue » [42]. Par quoi Descartes réintervient dans la question de *l'Être,* et non seulement de la doctrine de la connaissance ou du « sujet ». Ces lignées conceptuelles n'alignent des synonymies que pour y contredire : chaque mise en rapport permet en effet de voir comment, en se répondant, les époques ne se répètent point, mais se départagent, en se partageant les levées que le départ imparti par l'*Anfang* a rendues, strictement, jouables. – Ces deux procédés, si le mot convient, permettent d'accéder concrètement, c'est-à-dire jusque par la littéralité des textes, à une histoire (*Historie* ici) de la métaphysique, conquise sur l'histoire de la philosophie, des idées ou des concepts. Cette spécificité, seul le travail lent, méditatif et documenté de philosophes devenus historiens pour rester philosophes peut l'établir et la sauvegarder. Mais si, comme il semble, elle peut s'admettre, il faudra aussi envisager une contre-épreuve : pour autant que le statut métaphysique de certaines doctrines peut se « vérifier », il pourra, pour d'autres, se « falsifier ». La question de l'appartenance à la métaphysique se pose ainsi expressément par exemple pour Spinoza [43] ou le néo-platonisme, comme pour toutes les sagesses étrangères à la *Seinsfrage.* Quant à une théologie proprement chrétienne et consciente de sa « christianité », même les théologiens finiront par admettre qu'elle n'a, directement du moins, rien à voir ni surtout à gagner à la métaphysique. Ces exclusions contredisent seulement à des synonymies abusives, sans, bien au contraire, prononcer des disqualifications. Si l'on doit parfois parler d'histoire de la métaphysique, l'on doit donc parfois aussi n'en point parler.

Deux modes de synonymie se conjuguent donc, l'une diachronique (les lignées), l'autre synchronique (la constitution onto-théologique). En sus, chacune ménage sa propre contradiction, qui « y résiste ». Comment concilier ces deux synonymies non synonymes, et les résistances qui, respectivement, les pondèrent? Quoi donc se met en jeu, qui puisse conjoindre sans confondre, pour également se faire l'enjeu? Heidegger répond : le Même, *das Selbe.* Mais *quel* Même? Le Même ne veut pas dire l'identique, car « le même et le pareil *(das Gleiche)* ne coïncident pas, non plus que le même et l'uniformité vide du pur identique. Le pareil s'attache toujours à ce qui n'a pas de différence, afin que tout s'accorde en lui. Le même au contraire est l'appartenance mutuelle du différent à partir du rassemblement opéré par la différence. Le même ne se laisse dire, que lorsque est pensée la différence. Dans la conciliation des choses différentes, apparaît en lumière l'essence rassemblante du même. Le même bannit toute hâte à résoudre le différent dans le pareil, sans jamais rien de plus. Le même rassemble ce qui diffère dans une union originelle. Le pareil au contraire disperse dans l'unité fade de l'un, uniforme sans plus [44] ». Le Même ne revient pas au pareil, ni le pareil au Même. Le pareil annule, par égalisation, les termes différents, parce qu'il se situe entre

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ou après eux, tandis que le Même préserve les différences en leur différend, parce qu'il les précède dans une union plus essentielle. Aussi, tandis qu'un calcul peut toujours rétablir l'unité du pareil, il faut, pour accéder à l'union du Même remonter à une instance problématique. Pour que tout ne soit pas pareil, il faut que la pensée revienne au Même, ou plutôt y parvienne enfin. Et du pareil au Même, la différence ne manque pas : seul le pareil la manque, seul le Même la domine, engendre et protège. « Se réfugier dans le pareil n'offre aucun danger. Mais se risquer dans la dissension pour dire le même, voilà le danger [45]. » – Sans doute, mais pourquoi cette opposition du pareil au Même doit-elle intervenir ici? A quoi tient le privilège ainsi reconnu au Même? Pourquoi décidons-nous de le majorer d'une majuscule, contre l'usage pourtant circonspect des traducteurs? Pour préparer toute réponse, tentons d'établir d'abord que *das Selbe* intervient proprement dans les deux modes de synonymie, contradictions comprises. Tel est bien le cas. A chaque époque, les deux paroles de la métaphysique comme onto-théologie « sont chacune en leur guise, le Même, *das Selbe* » [46]. D'une époque à l'autre, en toute différence, « dans la richesse qui se cèle du Même, est pensée, par chacun des penseurs en sa guise propre, l'Unité de l'Un unissant, le "Εν »; c'est en cette acception qu'on pourra légitimement dire aussi que la *justificatio* luthérienne revient, avec la *Gerechtigkeit* nietzschéenne comme nom de la vérité, au même, ou plutôt au Même [47]. Synchroniquement intervient le Même; diachroniquement aussi intervient le Même. Et il s'agit du même Même, comme le prouve la façon dont Nietzsche répond à la constitution originellement platonicienne de la métaphysique; il ne peut s'y référer qu'au nom du Même, et ne peut prétendre la retourner qu'en y perpétuant le Même. Car si « Nietzsche a pris ce retournement [*sc.* des valeurs] pour un dépassement de la métaphysique », ce ne pouvait être qu'au nom du Même, doublement à l'œuvre mais non reconnu : « ... tout retournement de ce genre n'aboutit qu'à se laisser envelopper, en s'aveuglant soi-même, dans le Même, devenu méconnaissable, *das unkennbar gewordene Selbe* » [48]. Aucun retournement, pas plus que la moindre critique, ne deviendrait en métaphysique possible, si le Même justement n'ajustait les époques entre elles en les justifiant au niveau de la constitution onto-théologique – *justifier* devant s'entendre ici au sens des typographes, et *niveau* au sens des maçons. Le *même* ne joue plus comme un adverbe ici, mais comme le substan-tif qui donne sa substance à la métaphysique; ou plutôt, précisément parce que substance appartient à la métaphysique, le Même recèle plus qu'un substantif. Quoi donc? *Das Selbe,* en fait, renvoie à τὸ αὐτὸ, tel que Parménide l'entendait, tel donc que nous, nous ne l'entendons plus ou peu. Aussi Heidegger le désigne-t-il sans cesse comme *das Rätselwort,* le mot énigmatique, donc aussi le mot de l'énigme [49]. De quoi cette énigme offre-t-elle le miroir? Rien moins que du « pli de l'ἐόν », du déploiement de ὄν en présence et présent, Être et étant, donc, si l'on veut, dans le participe, entre verbe et substantif. Participe, le Même? Non. Et pas d'abord parce que la métaphysique en participe dans tous ses états, mais parce qu'il participe lui-même du pli qui déploie l'Être/étant. Mieux, parce que ce déploiement participe de son union originellement dissidente. Déterminer l'identité du Même n'a aucun sens, puisque le Même se détermine comme l'identité même de ce qui, en et comme l'ὄν, diffère – à savoir le différend lui-même qui nous advient par l'écart d'Être et d'étant. Ce différend lui-même diffère immédiatement de lui-même, puisque le « déploiement du pli » s'accomplit d'emblée « au sens du dévoilement », donc au sens de *ce* qui se dévoile, l'étant. Par quoi il devient possible – et inévitable – que le déploiement du pli mette en jeu la donne d'une histoire de l'Être, comme métaphysique : « Si nous voulons pouvoir parler de l'histoire de l'Être, nous devons d'abord avoir considéré ce qu'*Être* veut dire : présence du présent : pli. C'est seulement à partir de l'Être ainsi considéré que nous pouvons alors demander, avec la prudence requise, ce qu' "histoire" ici veut dire. Elle est l'envoi destinal qui donne le pli, *das Geschick der Zwiefalt* [50]. » La construction, au simple niveau d'une lecture des textes, de l'histoire de la philosophie comme histoire de la métaphysique nous renvoie, par le Même, à la donne de l'Être comme mise en jeu de la différence ontologique impensée comme telle. Le Même ne cesse de nous reconduire à lui; et ce, parce que, loin de se confondre avec le pareil, le Même, *das Selbe,* revient au même que « l'Être même, *das Sein selbst* » [51].

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Envisagé directement, le Même, qui dispense la donne dont joue la métaphysique, provoque la pensée à le penser comme tel, donc sur un mode métaphysique. Cet appel pourtant, pourrons-nous sérieusement prétendre ne fût-ce que le percevoir de loin, si nous n'envisageons indirectement le Même dans les époques de la métaphysique, et, en les réduisant selon la *Seinsfrage,* ne construisons la *Seinsgeschichte?* Dans ce cas, la discipline si décriée mais si pratiquée de « l'histoire de la philosophie » ne se résumerait plus en une histoire des erreurs et de leurs réfutations, car « dans le champ de la pensée essentielle, toute réfutation est folie insensée. Le combat entre les penseurs est le " combat amoureux " de la chose même, *der Sache selbst.* Il les aide mutuellement à atteindre l'appartenance simple au Même, *zum Selben,* en quoi ils trouvent la conformité à leur destin *(das Schickliche)* dans l'envoi de la donne de l'Être *(Geschick des Seins)* » [52]. Et seul ce combat requiert des philosophes, comme seuls des philosophes peuvent le mener.

Jean-Luc Marion

NOTES

1. E. Littré, *Dictionnaire de la Langue Française,* Paris, éd. 1873, *s. v.,* t. 4, p. 2116.

2. Descartes, *Regulae ad Directionem Ingenii, Œuvres,* éd. A.T., t. X, Paris, 1966, p. 363, lg. 10-11.

3. *Instauratio* signifie, d'après F. Gaffiot (et les auteurs latins classiques) *rétablissement, recouvrement,* non pas seulement innovation fondatrice. Je dois cette remarque à E. Martineau.

4. Ce qu'a établi, malgré ses limites avouées, le travail de L. Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie,* Paris, 1973. – Pour prendre un exemple pour une fois distinct de Hegel, que l'on songe à Schelling, dans ses cours de Münich, *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne* tr. fr. J.-F. Marquet, Paris, 1983.

5. E. Husserl, *Die Krisis..., Husserliana VI,* S. 15. tr. fr. G. Granel, Paris, 1976, p. 22.

6. C'est ici que le jugement sévère mais éclairant de G. Granel, « Livre complètement désuet donc, ancienne scène d'un ancien théâtre » (*Préface, loc. cit.,* p. VII), pourrait se contester et retourner; tenter une histoire de la philosophie sans *corpus* philosophique tenu pour terminal, mais au nom d'un « combat » (*Krisis...,* S. 442, tr. fr., p. 489; S. 273, p. 302; etc.), ou du moins d'un « effort » vers une rationalité toujours à conquérir, et ce au prix d'une contradiction éprouvée existentiellement comme tragique, cela même pourrait bien marquer l'accès conscient et de grand style à la modernité du nihilisme.

7. Qu'on nous permette de renvoyer, pour n'avoir ni à la redire ni à l'améliorer, à notre esquisse « La modernité sans avenir » *in Le Débat,* 4 septembre 1980.

8. Le meilleur exemple de cette double lecture nous a récemment été donné par F. Alquié, pourtant pénétré de la conviction de la spécificité ontologique de la philosophie, avec *Le Cartésianisme de Malebranche,* Paris, 1974 : l'intention conceptuelle de Malebranche (apologétique augustinienne à moyens cartésiens) produit, dans le jeu de forces des idées, la ruine du cartésianisme et la doctrine du matérialisme, voire du libertinage non érudit. De même, la somme récemment publiée par H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore,* Paris/Namur, t. 1, 1979, t. 2, 1980.

9. La floraison des lectures de Spinoza pose, en soi, une question à l'historien de l'histoire de la philosophie. Tout se passe comme si le système conceptuel était d'abord soustrait à sa situation historiale en métaphysique, puis réduit à une formalisation neutre, où enfin on privilégie *un* thème ou concept après l'avoir chargé d'une surdétermination moderne; ce qui permet, à l'issue de la relecture, de retrouver ce thème en un concept formalisé, ou du moins systématisé. D'où des spinozismes du désir, de l'athéisme, du logicisme, de la politique, etc., d'où n'est souvent absent que le propre de Spinoza – le rapport entre la pensée juive et la métaphysique (sous son visage cartésien).

10. Nietzsche *à J. Burckhardt,* 6 janvier 1889, *Werke,* éd. K. Schlechta, Munich, 1966, Bd. 3, S. 1351.

11. Fragment de l'été 1881, Nietzsche, *Werke,* éd. Colli-Montinari, V/2, S. 392, fgt. 11 [141], tr. fr. *Le Gai Savoir. Fragments Posthumes (1881-1882),* 11[219], Paris 1967, p. 379. Le pareil répète *da capo, Par delà Bien et Mal,* § 56.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

12. Nietzsche, *Werke,* VIII/1, S. 217, frg. 5 [71] § 6 de 1886-1887, tr. fr. *Fragments Posthumes, automne 1885-automne 1887,* Paris, 1978, p. 213 (modifiée).

13. La fin de la métaphysique doit s'entendre comme son accomplissement; si elle ne va point au-delà, ce n'est pas par impuissance, mais parce qu'elle s'est déjà totalement accomplie, et qu'aucun développement ne lui est plus nécessaire; aussi le nihilisme peut-il se répéter : il répète un achèvement et cette circularité même signe l'achèvement : « Mais que veut dire " fin de la métaphysique "? Réponse : l'instant historial, dans lequel sont épuisées les possibilités essentielles de la métaphysique »; la philosophie peut bien continuer à produire, mais ces « formes dérivées... ne laissent plus à l'histoire proprement dite et révolue des positions métaphysiques fondamentales que le rôle économique de fournir des matériaux de construction avec lesquels, transformé de façon concordante, le monde du " savoir " sera mis à neuf », Heidegger, *Nietzsche II,* S. 201, tr. fr., Paris, 1961, p. 161. Voir *Holzwege, G.A.* 5, S. 208, tr. fr., Paris, 1962, p. 173.

14. *Nietzsche II,* S. 383, tr. fr., p. 307 (modifiée).

15. *Nietzsche II,* S. 54, tr. fr., p. 48 (modifiée).

16. *Nietzsche II,* respectivement S. 91 et 278, tr. fr., p. 76 et 224 (modifiée). Ces textes permettent de situer ceux de *Holzwege, G.A.* 5, S. 218 et 223, tr. fr., p. 180 et 184.

17. Nietzsche, *Werke,* VIII/3, S. 288, fgt. 16 [32], tr. fr., *Fragments Posthumes. Début 1888-début janvier 1889,* p. 244.

18. Respectivement *Nietzsche I,* S. 450, tr. fr., p. 349, et *Holzwege, G.A.* 5, S. 254, tr. fr., p. 209 (modifiée).

19. Voir notre étude « L'instauration de la rupture : Gilson à la lecture de Descartes », *in Étienne Gilson et nous. La philosophie et son histoire,* Paris, 1980. Depuis lors, la publication par J.-F. Courtine de l'ouvrage partiellement inédit mais posthume d'E. Gilson, *Constantes philosophiques de l'être,* Paris, Vrin, 1983, permet de confirmer le diagnostic.

20. M. Gueroult, *Philosophie de l'histoire de la philosophie,* Paris, 1979, respectivement p. 60, 139, 137 (et 167), 104 et 105. Ce texte remonte en fait à 1933-1938, et éclaire rétrospectivement non seulement toute l'œuvre de M. Gueroult, mais aussi son constant débat avec F. Alquié. Débat dont la dernière reprise publique se trouve consignée, sauf erreur, dans *Philosophie et Méthode. Actes du colloque de Bruxelles* (5-6 mars 1972), Bruxelles 1974. Voir la juste étude de Y. Michaud, « The End of the History of Philosophy », *Social Research,* 49/2, 1982.

21. *Nietzsche I,* S. 169, tr. fr., p. 134 (modifiée); voir aussi S. 450, tr. fr., p. 349.

22. Respectivement *Der Satz vom Grund,* Pfullingen, 1957, S. 161; *Nietzsche II,* S. 257, tr. fr., p. 207; et enfin *Identität und Differenz,* S. 41, tr. fr., *in Questions I,* p. 286.

23. Voir, entre autres, à la lumière de la seconde des *Intempestives,* le § 12 de *La Généalogie de la Morale, II.* On pourra consulter M. Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *in Hommage à Jean Hyppolite,* Paris, 1971.

24. *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität,* Breslau, 1933, respectivement S. 8 et 11, tr. fr., de G. Granel, *in Textes de Grève, Supplément aux Annales de l'Université de Toulouse-Le-Mirail,* Toulouse, 1977, p. 46 et 47 (modifiée). Voir aussi l'*Einführung in die Metaphysik,* S. 83, 119 et 133-146, tr. fr., Paris, 1967, p. 118, 162, 184 sq.

25. *Nietzsche II,* S. 27, tr. fr., p. 2 (modifiée).

26. Respectivement *Sein und Zeit,* § 75, puis § 6, *G.A.* 2, S. 518 et 31.

27. Respectivement *Zeit und Sein, in Zur Sache des Denkens,* Tübingen, 1976, S. 9, tr. fr., *in Questions IV,* Paris, 1976, p. 24; et *Metaphysische Anfangsgründe der Logik,* § 3, « ...die Destruktion der Logik ist selbst ein Stück der Begründung der Metaphysik » (*G.A.* 26, S. 70); cet emploi de « métaphysique », en 1928, ne survivra évidemment pas à la *Kehre.*

28. *Ibid.,* S. 197, qui pointe « die äusserliche Tradition der Meinungen und freischwebenden Standpunkte » comme la « Problemgeschichte », contre laquelle « combat » la « Destruktion der Tradition ».

29. Respectivement *Sein und Zeit,* § 6, *G.A.* 2, S. 30, et *Nietzsche II,* S. 415, tr. fr., p. 333 (modifiée).

30. Le rapprochement entre la destruction et la phénoménologie n'est pas rare; voir, outre le texte précédemment cité du *Nietzsche II,* S. 415, cet autre : « Daher gehört notwendig zur begrifflichen Interpretation des Seins und seiner Strukturen, d.h. zur reduktiven Konstruktion des Seins eine *Destruktion,* d.h. ein kritischer Abbau der überkommenen und zunächst notwendig zu verwendenden auf die Quellen, aus denen sie geschöpft sind. Erst durch die Destruktion kann sich die Ontologie phänomenologisch der Echtheit ihrer Begriffe voll versichern. » *Grundprobleme der Phänomenologie,* SS 1927, § 5, *G.A.* 24, S. 31. La constellation destruction/construction/réduc-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tion phénoménologie marque sans aucun doute la transposition à l'histoire de l'Être de la « méthode phénoménologique », qui offre, à cette époque, l'apport propre de Heidegger à l'entreprise husserlienne. Au moins du point de vue de celle-ci.

31. *Nietzsche II,* S. 369, tr. fr., p. 296 (modifiée).

32. « Eschatologie des Seins », *Holzwege, G.A* 5, S. 327, tr. fr., p. 267.

33. *Holzwege,* S. 365, tr. fr., p. 287 (modifiée).

34. Holzwege, S. 263, puis 364, tr. fr., p. 216 puis 297.

35. Holzwege, S. 337, tr. fr., p. 275 (modifiée).

36. *Brief über den « Humanismus », in Wegmarken, G.A.* 9, S. 335, tr. fr., *in Questions III,* Paris, 1966, p. 108-109 (modifiée). Voir S. 363, tr. fr., p. 152, et *Holzwege,* S. 337-338, tr. fr., p. 275.

37. Sur l'histoire de ces concepts, voir E. Vollrath, « Die Gliederung der Metaphysik in eine Metaphysica Generalis und eine Metaphysica Specialis », *Zeitschrift für philosophische Forschung,* 16 février 1962, et la récente étude sur « Metaphysik » de L. Oeing-Hanhoff, *in Historisches Wörterbuch der Philosophie,* hrg. von J. Ritter und K. Gründer, Stuttgart, 1980, Bd. 5, *s. v.*

38. Avec successivement *Sur l'ontologie grise de Descartes,* Paris, 1975, 2e éd., 1981, et *Sur la théologie blanche de Descartes,* Paris, 1981, convergeant dans « Descartes et l'onto-théologie », *Bulletin de la Société Française de Philosophie,* 76/4, octobre 1982.

39. *Sein und Zeit,* § 64, *G.A.* 2, 424, que *Holzwege,* au-delà de Descartes, radicalisera en parlant de « Bodenlosigkeit des abenländischen Denkens », *G.A.* 5, S. 8, tr. fr., p. 16.

40. Et c'est pourquoi il ne s'agit surtout pas d'une simple *Begriffsgeschichte* dans les esquisses – exemplaires – qui terminent le *Nietzsche II.*

41. Ainsi, *Nietzsche II,* S. 182, tr. fr., p. 146-147; etc.

42. Respectivement *Sein und Zeit,* § 6, S. 24, § 21, S. 96 (voir S. 99, 100, etc.) et § 20, S. 93 (voir *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, G.A.* 20, S. 235 : « ... wesentlich hinter den Einsichten des Mittelalters zurück »). Voir notre note sur « Heidegger et la situation métaphysique de Descartes », *Bulletin Cartésien IV, Archives de Philosophie* 38, 1975.

43. Sur ce point délicat, voir la récente interrogation de F. Alquié, *Le rationalisme de Spinoza,* Paris, 1981.

44. *Vorträge und Aufsätze II,* S. 67, tr. fr., *Essais et Conférences,* p. 231 (modifiée). Voir aussi *Was heisst denken?,* Tübingen, 1954, S. 154, tr. fr., Paris 1959, p. 225, *Holzwege,* S. 150, tr. fr., p. 123.

45. *Wegmarken, G.A.* 9, S. 363, tr. fr., *Questions III,* p. 152.

46. *Holwege, G.A.* 5, 195, tr. fr., 162; voir *Vorträge und Aufsätze III,* S. 16 et 18.

47. Respectivement *Holwege, G.A.* 5, S. 371, tr. fr., p. 302, et *Vorträge und Aufsätze I,* S. 77, tr. fr., *Essais et Conférences,* p. 98.

48. *Holzwege, G.A.* 5, S. 232, tr. fr., p. 191.

49. « Das Rätselwort », *Vorträge und Aufsätze III,* S. 37, 42, 43, 44, 45, etc.

50. Respectivement *Vorträge und Aufsätze III,* S. 42, 45, 48, tr. fr., *Essais et Conférences,* p. 299, 302 et 305.

51. *Sein und Zeit,* § 7, *G.A.* 2, 36.

52. *Wegmarken, G.A.* 9, S. 336, tr. fr., *Questions III,* p. 110. Et, pour laisser le dernier mot à J. Beaufret : « Descartes n'est pas plus vrai que Platon, ni Hegel que Kant. Mais alors la philosophie est également vraie d'un bout à l'autre de son histoire? En un sens, oui. Sans doute, tout grand philosophe se sépare de ses devanciers dont il dénonce l'insuffisance, comme quand Descartes dit d'Aristote qu'il parle pour ne rien dire. Mais en réalité aucun des grands philosophes n'a mieux résolu que ses devanciers un problème qui leur aurait à tous préexisté. Il n'a fait que répondre autrement à un *même* [nous soulignons] appel que celui auquel d'autres, avant lui, avaient répondu en d'autres guises. C'est ainsi qu'en philosophie ce sont les concepts fondamentaux qui deviennent sans cesse autres et autres », *Dialogue avec Heidegger, III,* Paris, 1974, p. 192.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Au seuil de la métaphysique

John Sallis

Alle Metaphysik... spricht die Sprache Platons.
« Toute métaphysique... parle la langue de Platon. »

Heidegger
« La fin de la philosophie et la tâche de la pensée »

(Questions IV)

Auch wir wollen mit der scheinbar so abstrakten Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit des Seinsverständnisses nichts anderes, als uns aus der Höhle ans Licht zu bringen...

Avec la question apparemment si abstraite des conditions de possibilité de la compréhension de l'être, nous ne prétendons à rien d'autre qu'à nous sortir de la caverne pour nous mener à la lumière...

Heidegger,
Die Grundprobleme der Phänomenologie, G. A.

Le seuil de *Sein und Zeit* est de provenance platonicienne. Il s'inscrit, à la première page du texte, en un extrait tiré du milieu du *Sophiste :*

« Car sans doute êtes-vous depuis longtemps au fait de ce que vous entendez en usant du mot *étant* [ὄν – Heidegger traduit : *seiend*]; quant à nous, nous pensions autrefois le comprendre, mais maintenant nous sommes tombés dans la perplexité [1]. »

Ce passage indique le commencement de *Sein und Zeit,* ou plutôt le chemin vers ce commencement : faisant écho à la voix de l'étranger d'Élée, il invoque la perplexité *(Verlegenheit)* dont l'étranger ironiquement témoigne dans le dialogue platonicien, perplexité qui porte sur le sens de l'Être.

Sous un certain rapport, ce moment de perplexité peut apparaître comme la transition vers la métaphysique. C'est le moment qui fait passer des histoires racontées sur les étants (242 c) (déterminer « les étants comme étants en les rapportant pour trouver leur origine à d'autres étants, comme si l'Être *(Sein)* avait le caractère d'un étant

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

possible » *SZ* 6) à la question articulée sur le sens de l'Être, nous engageant ainsi dans une γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας (246 a; *SZ* 2). C'est le moment où l'on se tourne des étants vers l'Être, et, comme tel, il constitue le seuil de la métaphysique. Parce que *Sein und Zeit* a proposé de ressaisir ce mouvement de retourner au seuil de la métaphysique afin de s'engager dans une répétition *(Wiederholung)* du commencement de la métaphysique, le livre peut justement invoquer pour seuil le témoignage platonicien de ce moment.

Le projet de répétition est entamé d'emblée, répétition pour regagner un niveau de questionnement depuis longtemps recouvert :

« La question que nous soulevons n'est pourtant pas arbitraire. Elle a inspiré la réflexion de Platon et d'Aristote, bien qu'elle se soit éteinte avec eux, du moins *comme thème explicite d'une vraie recherche.* Ce que ces deux penseurs ont compris s'est maintenu tant bien que mal, à travers d'innombrables déviations et « surcharges » *(Verschiebungen und « Übermalungen »)* jusque dans la *Logique* de Hegel. Ce qu'un extrême effort de pensée réussit autrefois, par fragments et dans un premier assaut, à arracher aux phénomènes, est depuis longtemps devenu banal » (*SZ* 2).

Ce recouvrement rend aujourd'hui nécessaire « de poser à nouveau la question du sens de l'Être » et, tout d'abord, « de réveiller une compréhension pour le sens de cette question » (*SZ* 2) – c'est-à-dire de réveiller la perplexité dont témoignent les paroles de l'Étranger. C'est le recouvrement opéré par la métaphysique elle-même qui rend nécessaire de faire retour au seuil, et de répéter le commencement de la métaphysique.

Et pourtant, le cèlement n'est pas absolument extrinsèque par rapport à ce commencement. Au contraire, les présuppositions mêmes qui entraînent le cèlement et nourrissent l'opinion selon laquelle il n'est pas nécessaire de questionner le sens de l'Être, « ont leurs racines dans l'ontologie antique elle-même » (*SZ* 2-3). A son commencement même, la métaphysique, en posant la question de l'Être, introduit aussi, au cœur de la question, le principe du cèlement. Ainsi une répétition pure et simple est-elle hors de la question. Est appelée bien plutôt une répétition qui, exposant la duplicité entamée avec le début même de la métaphysique, se déplace elle-même en conséquence. *Sein und Zeit* n'est pas une simple répétition du commencement : c'en est plutôt le supplément.

Ainsi, exposer la duplicité de la métaphysique – c'est-à-dire la détruire – fait intrinsèquement partie du projet de poser à nouveau la question du sens de l'Être. Bien que *Sein und Zeit* (dans son inachèvement) coupe court à une telle destruction, ses analyses phénoménologiques positives, rassemblées à l'intérieur de l'analyse de la vérité (§ 44), suffisent à indiquer le lieu de l'exposition la plus effective de cette duplicité, à savoir le problème de la vérité (*SZ* 225). Cette indication est donnée au moyen de l'analyse phénoménologique qui dessine les contours d'une ambiguïté fondamentale du concept de vérité; l'analyse permet de recouvrer le phénomène primordial de la vérité, tout en démontrant la façon dont s'origine le concept courant (i.e. métaphysiquement sédimenté) de vérité; elle esquisse alors la duplicité de la métaphysique comme un mouvement au sein de cette ambiguïté. Mais ce dessin et cette esquisse restent dans les limites propres de l'analyse comme analyse phénoménologique – et non comme destruction.

C'est dans *Platons Lehre von der Wahrheit*[2] que cette destruction est entreprise comme telle. L'intention explicite de Heidegger est d'exposer ce qui demeure non-dit dans le texte platonicien, et ce « non-dit », précisément, est ce que désigne le terme de *Lehre.* Dès l'abord, Heidegger définit le « non-dit », la *Lehre :* c'est « une mutation dans la détermination de l'essence de la vérité » (*W* 203). En limitant sa lecture à « l'allégorie de la caverne », Heidegger entreprend de montrer qu'opèrent dans le texte deux concepts différents de vérité, et qu'une mutation de l'un à l'autre est en train de s'accomplir. Plus précisément, Heidegger entreprend de lire le texte platonicien comme une inscription recouverte de ce moment de transition où restent en jeu les deux termes, les

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

deux déterminations de l'essence de la vérité, où donc l'ambiguïté dynamique du concept grec de vérité peut devenir manifeste.

L'interprétation de Heidegger est en grande partie consacrée à tracer les contours des deux déterminations de l'essence de la vérité telles qu'elles opèrent dans l'allégorie de la caverne.

L'allégorie de la caverne est l'histoire de la παιδεία. Insistant sur le caractère intraduisible du mot, Heidegger tente une simple approximation avec l'allemand *« Bildung »* au sens ancien du terme. On pourrait tenter une approximation analogue avec le français « éducation » pris lui aussi au sens ancien. Mais ces substitutions font à peine allusion à la détermination platonicienne : la παιδεία est un retournement de l'âme humaine tout entière (περιαγωγὴ ὅλῆς της ψυχῆς; Heidegger traduit : *Umwendung des ganzen Menschen*). C'est un retournement qui est en même temps mouvement, déplacement, depuis le domaine où l'homme a d'ordinaire affaire avec les choses jusqu'à un autre domaine où les choses se montrent elles-mêmes comme elles sont en propre, dans leur « aspect », dans leur « apparence extérieure » *(Aussehen)*, i.e. dans leur εἶδος, leur ἰδέα. C'est un mouvement vers le décèlement *(Unverborgenheit)*, un mouvement à travers une série de domaines où le décèlement des choses se transforme successivement et de façon positive. Le mouvement de la παιδεία est ainsi gouverné par les modalités du décèlement et les domaines de choses décelées correspondant à ces modalités. Décèlement, en grec, se dit ἀλήθεια, mot qu'on traduit d'habitude par « vérité ». Le concept grec originel de vérité, vérité comme ἀλήθεια, comme décèlement, opère dans le texte platonicien pour gouverner le mouvement de la παιδεία. Chacune des modalités de la vérité détermine une étape distincte de ce mouvement.

A la première étape les hommes sont enchaînés dans la caverne et obnubilés par les choses telles qu'elles se présentent de la façon la plus immédiate : des ombres projetées sur le mur de la caverne. Ce mode de décèlement, cette révélation des choses seulement à travers les ombres qu'elles projettent, définit cette étape de la παιδεία, dont la déficience ne peut cependant s'éclairer tant qu'on n'a pas rompu avec elle. Les prisonniers par ailleurs, « tiendraient que le décèlement (ἀλήθεια) n'est rien d'autre que les ombres des choses » (515 c; *W* 219).

A la seconde étape, ils sont délivrés des chaînes. Regardant autour de lui les choses qui projettent leur ombre, l'ancien prisonnier est à présent « plus près de l'étant » (515 d) – autrement dit, les choses, qui n'étaient d'abord révélées qu'au moyen de leur ombre, se trouvent à présent davantage décelées. Mais derechef, le rapport entre cet état et la παιδεία, le fait qu'il soit une avancée vers le décèlement, ne peut s'éclairer que rétrospectivement. Celui qui vient de se retourner est si aveuglé, si troublé par ce qu'il voit, qu'il doit « croire que ce qu'il a vu auparavant est davantage décelé (ἀληθέστερα) que ce qui est à présent montré ».

A la troisième étape, le prisonnier libéré émerge hors de la caverne. Et bien que, à nouveau, il soit tout d'abord aveuglé par l'excès de la lumière au point d'être « incapable de voir une seule des choses qui sont à présent dites décelées » (516 a), il en vient finalement à contempler les choses sous leur propre « aspect », sous cette ἰδέα qui apparaît en toutes les choses qui apparaissent et les rend accessibles, et qui est par conséquent ce qu'il y a de plus décelé (τὸ ἀλη θέστατον – cf. 484 c). A cette étape, qui correspond au plus décelé, l'homme endure son authentique libération.

Bien qu'en un sens la παιδεία s'accomplisse en cette orientation vers le plus décelé, il y a cependant une étape supplémentaire. Cette étape finale est prescrite en cela que la παιδεία fait essentiellement référence à sa privation (ἀπαιδευσία, *Bildungslosigkeit*). Parce que la παιδεία est aussi un dépassement continuel de sa privation, parce que l'éducation est aussi un dépassement continuel de l'ignorance, l'histoire se conclut par un retour dans la caverne. C'est à nouveau une modalité du décèlement qui détermine l'étape. Cette modalité dépend d'un lien essentiel avec le cèlement : au décèlement appartient un continuel dépassement du cèlement; ce qui est décelé ne doit pas être seulement d'une façon ou d'une autre, conduit à apparaître, il doit être arraché au cèlement. L'α-privatif d'ἀ-λήθεια dit : la vérité désigne originairement ce qui est extorqué

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

au cèlement. Seule la modalité du décèlement à laquelle appartient en propre ce lien essentiel, confère à la παιδεία son authentique achèvement. C'est en acte que l'allégorie elle-même fait sien propre ce lien, se l'appropriant à travers l'acte textuel de présenter le chemin de la παιδεία comme sortie hors et retour à l'intérieur d'une *caverne,* c'est-à-dire d'un espace ouvert enclos par la terre.

Bien que le concept grec originel de vérité comme décèlement opère encore dans l'allégorie de la caverne, une autre détermination y est, elle aussi, à l'œuvre. La priorité que va acquérir l'autre concept de vérité se reflète dans la construction de l'allégorie : sa force ne dérive pas de l'image de la clôture *(Verschlossenheit)* à l'intérieur de la caverne et de l'ouverture à l'extérieur d'elle, autrement dit sa force ne provient pas de l'image du décèlement et du cèlement qui constitue le concept grec originel de vérité. La force de l'allégorie provient plutôt du rôle du feu, de sa lumière et des ombres qu'il porte, de l'éclat du jour, de la lumière du soleil éclairant les choses, du soleil. En d'autres termes, ce qui figure de façon éminente dans l'allégorie, ce sont les choses à l'intérieur et à l'extérieur de la caverne et, tout particulièrement, la lumière qui éclaire ces choses, mais ce n'est pas l'ouverture enclose qui se dit dans le concept de vérité comme décèlement, qui se dit comme ce dans quoi tout éclairer doit d'abord prendre place, comme cela donc que tout éclairer présuppose. Dans un autre texte, où il identifie concept originel de la vérité et « clairière » *(Lichtung),* Heidegger formule ce point avec concision :

« Pas de voir *(Aussehen)* sans lumière, Platon l'a bien reconnu. Mais il n'y a pas de lumière et pas d'éclat sans clairière. Même l'obscurité en a besoin [3]. »

Dans l'allégorie, quoi qu'il en soit, la conscience de ce besoin s'éloigne à l'arrière-plan. Bien que l'allégorie à la fois nomme et mette en jeu la détermination de la vérité comme décèlement, son thème central est l'ἰδέα et l'éclairer qui lui revient. Ainsi projetée au centre, l'ἰδέα n'est plus considérée comme un premier plan offert par l'ἀλήθεια mais plutôt comme le fond qui rend l'ἀλήθεια possible (*cf. W* 234). Le décèlement et le décelé sont en conséquence assimilés à l'ἰδέα : le décelé s'identifie à ce qu'on appréhende dans l'appréhension de l'ἰδέα, et le décelé se réduit à n'être rien de plus que l'éclat de l'ἰδέα (*W* 225-226).

Telle est la mutation dans la détermination de l'essence de la vérité, i.e., la *Lehre* de Platon, son non-dit : l'ἰδέα se rend maîtresse de l'ἀλήθεια, au point que la plus haute ἰδέα peut être dite « elle-même souveraine en ce qu'elle dispense l'ἀλήθεια (décèlement) et l'appréhension (du décelé) » (517 c; *W* 230). L'ἀλήθεια se place sous le joug de l'ἰδέα, et, par conséquent, l'essence de la vérité ne se détermine plus par référence au décèlement, mais à l'ἰδέα.

« Si dans tout comportement par rapport aux étants, ce qui importe est l'ἰδεῖν de l'ἰδέα, la saisie de « l'aspect » [*« Aussehen »*] par le regard, alors tous les efforts doivent d'abord converger pour rendre possible une telle vision... Tout dépend de l'ὀρθότης, de la rectitude de la vision... L'adaptation de l'appréhension comme ἰδεῖν à l'ἰδέα produit une ὁμοίωσις, un accord entre le connaître et la chose elle-même. De la prééminence de l'ἰδέα et de l'ἰδεῖν sur l'ἀλήθεια résulte ainsi une mutation dans l'essence de la vérité. La vérité devient ὀρθότης, rectitude de l'appréhension et de l'énoncé. » (*W* 230-231.)

Cette mutation dans l'essence de la vérité, de décèlement en rectitude, produit en même temps une mutation du lieu de la vérité : la vérité se trouve déplacée du domaine des étants à celui du comportement humain à l'égard des étants.

C'est là le commencement de la métaphysique, tel qu'il est mis en évidence par la destruction heideggerienne : un se tourner vers l'être comme ἰδέα, qui, précisément parce qu'il prend cette direction, apporte du même coup une mutation dans l'essence (et le lieu) de la vérité. Et si les deux déterminations de la vérité à la fois restent en

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

jeu chez Platon et chez Aristote, depuis lors la détermination de l'essence de la vérité comme rectitude fait « autorité pour toute la pensée occidentale » (*W* 232).

De façon plus significative encore, la destruction montre que c'est justement au travers de cette mutation dans l'essence de la vérité que le cèlement commence à germer dans la façon métaphysique de poser la question de l'étant. Que l'ἀλήθεια tombe sous le joug de l'ἰδέα, et que la vérité soit par conséquent redéterminée comme rectitude, voilà qui constitue effectivement un cèlement de l'ἀλήθεια, un cèlement du décèlement. L'Être, déterminé comme ἰδέα, s'assimile le décèlement d'où l'ἰδέα fut d'abord extraite pour se détacher : avec cette assimilation réductrice, le chemin est dès lors tout tracé pour une oblitération de la différence ontologique, qui peut finalement la faire apparaître comme non-nécessaire, même pour questionner le sens de l'Être. La duplicité du commencement de la métaphysique et la mutation dans l'essence de la vérité se font d'un seul et même geste.

La destruction, qui expose ainsi le cèlement amorcé au commencement de la métaphysique, prescrit le supplément qui caractérise la répétition annoncée dans *Sein und Zeit*. La répétition, ajoutée au commencement platonicien comme un reposer à nouveau la question de l'Être, replacerait aussi ce commencement, le remettrait à sa place en le déplaçant. La répétition ferait retour au seuil de la métaphysique, à ce moment de perplexité à l'égard de l'Être, et tenterait de recouvrer l'ἀλήθεια; elle tenterait un pas en arrière de ce seuil, pour le franchir, finalement, d'une autre manière.

D'après Heidegger, les thèmes développés dans *Platons Lehre von der Wahrheit* renvoient à un cours professé en 1930-1931, intitulé « De l'essence de la vérité ». Le texte a été rédigé en 1940, et il a été publié d'abord dans *Geistige Überlieferung*, en 1942. Il a été publié pour la première fois de façon indépendante (dans le même volume que la *Lettre sur l'humanisme*) en 1947.

La critique a rapidement répondu. La plus remarquable des réponses est sans doute celle du platonicien Paul Friedländer, qui, en préparant une seconde édition de son ouvrage monumental en trois volumes sur Platon, a introduit dans le volume 1 tout un chapitre consacré à un examen critique de *Platons Lehre von der Wahrheit* [4]. La critique de Friedländer, publiée en 1954, veut montrer que même chez Homère, ἀλήθεια ne signifie pas « décèlement » mais plutôt « l'authentique », « le cohérent », « le correct ». Friedländer veut prouver par-là, sur la base d'arguments surtout philologiques, que ce que Heidegger a pris pour le concept grec originel de vérité, celui de la vérité comme décèlement, n'existe pas réellement chez les Grecs. La critique conclut : « La construction historique de Heidegger est insoutenable : le concept grec de vérité n'a pas subi de mutation qui le transforme de décèlement de l'Être en rectitude de la perception [5]. »

Heidegger répond à la critique dans sa conférence *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, prononcée en 1964, publiée en traduction française en 1966, et en allemand en 1969. Il ne répond pas à ce qu'il y a de fragile dans la critique, à savoir l'usage naïf que fait Friedländer de ces mêmes concepts et distinctions métaphysiques (p. ex. réalité, être, épistémologique, opposé à ontologique) que précisément la destruction heideggerienne met en question de façon radicale; il répond plutôt à ce que la critique réussit à démontrer. De façon bien plus significative, sa réponse expose sa pensée à l'impact de cette démonstration.

La réponse commence très précisément au moment où, dans sa conférence, Heidegger, faisant référence à Platon, établit la distinction (dont il est question ci-dessus) entre la lumière qui éclaire les choses, et la clairière *(Lichtung)* à l'intérieur de laquelle tout éclairer doit d'abord prendre place. Même si la clairière demeure impensée chez les Grecs eux-mêmes, elle a pourtant été nommée lorsque Parménide parle d'ἀλήθεια.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Heidegger traduit immédiatement par « décèlement ». Cette traduction est justement le premier objet de la critique de Friedländer.

Heidegger indique ce qui, d'après lui, fonde positivement sa traduction. Il ne s'agit pas d'un fondement étymologique : « Si je traduis obstinément le mot ἀλήθεια par décèlement, ce n'est pas par souci de l'étymologie mais en raison de la *Sache* qui est à penser » (75-76). Le fondement positif de la traduction n'est pas fourni par l'étymologie, mais par une attention à ce qui est nommé dans les mots de Parménide, à ce qui est donné (la conférence entière tente de le montrer) comme *Sache* pour la pensée à la fin de la philosophie.

Heidegger insiste sur le fait que, si l'on traduit ainsi le mot ἀλήθεια, il ne faut pas en même temps le traduire par « vérité ». Dans la mesure où la vérité est comprise comme correspondance de la connaissance avec les choses, ou même comme correspondance de la connaissance avec l'Être (p. ex. en tant qu'ἰδέα), il ne s'agit absolument pas de l'ἀλήθεια comme décèlement (c.-à-d. en tant que clairière). Cette distinction stricte vaut sans doute, même si l'on comprend la « correspondance » en termes d'intention et de remplissement comme le fait Heidegger, en suivant Husserl, dans *Sein und Zeit*. Heidegger n'introduit pas là seulement la distinction développée dans *Sein und Zeit* (§ 44) entre la vérité des expressions (p. ex., « le tableau sur le mur est de travers ») et le phénomène primordial de la vérité comme ouverture *(Erschlossenheit)* : il radicalise cette distinction au point que le titre de « vérité » doive désormais être entièrement retiré au phénomène primordial. Heidegger ne dissimule pas l'autocritique qu'implique cette évolution :

« De toute façon une chose devient claire : la question de l'ἀλήθεια, du décèlement comme tel, n'est pas la question de la vérité. Aussi était-ce impropre *(nicht sachgemäss)* et par conséquent déroutant de nommer vérité l'ἀλήθεια au sens de clairière. » (*SD* 77.)

A présent, enfin, Heidegger affronte les conséquences de la critique philologique. Même si le fondement positif de la traduction d'ἀλήθεια par décèlement ne se prévaut pas de la philologie, cette traduction ne peut pas simplement en violer les apports pertinents. Heidegger reconnaît par conséquent que, chez Homère, le terme est utilisé non pas au sens de décèlement mais au sens de rectitude, et que, plus largement, le concept naturel de vérité ne signifie jamais décèlement, pas même pour les Grecs. Mais alors qu'en est-il de cette nomination et de cette expérience du décèlement dont Heidegger, avec tant de soin et d'insistance, a trouvé la trace dans les fragments des premiers penseurs Grecs ? Qu'en est-il du pouvoir qu'a le décèlement, ainsi expérimenté, de dispenser, i.e. de rendre possible, la vérité au sens naturel ?

« Dans l'horizon de cette question, il nous faut reconnaître que l'ἀλήθεια, le décèlement au sens de la clairière de la présence, c'est dès le départ, c'est exclusivement comme ὀρθότης, comme rectitude de la représentation et de l'énonciation qu'elle a été éprouvée. Mais dès lors, même la thèse d'une mutation dans l'essence de la vérité, i.e. du décèlement à la rectitude, n'est pas soutenable. Au lieu de cette thèse, il convient de dire : l'ἀλήθεια, comme clairière de la présence et présentation dans la pensée et dans la parole, se manifeste dès le départ sous l'aspect de l'ὁμοίωσις et de l'*adaequatio*, c.-à.-d. dans la perspective d'une conformation entendue comme mise en accord de la représentation et de ce qui lui est présent » (*SD* 78).

La force de la critique de Friedländer est ainsi reconnue. 'Αλήθεια ne signifie pas décèlement chez les Préplatoniciens, mais rectitude dès Homère et après lui ; il n'y a donc pas eu de mutation dans l'essence de la vérité, qui ferait passer du décèlement à la rectitude introduite par Platon. On pourrait alors être tenté de conclure qu'il n'y a tout simplement pas eu d'expérience du décèlement chez les Grecs, et qu'en aucun cas le décèlement n'a été nommé dans des paroles comme celle de Parménide, où il s'agit

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

d'ἀλήθεια. Mais telle n'est pas la conclusion de Heidegger. Bien plutôt, qu'ἀλήθεια signifie rectitude et non pas décèlement veut dire pour lui que le décèlement a été expérimenté par les Grecs seulement comme rectitude (à travers elle, dans cette perspective). Quels que soient les apports de la philologie, les traces de l'expérience du décèlement sont trop profondément inscrites dans les textes de la pensée grecque pour pouvoir jamais être oblitérées. L'une de ces traces est l'allégorie de la caverne. C'est même en un sens une trace exemplaire. En effet, bien que Heidegger, face à la critique de Friedländer, ne puisse continuer à situer dans le texte platonicien une mutation du décèlement en rectitude, il n'est par ailleurs nullement contraint d'effacer l'ambiguïté de l'allégorie, le jeu entre décèlement et rectitude (vérité). Et, de façon plus générale, la réponse de Heidegger à la critique a pour effet ultime de rendre justement cette ambiguïté au champ de la pensée grecque toute entière.

Une autre question, Heidegger y insiste, surgit de façon inéluctable : « D'où vient que, pour l'expérience naturelle et le langage courant de l'homme, l'ἀλήθεια, le décèlement, apparaisse *seulement* comme rectitude et comme fiabilité ? » (*SD* 78). Réponse : c'est que l'homme est tourné seulement vers ce qui est présent, non vers la présence du présent, non vers la clairière où le présent peut être présent. L'ἀλήθεια demeure celée. La question est :

« En va-t-il ainsi parce que le se mettre à couvert, le cèlement, en un mot la λήθη, appartient à l'ἀ-λήθεια, non comme simple adjonction, pas non plus comme l'ombre appartient à la lumière, mais comme le cœur même de l'ἀλήθεια ?... S'il en était ainsi, alors la clairière ne serait plus seulement la clairière de la présence, mais la clairière de la présence qui se cèle, la clairière de ce qui s'abrite en se celant (*des sich verbergenden Bergens*) » (*SD* 78).

La question est : faut-il, pour penser un tel abri, un tel décèlement qui se cèle, une telle ouverture enclose, penser, comme Heidegger le suggère, par-dessus et par-delà les Grecs ? La tâche de la pensée, après la fin de la philosophie, ne commence-t-elle pas toujours encore en prêtant attention à la caverne de l'allégorie platonicienne, en soulignant son caractère d'ouverture enclose qui trouve son image mythique dans ce que les Grecs éprouvaient comme radicalement retiré loin de la lumière, et qu'ils nommaient en conséquence du nom du Dieu : *Hadès* [1] ?

John Sallis
Traduit de l'anglais par
Barbara Cassin.

NOTES

1. *Le Sophiste,* 244 a. *Sein und Zeit* (Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1960), p. 1. Désigné ci-dessous par *SZ*. Traduit en français par R. Boehm et A. de Waehlens (*L'Être et le Temps,* Paris 1964).

2. *Wegmarken. Gesamtausgabe,* Band 9 (Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1976), p. 203-238. Désigné ci-dessous par *W*. Traduit en français par André Préau (« La doctrine de Platon sur la vérité », *Questions II,* Paris, 1969, p. 117-163).

3. « Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens », *Zur Sache des Denkens* (Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 1969), p. 61-80. Citation de la page 74. Désigné ci-dessous par *SD*. Traduit en français par Jean Beaufret et François Fédier (« La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », *Questions IV*, Paris, 1976, p. 112-139).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

4. *Plato : An Introduction,* traduction Hans Meyerhoff (New York, Harper & Row, 1964), ch. 11 : « Aletheia : A discussion with Martin Heidegger. »

5. *Ibid.,* p. 229. Il est à noter que dans une édition anglaise ultérieure (1973), Friedlander reconnaît que, suivant certains travaux philologiques, l'aspect « décèlement » se trouvait présent de très bonne heure chez les Grecs. Cette concession rend sa critique de Heidegger considérablement moins sévère.

6. *Cf. Being and Logos : The way of platonic dialogue* (Pittsburgh, Duquesne University Press, 1975), p. 312-455.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Heidegger/Nietzsche

David Farrell Krell

« Le grand livre de Heidegger (c'est-à-dire les deux volumes du *Nietzsche,* 1961) est beaucoup moins simple dans sa thèse qu'on n'a tendance en général à le dire », écrit à juste titre Jacques Derrida [1]. Sa remarque s'applique en fait à tous les textes de Heidegger sur Nietzsche et à presque tous les commentaires de ces textes. C'est dire que toute tentative pour expliquer en huit pages l'affaire *(die Sache)* en jeu dans la confrontation prolongée et intense de Heidegger avec Nietzsche demeure vaine. Puissent ces quelques pages inviter et inciter à accomplir des efforts qui exigeraient plus de temps et de sollicitude.

On est tenté de comparer la confrontation de Heidegger avec Nietzsche à son compagnonnage avec Hölderlin. Pour caractériser la proximité et l'intimité de sa relation avec ce dernier, Heidegger lui-même pourrait avoir recours à l'image de deux pins enracinés dans le sol de la forêt silencieuse; le « voisinage du poète chantant » constitue un « danger salutaire » pour le penseur. Aucun nuage n'obscurcit le ciel que partagent Hölderlin et Heidegger – un ciel qui couvre toute l'étendue de la clairière dont l'ouverture correspond à la distance même qui sépare le penseur du poète. En revanche, Nietzsche, en qui Heidegger reconnaît dès le départ un penseur *(Denker)* plutôt qu'un poète *(Dichter),* empiète sur l'espace de Heidegger. Ce n'est pas du sommet d'une montagne éloignée que Nietzsche s'adresse à Heidegger juché sur un autre sommet – image que Heidegger utilisa un jour pour caractériser le dialogue entre grands penseurs – mais il s'infiltre, s'insinue dans sa proximité, sème des doutes, déracine des convictions, inspire à Heidegger ses propres arrière-pensées, illuminant et déconcertant tout aussitôt. Leur confrontation est orageuse. Au terme de cette *Auseinandersetzung,* Heidegger avoue qu'il a dû prendre tout à fait au sérieux le message de Nietzsche à Georg Brandes : il n'est pas très difficile de *trouver* Nietzsche; le défi consiste bien plutôt à apprendre comment le *perdre,* c'est-à-dire le remettre à sa place propre. Pourtant Heidegger ne perd jamais Nietzsche, ne le « situe » pas, ne se délivre jamais de lui, parce que Nietzsche ne relâche jamais son emprise sur Heidegger. Et c'est heureux, car la rencontre tumultueuse avec Nietzsche empêche Heidegger de devenir ce à quoi l'ont réduit tant d'interprètes, à savoir l'ombre exsangue de Hegel. La piété du ques-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tionnement heideggérien et l'apparent quiétisme de *Sérénité* [2] sont partout minés par la passion du doute nietzschéen et l'acharnement d'une interrogation incessante. L'histoire de l'Être n'est pas l'histoire de l'Esprit. Telle est la première et décisive percée de Nietzsche, telle est son entaille la plus profonde. Il n'y a pas de cicatrisation poétique, l'Absolu n'est pas restauré grâce aux hymnes.

Si Mozart est, comme le dit Heidegger dans *Le Principe de Raison* [3], « le joueur de luth de Dieu »; si Hölderlin pince sa lyre tandis que Dieu se retire de manière irréversible; si Trakl sauve la lyre au moment où elle échappe des mains de Hölderlin et s'y accompagne pour chanter la gloire de la déité paralysée, ancêtre d'une race dégénérée; c'est toujours à Nietzsche le penseur qu'il revient d'inhumer la divinité défunte et atone avec tous ses instruments, Nietzsche le penseur qui doit façonner une nouvelle lyre pour le philosophe. De moins bonne fréquentation que les musiciens et les poètes, Nietzsche n'en accompagnera pas moins Heidegger tout au long de sa vie.

Nous ne savons pas de manière précise quand Heidegger lut Nietzsche pour la première fois. Mais il étudia les œuvres du philosophe alors qu'il était à l'Université à Fribourg de 1909 à 1914 et tout particulièrement la seconde édition augmentée du *Nachlass*, publiée sous le titre *Der Wille zur Macht* (1906). Vingt ans plus tard, ce texte devait servir de point de départ aux cours de Heidegger sur Nietzsche : la Volonté de Puissance en tant qu'art et en tant que connaissance, livre III, sections I et IV; l'Éternel Retour du Même, livre IV, section III; et le Nihilisme, livre I. Ce recueil influença également les premiers écrits de Heidegger, non en tant qu'objet d'études thématiques, mais en tant qu'incitation à la recherche philosophique en général. Dans sa conférence de 1915 *« Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft »*, Heidegger fait allusion à la « volonté de puissance » propre à la philosophie [4]. Il entend par là le besoin de procéder par-delà l'épistémologie vers la métaphysique, c'est-à-dire de s'interroger sur le but et la visée de la philosophie en tant que telle. Dans son *Habilitationschrift* (1915-1916), Heidegger montre l'influence de Nietzsche en insistant sur la fonction de la philosophie comme « valeur pour la vie [5] ». La philosophie en tant que telle existe dans une relation « de tension avec la personnalité vivante » du philosophe, « tirant son contenu et sa valeur des profondeurs et de l'abondance de vie de cette personnalité ». A cet égard, Heidegger cite la formule nietzschéenne « la pulsion du philosopher » et il loue « la démarche intellectuelle implacablement austère » de cet écrivain, démarche toutefois vivifiée par un don pour « la description souple et fine ».

Pendant la période décisive de Marbourg, de 1923 à 1928, Nietzsche semble avoir complètement disparu du centre des préoccupations de Heidegger, cédant la place à Aristote, Kant et Husserl. Manifestement, Heidegger souhaitait prendre ses distances à l'égard du Nietzsche adopté par la *Lebensphilosophie* et par les philosophies de la culture et de la valeur.

Son refus de la catégorie de « vie » pour ses analyses naissantes du *Dasein*, s'est déjà manifesté dès 1919-1921, années où il critique la *Psychologie des Weltanschauungen* de K. Jaspers [6]. Son rejet de la philosophie de la valeur néo-kantienne de Wilhelm Windelband et d'Heinrich Rickert retarde sans aucun doute la confrontation publique de Heidegger avec le philosophe qui recherchait la transvaluation de toutes les valeurs. Pourtant, tout au long des années 1920, le *style* de pensée de Nietzsche continue à fasciner Heidegger. Par exemple, au beau milieu d'un exposé phénoménologique très sobre, et à part cela aride, sur l'intentionnalité husserlienne, l'intuition catégoriale et l'*a priori* – dans un cours de 1925 sur le « Concept de Temps », nous trouvons cet aveu remarquable :

« La recherche philosophique est et demeure athéisme; c'est pourquoi elle peut se permettre " l'arrogance de la pensée "; non seulement elle se permettra une telle arrogance, mais c'est en cela que réside la nécessité interne et la force propre de la philosophie, et précisément dans un tel athéisme la philosophie devient – comme l'a dit autrefois un grand penseur – " le gai savoir " *(fröhliche Wissenschaft)* [7]. » La phénoménologie comme science rigoureuse, *mais transfigurée par la gaieté :* ni Husserl ni même Scheler ne s'en sont montrés à la hauteur!

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La gaieté n'est pourtant guère présente dans l'œuvre maîtresse de Heidegger qui clôt la période de Marbourg : *Être et Temps*. On ne trouve dans ce texte que trois références à la pensée de Nietzsche, l'une d'elles seulement constituant une référence remarquable [8]. Néanmoins, comme nous le verrons, la *Grunderfahrung* d'*Être et Temps* et la lecture de Nietzsche par Heidegger sont étroitement liées. Dans son essai « Le mot de Nietzsche : Dieu est mort » [9], Heidegger écrit : « Par son intention et sa portée, l'explication suivante se meut dans la sphère d'appréhension qui a permis la pensée de *Sein und Zeit* [10]. » Si cette appréhension est l'oubli de l'être, qui implique l'oubli du néant dans lequel le *Dasein* est toujours suspendu, nous pouvons dire que dans *Être et Temps,* Heidegger ramène la question de la mort de Dieu dans son lien propre – en enquêtant sur la mort du Dasein et sur celle du discours métaphysique. Parmi les principaux thèmes d'*Être et Temps,* citons : l'horizon temporel fini de l'Être qui est le *Dasein,* l'interprétation du *Dasein* comme souci ou pouvoir – être, structuré temporellement en tant qu'existential, facticiel et déchu et l'être-en-totalité *(Ganzsein)* du *Dasein* en tant qu'être-pour-la-mort *(Sein zum Tode)*. Bien que Nietzsche ne soit que rarement cité dans *Être et Temps,* il se pourrait bien qu'il soit le génie qui règne sur cette œuvre, lui qui :

– expose le soubassement anthropomorphique des projections métaphysiques et l'évanescence de l'être en tant que permanence de la présence;
– fournit des explications généalogiques du temps et de l'éternité de telle sorte que cette dernière apparaît comme la fuite hors du premier;
– qui affirme sans ambages que l'existence humaine est irrémédiablement mortelle, riche de possibles et pourtant liée à la fatalité;
– qui insiste partout et toujours sur le fait que les penseurs comme les artistes (pour reprendre l'expression d'Ezra Pound) savent « rendre aux choses leur nouveauté ».

Mais en disant cela, nous nous approchons du cœur de la confrontation et de la rencontre Heidegger-Nietzsche, qui domine les années 30-40 et le début des années 50 dans l'évolution intellectuelle de Heidegger [11].

Essayons maintenant d'exposer quelques-uns des principaux thèmes contenus dans les publications de Heidegger sur Nietzsche et d'établir ce qui nous semble être l'impact profond et durable de ces thèmes sur la pensée de Heidegger lui-même. Sans exclure de ma présentation un point de vue critique, je ne poserais jamais la question de savoir si la lecture de Nietzsche par Heidegger est « adéquate » ou si Heidegger « expose » Nietzsche de façon impartiale : tout d'abord, Heidegger n'a pas la prétention de « présenter » Nietzsche, et par ailleurs, quelque « inexacte » que puisse être sa lecture de Nietzsche, Nietzsche lui-même, « né posthume », dans la danse de sa plume, garde la défensive. On volerait à son secours qu'il en rirait. Je n'ai hélas pas non plus l'espace nécessaire, ni le loisir, ni même la compétence requise pour signaler l'importance de la lecture de Heidegger dans les discussions contemporaines sur Nietzsche, surtout en France, de Bataille à Foucault et Derrida, en passant par Deleuze et Klossowski [12].

Le nihilisme et la fin de la métaphysique

En annonçant la mort de Dieu et l'effondrement de tous les arrière-mondes, Nietzsche devient l'historien et le héraut du nihilisme. L'histoire du nihilisme consiste dans l'avènement et la chute des valeurs considérées jusqu'à présent comme suprêmes, telles le « but », l'« unité », l'« être » et la « vérité ». Mais, grâce à sa faculté de sonder les origines du nihilisme dans l'instauration même de valeurs d'outre-monde, c'est-à-dire d'apercevoir l'identité du nihilisme et de la métaphysique moralisante, Nietzsche devient également le héraut du nihilisme « parfait » ou « extatique ». Heidegger partage avec Nietzsche le sentiment que le nihilisme n'est pas un phénomène récent ni typiquement moderne; il accepte le jugement de Nietzsche suivant lequel le règne du nihilisme correspond à celui de la métaphysique platonicienne. Ce règne époqual connaît son apothéose lorsque l'horizon qui, autrefois, séparait le monde « vrai » du monde « simplement apparent » disparaît, lorsque le monde vrai « devient une fable ». En posant

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la question de l'horizon de la vérité – sans se contenter d'inverser la hiérarchie platonicienne du sensible et de l'intelligible, de l'Être et du Devenir, Nietzsche précipite la crise de la métaphysique.

Mais simultanément, en insistant sur la transvaluation des valeurs, comme s'il existait un critère absolu (tel que la « vie » ou la « Volonté de Puissance ») à l'aune duquel les valeurs pourraient être mesurées, et en traitant finalement le nihilisme comme une maladie dont l'histoire occidentale pourrait être guérie, Nietzsche reste captif de l'orbite de la pensée métaphysique, pris au piège du nihilisme passif-réactif. Samson démolit le temple, mais il s'effondre sur sa propre tête. C'est là que nous apercevons pour la première fois l'ambiguïté irréductible que comporte la lecture de Nietzsche par Heidegger : en posant la question de l'horizon de la vérité, Nietzsche échoue néanmoins à poser celle de l'essence de la vérité, *das Wesen der Wahrheit,* et il ne voit pas que sa propre critique du « vrai » présuppose la notion contestable de vérité comme *adaequatio,* ὁμοίωσις. Concevant très tôt sa philosophie comme le dépassement du platonisme, Nietzsche ne reconnaît toutefois pas la parenté inéluctable de la transvaluation avec l'ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ et par conséquent il ne parvient pas à reconquérir la tradition grâce à une lecture originaire des premiers penseurs grecs. Soumettant le subjectivisme et le spiritualisme cartésien à une critique cinglante, Nietzsche ne tire cependant pas toutes les conséquences de sa découverte, à savoir, que *ego volo* est un fils spirituel d'*ego cogito.* Il ne voit pas non plus que la simple substitution du « corps » à l'« esprit » ne vient pas à bout de la pensée de la représentation. S'avisant que l'origine du nihilisme se trouve dans l'établissement des valeurs transcendantes, Nietzsche croit néanmoins que certaines valeurs peuvent être sauvées du nihilisme. Plaidant en faveur d'un nihilisme extatique pleinement achevé, lui-même engendré dans les profondeurs de la sagesse tragique, Nietzsche échoue néanmoins à aborder la question de l'essence du *nihil* et à concevoir que le nihilisme consiste dans le fait qu'au cours de l'histoire occidentale, l'être lui-même devient : rien. L'ambiguïté – voire même l'ambivalence – de la lecture de Nietzsche par Heidegger s'exprime par le biais des deux questions suivantes. Comment est-il possible que la pensée de Nietzsche n'implique rien de moins que la *fin* de la métaphysique et soit cependant *elle-même* une métaphysique? Comment peut-on dire simultanément de Nietzsche qu'il est le *dernier* métaphysicien et le considérer néanmoins comme *un* métaphysicien parmi d'autres?

La métaphysique de la Volonté de Puissance et de l'Éternel Retour

La Volonté de Puissance et l'Éternel Retour du Même sont les termes cruciaux de la métaphysique nietzschéenne; les autres mots clés – nihilisme, transvaluation, *Übermensch* – en dérivent. Heidegger insiste sur le fait que ces deux pensées forment un tout, qu'elles désignent ce que la philosophie scolastique appelait l'*essentia* et l'*existentia* des étants. Mais ceci implique que la Volonté de Puissance et l'Éternel Retour soient des réponses à l'antique question ontologique τί τὸ ὄν sous la forme métaphysique « qu'est-ce que l'étant? », *« Was ist das Seiende? ».* Elles constituent des réponses à la question directrice *(die Leitfrage)* immanente à la métaphysique mais non à la question fondamentale *(die Grundfrage)* concernant la métaphysique en tant que telle. L'unité supposée de la Volonté de Puissance et de l'Éternel Retour en tant qu'essence et existence de tous les êtres, prend parfois une forme purement schématique, presque syllogistique dans les cours et les essais de Heidegger : si la Volonté de Puissance est un vouloir de soi qui ne souffre aucun obstacle, son vouloir inconditionnel ne peut être qu'un perpétuel dépassement de soi. Tout être qui *est* essentiellement Volonté de Puissance ne peut exister qu'en tant qu'Éternel Retour du Même. Cette interprétation schématique vise à comprendre la Volonté de Puissance de façon cosmologique plutôt qu'à la mettre en œuvre de façon généalogique, et elle sous-estime gravement la portée exaltante et dévastatrice de la pensée suprême de Nietzsche – l'Éternel Retour du Même. Dans sa hâte à réfuter Alfred Baeumler – l'idéologue nazi qui opta pour une Volonté de Puissance

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

politisée tout en repoussant l'« égyptianisme » de l'Éternel Retour, plaidant ainsi pour le manque d'unité de la pensée de Nietzsche – Heidegger néglige les multiples perspectives de la Volonté de Puissance et le pathos tragique de l'Éternel Retour. Pourtant, Heidegger partage la conviction de Jaspers selon laquelle l'Éternel Retour constituerait la pensée centrale de Nietzsche, et il y consacre l'essentiel de son effort d'interprétation, non seulement durant le semestre d'été de 1937, mais également dans des conférences qu'il fait au cours des années 50. Mais, avant d'aborder le débat sur l'Éternel Retour, entrons quelque peu dans la critique heideggérienne de la métaphysique nietzschéenne.

La volonté de Puissance et la pensée des valeurs

Selon Nietzsche, la Volonté de Puissance est « le fait ultime auquel nous puissions parvenir » [13]. Mais, pour Heidegger, *das letzte Faktum* a une résonance nettement métaphysique. De même que ses propres propositions sur l'*Urfaktum* métaphysique de la temporalité lui deviennent de plus en plus suspectes après la publication d'*Être et temps*, de même, le désir de Nietzsche de définir l'essence intime des êtres apparaît vain à Heidegger. (Assurément, c'est Nietzsche lui-même qui, par sa généalogie de la *causa prima* – « lassitude », « paresse » – contribue à rendre de telles tendances suspectes!) Quoi qu'il en soit, Heidegger néglige l'emploi généalogique de la Volonté de Puissance et rejette son emploi cosmologique. Il reste peu de choses à dire, hormis le fait que cette Volonté de Puissance semble dériver de la *vis* et de l'*appetitus* leibniziens et des interprétations de la « volonté » chez Kant, dans l'idéalisme allemand et chez Schopenhauer. Ce n'est que dans son premier cours, *Der Wille zur Macht als Kunst*, que la Volonté de Puissance est traitée de façon positive et stimulante pour la pensée. Là, elle lui apparaît comme un être-au-delà-de-soi-même, à la manière de l'existentialité humaine ou de la transcendance finie. En tant que perpétuel dépassement de soi, la Volonté de Puissance est ἐπιμελεία, *Sorge*, « souci ». Hannah Arendt remarque à juste titre que les conférences et essais postérieurs (dans le second volume du *Nietzsche*) abandonnent cette interprétation positive de la Volonté de Puissance et identifient la doctrine de Nietzsche avec la volonté de volonté qui inaugure le règne de la technique planétaire [14]. Heidegger a-t-il jamais vraiment dépassé l'interprétation « cosmologique » schématique de la Volonté de Puissance comme *essentia* de l'être? On peut en douter. En tout cas, il n'aborde nullement les problèmes fondamentaux comme il le fait dans sa lecture de l'Éternel Retour.

L'appréciation négative dans l'exposé de Heidegger de la métaphysique de la Volonté de Puissance est essentiellement due au rôle qu'y joue la pensée des valeurs *(Wertdenken)*. La réaction allergique de Heidegger à la « transvaluation de toutes les valeurs » chez Nietzsche, découle en partie, comme nous l'avons remarqué, de sa propre rébellion lorsqu'il était étudiant, puis jeune Dozent, contre la *Wertphilosophie* d'influence néokantienne de son maître Heinrich Rickert. Tout au long de sa carrière, Heidegger s'est élevé contre la philosophie de la valeur qu'il considérait comme une dénaturation de la philosophie de Kant. Bien que Nietzsche semble avoir reconnu la nécessité de surmonter l'évaluation platonicienne *(Wertsetzung)* en tant que telle, Heidegger lui reproche d'accorder sa confiance aux « valeurs » elles-mêmes, l'accuse d'espérer sans raison que ce résidu de subjectivisme cartésiano-kantien, cette relique contrefaite de l'ἀρετή christianisée, puis sécularisée, puisse sauver l'histoire occidentale de sa propre nature essentielle – le nihilisme. C'est dans la pensée des valeurs que Heidegger voit l'obstacle majeur qui empêche Nietzsche de dépasser les modes de penser métaphysiques. Le projet de la transvaluation détourne et distrait Nietzsche des questions de l'Être, de la Vérité et du Néant. La pensée de l'Éternel Retour l'en rapproche au contraire.

Éternel Retour, Untergang et Temps

Les diverses annonces que fait Nietzsche de l'Éternel Retour dans *Le Gai Savoir*, *Ainsi parlait Zarathoustra* ainsi que dans diverses esquisses non publiées, persuadent

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Heidegger que l'Éternel Retour est moins un dogme qu'une expérience dans et de la *pensée*. Elle se réfère non pas tant à l'*existentia* des étants (comme visent à le démontrer les essais publiés dans le second volume du Nietzsche), qu'à l'*Existenz*, au sens de Heidegger, et même de Jaspers. Au cours du semestre d'été de 1937, Heidegger mesure dans toute sa portée la compréhension tragique du Devenir, et son affirmation dionysiaque chez Nietzsche.

Le semestre précédent, centré sur la Volonté de Puissance en tant qu'art, avait pris en vue l'opposition – à vrai dire l'« effrayant désaccord » – entre l'art et la vérité. L'art, création de la puissante dissimulation, a plus de valeur que la vérité pour l'accroissement de la vie. Un tel accroissement survient dans ce que Nietzsche appelait « le grand style », le style enchanté qui réunit sous un même joug la règle de la loi informatrice et l'anarchie du chaos originaire.

Nietzsche a donné à la découverte du joug, à sa pensée qui accroît la vie grâce à sa dissimulation la plus profonde, établie dans l'effrayant désaccord entre l'art et la vérité, le titre d'« Éternel Retour du Même ». Heidegger souligne le fait que cette pensée a quelque rapport – voire tout rapport – avec la question d'*Être et Temps*.

Sous le Portique de l'Instant – et ne se contentant pas de l'observer de côté, comme le fait le nain qui réduit toutes choses à son échelle – Zarathoustra est saisi et projeté dans le temps. Le personnage de Zarathoustra est ainsi utilisé comme une image du *Dasein* connaissant et résolu. L'« éternité » de l'Éternel Retour n'est pas ce temps inauthentique et infini qui, d'après le paragraphe 65 d'*Être et Temps* est dérivé du temps fini et véritable, mais l'instant *(der Augenblick)* du coup d'œil et de la décision. Face au Portique de l'instant du temps, Zarathoustra affirme que tout passage *(Übergang)* vers le Surhomme *(Übermensch)* implique inéluctablement un déclin *(Untergang)*. Le mépris de Zarathoustra à l'égard du « dernier homme » et son dégoût pour l'homme en général, sa nausée, sont affirmés et surmontés dans la pensée du Retour – bien que la signification de ce « surmontement » demeure une question capitale qui ne peut être résolue par une référence complaisante à la *Selbstüberwindung*. La convalescence de Zarathoustra consiste seulement à penser cette pensée – bien que cette pensée elle-même, en tant que dissimulation la plus puissante – semble parfois être un *Leierlied*, une stupide rengaine sortie d'un orgue de Barbarie, une comptine, une folle distraction des dures réalités de l'existence historique. D'après Heidegger, tout dépend du travail effectif, de la *Wirklichkeit* de la pensée elle-même. Tout dépend de la confection de la lyre qui soutiendra la tension de la discordance, la tension de l'arc héraclitéen (ce que Yeats nomme « la vie dans la mort – la mort dans la vie »), tension qui soutient la mélodie de la mortalité.

Pas plus Nietzsche que Heidegger ne sont exagérément optimistes quant au succès d'une telle entreprise. Nietzsche a décrit Zarathoustra lui-même comme un infirme se trouvant de ce côté-ci du pont qui mène à la rédemption de la vengeance *(Cf. Von der Erlösung)*. Lors de ses derniers cours et essais sur Nietzsche, Heidegger revient avec insistance sur la question cruciale d'une telle rédemption. Toutes ses préoccupations antérieures culminent dans cette question : « Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ? » Quant à la pensée de l'Éternel Retour, elle conduit à l'interrogation : « Qu'appelle-t-on – qu'appelle penser ? »

Selon Heidegger, c'est dans la section d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, intitulée « De la rédemption », que se trouve le travail décisif concernant la pensée du Retour. Là, l'esprit de vengeance, de pesanteur et de ressentiment, l'esprit lui-même favorable à des métaphysiques et à des morales d'outre-monde est perçu comme émanant de la frustration de la volonté humaine face à l'irréversibilité du temps.

Devant la factualité du « il était » *(« es war »)*, la volonté demeure impuissante. Ce n'est pas le caractère éphémère du devenir qui paralyse la volonté, ce n'est pas la brièveté de la durée qui donne naissance à la nostalgie castratrice de l'*ewige Weibliche*, mais ce qui est véritablement paralysant c'est

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la brutale intransigeance du passé
le caractère intraitable du fait accompli
l'impassibilité marmoréenne du il était.

Plutôt que ne rien vouloir du tout, la volonté harassée voudra le rien : ainsi le délire énervant du nihilisme passif. Plutôt qu'affirmer l'ordonnance du temps, la volonté fait surgir une contre-volonté pour fulminer contre le temps et son *« es war » :* ainsi la « fête mobile » éculée de la rancœur et de la vengeance.

La rédemption de l'esprit de vengeance, la transformation du nihilisme réactif en nihilisme extatique et le transfert d'allégeance du Crucifié à Dionysos exigent que la volonté déclare du passé : « Je l'ai voulu ainsi, je le veux ainsi maintenant, et je le voudrai ainsi pour toujours! » Le désir de l'Éternel Retour du Même reconstitue le « il était » en un « qu'il en soit ainsi! », dissout l'impassibilité du passé dans la solution acide de son acte de volonté présent. Ainsi l'on « administre la preuve » que les contingences du passé sont conformes à ce que la Volonté de Puissance elle-même veut; ainsi gagne-t-on le « droit de prétendre » que les événements et les hasards du passé sont de son propre fait; ainsi le passé est-il transformé en un perpétuel futur par une volonté qui « reste constamment présence à soi » [15].

Heidegger doute de l'efficacité d'une telle volonté pour mener à bien le travail de pensée de l'Éternel Retour. « Ainsi l'ai-je voulu! » déclare la volonté. Quelle est l'origine d'une telle déclaration? Elle affirme quelque chose du passé dans le présent. Ce qu'elle affirme du passé peut-il l'être au portique de l'instant, où le temps vient à notre rencontre, puis s'échappe en reculant vers une éternité lointaine? Ou bien une telle déclaration doit-elle procéder de côté dans la perspective du nain, comme une ruse grossière? Reconstituer le « il était » en un « qu'il en soit ainsi », est-ce subordonner le *Sein* au *Sollen,* et pas même au *Wollen,* à la manière du platonisme le plus pusillanime? Dissoudre l'impossibilité du passé dans l'activité d'un présent volontaire – est-ce adopter le privilège métaphysique traditionnel de l'activité sur la passivité? Quel type de « preuve » convaincra le généalogiste que la contingence s'est maintenant transformée en volonté? Le *Leierlied* des preuves n'a-t-il pas été entonné jusqu'à l'épuisement? Quelle sorte de *droit de prétendre* transformera la victime des hasards en démiurge des destinées? Et si le passé est transformé en un futur perpétuel par une volonté qui demeure constamment présente à soi, la métaphysique de la présence, c'est-à-dire l'ontologie fondée sur la compréhension de l'Être comme permanence de la présence *(Beständigkeit des Anwesens),* n'est-elle pas simplement confirmée dans sa domination? L'affirmation paradoxale selon laquelle la présence perpétuelle de la volonté à soi est un perpétuel sacrifice de soi, une infinie *Selbstüberwindung,* n'est pas convaincante : le « sacrifice perpétuel » présente en offrande toujours le même vieil agneau, et ne trompe plus ni les dieux ni les hommes.

Tous ces doutes concernant la « rédemption » – au sujet de ce que l'on pourrait appeler la *décadence* de la rédemption – troublent Heidegger. Ils culminent dans son accusation selon laquelle l'enseignement de la rédemption par Zarathoustra échoue à libérer l'homme métaphysique de l'esprit de vengeance : « Est-ce que par cette pensée, la méditation accomplie jusqu'ici est surmontée, est-ce que l'esprit de vengeance est surmonté? Ou bien ce qui se cache dans cette empreinte [*Cf. Der Wille zur Macht,* n° 617] qui prend tout devenir sous la garde du Retour éternel du Même, n'est-ce pas pourtant et encore un ressentiment tourné *contre* le passer pur et simple, et avec lui un esprit de vengeance spiritualisé au plus haut point? (...) Que dire d'autre, sinon que l'enseignement de Zarathoustra ne nous libère pas de la vengeance? Nous le disons. Seulement, nous ne le disons pas comme une réfutation prétendue de la philosophie de Nietzsche. Nous ne le disons même pas comme une objection à la pensée de Nietzsche. Mais nous le disons pour tourner notre regard sur le fait que la pensée de Nietzsche, elle aussi, se meut dans l'esprit de la méditation passée et présente, et pour tâcher de voir jusqu'à quel point elle s'y meut [16]. » Ainsi Heidegger ne clôt pas la question de la place de Nietzsche dans l'histoire de la métaphysique: Qui *est* le Zarathoustra de Nietzsche? Zarathoustra est l'avocat du cercle de la vie et de la souffrance; la rédemption

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

du cercle n'est pas sa propre affaire. Zarathoustra épouse le but du Surhomme; il ne s'identifie pas au but. Zarathoustra considère que tout passage est un déclin, il ne quitte pas le portique de l'instant. Le travail de l'Éternel Retour tout comme celui de la pensée demeure à accomplir.

Nietzsche, dernier métaphysicien et dernier penseur de l'Occident

Comment peut-on qualifier Nietzsche de *dernier* métaphysicien et le considérer pourtant comme un métaphysicien parmi d'autres? Si Nietzsche était entièrement absorbé par la *Leitfrage* de la métaphysique, et complètement oublieux de sa *Grundfrage,* s'il pensait purement et simplement en termes de valeurs, se contentant d'inverser l'« en-deçà » et l'« au-delà » de l'axe vertical platonicien, si son analyse du nihilisme ne demeurait qu'une étape dans l'histoire de la métaphysique nihiliste, comment Nietzsche pourrait-il alors vraiment épuiser les possibilités de l'enquête métaphysique, de la pensée représentative et évaluante, et comment pourrait-il percevoir l'*Ereignis* de la métaphysique comme nihilisme? S'il est vrai que le « dernier nom » dans l'histoire de la métaphysique « n'est pas Kant, ni Hegel, mais Nietzsche » [17], de quelle façon Nietzsche tire-t-il un trait sous son propre nom et prend-il ainsi toute une tradition à parti?

Dès le début de la confrontation avec Nietzsche, Heidegger lui confère le statut de penseur, c'est-à-dire de quelqu'un qui prend en vue l'essence de la métaphysique elle-même. Dans *Qu'appelle-t-on penser?* Heidegger le désigne non pas comme le dernier métaphysicien, mais comme « le dernier penseur de l'Occident », *der letzte Denker des Abendlandes* [18]. Le mot *letzt* peut signifier plusieurs choses :
Nietzsche, le penseur le plus *récent,* le dernier cri?
Nietzsche, l'*ultime* penseur, c'est-à-dire le penseur suprême et souverain?
Nietzsche le penseur *final,* c'est-à-dire le penseur de la fin, après qui l'on n'attend plus personne, après lequel l'Occident en tant que tel, ou la pensée elle-même, voire tous les deux à la fois, ne peuvent plus continuer à être ce qu'ils furent autrefois?

Cette troisième interprétation du mot *letzt,* compromettrait assurément la prétention de n'importe quel contemporain à *être* un penseur...

L'impact de Nietzsche sur la pensée de Heidegger est sans égal. Dans *Qu'appelle-t-on penser?* Heidegger associe délibérément le nom de Nietzsche à celui d'Aristote, conjonction qui en dit long si l'on se souvient de la position centrale d'Aristote pour l'émergence de la question de l'être. La rencontre Heidegger/Nietzsche advient selon toute une série de lieux qu'ils ont en partage : jonctions, carrefours, intersections et interceptions, souterrains et embuscades. Pour n'en citer que quelques-uns :

La définition nietzschéenne d'une volonté forte comme celle qui sait comment *ne pas* vouloir [19] préfigure de façon inédite la *Gelassenheit* et la « pensée mémoriale » heideggériennes.

Le cri de Zarathoustra : « Soyez fidèles à la terre! » résonne encore dans la célébration heideggérienne de la terre, comme dimension du Quadriparti, et dans son initiation des mortels à leur mortalité.

Nietzsche prête son appui à Kant, à Schiller, à Schelling et à Hölderlin en éveillant chez Heidegger le sens de la primauté de l'art et du travail de l'art dans la question de l'être – la Volonté de Puissance en tant qu'art est le « point de départ obligé » pour l'itinéraire de Heidegger vis-à-vis de Nietzsche.

La critique nietzschéenne de la métaphysique peut fort bien avoir contribué à détourner Heidegger du « tournant méta-ontologique » naissant de sa propre pensée – de l'« ontologie du Dasein » à la « métaphysique de la vérité » – dans les années qui suivirent immédiatement la publication d'*Être et Temps* [20]. Et, d'une manière plus générale, Nietzsche éveille le soupçon qu'une époque de pensée et de croyance a iné-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

luctablement succombé, que ce que nous appelons pieusement « tradition » est en grande partie un produit de l'angoisse face à la pensée.

Au-delà de la piété, mais toujours du fond de l'angoisse, nous nous demandons à nouveau ce que Heidegger veut dire lorsqu'il appelle Nietzsche *den letzen Denker des Abendlandes*. Nietzsche est-il : 1° le penseur le plus récent, le mieux reçu et le plus actuel? 2° Nietzsche est-il l'ultime et suprême penseur? 3° Ou bien est-il le penseur *final* de l'Occident?

La première éventualité est trop naïve pour Heidegger, et la seconde trop édifiante. Toutes deux s'énonceraient différemment aujourd'hui en allemand. Seule la troisième (et *dernière*) éventualité est suffisamment retorse, outrageante et littérale pour répondre à l'estime que Heidegger porte à Nietzsche. Si parfois rien ne paraît nouveau sous le soleil *seinsgeschichtlich* de Heidegger, c'est parce que lui aussi a besoin de se protéger contre la nouveauté de Nietzsche. Ainsi la pensée de Heidegger *contre* Nietzsche demeure toujours au service d'une pensée à la *rencontre* de Nietzsche. L'*Auseinandersetzung* demeure sous-tendue par un *Entgegendenken*, la confrontation par la rencontre.

A la veille de sa série de cours sur Nietzsche, Heidegger définissait la tâche de sa propre pensée : amener la pensée de Nietzsche « à donner son plein développement [21] ». La confrontation et la rencontre avec Nietzsche, déjà naissantes à l'époque où Heidegger faisait ses études, et toujours essentielles dans les propos de ses dernières années, sont demeurées décisives pour Heidegger – tant pour savoir qui il était que quelle devait être sa tâche.

David Farrell Krell
Traduit de l'anglais par
Sylvie Courtine-Denamy

NOTES

1. J. Derrida, *Eperons : les styles de Nietzsche* (Paris, Flammarion, 1976, p. 58). Le débat engagé par Derrida sur le rapport de Heidegger à Nietzsche dans les pages 59 à 102 d'*Eperons*, est plus subtil et plus évocateur que toutes ses précédentes remarques sur la question, comme par exemple *De la Grammatologie* (éd. de Minuit, 1967), p. 31-33, « La structure, le signe et le jeu » dans l'*Écriture et la Différence* (éd. du Seuil, 1967), p. 412-413 ou « Les fins de l'homme » dans *Marges de la philosophie* (éd. de Minuit, 1972), p. 161-164.

2. In *Questions III*, trad. A. Préau (Paris, Gallimard, 1966).

3. Trad. A. Préau (Paris, Gallimard, 1962), p. 159.

4. « Le concept de temps dans la science historique », dans *Frühe Schriften* (Francfort-sur-le-Main, V. Klostermann, 1972, p. 357).

5. Sur ce point et pour ce qui suit, *cf. ibid.*, p. 137-138.

6. Voir M. Heidegger, « Anmerkungen zu Karl Jaspers Psychologie der Weltanschauungen », dans *Wegmarken* (vol. I de l'édition de la *Gesamtausgabe*); voir aussi D. F. Krell « Towards Sein und Zeit : Heidegger's Early Review of Jaspers' etc. » in *Journal of the British Society for Phenomenology*, VI, 3 (octobre 1975), p. 147-156.

7. *Cf.* M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Francfort-sur-le-Main, V. Klosterman, 1979), *Gesamtausgabe*, XX, p. 109-110. Assurément le contenu du passage n'est compatible ni avec le point de vue de Nietzsche, ni avec celui de Heidegger concernant l'athéisme. Ni la critique nietzschéenne du christianisme, ni sa célébration de Dionysos ne peuvent être qualifiées d'« athéisme »; l'effort de Heidegger pour expulser tous les éléments de la théologie chrétienne de l'ontologie fondamentale, pas plus que sa réponse sympathique à la quête hölderlinienne du daïmon et du sacré ne sont « athées ». Si j'introduis les remarques à partir des leçons sur le *Zeitbegriff* de 1925, c'est uniquement pour montrer l'impact d'un style nietzschéen sur Heidegger à une époque où nous ne l'aurions pas soupçonné. Ce style est empreint de gaieté plutôt que de gravité, c'est celui d'une science fondée sur le nihilisme extatique plutôt que sur la rigueur de l'idéal ascétique.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

8. *Cf.* M. Heidegger, *Sein und Zeit,* 12e éd (Tübingen, M. Niemeyer, 1972), p. 264, lignes 15-16; p. 272, note 1; et la référence centrale à Nietzsche « De l'utilité et du désavantage de l'histoire pour la vie », p. 396, lignes 16 et sv.

9. In *Chemins qui ne mènent nulle part,* trad. fr. W. Brockmeier, éd. F. Fédier (Paris, Gallimard, 1962), p. 173-219. *Cf. Nietzsche,* 2 volumes, trad. fr. P. Klossowski (Paris, Gallimard, 1971).

10. *Ibid.,* p. 175.

11. Les sources les plus importantes demeurent le *Nietzsche* en deux volumes de Heidegger, le premier contenant les transcriptions des cours de Heidegger sur la Volonté de Puissance en tant qu'art (1936-1937) et en tant que connaissance (1939) – et l'Éternel Retour du Même (1937), le second volume contenant des cours et des essais sur le nihilisme, la métaphysique de Nietzsche et l'histoire de l'Être (ca 1941); « Le mot de Nietzsche : Dieu est mort » dans *Chemins qui ne mènent nulle part* (*cf.* note 2, p. 6); « Qui est le Zarathoustra de Nietzsche? » dans *Essais et Conférences* (trad. fr. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958), p. 116-145, et la première moitié de *Qu'appelle-t-on penser?* (trad. A. Becker et G. Granel, Paris, PUF, 1967), en particulier les pages 46 à 85 et 102 à 126.

12. Voici quelques remarques bibliographiques qui ne prétendent pas être exhaustives. L'exposé critique de Jean Granier dans le *Problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche* éd. du Seuil, 1966) p. 611-628 a été violemment et à juste titre critiqué, par Sarah Kofman notamment (Critique, n° 275) et Philippe Lacoue-Labarthe (voir plus bas). Pour ma part, je reprocherais à Jean Granier la formulation fallacieuse des thèses III et IV de Heidegger en ce qu'elle sous-estime gravement la dépendance de sa propre lecture « ontologique » de Nietzsche à l'égard de Heidegger et surtout en ce qu'elle s'oppose à l'impulsion fondamentale commune à la pensée de Nietzsche et à celle de Heidegger, impulsion dont il rend pourtant bien compte par l'expression « la duplicité de l'être ». Pour le compte rendu détaillé de la lecture *ontologique* de Nietzsche par Heidegger, voir cependant Fink (plus bas) et K. H. Volkmann-Schluck *in* Georgio Penzo, *Friedrich Nietzsche nella interpretazione heideggeriana* (Bologne, Patron, 1976). Dans les *Cahiers de Royaumont,* Philosophie n° 6, consacrés à Nietzsche (éditions de Minuit, 1967), voir tout particulièrement Jean Beaufret, « Heidegger et Nietzsche – le concept de valeur ». Voir également le recueil tout entier des « Lectures de Nietzsche » dans *Critique,* n° 313 (juin 1973). Le colloque sur Nietzsche, qui s'est tenu à Cerisy-la-Salle en 1972 publié sous le titre *Nietzsche aujourd'hui?* 2 vol. (UGE, 10/18, 1978) était intégralement centré sur l'interprétation heideggérienne de Nietzsche. Sylviane Agacinski, dans « Grammaires du nihilisme » (I, 191-204) commente le cours de 1940 de Heidegger sur « Le nihilisme européen » et sa tentative de rattacher Nietzsche à la tradition métaphysique de la valeur comme une condition *a priori.* Elle suggère, de façon succincte et plausible que la valeur pour Nietzsche ne peut jamais être totalisée et qu'elle ne peut par conséquent être appliquée à l'Être en totalité; elle démontre que la pensée de Nietzsche tout comme celle de Heidegger fait l'expérience de la « différence », de la « séparation » et de l'« oubli » par le biais du langage. *Cf.* également le débat lors du colloque de Cerisy entre P. Lacoue-Labarthe et Bernard Pautrat (I, 48-50) et entre Arion Kelkel et Eugen Fink (II, 367-368). La conférence de P. Lacoue-Labarthe, prononcée à Cerisy « La dissimulation », reparaît maintenant sous le titre « Nietzsche apocryphe » ainsi que sa recension sur le *Nietzsche* de Heidegger, « L'oblitération » (Critique n° 313), dans *Le sujet de la philosophie* (Aubier, Flammarion, 1979) p. 77-184. La première pose le problème d'*Ainsi parlait Zarathoustra* comme poïèsis, *Dichtung,* en un sens que l'interprétation de Heidegger n'envisage pas (*cf. Sujet...,* p. 77-109). La dernière (*Sujet,* p. 113-184) dépeint de façon détaillée « un certain effacement de la lettre qui anime le style d'interprétation que pratique Heidegger » (p. 119). La centaine de pages de Lacoue-Labarthe est si dense, si soigneusement travaillée et nuancée, qu'elle défie toute présentation sommaire ici. L'on ne saurait trop les recommander comme modèle du « patient et minutieux travail » que Lacoue-Labarthe respecte chez Heidegger. Je recommande tout aussi vivement l'article de Michel Haar « Heidegger et le Surhomme » dans la *Revue de l'Enseignement Philosophique,* vol. XXX, n° 3 (février-mars 1980), p. 1-17. Michel Haar relève un thème – celui du Surhomme – où la « volonté de réduction » et l'« effort d'enfermement » de Heidegger vis-à-vis de Nietzsche sont extrêmement frappants. Il critique les efforts de Heidegger pour remodeler le Surhomme et l'insérer dans le moule de l'humanisme métaphysique traditionnel, et interprète le concept nietzschéen comme un refus absolu de l'humain, une « cruelle fragmentation de l'être ». En tant que telle, la pensée nietzschéenne concernant le Surhomme tend à subvertir l'impensé de Heidegger lui-même sur l'*Être* et l'*Homme.* Je recommande hautement les deux volumes de Gianni Vattimo, *Il soggeto e la maschera : Nietzsche e il problema della liberazione* (Milan, Bompiani, 1974) et *Le avventure della differenza : che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger* (Milan, Garzanti, 1980); les deux livres ont une dette vis-à-vis de l'actuelle renaissance des études nietzschéennes en France, ainsi qu'à deux sources allemandes antérieures, Eckhard Heftrich d'une part, « Nietzsche im Denken Heideggers » dans *Durchblicke* (Klostermann, Francfort-sur-le-Main, 1970) p. 331-349, mais surtout Eugen Fink, *La*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

philosophie de Nietzsche (Paris, éd. de Minuit, 1965, trad. H. Hildenbrand et A. Lindenberg), et tout particulièrement le chapitre V, « Le rapport de Nietzsche avec la métaphysique en tant que captivité et libération ». Je signale enfin la remarquablement rigoureuse et suggestive étude de Henri Mongis, *Heidegger et la critique de la notion de valeur, avec lettre-préface de M. Heidegger*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1976. H. Mongis ne se contente pas d'analyser la généalogie platonicienne et kantienne de la métaphysique nietzschéenne de la valeur, mais montre la persistance des traits fondamentaux de cette métaphysique – l'*apriorité* et la *possibilisation* – au sein même de la « pensée de l'être » (*cf.* Chapitre V).

13. *Niet. II*, S. 114; trad. fr. p. 94.

14. Cependant, sa tentative pour expliquer ce changement en termes de remords personnels n'est pas du tout convaincante. *Cf.* H. Arendt, *The life of the mind*, 2. vol (N. Y., Harcourt Brace Jovanovitch, 1977-1978), II, p. 172-178.

15. Les citations de cette dernière phrase sont empruntées à Jean Granier, *Problème...*, p. 572-573.

16. « Qui est le Zarathoustra de Nietzsche? », *in Essais et Conférences*, p. 140-141.

17. E. Heftrich, dans *Durchblicke*, p. 349.

18. *Op. cit.*, p. 61.

19. *Cf. Götzendämmerung,, in Œuvres*, ed. K. Schlechta (Münich, C. Hanser, 1956); II, 987-989.

20. Voir M. Heidegger, *Metaphysiche Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Francfort-sur-le-Main, V. Klostermann, 1978), *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, XXVI, 196-202. Voir aussi D. F. Krell, « From *Fundamental* to *Frontalontologie :* a discussion of Heidegger's Marburg Lectures of 1925-1926, 1927 et 1928 » dans *Research in Phenomenology*, X (1980), p. 208-234.

21. *Introduction à la Métaphysique* (trad. française G. Kahn, Paris, Gallimard, 1967, p. 47).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Phénoménologie et science de l'être

Jean-François Courtine

On s'accorde généralement à voir dans la Leçon inaugurale de juillet 1929 : *Was ist Metaphysik?* une étape importante dans le développement de la *Seinsfrage,* comme le confirment largement les nombreuses références de Heidegger lui-même à cet essai. Plus qu'un autre, il constitue sans aucun doute l'enjeu privilégié de l'auto-interprétation qui vise à mettre en lumière l'unité et la nécessité du chemin-de-pensée. En un sens, la question posée thématiquement pour la première fois en 29 demeure directrice pour toute l'œuvre à venir : « la question : " Qu'est-ce que la métaphysique? " demeure une question », comme le note Heidegger au seuil de la Postface qui en 1943 vient éclairer rétrospectivement le mouvement de la Leçon inaugurale. Pour la pensée en quête de la vérité de l'être, pour la pensée en mémoire de l'être *(das andenkende Denken),* « rien ne sera probablement plus nécessaire que la question : Qu'est-ce que la métaphysique? » – c'est ce que réaffirme Heidegger en 49 dans l'Introduction qui désormais ouvre la Leçon, « Le retour au fondement de la métaphysique. »

Cependant, la Leçon inaugurale ne marque pas tant une rupture ou un « tournant » par rapport au projet de *Sein und Zeit,* dont elle constitue plutôt une explicitation décisive – en particulier pour tout ce qui concerne l'analyse centrale de l'angoisse, reprise à nouveaux frais et univoquement déterminée dans sa visée directrice : le néantir de l'être ou l'être/rien –, que par rapport à la « situation » de cette œuvre, essentiellement inachevée, par rapport à son éventuelle insertion dans un contexte phénoménologique déterminable, fût-ce partiellement ou négativement, en termes husserliens.

La Leçon de 1929 – on l'a souvent noté – ne souffle mot de la phénoménologie et peut même s'entendre comme une manière de prendre expressément congé de la phénoménologie, pour autant du moins que celle-ci se règle sur l'idée de science. Parvenu au terme de sa « réponse » à la question : Qu'est-ce que la métaphysique? Heidegger souligne fermement – et assurément contre Husserl – : « La rigueur d'aucune science n'atteint le sérieux de la métaphysique. Jamais on ne peut prendre mesure de la philosophie à l'étalon de l'idée de science [1]. »

Quoi qu'il en soit de la question, à tout le moins litigieuse, de savoir si la Leçon de 29 peut effectivement être interprétée comme un « adieu à la phénoménologie [2] », il

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

n'est pas indifférent de noter que c'est bien en ce sens que Husserl a, semble-t-il, lui-même compris ce texte et condamné, peu après, l'ensemble de l'entreprise de la *Seinsfrage,* au nom précisément de la scientificité. Le 6 janvier 1931, il écrit à Pfänder : « J'en suis arrivé à cette conclusion navrante que je n'ai philosophiquement rien à faire avec la profondeur [*Tiefsinn*] heideggérienne ni avec cette géniale non-scientificité [*mit dieser genialen Unwissenschaftlichkeit*]... Cela fait déjà longtemps que tous, sauf moi, s'en étaient avisés [3] . »

Compte intégralement tenu de ce qu'il faut bien nommer l'aveuglement de Husserl vis-à-vis de la démarche de *Sein und Zeit,* c'est-à-dire d'abord de l'articulation stricte de la question en quête du sens de l'être et de l'ontologie fondamentale qui se déploie en une analytique du *Dasein,* il se pourrait cependant que le terme, évidemment péjoratif ici, d'*Unwissenschaftlichkeit* touche un point essentiel. Autrement dit encore, et toutes réserves faites quant à la question très secondaire de la « rupture » personnelle entre les deux penseurs, si la Leçon de 29 marque en effet un « pas » décisif hors de la phénoménologie dans sa détermination husserlienne, c'est peut-être en ce que, pour la première fois et de manière expresse, s'y trouve abordée la question de la science et de la possibilité (respectivement de l'impossibilité) d'une détermination scientifique de la *Seinsfrage,* de l'ontologie comme science.

Quand Heidegger, bien plus tard, dans sa Conférence de l'Unesco : « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », s'interrogera sur l'appartenance de la phénoménologie husserlienne à la métaphysique, déjà entrée dans son achèvement avec Hegel et touchant maintenant à sa fin par cela même qu'elle a épuisé ses possibilités originelles, c'est encore l'idée de science – l'idée d'une science absolue orientée sur une ultime fondation en raison *(Ergründung* et *Begründung)* – qui constituera à ses yeux le motif le plus profond, mais aussi la limitation interne et contraignante de la détermination husserlienne de la phénoménologie et de son affaire la plus propre. La phénoménologie, au sens de Husserl, ne se laisse pas définir en fonction de la maxime pourtant formulée dans l'article de 1910-1911 : *Zu den Sachen selbst!* [4], ni en réponse à ce que Heidegger nomme ici l'appel ou le mot d'ordre *(Ruf) : Zur Sache selbst!* Mais la phénoménologie est déjà et de part en part prédéterminée par rapport à une « position philosophique » établie depuis Descartes et pour laquelle l'affaire de la pensée est décidément arrêtée : la subjectivité. La tâche de la phénoménologie est alors clairement assignée : mettre en lumière la subjectivité de la conscience dans son absoluité et son inébranlable certitude à titre de présence-à-soi. « C'est en contraste avec cette position philosophique – indique Heidegger – que la question de l'être prit son profil et ceci en vertu d'un attachement au principe de la phénoménologie que je continue à croire plus conforme à la " question " [*Sache*] [5]. » C'est donc la phénoménologie husserlienne qui, dans l'élaboration de son « principe » – le « principe des principes » (*Ideen I,* § 24), le « principe de l'évidence » (*Med. cart.,* § 5) – ne demeure pas fidèle à sa « maxime », ne répond pas véritablement à l'appel de ce qui est à penser. Le « principe » est en réalité dérivé, il ne s'avère lui-même légitime que parce que la subjectivité transcendantale a déjà été présupposée comme l'affaire véritable de la philosophie.

Dans le même contexte, Heidegger souligne à plusieurs reprises l'importance décisive de l'article publié dans *Logos,* et insiste sur le fait que l'idée de « science rigoureuse » est demeurée directrice d'un bout à l'autre de l'œuvre de Husserl [6], sans d'ailleurs jamais déployer lui-même véritablement la question de l'acception spécifiquement husserlienne du concept de *Wissenschaft* [7], ni expliciter l'exigence, maintes fois réitérée, d'une nouvelle délimitation de la scientificité [8]. En 1925, dans un cours prononcé à Marbourg *(Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs),* Heidegger mettait déjà en évidence, dans une perspective critique, l'orientation de la phénoménologie sur l'idée traditionnelle de la philosophie comme science et comme science absolue [9].

Revenons à présent à *Sein und Zeit.* Qu'en est-il de la scientificité dans le déploiement de la question du sens de l'être? Assurément, la *Seinsfrage,* l'élaboration de la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

question de l'être dans l'horizon du temps, telle que *Sein und Zeit* en amorce décidément la position, ne se laisse pas immédiatement déterminer comme science, qu'il s'agisse de la science définie par la scientificité des sciences positives ou de la « science » au sens de l'idéalisme allemand, de la philosophie comme science, celle qui peut enfin se nommer à bon droit – notait le jeune Schelling – *Philosophia prima... Theorie (Wissenschaft) aller Wissenschaft, Urwissenschaft oder Wissenschaft* κατ' ἐξοχήν [10]. Dans *Sein und Zeit,* quand Heidegger évoque la « science de l'être », c'est généralement l'ontologie antique qui est ainsi désignée, celle dont les concepts fondamentaux doivent précisément être « détruits », c'est-à-dire reconduits aux sources originaires où ils ont été d'abord puisés (*SuZ.,* 26 C). La question du sens de l'être, telle qu'elle ne se laisse *poser* concrètement qu'à partir de cet « étant exemplaire » qu'est le *Dasein,* et au fil conducteur de l'analyse du mode d'être qui est le sien – le *Dasein* est ce sur quoi le sens de l'être doit d'abord être déchiffré [11] – constituerait alors comme un préalable à l'élaboration de toute ontologie qui prétendrait au statut de science, comme l'ultime fondement (ontologie fondamentale) de la possibilité de toute métaphysique – ce présupposé que, dans son livre sur Kant, Heidegger nommera « métaphysique du *Dasein* ».

Conformément au primat ontico-ontologique du *Dasein,* le concept de science n'est à vrai dire jamais abordé, dans *Sein und Zeit,* que dans la perspective de l'analytique existentiale, à la mesure du *Dasein* et de l'exister qui le caractérise en propre. La science n'est interrogée qu'en vue de l'élaboration de son « concept existential ». « Les sciences – peut-on lire dès le paragraphe 4 – sont des modes d'être du *Dasein* dans lesquels celui-ci se rapporte... à l'étant qu'il n'est pas lui-même [12]. » Dans la seconde section du livre de 27, Heidegger, en quête de la « genèse ontologique » de l'attitude théorétique (« Quelles sont les conditions existentiales nécessaires, inhérentes à la constitution d'être du *Dasein,* de la possibilité pour le *Dasein* d'exister sur le mode de la recherche scientifique? »), indiquera en passant : « Cette problématique a pour visée le concept existential de science » (*SuZ.,* 357 A) [13]. En réalité, dans *Sein und Zeit,* Heidegger ne poursuit pas plus avant l'élaboration de ce concept existential, en soulignant qu'« une interprétation existentiale pleinement satisfaisante de la science » ne saurait être tentée avant que « le sens de l'être et la " connexion " [*Zusammenhang*] entre l'être et la vérité n'aient été tirés au clair ». Par où nous sommes renvoyés une fois de plus au paragraphe 44, à la fin duquel on pouvait déjà lire : « On ne pourra s'interroger sérieusement sur ce que signifie que l'être " est "... que lorsqu'on aura éclairci le sens de l'être et la portée de la compréhension de l'être en général. C'est alors seulement que l'on pourra s'expliquer adéquatement [*erst dann ist ursprünglich auseinanderzulegen*] sur ce qui relève d'une science *de l'être comme tel,* de ses possibilités et de ses modifications [14]. » L'« explication » ou le débat avec le concept de science, débat permettant d'envisager à nouveaux frais une « science de l'être » et de l'être *comme tel,* est cependant différé, de même que l'élaboration de l'idée de la phénoménologie par opposition à son pré-concept *(Vorbegriff),* esquissé au paragraphe 7.

Est-ce à dire que la *position* de la question du sens de l'être, telle qu'elle s'amorce à travers l'analytique existentiale du *Dasein,* ne constitue qu'une tâche préparatoire, comme un préalable, par rapport au projet véritable d'une « science de l'être comme tel », ou à l'idée complètement explicitée de la phénoménologie comme science? Relativement à cette science, réglée sur l'idée, la phénoménologie, appréhendée dans son pré-concept, fournirait seulement le « concept de méthode » pour une *Vorwissenschaft,* une propédeutique ou des prolégomènes. Il n'en est rien, on le sait. Déjà, dans le cours de l'été 25, cité plus haut, Heidegger s'opposait fermement à toute interprétation de ce genre, tendant à faire de la phénoménologie, « en tant que discipline descriptive, une *Vorwissenschaft* pour les disciplines philosophiques traditionnelles [15] ». La phénoménologie doit d'emblée être comprise à partir de sa tâche (« la tâche de la philosophie depuis Platon »), et en tant que « possibilité positive ». Si la recherche phénoménologique accède « au centre de la problématique philosophique », autrement dit, si elle « détermine sa propre essence à partir des possibilités que recèle cette problématique [16] », elle peut alors, elle doit être science. La philosophie – note encore Heidegger au seuil des *Grundprobleme der Phänomenologie* (cours du semestre d'été 1927), dont l'ouverture

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

répète à une nuance près le combat husserlien contre la *Weltanschauungsphilosophie* [17] – est science. Elle est, en son essence, « philosophie scientifique » et rien d'autre, elle est « science de l'être ». « Une des principales visées de ces leçons – indique Heidegger en commençant son cours – est de montrer que la recherche phénoménologique, si elle est comprise dans sa tendance fondamentale, ne peut rien représenter d'autre que la compréhension plus explicite et plus radicale de la philosophie scientifique, à la réalisation de laquelle tendaient dès l'antiquité et jusqu'à Hegel des efforts toujours renouvelés et convergents [18]. »

On doit noter cependant que Heidegger parle ici de « compréhension » de l'idée de la philosophie comme science, ce qui ne signifie pas simplement que la phénoménologie puisse ou doive contribuer positivement à l'effectuation de celle-ci, ni qu'elle représente, en tant que telle, ce à quoi aspirait confusément et depuis son commencement grec la philosophie, au sens où Husserl, dans les *Ideen* (§ 62), faisait, sans équivoque, de la phénoménologie « la secrète aspiration de toute la philosophie moderne ». Dans les *Grundprobleme,* et cette fois assez clairement contre Husserl, Heidegger redira avec force que la phénoménologie ne peut être envisagée à titre de *Vorwissenschaft,* comme c'est pourtant souvent le cas, même à l'intérieur de l'« école » phénoménologique. Pareille détermination a en effet pour conséquence nécessaire de laisser intacte le système, le « fonds » *(Bestand)* des disciplines philosophiques traditionnelles [19]. La phénoménologie, loin de constituer une simple propédeutique, est « le titre pour la méthode de la philosophie scientifique en général ». « La clarification de l'idée de phénoménologie » – poursuit Heidegger – « est synonyme de l'exposition du concept de philosophie scientifique [20] ».

On peut assurément entendre cette détermination de l'idée de phénoménologie, comme « méthode de la philosophie scientifique en général » et par là comme « explicitation [*Exposition*] du concept de philosophie scientifique », en écho à Husserl qui, au moins depuis les Leçons de Göttingen de 1907, caractérise unitairement la phénoménologie comme méthode *et* comme science (*Hua.*, II, 23), ou encore plus précisément – ce sont les premiers mots des *Ideen I* – comme « la science fondamentale de la philosophie », celle qui peut être nommée à bon droit « philosophie première [21] ». Mais en déterminant ainsi la phénoménologie comme science *fondamentale,* première ou préliminaire, Husserl ne remet jamais en question l'édifice traditionnel de la philosophie, pour autant qu'il présuppose toujours à sa base un pré-savoir ou une critique destinés à garantir la stabilité de l'ensemble des sciences philosophiques, en lui assurant une assise ultime et proprement fondative. Évoquant, à la fin de l'introduction des *Ideen I,* « un troisième et dernier livre consacré à l'idée de la philosophie », Husserl note : « On suscitera cette évidence que la vraie philosophie, dont l'idée est de réaliser l'idée d'une connaissance absolue, prend racine dans la phénoménologie pure; et cela en un sens tellement strict que cette philosophie, la première des philosophies, ainsi rigoureusement fondée et systématiquement exposée est la présupposition fondamentale de toute métaphysique et de toute autre philosophie " qui voudra se donner comme science " [22]. »

La critique heideggérienne à l'encontre de l'exigence husserlienne de scientificité, ou mieux de l'identification de la radicalité et de la scientificité [23] – au sens où Husserl vise expressément à répéter « l'idée cartésienne de science » comme « science universelle à partir d'une fondation et d'une légitimation absolue [24] » – trouve sa formulation la plus nette dans le cours de l'hiver 1930-1931 *(Hegels Phänomenologie des Geistes) :* la philosophie est communément désignée comme science, et l'on explique couramment cette dénomination en disant que « la philosophie procure aux sciences qui existent comme à celles qui sont possibles leurs fondements, leurs assises ultimes, c'est-à-dire la délimitation et la possibilité de leurs domaines respectifs – nature, histoire, etc. – ainsi que la légitimation de leurs procédés. Dans la mesure où elle institue le fondement *(Grundlegung)* de toutes les sciences, la philosophie doit *a fortiori* être science, car elle ne saurait être inférieure aux sciences qui en résultent [25] ». Heidegger fait remonter à Descartes cette représentation commune du concept de philosophie comme science fondamentale et fondative, illustrée par l'image de l'arbre de « la vraie philosophie »,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dans la *Lettre-Préface* à la traduction française des *Principia*. Mais Heidegger ajoute aussitôt : « C'est seulement avec Husserl que cette conception de l'essence de la philosophie – " dans l'esprit de la scientificité la plus radicale " – a trouvé sa figure positive, autonome et radicale [26]. » Et Heidegger vise ici directement et littéralement le *Nachwort* aux *Ideen* que Husserl venait tout juste de publier dans le tome XI du *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, et où il exposait solennellement, à l'opposé des tendances dominantes de la situation philosophique de l'époque [27], sa « propre façon de concevoir la notion même de philosophie ». « Par elle – notait-il – je restitue l'idée de philosophie la plus originelle, celle qui, depuis sa première expression cohérente donnée par Platon, se trouve à la base de notre philosophie et de notre science européenne et reste pour elles l'indication d'une tâche impérissable. » Grâce à la phénoménologie a été ouverte « la voie d'une science universelle et rigoureuse », reste désormais à « poursuivre le travail dans l'esprit le plus radicalement scientifique [28] ».

La pointe qu'implique, dans ce cours, la référence précise à Husserl, tient au fait que la conception husserlienne sert ici d'illustration pour la conception vulgaire – c'est-à-dire aussi bien cartésienne – de la philosophie qui prétend au rang de science, de science première et rigoureuse, dans la mesure où elle est destinée à instaurer le fondement de toutes les autres sciences. Or c'est là une conception tout à fait dérivée et dans laquelle ne subsiste rien de l'essence originelle de l'ἐπιστήμη ou de la τέχνη. Heidegger, sans aborder ici l'élucidation de ces termes directeurs, oppose à cette conception cartésienne ou néo-cartésienne de la philosophie comme science, le concept de *Wissenschaft* tel qu'il s'élabore dans l'idéalisme allemand. La conception cartésiano-husserlienne de la scientificité ne permet pas de comprendre pourquoi l'idéalisme allemand a dû concevoir la philosophie comme *Wissenschaft*, et moins encore ce qu'était « la détermination antique de l'essence de la philosophie [29] ». « Pour Hegel – souligne Heidegger – la philosophie n'est pas *la* science parce que c'est en elle que doit trouver place l'ultime justification des sciences [...], mais parce qu'il s'agit de surmonter le savoir fini et d'accéder au savoir infini [30]. » Sans doute le terme de *Wissenschaft* reçoit-il, avec Hegel, une acception neuve, mais celle-ci n'est « au fond que l'ultime continuation du coup d'envoi [*Ansatz*] qu'a reçu dans l'Antiquité, quant à sa teneur, le problème directeur de la philosophie occidentale [31] ». Comparée à ce coup d'envoi ou à la tentative d'élaborer dans sa figure achevée le problème directeur, « la tendance à instaurer le fondement des sciences et à développer dans cette perspective la philosophie comme science rigoureuse a une signification subordonnée et accessoire [32] ». C'est donc aussi bien contre l'achèvement hégélien que contre la *renovatio* husserlienne que Heidegger affirme à présent : « La philosophie n'est pas science », ce qui ne signifie pas pour autant qu'elle s'expose à la *Schwärmerei* ou à l'arbitraire des *Weltanschauungen*, mais au contraire « qu'elle se rend libre pour la tâche qui à chaque fois lui est proposée »; « elle est enfin libre d'être ce qu'elle est – philosophie [33] ».

Libérer la philosophie de l'idée de science, la délivrer en vue d'elle-même et de sa tâche la plus propre – ce sont là des formulations qui demeurent pourtant équivoques, voire en deçà du point où s'était avancé le questionnement dans la Leçon inaugurale : *Qu'est-ce que la métaphysique?* En 1929, notait Jean Beaufret, « Heidegger croit encore que de la science à la pensée une percée directe est possible [34] ». Qu'en est-il au juste de cette percée et de sa direction? Comment s'opère le passage de la science à la pensée? S'agit-il précisément d'*un* passage, et d'un seul et même trait?

Heidegger – on le sait – aborde la question : *Qu'est-ce que la métaphysique?* selon une démarche complexe et dans un contexte très déterminé dont il importe de tenir un compte aussi rigoureux que possible. Dans sa Leçon inaugurale de juillet 1929, comme d'ailleurs dans son *Discours de Rectorat* du 27 mai 1933 [35], Heidegger s'adresse en effet directement à toutes les Facultés, à l'ensemble de la communauté scientifique représentée à travers l'institution universitaire, dans son articulation fonctionnelle et hiérarchisée. Bien plus tard, dans la lettre publiée en 1956 *(Ueber die Linie)* en hommage à E. Jünger pour son soixantième anniversaire, Heidegger rappellera encore les

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

circonstances tout à fait singulières de la question de 29 et les contraintes auxquelles sa position s'est trouvée soumise. Il importe de garder présent à l'esprit le lieu propre de l'élaboration de cette question, si l'on veut en mesurer exactement l'enjeu immédiat véritable : la *possibilité* d'une détermination conjointe de la métaphysique – ou encore (mais c'est ici que réside la plus grande difficulté de la démarche), de la « vérité de la métaphysique » – et de l'Université appréhendée en son essence. « Après un quart de siècle, il pourrait être temps – soulignait Heidegger en 1956 – de faire remarquer un fait, qu'on ne connaît aujourd'hui encore que pour l'ignorer, comme si c'était une circonstance extérieure. La question : " Qu'est-ce que la métaphysique ? " fut abordée dans une Leçon inaugurale de philosophie devant toutes les Facultés réunies. C'est pourquoi elle se place dans le cercle de toutes les sciences et s'adresse à elles » (*G.A.*, IX, 418; *Qu. I*, 241-242).

Dans quelle mesure la question de la métaphysique, elle-même caractérisée de prime abord, et de manière essentiellement équivoque, comme question métaphysique (au lieu de parler « sur la métaphysique », prévient Heidegger en commençant, nous discuterons « une question métaphysique déterminée »), se tient-elle dans le cercle des sciences ? Qu'est-ce que cela signifie, quant aux sciences elles-mêmes, de se trouver rassemblées autour de la question *de la* métaphysique ? Interrogations d'autant plus pressantes que Heidegger, dans le *Nachwort* ajouté en 43, indiquait : « La conjoncture particulière dans laquelle est débattue la question portant sur l'essence de la métaphysique ne saurait conduire à l'opinion que ce questionner est tenu de prendre son départ dans les sciences » (*G.A.*, IX, 303; *Qu. I*, 73).

« Qu'en est-il de la science ? » – Telle est, dans sa formulation la plus générale, la question qui est au centre du *Discours de Rectorat*. La question de la Leçon inaugurale (« Qu'en est-il du rien ? ») se déploie d'abord à partir d'une réflexion sur l'essence de la science appréhendée dans son concept existential. La question du rien, avant d'être élaborée comme question métaphysique, s'adresse à la communauté des savants (qui sommes-nous, comment nous comprenons-nous nous-mêmes, que faisons-nous quand nous exerçons notre activité scientifique ?), pour autant qu'ils sont « déterminés par la science » dans leur existence, ou encore que la « science est devenue leur passion » (*G.A.*, IX, 103). Compte tenu de cette « conjoncture particulière » – à l'intérieur du cercle des sciences et à l'adresse de toutes les Facultés poser la question de la *Bestimmung*, de la détermination, de la destination du savant –, la Leçon inaugurale peut être considérée en premier lieu comme la répétition du geste classique, au moins depuis Kant, de la re-fondation de l'*universitas artium*, c'est-à-dire aussi bien *scientiarum* [30]. Et de fait, Heidegger renoue explicitement avec cette question directrice : comment reconduire à leur unité fondatrice la multiplicité des sciences dispersées en spécialités toujours plus étroites faute de véritable articulation interne et de rapport vivant au principe architectonique ? Soit encore la question suivante : comment, d'un seul et même geste, faire ressortir la différence essentielle qui sépare toutes les sciences (la périphérie du cercle) de la métaphysique, et en même temps assurer leur mutuelle connexion en dévoilant leur co-appartenance originelle, leur enracinement commun dans l'essence de la science – de la philosophie comme science par excellence ? « Les domaines respectifs des sciences – note Heidegger en 29 – sont nettement distincts les uns des autres. La manière dont chaque science traite son objet est fondamentalement différente. Cet éclatement en disciplines multiples ne doit plus aujourd'hui sa cohésion qu'à l'organisation technique en Universités et en Facultés; elle ne garde une signification que par la convergence pratique des buts poursuivis par les spécialistes. En revanche, l'enracinement des sciences dans leur fondement essentiel est bien mort » (*G.A.*, IX, 104. tr. fr., 61-62).

Pourtant toutes les sciences, si divers que soient leurs objets respectifs et le mode de traitement qui à chaque fois leur correspond, ont pour trait commun fondamental de se rapporter toutes et toujours au monde et à l'étant intramondain. L'ensemble des sciences se laisse caractériser par cette référence mondaine, le *Weltbezug*. La référence au monde qui sous-tend toutes les sciences dans leur visée ontique, dans l'appréhension de tel ou tel secteur déterminé de l'étant, est elle-même le résultat d'une attitude déterminée, d'un maintien *(Haltung)* spécifique du *Dasein* scientifique : « Cette relation

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

mondaine insigne à l'étant lui-même est portée et conduite par une attitude librement choisie de l'existence humaine » (*G.A.*, IX, 104; tr. fr., 62). Déterminer plus précisément cette libre attitude, ce qui implique toujours aussi de regagner l'essence originelle de la science, de définir l'ἐπιστήμη dans sa stance initiale [37], c'est encore une fois revenir au concept existential de science, auquel *Sein und Zeit* n'avait fait allusion qu'en passant, et dont Heidegger avait donné une première délimitation dans son cours de 1927 consacré à la *Critique de la raison pure* (*G.A.*, XXV, 17 *sq.*).

De la science, envisagée à partir du *wissenschaftliches Dasein*, Heidegger souligne simplement, dans sa Leçon inaugurale, les traits suivants : en tant qu'attitude déterminée, la science se caractérise par une « soumission » *(Unterwerfung)* tout à fait spécifique à l'étant – l'étant lui-même *(das Seiende selbst)* – de telle sorte que, dans son rapport à l'étant, c'est à ce dernier que la science donne la parole, lui laissant « le premier et le dernier mot ». La science ne peut se déployer, dans son interrogation, sa détermination, sa fondation-en-raison constitutives, que par cet assujettissement principiel à l'étant. « C'est à lui qu'il revient de se manifester », et de se révéler « dans ce qu'il est et comme il est » (*G.A.*, IX, 104-105). En tant qu'attitude librement choisie, « le connaître scientifique – indiquait Heidegger dans son cours sur Kant – se caractérise par ceci que le *Dasein* existant s'y propose comme tâche... de dévoiler *pour le dévoiler* l'étant qui était auparavant accessible d'une manière ou d'une autre » (*G.A.*, XXV, 26; tr. fr., 46). La décision inaugurale oblige le *Dasein*, s'il choisit la science, « à se lier librement à l'étant à dévoiler comme tel ».

L'homme « promeut la science » *(treibt Wissenschaft)* (*G.A.*, IX, 105). Qu'est-ce qui est impliqué dans ce « promouvoir »? Qu'est-ce qui advient, « s'historialise » (Corbin) dans la référence au monde telle qu'elle est scientifiquement instituée? « Dans ce " promouvoir " n'advient rien de moins que l'irruption *(Einbruch)* d'un étant, appelé homme, dans l'ensemble de l'étant, et cela de telle sorte que, dans et par cette irruption, l'étant s'ouvre *(aufbricht)* en ce qu'il est et comme il est » (*G.A.*, IX, 105; tr. fr., 62). La science – nous l'avons noté – laisse à l'« affaire » le dernier mot, elle se soumet à *l'étant lui-même*. L'étant n'est à son tour lui-même, n'accède à son identité et son ipséité que par cette irruption, « dans le tout de l'étant », de cet étant singulier qu'est le *Dasein*, pour autant qu'il est déterminé par la science *(wissenschaftliches Dasein)*. L'irruption dans le tout de l'étant ouvre donc aussi bien l'étant dans son entièreté *(das Seiende im Ganzen)*, qu'elle le pro-duit, le délivre à lui-même : « L'irruption qui fait s'ouvrir aide, en sa manière, avant tout l'étant à s'atteindre lui-même » (*G.A.*, IX, 105; tr. fr., 62-63).

Dans son *Discours de Rectorat*, Heidegger déterminera, dans l'optique cette fois du *Dasein* spirituel-historial *(geistig-geschichtliches Dasein)*, cette irruption comme percée *(Aufbruch)* de la philosophie grecque : « C'est là [dans le commencement qu'est la philosophie] que pour la première fois l'homme occidental, à partir du génie d'un peuple et grâce à la langue de ce peuple, se dresse en face de *l'étant en totalité*, qu'il l'interroge et le saisit comme l'étant qu'il est. »

Tels sont les trois traits, complémentaires les uns des autres, par lesquels, en 1929, Heidegger esquisse la détermination du concept existential de science : relation mondaine, attitude, irruption. Chacun d'eux vise à chaque fois l'étant lui-même : « Ce à quoi va la relation mondaine est l'étant lui-même... Ce dont toute attitude reçoit sa direction est l'étant lui-même... Ce au moyen de quoi advient, dans l'irruption, l'analyse investigatrice est l'étant lui-même... » Mais cette triple détermination, qui implique à chaque fois référence à l'étant, demeure pourtant *fondamentalement* insuffisante, dans la mesure où elle enveloppe toujours déjà une exclusion décisive, essentielle à la délimitation de l'étant *lui-même*. La science prend en vue l'étant lui-même et « rien d'autre », « rien de plus », « au-delà rien ». Qu'en est-il de ce rien dont la science ne veut justement rien savoir? Dans quelle mesure appartient-il à la constitution de l'attitude *positive* de la science eu égard à l'étant qu'elle détermine à chaque fois?

Prenant son départ dans le « cercle des sciences », la question de la Leçon inaugurale est *unitairement* question de la science et question de la métaphysique. Dans le *Discours*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de Rectorat, les deux questions seront presque immédiatement associées et finalement identifiées par le retour à l'essence *initiale* de la science. « Toute science est philosophie, qu'elle le sache ou non, qu'elle le veuille ou non », redira Heidegger en 1933. « Toute science reste affectée *(verhaftet)* par ce commencement de la philosophie [38]. » Dans la Leçon inaugurale, le déploiement et l'élaboration de la question du rien conduisent à nouer des relations plus complexes entre science et philosophie ou métaphysique : la métaphysique est déjà mise en lumière par l'élucidation de l'essence de la science, de son essence « dédoublée » ou « discordante » *(zwiespältiges Wesen),* le dédoublement tenant précisément à ce que la science qui, conformément à sa visée directrice, ne veut rien savoir du rien, doit nécessairement, « là où elle tente d'exprimer sa propre essence », invoquer, fût-ce pour l'exclure principiellement, le rien, « l'appeler à l'aide » (*G.A.,* IX, 106 : tr. fr., 63). Science et *Dasein* scientifique ont toujours partie liée au rien qu'ils mettent d'emblée en jeu, comme le souligne une nouvelle fois fermement Heidegger au terme de sa Leçon : « Le *Dasein* scientifique a sa simplicité et sa netteté tranchante en ceci que d'une manière signalée il se rapporte à l'étant lui-même et uniquement à lui. D'un geste supérieur, la science voudrait tenir le rien pour négligeable. Mais il devient à présent manifeste, dans l'interrogation portant sur le rien, que ce *Dasein* scientifique n'est possible que s'il se tient au préalable, engagé dans le rien. Il ne se comprend, dès lors, en ce qu'il est que s'il ne tient pas le rien pour négligeable » (*G.A.,* IX, 121; tr. fr., 74). L'auto-compréhension de la science en son essence, l'auto-compréhension du *Dasein* scientifique, pour autant qu'il porte à l'existence, dans sa « simplicité et sa netteté tranchante », le *Da-sein,* l'être-le-là [39], présupposent l'élucidation de la métaphysique en son essence, et pour autant qu'elle appartient à « la nature de l'homme ».

Le *Dasein* scientifique repose toujours, en dernière instance, sur cet « événement fondamental », cet « advenir-de-fond » qu'est « la métamorphose de l'homme en son être-le-là *(Da-sein)* » (*G.A.,* IX, 113; tr. fr., 68) [40]. Le *Dasein* scientifique n'est possible que sur le fond du *Da-sein* en l'homme. Mais « *Da-sein* – être-le-là signifie : se tenir engagé dans le rien » (*G.A.,* IX, 115; tr. fr., 69). C'est parce qu'il se tient engagé dans le rien que le *Dasein* est toujours déjà « au-delà de l'étant en totalité », qu'il est dans son fond « transcendance » *(Uebersteigen),* « passage au-delà » *(Hinausgehen) :* « Le passage au-delà advient dans l'essence de l'être-là. Le passage au-delà est la métaphysique elle-même » (*G.A.,* IX., 121; tr. fr., 74). La métaphysique ainsi ressaisie dans son essence, comme *Hinausfragen über das Seiende* – « interrogation qui porte au-delà de l'étant » et grâce à laquelle celui-ci peut ressortir comme tel et dans son ensemble –, est l'ultime présupposition de toute science, ce en quoi s'enracinent unitairement toutes les sciences qui précisément « existent à partir de la métaphysique » (*G.A.,* IX, 121).

Si l'on suit cette pente, soigneusement jalonnée dans la Leçon de 29, la question : « qu'est-ce que la métaphysique? » se déploie devant nous comme une recherche des *conditions de possibilité* de la science déterminée dans son concept existential; la question du rien, introduite de prime abord comme une question métaphysique, s'enquiert de la « possibilisation préalable *(vorgängige Ermöglichung)* de l'apérité *(Offenbarkeit)* de l'étant en général, du fondement ontologique du rapport à l'étant initialement constitutif de la science, à savoir l'objectivation et la thématisation. Le mouvement de la question est alors celui de la *refondation.* Dans la Leçon inaugurale Heidegger répète avec une insistance marquée ce motif de la possibilisation : « *Ce n'est que parce que* le rien est manifeste que la science peut faire de l'étant lui-même l'objet de son investigation. *Ce n'est que si* la science existe à partir de la métaphysique... *C'est uniquement parce que* le rien... *Ce n'est que si* l'étrangeté de l'étant nous presse... *Ce n'est que sur le fond de* l'étonnement... *Ce n'est que parce que* le pourquoi comme tel est possible... *Ce n'est que parce que* nous pouvons questionner et fonder en raison que le destin du chercheur est remis à notre existence » (*G.A.,* IX, 121; tr. fr., 74. Nous soulignons).

Mais ce geste archifondatif est déjà intérieurement divisé en lui-même et comme dédoublé : *la fondation est métaphysique,* absolument et dans tous les sens, mais la métaphysique ici appréhendée dans son essence est déterminée comme « métaphysique du *Dasein* » [41]. « La métaphysique est l'advenir-fondamental dans l'être-là. Elle est l'être-là lui-même » (*G.A.,* IX, 122; tr. fr., 74). Le fondement sur lequel repose toute recherche

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

scientifique est le *Dasein*, mais celui-ci ne « fonde » que pour autant qu'il est lui-même engagé dans le rien. Le fondement ultime est atteint dans le cadre d'une ontologie fondamentale qui précisément et comme telle, loin de constituer un *fundamentum absolutum*, est ce en quoi s'abîme toute instauration du fondement. « L'ontologie – indiquait Heidegger dans son cours sur Kant en 1927 – prise en ce sens universel et radical [*i.e.* comme ontologie fondamentale] n'est rien d'autre que l'essence de la philosophie », mais c'était pour ajouter immédiatement cette précision tout à fait décisive : « Sans doute n'avons-nous jusqu'ici déterminé cette essence que dans le cadre d'une considération préliminaire assez sommaire, et nous ignorons encore tout des énigmes qu'abrite en elle la problématique philosophique, l'ontologie fondamentale en elle-même » (*G.A.*, XXV, 37; tr. fr., 54). Aux énigmes de l'ontologie fondamentale répondent celles que réserve encore en 1929 la détermination de l'essence et de la portée de la métaphysique quand la question métaphysique du rien vire d'elle-même en question portant sur la métaphysique; autrement dit, quand la question : « qu'est-ce que la métaphysique? » s'élabore en question non métaphysique de *la vérité de* la métaphysique et que, corrélativement, l'essence de la métaphysique se laisse expérimenter comme « essence non métaphysique ». C'est dans et par ce virage de la question que s'amorce explicitement la démarche du « dépassement » *(Ueberwindung)* de la métaphysique, comme le soulignera Heidegger dès le *Nachwort* de 43 : « La question... questionne par-delà la métaphysique. Elle surgit d'une pensée qui est déjà entrée dans le dépassement de la métaphysique » (*G.A.*, IX, 303; *Qu.* I, 73). La question : « qu'est-ce que la métaphysique? », en tant qu'elle interroge celle-ci en son fond – fond-sans-fond, fond abyssal, fond barré d'une croix de Saint-André *(Grund)* [42] – est déjà, « quant à sa propre manière de questionner, ébranlée par elle-même », comme le redira Heidegger dans sa lettre à Jünger [43]. Par cet ébranlement, ce « bougé » de la question, la pensée qui demande : « qu'est-ce que la métaphysique? » « sort » de la métaphysique, excède toute détermination scientifique de la métaphysique comme toute détermination métaphysique de la science. « Le tournant joue dans la question elle-même », pourrait-on dire, en appliquant à la Leçon inaugurale ce que Heidegger répondait à Richardson, quant à la possibilité de distinguer, par rapport à la *Kehre*, un Heidegger I d'un Heidegger II [44]. Mais si le tournant joue dès le départ dans la question directrice de *Sein und Zeit* en quête du sens de l'être, celui-ci affecte singulièrement, avec la Leçon inaugurale, la détermination *phénoménologique* de l'entreprise : « Jamais la philosophie ne peut être mesurée à la mesure de l'idée de science. » Dès lors, comment et en quoi la pensée qui s'engage dans le dépassement de la métaphysique peut-elle encore être mesurée à l'idée de phénoménologie – fût-ce, au terme d'un long chemin de pensée, – à l'idée de phénoménologie au sens de la « pensée tautologique »? Soit encore la question : Qu'est-ce qu'une « phénoménologie de l'inapparent » (*Qu. IV*, p. 339)? Qu'est-ce qui relie ce propos ou cette « tâche » à l'opération complexe de l'*Überwindung?* Comment cette nouvelle détermination de la phénoménologie s'articule-t-elle à la pensée (possible?) de l'être sans égard pour l'étant, au « renoncement » au « projet de dépasser la métaphysique » (*Qu. IV*, p. 48)?

Autant de questions qui demeurent, semble-t-il, entièrement ouvertes.

Jean-François Courtine

NOTES

1. *Was ist Metaphysik?*, *G.A.*, t. IX, p. 122. Nous citerons dans la suite la traduction française de R. Munier, parue dans *Le nouveau Commerce (14)*, 1969. *Cf.* le présent volume, p. 47.

2. *Cf.* la formulation nette d'O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heidegger*, Pfullingen, 1963, p. 79.

3. *Cf.* aussi la lettre à R. Ingarden du 2 déc. 1929, *in* Husserl, *Briefe an Ingarden*, La Haye, 1968, p. 56.

4. *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, p. 67-69; *Qu. IV*, p. 122-123. La maxime formulée dans l'article de 1910-1911 (« Die Sachen selbst müssen wir fragen. Zurück zur Erfahrung, zur

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Anschauung... » (*Logos*, I, 305 et 340) est déjà implicitement présente dans l'introduction des *Recherches Logiques* (§ 7) sous le titre de « principe de l'absence de présupposition » : « Une recherche relevant de la théorie de la connaissance, qui prétend d'une façon sérieuse être une science, doit [...] satisfaire au *principe de l'absence de présupposition.* Cependant ce principe ne peut, à notre avis, vouloir rien dire de plus que l'exclusion *(Ausschluss)* rigoureuse de tous les énoncés qui ne peuvent être pleinement réalisés par la démarche *phénoménologique* » (tr. H. Elie et *alii*, II, 1, p. 22). L'exclusion ici évoquée, conforme au principe, sera explicitée comme réduction phénoménologique. Maxime, principe (principe de l'absence de présupposition et principe des principes) et réduction font si étroitement système qu'il paraît difficile de les dissocier. Heidegger ne pourra opposer le principe à la maxime qu'après avoir sensiblement altéré celle-ci en : *Zur Sache selbst.*

5. « Lettre à Richardson », *Qu. IV*, p. 183.

6. *Ibid. Cf.* aussi W. Biemel, « Les phases décisives dans le développement de la phénoménologie husserlienne », in *Husserl*, Paris 1959, p. 54 : « L'article de *Logos* est le roc sur quoi repose toute la pensée de Husserl. »

7. Il est permis de ne point se satisfaire entièrement de telle remarque du séminaire de Zähringen : « Il arrivera à Husserl d'hésiter entre le sens traditionnel du mot [*sc. Wissenschaft*] et son sens hégélien, comme on peut le voir dans la *Krisis* » (*Qu. IV*, p. 224).

8. *Cf.* R. Boehm, *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, La Haye, 1968, ch. I et II.

9. *G.A.*, t. XX, p. 147 : « Pour Husserl, la question primordiale n'est pas la question du caractère ontologique de la conscience, ce qui le guide, c'est plutôt cette réflexion : *comment la conscience peut-elle devenir en général l'objet possible d'une science absolue?* Cette idée que *la conscience doit être la région d'une science absolue* n'est pas une découverte, mais c'est l'idée qui tient en haleine la philosophie *moderne* depuis Descartes. La mise au jour et l'élaboration de la conscience pure comme champ thématique de la phénoménologie *ne* sont *pas conquises phénoménologiquement en revenant aux choses elles-mêmes*, mais en référence à une idée traditionnelle de la philosophie. »

10. Schelling, *Werke*, I, 1, p. 272. *Cf.* aussi Fichte, *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre, Werke*, I, 2, p. 120.

11. *SuZ.*, p. 7 A.

12. *SuZ.*, p. 13 B.

13. Sur le « concept existential de science », voir à présent *G.A.*, t. XXV, § 2.

14. *SuZ.*, § 44, p. 230 B.

15. *G.A.*, t. XX, p. 2.

16. *G.A.*, t. XX, p. 108.

17. *G.A.*, t. XXIV, p. 3. En quoi consiste au juste cette « nuance »? Difficile de l'assigner en un mot; disons simplement que la critique heideggérienne de toute *Weltanschauungsphilosophie*, parce qu'elle veut être radicale, doit pouvoir aussi rendre compte du fait que la philosophie elle-même est « une forme originale insigne de Weltantschauung » *(eine ausgezeichnete Urform der Weltanschauung)*. « La philosophie... peut et doit montrer que quelque chose comme une *Weltanschauung* appartient à l'essence du *Dasein*. La philosophie peut et doit délimiter ce qui constitue la structure d'une *Weltanschauung* en général » (*G.A.*, XXIV, p. 13). *Cf.* aussi *Vom Wesen des Grundes*, in *Wegmarken, G.A.*, IX, p. 155 note 34 : « Trois questions seraient à poser ici : 1° dans quelle mesure quelque chose comme une *Weltanschauung* appartient-elle nécessairement à l'essence du *Dasein* en tant qu'être-au-monde? 2° dans quelle mesure, si l'on considère la transcendance du *Dasein*, l'essence de la *Weltanschauung* en général doit-elle être délimitée et fondée en sa possibilité interne? 3° quel rapport la *Weltanschauung*, conformément à son caractère transcendantal, entretient-elle avec la philosophie? »

18. *Ibid.*

19. *Cf.* Cassirer-Heidegger, *Débat sur le Kantisme et la philosophie*, Paris, 1972, p. 45.

20. *G.A.*, t. XXIV, p. 3.

21. *Cf.* en particulier le projet de Préface pour la seconde édition des *Logische Untersuchungen*, tr. fr., J. English, in *Articles sur la logique*, p. 357.

22. *Ideen* I, p. [5].

23. *Cf. Philosophie als strenge Wissenschaft, Logos* I, p. 340.

24. *Med. Cart., Hua.* I, p. 52.

25. *G.A.*, t. XXXII, p. 15.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

26. *Ibid.*

27. *Cf.* aussi « Phänomenologie und Anthropologie », in *Philosophy and phenomenological Research,* 1941, 1, p. 1-14.

28. *Hua.*, III, p. 138-139; tr. fr. A. Kelkel, in *RMM.*, 1957 (4), p. 371-372.

29. *G.A.*, t. XXXII, p. 15.

30. *Op. cit.*, p. 16.

31. *Op. cit.*, p. 17.

32. *Op. cit.*, p. 19.

33. *Ibid.*

34. *Introduction aux philosophies de l'existence,* Paris 1971, p. 162.

35. Nous ne pouvons pas examiner ici comme il le faudrait la détermination de « l'essence de la science » dans le *Discours de Rectorat* par rapport à la question de la métaphysique dans la Leçon de 29. Renvoyons sur ce point aux indications précises de Ph. Lacoue-Labarthe, « La transcendance finit dans la politique », dans le Collectif, *Rejouer le politique,* Paris 1981.

36. *Cf.* Schelling, *Leçons sur la méthode des études académiques,* en particulier leçons I et VII.

37. « Wissenschaft ist das fragende Standhalten inmitten des sich ständig verbergenden Seienden im Ganzen » (*Die Selbstbehauptung der deutschen Universität,* Breslau, 1933, p. 10). G. Granel a réédité et traduit très soigneusement ce *Discours* (TER., 1982).

38. *Die Selbstbehauptung,* p. 8 (tr. Granel).

39. Dans la Leçon inaugurale, l'angoisse « manifeste le rien » et par là révèle le *Da-sein* en l'homme : « Dans l'angoisse nous " sommes en suspens " *(Wir " schweben " im Angst)*... L'angoisse nous tient en suspens parce qu'elle porte à la dérive l'étant dans son ensemble... Seul est encore là, dans l'ébranlement de ce suspens où l'on ne peut tenir à rien, le pur être-le-là *(Nur das reine Da-sein in der Durschschütterung dieses Schwebens, darin es sich an nichts halten kann, ist noch da)* » (*G.A.*, IX, 112; tr. Munier, p. 67-68 et, ici, p. 51).

40. *« Die Verwandlung des Menschen in sein Da-sein. »* Heidegger porte sur son exemplaire cette indication marginale : *« ...Da-sein aber schon denkend hier vorerfahren, nur deshalb die Frage " Was ist Metaphysik ? " hier fragbar geworden. »* C'est d'un seul et même mouvement que l'analyse du phénomène de l'angoisse met en lumière le *Da-sein* en l'homme et commande la question de l'essence de la métaphysique.

41. L'expression, qui apparaît dans la dernière section du *Kantbuch,* est absente de la Leçon de 29, mais la problématique d'une refondation métaphysique de la métaphysique s'y déploie aussi résolument et demeure centrée sur la question de la finitude – finitude du *Dasein et* finitude de l'être.

42. *G.A.*, IX, 367, note marginale b.

43. *G.A.*, IX, 417; *Qu.* I, p. 240-241.

44. *Qu. IV,* p. 185.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La pensée de l'être

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« Seul de tout l'étant, l'homme éprouve, appelé par la voix de l'Être, la merveille des merveilles : *Que* l'étant *est*. [...] l'Être n'est pas un produit de la pensée. Bien plutôt c'est la pensée essentielle qui est un événement de l'Être. »

Postface à *Qu'est-ce que la métaphysique?*
(trad. R. Munier, *Questions I,* p. 78-79).

« L'être se retire en ce qu'il se déclôt dans l'étant. »

Chemins,
(trad. W. Brokmeier, p. 274).

« L'être garde ce qui lui est propre en se mettant à découvert, pour autant qu'ainsi simultanément il se met à couvert. La mise à couvert, le retrait, est une manière dont l'être dure comme être, dont il se dispense, c'est-à-dire se donne. »

Le principe de raison,
(trad. A. Préau modif., p. 165).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

En chemin avec Heidegger

Jean Beaufret

A Jan Aler

On peut s'étonner que ce soit seulement aujourd'hui qu'ait lieu à Paris cette rencontre [1] qui, pour la première fois à ma connaissance, y rassemble officiellement un public à propos de la pensée de Heidegger. Mais je crois qu'il faut surtout se demander : « Sommes-nous déjà mûrs pour correspondre à cette pensée? » Il serait, à mon sens, téméraire de répondre par l'affirmative. C'est pourquoi il est puéril de déplorer que Heidegger ne soit pas encore reconnu ou qu'il ait été injustement décrié. C'est au contraire la chose du monde la plus simple et la plus naturelle. Faut-il vraiment s'étonner que Stendhal et que Baudelaire n'aient été, en France, vus à leur place que vers le début de l'entre-deux-guerres, alors qu'ils étaient morts l'un depuis quatre-vingts ans, l'autre depuis plus de cinquante? Sans doute y eut-il des exceptions. Balzac avait eu le temps de saluer Stendhal à son niveau, et Rimbaud de reconnaître en Baudelaire « un vrai Dieu ». Il en va de même pour Heidegger, bien qu'avec un moindre retard. Antonio Machado, honneur de la poésie espagnole, avait trouvé le temps d'annoncer, vers 1936, que les poètes à venir « seront guidés vers la philosophie de Heidegger comme les papillons le sont vers la lumière » et, peu avant la chute de Barcelone, de réitérer son salut en écrivant dans la *Vanguardia* du 27 mars 1938 que l'homme selon Heidegger : *es el antípodo del germano de Hitler* – ce qui n'a pas empêché que l'œuvre de Heidegger fût ultérieurement réputée par certains pour apologie de l'hitlérisme. Mais, demandait Hölderlin, *Wozu Dichter?* Goethe, qui nous reçoit aujourd'hui à travers le *Goethe-Institut,* savait quelque chose de ces hésitations ou de ces retards de l'histoire devant ce qui en elle sort du médiocre. Il écrit en effet dans le *Divan :*

Loin est le vrai, pourquoi si loin?
A-t-il son gîte au fond des choses?

Nul n'entend jamais rien à temps! –
A temps si l'on pouvait entendre,
Le vrai nous serait large et proche,
Autant qu'aimable et qu'anodin.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Et maintenant, comme le dit Kant en écho à Platon : *Zur Sache selbst!* Droit à la question!

Commençons par une définition (ou si l'on veut, une présentation) *nominale* de la pensée de Heidegger – c'est-à-dire par une formulation sur laquelle les avis ne peuvent guère diverger. La voici : Selon Heidegger la philosophie est, d'un bout à l'autre de son histoire, la problématique de l'*être,* en tant que la question qu'il pose se différencie dès l'origine des questions qui se posent à propos de l'*étant.* Nous voilà au départ en plein arbitraire, du moins en apparence. De quel droit parle-t-il ainsi? D'où reçoit-il la directive? *Ausweis bitte!* (Inutile de traduire!). Des contradicteurs diront même : Non, la philosophie, *à mon goût,* n'est nullement cela. Laissons à Heidegger *son* être et *son* étant pour d'autant mieux philosopher en liberté. D'ailleurs la Société française de Philosophie, dans le *Vocabulaire technique et critique* qu'elle propose aux intéressés, ne confère pas au mot philosophie moins de *six* acceptions qu'elle énumère de A à F, dont aucune n'est celle de Heidegger, mais dont la quatrième – citons-la en échantillon – se formule ainsi en termes dignes de Molière : Philosophie veut dire « disposition morale consistant à voir les choses de haut, à s'élever au-dessus des intérêts individuels et, par suite, à supporter avec sérénité les accidents de la vie ». A la bonne heure!

S'émerveiller de telles platitudes ne justifie pas, pour autant, Heidegger, et l'on peut même faire valoir contre lui que la manière dont il caractérise la philosophie ne correspond à *aucune* philosophie, pas même à celle d'Aristote, au dire du moins de maints experts comme Hamelin ou Ross, qui soulignent que, si la philosophie première d'Aristote *comporte* bien l'étude de l'« être en tant qu'être », son objet premier et principal n'en est pas moins *un* étant, l'étant lui-même premier et principal que, dira Leibniz, tout le monde s'accorde à nommer Dieu, quitte à le décréter, avec Nietzsche, « mort », pour lui chercher un successeur, fût-ce du côté de l'homme tenu pour surhomme. Il est clair cependant que Heidegger n'ignore rien de cette objection, vu qu'elle est bien antérieure à *Sein und Zeit.* C'est pourquoi la formulation par laquelle nous avons commencé, à savoir que la problématique que développe la philosophie est celle de l'être dans sa différence avec l'étant, doit aussitôt, en paraphrasant quelque peu ce que nous pouvons lire dans le *Nietzsche* de Heidegger (*II,* p. 318), être ainsi nuancée en direction de son propre sens : Au début même de la philosophie – ou mieux *comme* début de celle-ci – c'est bien avant tout de la nature de l'être qu'il fut décidé, mais en un sens tel que cette décision va désormais céder le pas à une détermination préférentielle de l'étant, celle-ci s'enracinant pourtant dans celle-là, au point que l'éclipse de l'être par l'étant ne sera jamais totale. Ainsi dans Aristote la définition d'un étant superlatif est bien *première,* au point qu'Aristote n'hésitera pas à nommer sinon θεολογία, du moins θεολογική la philosophie comme première. Mais cette première définition ne cesse pas pour autant de *s'enraciner* dans une détermination *générale* de l'étant comme ἐνέργεια, qu'elle ne peut *éclipser* qu'en la *présupposant* – Il s'agit donc d'un *cercle.* Cercle non pas *vicieux,* lisons-nous dans *Sein und Zeit,* mais bien *herméneutique.* Si cependant l'éclipse n'est jamais totale, elle n'en suffit pas moins à inaugurer, dirait Leibniz, un long *quiproquo* qui n'est pas un simple accident de l'histoire, mais l'histoire elle-même, la nôtre, dans sa racine et à sa source, et qu'au Moyen-Âge, sans que même M. Gilson ne s'en soit avisé, fixera quasi institutionnellement l'extraordinaire symphyse, dite *scolastique,* de la philosophie et de la tradition judéo-chrétienne, telle qu'elle se manifeste en gloire dès Saint Augustin. Appelons ce *quiproquo : onto-théologique,* tel qu'il est devenu, dit Heidegger, pour la métaphysique (terme synonyme de philosophie), *Verfassung* – constitution essentielle. Le titre de 1957 : *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik* peut se comprendre ainsi : Le *quiproquo* onto-théologique comme constitution propre de la métaphysique jusqu'ici.

Ainsi là où M. Gilson proclame l'identification de Dieu et de l'être comme « bien commun de la philosophie chrétienne comme chrétienne », Heidegger prononce la différenciation de Dieu et de l'être, et dit, avec Hölderlin *(Le Vatican) :*

Gott rein und mit Unterscheidung
Bewahren, das ist uns vertrauet.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Dieu dans sa pureté, et en différenciant
Le garder – telle est la tâche à nous confiée.

Mais s'il en est ainsi le rapport à l'être, qui est, selon Heidegger, le bien commun de la philosophie comme philosophie, ne pourra plus consister pour l'homme, comme le voulait Schelling au début des Leçons d'Erlangen, à *mit dem Unendlichen sich allein gesehen* (haben) s'être vu dans la seule compagnie de l'Infini, mais tout au contraire, à se trouver en présence de l'être comme finitude, c'est-à-dire tel que, dit la *Lettre sur l'humanisme : Noch wartet das Sein, dass Es selbst dem Menschen denkwürdig werde* (Brief, p. 65). L'être est encore en attente de devenir pour l'homme digne d'une question. Ce fut là le plus grand étonnement, peut-être, de Heidegger. L'être devait-il donc *m'attendre?* La tentation est grande ici d'hypostasier l'être en un *Cunctator* infiniment patient face à des hommes indéfiniment procrastinateurs. Mais il est possible aussi de penser que l'être est précisément cette attente elle-même, à savoir celle *par lui* de l'homme qui se fait attendre, une telle attente de la part de l'être étant dès lors diamétralement l'inverse de l'attente du Messie, même s'il lui faut à son tour attendre l'heure qu'il s'est lui-même fixée. Cette attente *de* l'être, au sens du *génitif subjectif,* serait ainsi sa propre finitude. Car si, disait, dans le *Kantbuch,* Heidegger, *können, sollen, dürfen* (dans les questions de Kant) sont, de la part de l'homme et dans les questions que pose Kant à son sujet, des indices de finitude, *warten* ne serait-il pas le même indice, mais de la part de l'être? Et n'est-ce pas là ce que nous enseigne, à l'aurore de la philosophie, le Poème de Parménide, quand il proclame la Mêmeté d'*être* et *penser* en un tout autre sens que *bonnet blanc* et *blanc bonnet?* Ce que Parménide dit et répète, quand il reprend dans le Fragment dit Fragment 8, celui des *indices de l'être,* ce qu'il dit ou avait dit d'autre part, c'est qu'*à l'être appartient aussi essentiellement sa relation à l'homme qu'à l'homme sa relation à l'être.* Une telle relation qui est pour Parménide la finitude de l'être, tel qu'il repose dans les liens d'une limite où plus fort que lui (la Moῖρα) le détient, a certes été entrevue par Hegel au début de l'*Introduction* à la *Phénoménologie* de 1807. Dieu qui est le comble de l'être est essentiellement rapport à l'homme, il est *bei uns,* disait Hegel, mais, précisera en 1810 Schelling, *ohne Nachteil seiner Unendlichkeit,* alors que, selon Heidegger, ce rapport à l'homme est, pour l'être, l'indice de sa finitude, en quoi nous sommes ici aux antipodes de tout « Idéalisme ». Ainsi parlait Heidegger le 11 septembre 1969 pour conclure le Troisième Séminaire du Thor, rappelant qu'il avait nommé, quarante ans plus tôt, dans *Qu'est-ce que la Métaphysique?,* la *finitude de l'être.* Il le rappelait après avoir évoqué dans la séance précédente – c'était le 9 septembre et à propos des Grecs – la *finitude de l'homme* dans son rapport à l'être. Toute confusion était désormais écartée, et comme l'écrivait déjà Heidegger à Max Kommerell, environ au tiers du chemin qui sépare dans le temps *Qu'est-ce que la Métaphysique?* du dernier séminaire du Thor : « Faire face à ce qui est digne de question est aujourd'hui plus initial et en vient décisivement à ce point que plus aucune théologie de style chrétien ne peut trouver, dans cette problématique, aucun abri, fût-il assorti de réserves. » (Le 4 août 1942.)

Sommes-nous donc, avec la finitude de l'être, au terme du dépaysement? Pas encore. Dans les années qui suivent 1929 deux traits s'ajoutent dont le premier au moins, dans *Sein und Zeit,* est à peine esquissé :

1. L'être, tel qu'il lui a fallu attendre les Grecs pour seulement se différencier de l'étant, puis l'année 1927 pour être publiquement questionné quant au *sens* qui s'abrite en lui, c'est comme *Lichtungsgeschichte des Seins,* histoire de l'être en sa clairière, qu'il se manifeste à ses propres « bergers », et non comme dans la peinture de Fra-Angelico, où une lumière préexistante et supposée fixe éclaire uniformément ce qui se manifeste en elle et grâce à elle. Le premier indice de cette découverte est le texte concis qui, en 1942, prit place dans un recueil collectif sous le titre : *La doctrine platonicienne de la vérité,* et où il est question pour la première fois d'un *Wesenswandel der Wahrheit – mutation* ou *métamorphose* du concept même de vérité.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

2. Le mouvement de cette histoire de l'être est à son tour celui du déclin de l'être, le terme de déclin, *Verfallen,* s'imposant déjà dans *Sein und Zeit,* mais sans encore être creusé comme dimension plus secrète de l'être. Deux vers de Goethe que Heidegger cite dans une conférence contemporaine de son dernier cours : *Der Satz vom Grund* (1955-1956), peuvent nous être ici un fil conducteur. Il s'agit de la course ou de la coulée du fleuve, dont Goethe dit (dans un sonnet dont le titre est : *Mächtiges Überraschen*) :

Was auch sich spiegeln mag, von Grund zu Gründen,
Er wandelt unaufhaltsam, fort zu Tale.

Essayons encore de traduire :

Quoi que se mire en lui, passant d'un lit à d'autres,
Rien ne peut arrêter sa course vers l'aval.

Mais n'épiloguons pas. Résumons-nous plutôt : La pensée de Heidegger, dans son approche du problème philosophique comme question de l'être, comporte quatre thèses ou plutôt les quatre paradoxes suivants. Énonçons-les brutalement :

1. Non-identité de Dieu et de l'être.
2. Finitude de l'être, dans son rapport à l'homme.
3. L'être ainsi assigné est essentiellement métamorphose ou mutation *(Wandel).*
4. Le mouvement de cette métamorphose est jusqu'ici le *déclin* ou *déval* de l'être en tant qu'histoire de la philosophie.

« C'est à faire tourner la tête, n'est-ce pas? » – dirait la Maréchale de Diderot. Et c'est pourquoi les gens de bien et bien intentionnés stigmatisent, avec certes moins d'indulgence et plus de lourdeur que la Maréchale de Diderot, l'athéisme de Heidegger, son pessimisme, sa prétendue haine de la science, de la technique ou de Descartes – et pour tout dire son obscurantisme. « Ce qui les rend si agressifs, me disait-il un jour, c'est que je continue mon chemin sans nullement me soucier d'eux. » *Unbekümmert,* avait-il dit.

Mais reprenons souffle et continuons, nous aussi. La question qui se posait à Heidegger, dans les années qui précèdent 1927, était celle d'un point de départ à partir duquel il deviendrait possible d'entrer dans la question de l'être. Or la découverte de ce point de départ sera elle-même un *cinquième paradoxe.* Il est, nous le savons, le *Dasein.* Mais comment l'entendre? Je ne puis mieux faire, à ce sujet, que de vous transmettre l'enregistrement littéral du dialogue qui eut lieu à Heidelberg, le 20 juin 1969, entre Heidegger et Karl Löwith qu'il avait autrefois habilité, et qui venait de faire devant lui et quelques autres, dont j'étais, un long exposé sur les différences qui les séparaient.

Heidegger : *Aber* Dasein *in Sein und Zeit... Wie meinen Sie das?*
Löwith : *Das Da des Seins*
Heidegger : *Nein* [2]

Et, sortant un crayon de sa poche pour le poser sur la table, il ajouta : L'être n'a pas de *là* comme ce crayon qui avait son *là* dans ma poche avant de l'avoir maintenant sur la table. *Être là* – comme on dit : *Esprit es-tu là?* – n'est qu'une invention des Français popularisée par Sartre. *Damit ist alles das, was in Sein und Zeit als neue Position gewonnen wurde, verloren gegangen.* Cette dernière phrase : *Par là tout ce qui avait été conquis, dans* Sein und Zeit, *comme position nouvelle, est perdu sans retour,* n'a pas été dite telle quelle à Heidelberg, mais deux ans plus tôt à Fribourg, au cours du séminaire sur Héraclite qu'avait organisé Fink et auquel participait Heidegger. Vous pouvez la trouver à la page 174 de l'excellente traduction française, faite pour Gallimard par Jean Launay et Patrick Lévy. Elle n'en est pas moins le meilleur compte rendu de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ce que disait, à Heidelberg, Heidegger qui ajouta simplement : « Le *Dasein* n'est pas le *là* de l'être, mais *être-le-là,* le *soutenir,* y *ek-sister.* »

Penser autrement est manquer le point de départ, c'est-à-dire tout manquer dès le départ, comme le fait ingénument Sartre quand, dans l'*Être et le Néant,* il reproche à Heidegger de « refuser » (p. 18) ou du moins d'« éviter » (p. 128) le *Cogito* vers quoi pourtant nous serions de toutes parts « rejetés » *(ibid.).* Quel *Cogito?* – demande Heidegger. Celui de Descartes, bien sûr. Mais derechef lequel? Car il y en a au moins deux chez Descartes comme le dira, plus d'un siècle plus tard, Kant. Est-ce celui au nom duquel je me demande sérieusement si je ne serais pas *solus in mundo?* Ou celui dans l'optique duquel la *veritas rei* m'apparaît *objectivement* comme ce que je m'en représente *égologiquement,* c'est-à-dire *cogitativement,* par l'entremise d'une « idée claire et distincte »? La réponse est ici : *les deux* ou, plus précisément : le premier au nom du second, puisque c'est le principe de la clarté et de la distinction des idées qui conduit comme par la main Descartes à se dire qu'il pourrait bien être « seul au monde ». Voire! Il est bien vrai, quand la lune brille en plein ciel, que je ne puis la voir que par mes yeux comme vous par les vôtres, et qu'aucune force au monde ne peut faire que je la puisse voir par vos yeux ni vous par les miens. Mais cette circonstance à coup sûr singulière empêche-t-elle vraiment la lune de briller au milieu du ciel? Où nous la saluons tous les deux en disant avec le poète :

Les astres, à l'entour de Sélanna, brillante,
Retirent à nouveau leurs radieux visages
Quand, dans son plein, elle fait le jour
Sur terre...

Cela se dit très bien en grec, vu qu'il s'agit d'un fragment d'un poème de Sapho qui brille lui-même du fond des âges jusqu'à nous.

Or ici les Grecs pensaient si naturellement comme leurs poètes qu'Aristote tenait ce qui, pour Descartes, va prendre tant de prix, pour un simple πάρεργον ou hors-d'œuvre qui jamais ne peut usurper le centre. Cela se dit aussi très bien en grec, comme on le voit si l'on se reporte au livre Λ de la célèbre *Métaphysique,* où il nous est dit en effet (9,1074b35) : « Elle est visiblement toujours d'autre chose, la perception représentative; qu'elle le soit également d'elle-même, ce n'est qu'un à-côté. » Le tout est de savoir qui doit ici l'emporter : la *phénoménologie* grecque ou la *ratiocination* cartésienne? Descartes a fait de l'*à-côté* le *centre* de la question, sanctionnant par-là une bévue bien antérieure à lui que, le premier, commencera à discerner Kant et que Husserl dénoncera en reprenant la parole même d'Aristote, pour dire, croyant naïvement innover, que : « toute conscience est essentiellement conscience *de quelque chose* ». Heidegger est par là réveillé, comme le fut Kant par Hume, d'un long sommeil dogmatique. Son rapport à Husserl est cependant que, pour lui, Husserl ne va pas encore assez loin, car Husserl, même se donnant pour maxime d'aller « droit à la chose », n'en retient pas moins l'ancien mot, celui de *conscience,* ce qui est retenir quelque chose de l'ancienne chose. C'est pourquoi si l'on ne veut prendre en aucune façon, comme le dit Leibniz, « la paille des termes pour le grain des choses », c'est le terme lui-même qui doit aussi changer, et c'est pourquoi le point de départ de Heidegger ne sera plus, n'en déplaise à Sartre, l'étant comme *conscience (Bewusstsein).* Il dira, faute de mieux et ne sachant trop comment dire : *Dieses Seiende fassen wir terminologisch als Dasein... Das Sein dieses Seienden ist je meines :* « Mon point de départ dans l'étant, je le caractériserai terminologiquement comme *être-le-là...* L'être d'un tel étant, c'est lui qui est à chaque fois mien. » *Dasein :* être-*le*-là (et non *être-là*) n'est pas une périphrase heideggérienne pour *Bewusstsein,* mais la dénomination topologique du lieu originel où conscience il ne peut y avoir que, comme dit Platon dans *Philèbe,* « à titre secondaire et ultérieurement », quand notre rapport à l'étant n'est plus que rapport à l'*objet* et représentation de celui-ci. Nous sommes d'abord présents aux choses mêmes, et en second lieu seulement nous nous rapportons représentativement aux objets qui en deviennent les lieutenants. Ce sont bien plutôt les cosmonautes américains qui, d'un bout à l'autre de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

leur voyage jusqu'à la lune et même arrivés à son terme, n'ont jamais été qu'auprès d'une *représentation* de la lune, à savoir celle qui, *ex rationibus Astronomiae desumpta,* dit Descartes, prise des raisons de l'astronomie, a la portée d'une véritable éclipse de lune, là où les poètes en saluent la présence à découvert et où les amoureux s'embrassent « au clair de la lune », comme dit la chanson. Le *Dasein* est bien sûr du côté des poètes et des amoureux, et c'est rêver les yeux ouverts que lui reprocher ou le plaindre, avec M. Henri Lefebvre, sociologue, et qui sur ce point nous renvoie généreusement à Freud, de n'avoir même « pas de sexe ». Tout ce que dit Heidegger, c'est qu'il n'est pas plutôt mâle que féminin, étant corporellement aussi bien l'un que l'autre. Nous voyons ici à l'œuvre, directement et sur le vif, la méthode de *destruction constructive,* qui est la méthode même de Heidegger, au sens où Char nous dit : « Enfin, si tu détruis, que ce soit avec des outils nuptiaux. »

Le *Dasein* une fois mis en place au sens où, avant le début de la pièce les gens du théâtre ont, comme ils disent, « planté le décor », tout ce qui va suivre est déjà préfiguré et tout le livre ne fait, telle Athéna, dans l'Odyssée, quand elle révèle à Ulysse son *Ithaque* où il est déjà à son insu, que nous révéler où nous sommes. Il suffit maintenant à Heidegger de dissiper la nuée qui, comme dans le Poème, recouvrait toutes choses, pour nous les restituer en nous restituant à nous-mêmes. D'où l'entrain joyeux d'une parole qui ne cesse d'ouvrir partout des perspectives ou mieux des *échappées,* au sens où magistralement les aquarelles de Cézanne font apparaître en autant d'échappées la montagne Sainte-Victoire. Le bonheur est ici celui de l'élégie de Hölderlin à Landauer : *Der Gang aufs Land : Komm! ins Offene, Freund!* Viens, dans l'Ouvert, ami! Car c'est bien *die Stimme des Freundes* (*SZ,* p. 163), la voix de l'ami, que nous entendons dans les « descriptions phénoménologiques » dont l'une éveille l'autre à n'en plus finir. La plus brillante est certes celle qui donne au livre son titre, et fait l'être surgir dans l'horizon du temps. Jusqu'ici le temps, même pour Hegel et pour Nietzsche, n'avait fonctionné en philosophie que comme « critère ontologique ou plutôt ontique de la différenciation naïve entre les diverses régions de l'étant » (*SZ,* p. 18). En haut l'Éternel ou, inconnu à Aristote, mais plus chrétiennement, le Père éternel à la barbe fleurie qui est la représentation ontique de l'Éternel. En bas, le monde où nous vivons et où, comme dit dans un film où il est d'ailleurs excellent, Pierre Fresnay dans le rôle d'un pasteur citant l'*Ecclésiaste :* « Tout n'est que vanité et poursuite du vent. » Les termes *ontologique* et *ontique* ne doivent pas ici décourager le profane; la différence entre eux est celle de l'être et de l'étant. Par exemple, du point de vue de la dialectique, la différence entre Hegel et Marx. La dialectique est, pour Hegel, une détermination de l'étant dans son être, qu'il pense à partir de Platon et d'Aristote, alors qu'elle n'est pour Marx qu'une *photographie,* tendancieuse ou non, de l'*étant* aux prises avec le *Klassenkampf* – ce qui est *fasslicher,* plus aisément saisissable alors que la pensée de Hegel est, selon Marx, trop *abstraite.* Mais demandait déjà Hegel à Marx, s'il est permis de parler ainsi : *Wer denkt abstrakt?* Qui de nous deux pense dans l'abstrait? Telle sera l'objection de Heidegger à Kierkegaard dont il admire d'autre part les saisissantes *photographies* existentielles de la condition humaine (qui s'accommodent très bien d'autre part, comme la production si abondante et même redondante de Jaspers, d'une certaine « faiblesse de la cervelle » au sens de Rimbaud). – Mais reprenons : Jusqu'ici, disions-nous, le temps n'avait fonctionné que comme critère de la distinction de régions dans l'étant. Le voilà maintenant qui devient l'*horizon de l'être.*

Mais quel est le ressort de la temporalité secrète du *Dasein* dans son rapport à l'être, si ce n'est celle de l'être lui-même? C'est « un jour » dit Heidegger – il avait même dit, peu après la guerre, à des visiteurs français qu'il recevait chez lui : « en me promenant un jour dans la Forêt Noire » – que « je m'avisai qu'au nom platonicien et aristotélicien de l'être, οὐσία, qui dit aussi, dans la langue courante, le bien d'un paysan, répond directement de ce point de vue l'allemand *Anwesen,* mais que, d'autre part, rien n'est plus proche chez nous du neutre *Anwesen* que le féminin *Anwesenheit,* où la désinence *heit* (qui évoque *heiter*) porte au langage, en le faisant pour ainsi dire *briller* ce qui, dans *Anwesen* reste encore opaque. *Anwesenheit* dit ainsi : la pure *brillance* de l'*Anwesen.* Mais d'autre part *Anwesenheit* est synonyme de *Gegenwart* et par là dit

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

aussi que ce qui brille, quand retentit le nom de l'être, porte la livrée du présent. Or *présent* parle la langue du temps ». Il est à remarquer ici que ce n'est pas directement à partir du grec, qui est la langue natale de l'être, que Heidegger s'avise de la chose, mais grâce à l'allemand qui lui est, non le grec, langue maternelle. A la faveur pourtant d'un tel détour, ou plutôt d'un tel dialogue, le grec οὐσία, ainsi éclairé et comme révélé à lui-même par ce qui lui répond au plus proche dans une autre langue que le grec, mais, comme l'avait à sa façon pressenti Leibniz, fraternelle à lui, a déjà nommé, sans y prendre garde, la temporalité secrète de l'être tel qu'il s'annonce en un présent. A partir de là, *feu vert.* Le livre a déjà son titre et ne demande plus qu'à naître, à savoir *le* livre du XX^e^ siècle. Précipité par les circonstances et terminé à la hâte – vu qu'il y allait pour l'auteur de sa nomination à la première chaire de Marbourg – puis imprimé en un temps record – Husserl avait été ici le bon génie – il fut aussitôt adressé aux experts ministériels de Berlin, d'où il revint glorieusement avec la mention *unzureichend* – insuffisant.

Les années qui suivent *Sein und Zeit,* qui n'est pas seulement un livre parmi d'autres, mais qu'il faut caractériser comme le passage du *jusqu'ici* à un *autre commencement* (inconnu jusqu'ici), – car c'est toujours à *Sein und Zeit* que Heidegger pense d'abord quand il parle parfois d'un tel passage – n'apportent pas simplement la suite de *Sein und Zeit,* suite certes annoncée par l'auteur, et que certains, depuis l'époque, attendent, comme on attend la suite d'un roman-feuilleton, mais la reprise plus questionnante de la problématique qu'inaugure *Sein und Zeit,* celle du dépassement de la philosophie, vers quoi *Sein und Zeit,* même complété ou plutôt surpassé dès 1930 par *Vom Wesen der Wahrheit,* n'est encore qu'un premier pas. Ce qui caractérise le mieux cette reprise, c'est une découverte pour laquelle la prose de *Sein und Zeit* n'était pas encore mûre, et qui est celle d'un dialogue possible entre la pensée et la poésie. Entre elles deux, pensée et poésie, règne, selon Platon, une διαφορά, une dissension qu'il constatait déjà comme παλαία – *plus vieille que nous.* C'est dire que, selon Platon, s'il est clair qu'Héraclite traitait déjà sarcastiquement Homère et Hésiode, on peut se demander si Parménide, bien qu'écrivant en hexamètres, ne les plaçait pas déjà lui aussi parmi les ἄκριτα φῦλα, l'engeance sans critique de ceux qui, incapables de distinguer ταὐτὸν κοὐ ταὐτόν, le même et ce qui ne l'est pas, « ne peuvent avancer qu'en rebroussant chemin ». Aristote, dans sa *Poétique,* où il se borne à dire la poésie « plus philosophique » que la simple narration, ne revient que partiellement sur le verdict de Platon. Et même Kant, même Hegel, quand ils cantonnent philosophiquement la poésie dans les limites d'une *Esthétique,* qui n'a guère donné lieu qu'à la création de chaires universitaires. Il n'est pas jusqu'à Nietzsche qui ne platonise encore quand, en 1884, il écrit à Erwin Rohde « qu'il est resté poète *bis zur jeder Grenze* – jusqu'à toute limite » – bien qu'il se soit, « lui-même assidûment tyrannisé avec tout le contraire de ce que prescrit aux rimailleurs n'importe quel art poétique », pensant par là à ce qu'il nomme d'autre part : *die Darstellung in Begriffen.* Mais voilà que tout se renverse en 1935 quand, dans son cours du semestre d'été, Heidegger ayant déclaré : *In derselben Ordnung ist die Philosophie und ihr Denken nur mit der Dichtung :* « La philosophie avec sa pensée n'admet à son niveau que la poésie », c'est soudain l'introduction insolite du deuxième Chœur de l'*Antigone* de Sophocle comme *fond* sur lequel seulement ressortiront les paroles de Parménide. Quelques mois plus tard, à l'automne, c'est le *Kunstwerk-Vortrag* que Heidegger prononce à Fribourg en novembre 1935, et que, dès janvier 1936, il répète à l'Université de Zürich à la demande des étudiants, puis en novembre et décembre de la même année à Francfort où brillait l'enseignement du grand helléniste Karl Reinhardt dont il fut l'hôte. Dans l'intervalle il était allé à Rome, non en mission gouvernementale, mais à la demande personnelle du directeur de l'Institut germanique et ce fut le *Hölderlin-Vortrag,* suivi d'une conférence sur les Présocratiques. Il est merveilleux que Heidegger ait pu, en 1935 et 1936, propager avec tant d'entrain, en Allemagne et hors d'Allemagne, l'étonnante liberté d'une parole qui contredisait si diamétralement celle qu'ordonnait qu'on entendît le *Kultus-ministerium* de Goebbels. Qu'il ait été, peu après, contraint de réserver son éloquence à son auditoire plus local de Fribourg est dans l'ordre. Comme il est assez clair que ce fut son éclat de 1935-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

1936 qui provoqua sa non-désignation pour le *Congrès Descartes,* qui devait s'ouvrir à Paris l'année suivante 1937 – et ceci à la stupéfaction de M. Bréhier qui en était l'organisateur. C'est ainsi que manque à l'œuvre de Heidegger le *Descartes-Vortrag* qui, s'il eût existé, serait à coup sûr aussi mondialement célèbre que *Qu'est-ce que la Métaphysique?* ou que la conférence romaine sur Hölderlin. Le tort de Heidegger est d'avoir cru un temps que l'hitlérisme pouvait être surmonté par la force de la pensée. Il ne relevait en réalité que d'une deuxième guerre mondiale, aussi stérile que la première.

Le dialogue de la pensée avec la poésie ne consiste nullement à présupposer dans la poésie une philosophie latente. Et les *Erläuterungen zu* (non *von*) *Hölderlins Dichtung* ne visent nullement à en « décoder le message », comme disent aujourd'hui les étourneaux. Leur propos est bien plutôt d'entendre la parole poétique d'un *autre point d'écoute* que celui de « l'amateur de poèmes » (Valéry), à savoir à partir d'une pensée, celle qui, jusqu'ici, n'a pu exister que comme philosophie, mais qui pressent que la philosophie elle-même ne lui est peut-être bien qu'un destin provisoire. Sur ce chemin que la pensée fait sien, il n'est même pas dit que le poète ait, lui aussi, à s'engager. L'écriture est ici, de part et d'autre, parallèle, ou pour mieux dire, asymptotique, et la proximité demeure distance expressément gardée. Le risque est grand qu'en effet la pensée ne s'aille chercher un refuge dans la poésie, ou qu'elle n'en vienne à troubler la parole du poème au lieu de lui laisser la merveille de sa voix. Car, se dit Heidegger, *quand le vent soudain a tourné, grondant dans les charpentes de la hutte, et que le temps va se gâter.*

Trois dangers menacent la pensée.

Le danger merveilleux et dès lors salutaire, c'est le voisinage du poète, la proximité de son chant.

Le danger malicieux et de tous le plus âpre, c'est La pensée elle-même; il lui faut penser à contre-pente, ce qu'elle ne sait que rarement.

Le danger pernicieux, celui qui brouille tout, c'est de philosopher.

A l'écoute du poème comme asymptote à la pensée, celle-ci, par une sorte de régression *(Schritt-zurück)* va peut-être se délivrer, mais à sa guise, des limites dont, comme philosophie, elle est affectée depuis son début grec, et qui est que « l'énigme nous est transmise du plus lointain dans la nomination de l'*être* ». Être devient, pour la pensée, trop court, car il n'est encore que le point de départ de toutes les interprétations qu'en donnera, dans son histoire riche en métamorphoses, la philosophie, d'Héraclite à Nietzsche y compris, qui en est présomptivement le point final, lequel est ainsi déjà derrière nous. A travers la parole de l'être qui est la parole philosophique, l'écoute du poème nous aide à entendre une autre parole, non comme parole poétique, mais comme parole de pensée, et qui soudain retentit dans la seconde conférence *(Das Ding)* d'un cycle de quatre prononcées à Bühlerhöhe, en 1950, sous le titre : *Einblick in das, was ist.* S'interrogeant sur ce qu'*est* la moindre des choses, par exemple, cette cruche posée sur la table, Heidegger dit, ayant donné congé à toutes les interprétations scientifiques et philosophiques possibles : l'être de cette cruche, c'est qu'elle rassemble en elle : *das Geviert.* Traduisons ce terme insolite par *Uniquadrité.* Il dit, en toutes choses, l'unité encore en retrait de quatre dimensions que, comme *Welt-Gegenden,* comme contrées du monde, Heidegger, reprenant de Kant le terme de *Weltgegend,* employé par Kant en 1765 à propos de l'espace, se borna à l'époque à énumérer en disant : la Terre, le Ciel, les hommes comme mortels et les dieux qui, d'en face, leur font signe, pour rappeler tout au plus qu'aucun des quatre ne peut être nommé sans la pensée des trois autres, mais seulement *aus der Einfalt der Vier,* à partir de l'*Uni-*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

version des Quatre. Ce langage en son temps a pu étonner. Il étonne encore. Ne paraît-il pas en effet être celui d'un Heidegger II, aussi différent de Heidegger I, à savoir l'auteur de *Sein und Zeit,* qu'Henri II Plantagenet diffère d'Henri Ier Beauclerc? Car comment la question de l'être, déployée par *Sein und Zeit* comme question du *sens* de l'être, a-t-elle bien pu devenir sans « passage d'un genre à un autre », la question du *monde,* déployée à son tour en question de l'*Uniquadrité?*

C'est bien cependant dès *Sein und Zeit* que le questionnement de Heidegger s'orientait en ce sens, si l'on se souvient du moins que le rapport essentiel de l'*être-le-là* à l'*être* est l'apparition de l'*être-le-là* comme *être-au-monde,* où monde n'est nullement un simple concept « cosmologique », mais dit, dans toute son ampleur, l'*être-le-là* lui-même. Et c'est bien pourquoi, vingt ans plus tard, nous pouvons lire dans la *Lettre sur l'Humanisme : « Monde ne signifie ni un étant ni un domaine de l'étant »,* mais : *« die Lichtung des Seins, in die der Mensch aus seinem geworfenen Wesen her heraussteht ».* – « la clairière de l'être où l'homme, de toute la puissance de son *y-être-jeté,* se dresse ». La parole qui nomme le monde, loin de tenter *die Ausschmückung eines Denkens, das sich aus der Wissenschaft in die Poesie rettet* – loin de « parer d'ornements étrangers une pensée qui, rompant avec la sobriété du savoir, se cherche un refuge littéraire dans la poésie », est donc parole de pensée. Que cette parole n'ait pas été la parole même de la philosophie caractérise précisément la naissance de la philosophie avec la limitation dont elle est affectée depuis son origine grecque – « Nous aurons à nous demander », lisons-nous dans *Sein und Zeit* (p. 100), « pourquoi dès le début de la tradition ontologique qui pour nous est déterminante – d'une manière explicite dans le Poème de Parménide – le phénomène du monde a été *übersprungen,* franchi d'un bond, lui-même oublieux, et d'où provient la renaissance constante d'un tel oubli? » Cette allusion à Parménide s'éclaire si l'on s'avise que le terme de Κόσμος, quand il apparaît au Fr. 4 du Poème de Parménide, c'est pour n'y figurer explicitement que dans la locution Κατὰ Κόσμον et, de là, faire signe vers les « indices de l'être » qu'énumère « comme il se doit » le fragment 8 – donc qu'à la différence d'Héraclite (fragments 30 et 89), Parménide subordonne *explicitement* le « phénomène du monde » à la nomination de l'être, en un renversement des priorités, inexplicite encore avec la parole d'Héraclite, pour laquelle Κόσμος reste un nom fondamental, loin de se réduire au « comme il se doit » des signes ou indices de l'être.

Mais si le terme de *monde,* entendu d'une oreille que seul a pu ouvrir le mouvement du *Retour amont* qui nous dépayse de la philosophie en en rétrocédant jusqu'à une pensée plus instante, ne dit pas, pour cette pensée, *moins* qu'être, mais *plus,* nommant comme telle la *clairière* de l'être que, dès le Poème de Parménide, éclipse à sa façon la nomination prioritaire de l'« étant », pourquoi est-ce dans le phénomène de l'*Uniquadrité* que Heidegger situe l'être même du monde? Dans le livre qu'il publie en 1963 sous le titre *Der Denkweg Martin Heideggers,* et qui souligne si justement à quel point la pensée de Heidegger est essentiellement un *chemin* de pensée, Otto Pöggeler répond à cette question en disant : « Il est hors de doute que c'est la poésie de Hölderlin qui a été, pour Heidegger, l'incitation décisive à penser le monde comme l'Uniquadrité des dieux et des mortels, de la terre et du ciel. » La même remarque avait été faite en 1954 par Beda Allemann dans son livre *Hölderlin und Heidegger.* Rien n'est plus juste qu'une telle remarque mais, avec elle, disait en 1952 Heidegger lui-même, *« vielleicht... sind wir doch nicht ganz im Reinen »,* peut-être ne sommes-nous pourtant pas tout à fait au clair. Car on pourrait encore se demander : *Warum gerade Hölderlin? Warum nicht Kleist oder Baudelaire oder wen sonst?* Pourquoi précisément Hölderlin? Pourquoi pas Kleist ou Baudelaire ou qui sais-je d'autre? Derrière la remarque de Pöggeler, c'est tout le problème qui demeure intact d'une pensée qui devient questionnante non seulement de ceux qui ont pensé en mode philosophique, mais aussi des poètes, et parmi eux de Hölderlin électivement, non parce que l'Uniquadrité du monde se verrait, dans ses poèmes, à l'œil nu, mais parce que, de tous les poètes modernes, Hölderlin est le seul pour qui ait fait problème, et même ait été le problème lui-même le rapport singulier de notre monde à son origine grecque, comme on le voit dans sa première lettre à Böhlendorf. Goethe, sur ce point, fut moins radical. L'*incitation* dont parle

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Pöggeler, si elle est certes *décisive,* n'a pas été reçue, de la poésie de Hölderlin, d'une manière *immédiate* et ce n'est pas directement à partir de Hölderlin que nous pouvons jalonner l'étape de *Sein und Zeit* à l'interprétation du monde comme *Uniquadrité.*

A ce dessein, il est d'autres rapports qui, bien que non explicitement soulignés par Heidegger, ne doivent pas être perdus de vue. En particulier l'importance que, deux ans après *Sein und Zeit* aura pour lui la lecture du livre de Walter F. Otto, publié sous un titre emprunté à Schiller : *Les Dieux de la Grèce.* Nous lisons dans ce livre qui vient d'être traduit en français [3] et qui interprète la « mythologie » grecque à partir de la poésie, elle-même lieu essentiel, du moins pour les Grecs, de ce que les Romains appelleront « religion », et dont Heidegger disait qu'elle est « chose romaine aussi bien par le nom qu'elle porte que par le fond de la question », que les Grecs furent ceux « devant qui s'ouvrit originellement le monde comme terre et ciel, ...hommes et dieux ». Mais là, selon Otto, une distinction est aussitôt à faire entre deux époques. D'abord celle qu'est le monde pré-homérique de la terre et du ciel dont un écho nous parvient encore à travers la *Théogonie* d'Hésiode, puis, à partir d'Homère, le monde tout autre des Olympiens, en lutte avec le premier sans pourtant jamais l'annuler. Le premier monde, celui des épousailles du ciel et de la terre, et où le ciel

autour de Gaïa,
Dans l'ivresse de son désir, se répandait sur elle en s'étalant
De toutes parts,

reste, dans son adhérence à l'élémental, proche encore de Chaos, entendu à son tour comme l'ouverture béante où paraissent initialement ciel et terre, avant même la naissance des dieux de l'Olympe et des hommes. Le second monde est le monde homérique, à savoir celui des hommes comme mortels et de leurs dieux comme Immortels et qui, moins proche de l'élément, n'est plus seulement celui de l'accouplement *panique* de la terre et du ciel mais, dira Hölderlin à propos de Sophocle, de l'accouplement *tragique* de l'homme et du dieu et qui, éprouvé à son tour comme *das Ungeheure,* l'Excessif porté à son comble, menace de mort ceux qui l'affrontent. C'est seulement à la lumière de ce que nous dit à ce propos le *Kunstwerk-Vortrag* de 1935, à savoir que la tragédie n'est pas un moment de l'histoire du théâtre, mais « le lieu de la lutte entre anciens et nouveaux dieux », que nous pouvons nous acheminer jusqu'au *Ding-Vortrag* de 1950. Et là rien n'est plus loin de la parole grecque que l'Écriture, quand elle fait de *ciel* et de *terre* les compléments d'un *créa* dont le sujet serait un Dieu unique. Il n'est bien sûr pas question de fixer dogmatiquement ici un ordre de préséance, mais seulement de rappeler ce que dit Heidegger, fût-ce sans le formuler aussi expressément qu'Otto quand il écrit dans les *Dieux de la Grèce :* « N'allons pas croire plus longtemps qu'il pourrait être moins important de questionner un peuple de la grandeur spirituelle des Grecs, quant à l'objet d'une suprême vénération, que les enfants d'Israël. »

Non moins stimulant, bien que dans un autre domaine, que le livre d'Otto fut aussi pour Heidegger le bref et lumineux essai que l'historien de l'art Hans Jantzen publia en 1928 à Fribourg *Über den gotischen Kirchenraum – Sur l'espace intérieur de l'église gothique* [4] où l'auteur reconnaît, comme décisive de cet espace, la *Vierung,* la croisée du transept qui, « centre architectural de l'édifice, s'ouvre aux quatre points cardinaux en quatre portiques géants qui donnent sur la nef, sur les bras du transept et sur le chœur ». Qui se place à la croisée du transept, à Notre-Dame par exemple, a devant lui le chœur où se dresse, en l'honneur du Dieu, l'autel, derrière lui la nef où se rassemblent comme mortels les fidèles et, à sa droite et à sa gauche, les deux « rondes verrières » dont il est permis de penser qu'elles font à leur guise écho à Terre et Ciel. Il est difficile de ne pas s'aviser d'une référence implicite à l'étude de Jantzen dans cette phrase du *Ding-Vortrag : die Einheit des Gevierts ist die Vierung* – l'unité propre de l'Uniquadrité est la croisée – au sens, me disait Heidegger deux ans après les Conférences de Bühlerhöhe, de la *croisée du transept* à partir de laquelle Jantzen interprète, *structure diaphane,* l'espace intérieur de l'église gothique comme l'espace

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

même du sacré. L'Uniquadrité, comme croisée, serait ainsi au monde ce que la *structure diaphane,* dans l'interprétation de Jantzen, est à la construction gothique, c'est-à-dire ce sans quoi tout le reste a perdu son centre et se laisse seulement énumérer à la suite comme, cité par Pöggeler, le fait Platon dans *Gorgias :* « Les doctes, Calliclès, affirment que le ciel et la terre, les dieux et les hommes, sont liés ensemble par l'amitié, le respect de l'ordre, la modération et la justice, et pour cette raison ils appellent *monde* le tout des choses, et non désordre et dérèglement. » Dans ce texte de Platon, me disait encore Heidegger en mai 1975, les quatre sont bien dénombrés, mais l'*Uniquadrité* est absente, là où au contraire la parole poétique de Hölderlin nomme, dans l'esquisse à laquelle sera plus tard donné le titre de *der Vatikan,* le *wirklich, ganzes Verhältnis, samt der Mitt,* l'entier du rapport y compris son centre, qui n'est jamais aucun des quatre.

C'est ainsi, à la lumière que fut à Heidegger son dialogue avec quelques-uns qu'il tenait, dans l'Université allemande, pour les meilleurs de ses aînés, et parmi lesquels, aux côtés de Husserl, de Scheler et de Karl Reinhardt, il faut citer au premier rang Walter F. Otto et Hans Jantzen dont il devient en 1928 le collègue à Fribourg, que s'éclaire à ses propres yeux le chemin de pensée sur lequel il avance et où, solitaire, il ne fait nullement figure d'isolé. Outre le lien de reconnaissance qui ne cesse de le rattacher à Husserl, le choix de Scheler comme dédicataire posthume du *Kant-Buch,* le salut à Reinhardt dès *Sein und Zeit,* nous le rappellent aussi bien la recommandation instante qu'il fait en 1936 à ses étudiants de lire non seulement le *Dionysos* d'Otto (1933), mais son livre « plus ample » de 1929 sur les *Dieux de la Grèce,* que l'écrit insolitement révélateur qu'il destine en 1951 à Hans Jantzen sous le titre de *Logos,* à l'occasion de son éméritat. Ceux-ci, de leur côté, le tiennent pour beaucoup plus qu'un collègue plus jeune et reconnaissent en lui un penseur dont l'originalité annonce peut-être une mutation décisive de la pensée.

Par là devient peut-être aussi plus clair que le nom de *Geviert,* Uniquadrité, s'il est relativement aisé de reconnaître que la poésie, électivement avec Hölderlin, est partout l'évocation de ce qu'il dit, n'a, selon Heidegger, tout son sens que pour qui la philosophie comme pensée de l'être a elle-même déjà un sens, c'est-à-dire pour celui dont le dialogue est d'abord avec les instituteurs d'une différence entre *être* et *étant* qui, pour les Grecs et pour eux seulement, cesse d'être anonyme. Il n'y aurait pas eu en effet « dissension », comme le dit Platon, entre poésie et philosophie, dans l'indifférence dont l'entrée des Grecs dans l'histoire marqua, pour l'Occident, le finale. Mais avec l'Uniquadrité l'être lui-même, me disait Heidegger en 1950, *ent-schwindet,* cède la place à plus essentiel que lui, sans pourtant nullement *verschwinden,* qui dit la pure et simple disparition et comme l'élision de quelque chose – ou, selon la parole plus audacieusement intraduisible de Maître Eckhart *ent-wird.* Voilà pourquoi Heidegger, se surpassant lui-même, ajoutait à mon intention en 1952, tandis que j'écrivais sous sa dictée : *« Être est un terme provenant de la métaphysique en tant qu'oubli de l'être. Quand on parle de l'être, on parle la langue de la métaphysique. C'est une aberration que de caractériser par le nom métaphysique de l'être la Différence elle-même. Plus originelle que l'être, qui n'est jamais qu'être de l'étant, demeure la Différence. C'est pourquoi il est hors de saison de nommer encore cette Différence du nom de* Sein *(être), qu'on l'écrive ou non avec un y. »* L'allusion est ici à Heidegger lui-même qui parfois écrivit *Sein* avec un *y (Seyn).* Mais sa dernière tentative graphique, dans la lettre à Ernst Jünger qui ne devait être écrite et publiée que trois ans plus tard (1955), sera plutôt de barrer d'une croix le mot *être* – ce qui ne veut nullement dire qu'il ne nous reste plus qu'à faire une croix sur l'être, l'ayant jeté par-dessus bord, et *Sein und Zeit* s'étant décidément avéré une impasse. Heidegger écrit en effet dans le texte dont le titre est traduit à tort par : *Contribution à la question de l'être,* vu qu'il signifie plus littéralement : *Droit à la question de l'être :* « La croix qui barre l'être ne doit pas être interprétée comme une rature seulement négative : elle fait bien plutôt signe vers les quatre contrées de l'Uniquadrité et leur rassemblement au lieu où elles se croisent. » A leur croisée, les quatre, c'est donc deux à deux ou comme un double deux que l'Uniquadrité les rassemble et non pas unilinéairement. N'épiloguons pas pourtant plus

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

avant car, nommant le *Geviert*, l'Uniquadrité de la terre et du ciel, des mortels et des dieux qui d'en face, font signe, Heidegger ne parle pas à la télévision, mais s'adresse seulement à ceux dont plus d'un, dit Hölderlin,

Mancher
Trägt Scheue, an die Quelle zu gehen...

plus d'un garde pudeur d'aller jusqu'à la source.

Cette pudeur du rapport à la source, qui, à l'écoute de la parole des poètes, a conduit *régressivement* la pensée de l'être jusqu'à la nomination insolite du *Geviert* en son *Uniquadrité*, va permettre à Heidegger encore un pas sur son chemin. Car *Geviert* n'est pas encore le dernier mot de sa parole pensante. Plus essentiel que la nomination du *Geviert* est en effet le mode selon lequel le *Geviert* lui-même, comme essence de la Différence, « advient », *sich ereignet* – autrement dit l'*Ereignis*. Ici, toute traduction fait inexorablement défaut. Le mot *Ereignis*, dit Heidegger lui-même dans *Identité et Différence*, « lässt sich so wenig übersetzen, wie das griechische Leitwort λόγος und das chinesische Tao ». Essayons donc sinon de traduire, du moins d'éclairer le terme *Ereignis*. Là encore, de la lumière peut nous venir de Goethe – *Goethe und kein Ende*, comme il le dit lui-même d'un autre que lui [5]. *Ereignis* dit bien, si l'on veut, *Événement* qui est la traduction courante du mot *Ereignis*. Mais il le dit en tant que celui-ci, en advenant, fait époque. Tout ce qui fait époque nous conduit à nous-mêmes, mais en même temps nous éblouit, nous laissant pour ainsi dire *sidérés* par ce qui nous survient, au point que la lumière qu'il dispense ne peut être, comme telle, prise en vue, et nous surpasse par son excès. C'est en ce double sens que Goethe, magicien de l'équivoque, emploie la locution : *sich eignen*, comme Heidegger le rappelle, ou plutôt le découvre dans les dernières pages de son dernier livre : *Unterwegs zur Sprache*. Présentant ses vœux de nouvel an au grand-duc Charles-Auguste, qu'il tient pour son bienfaiteur, Goethe lui écrit en 1828 :

Nur weil es dem Dank sich eignet,
Ist das Leben schätzenswert

Ce n'est qu'appropriée au merci
Que la vie nous est digne d'estime

Mais il écrit aussi dans le second Faust – peut-être est-ce à la même époque? – cette parole qu'il prête à son héros, lorsque à minuit surviennent à ses côtés quatre « femmes en gris » :

Von Aberglauben früh und spat umgarnt,
Es eignet sich, es zeigt sich an, es warnt.

De superstitions tôt et tard encerclé,
Cela emplit la vue, attire l'œil, fait signe.

Dans le premier cas, *sich eignen* est visiblement pensé à partir de *eigen* qui dit, en quoi que ce soit, ce par quoi il devient lui-même, et qui est sa propriété. Dans le second cas au contraire, le même *sich eignen* est entièrement déterminé par *sich anzeigen* qui le suit, mais c'est parce qu'il est pensé à partir de *Auge*, l'œil, au sens de *sich dem Auge zeigen*, se manifester à la vue, qui en est même remplie avec excès, au point qu'avec l'*Ereignis* c'est plutôt la chose même qui nous fixe sous son regard, qu'elle ne se laisse prendre en vue, au sens où Aristote disait : « Comme les yeux des nocturnes devant la lumière du jour, ainsi notre regard pensant devant l'éclat du plus Radieux. » C'est là le modèle même de ce que le grammatologue Johannes Lohmann, qui fut lui

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

aussi à l'Université de Fribourg, le collègue de Heidegger, appelait une *convergence étymologique,* qu'il aimait opposer aux facilités plus superficielles de l'étymologie divergente. Heidegger se place au foyer même de cette convergence pour y entendre *Ereignis* à la fois comme ce qui nous découvre à nous-mêmes et qui, par excès de lumière, nous éblouit – ce qui n'est pas restreindre la pensée à l'étymologie, mais faire de l'étymologie elle-même l'un des outils de la pensée. Dans l'*Ereignis* ainsi entendu, me disait-il dès 1949, « l'homme est transi par l'être jusqu'à en devenir *Dasein,* et cet *Ereignis* est la vérité de l'être auquel le *Dasein* appartient essentiellement ». A quoi vingt ans plus tard, presque à la fin du dernier Séminaire du Thor, fait écho ce propos incident qui n'a pas été retenu par le Protocole : « Dès la *Lettre sur l'Humanisme,* je continue à dire *Sein,* mais je pense *Ereignis.* » A nous d'apprendre ici à soutenir l'épreuve sans qu'il soit en notre pouvoir d'en rien atténuer.

On peut dire de Heidegger qu'une fois du moins sorti de la collecte classique des titres que suppose la carrière universitaire, il n'a cessé de penser dans le rapport à l'*Ereignis,* c'est-à-dire à l'*excès du sens,* proche par là de Hölderlin écrivant à l'ami Böhlendorf : « Je redoute que mon destin ne soit celui de l'antique Tantale à qui advint, venant des dieux, plus qu'il n'en put digérer. »

Ereignis est en effet, selon Heidegger, au double sens du terme, l'explosion unique de la poésie grecque avec les Poèmes homériques, puis son merveilleux déploiement lyrique et tragique de Pindare à Sophocle. Mais *Ereignis* fut aussi, dans le même monde, la naissance de la philosophie comme autre que la parole poétique, et dont les premiers documents sont *une* phrase d'Anaximandre, les « fragments » d'Héraclite et le Poème de Parménide. *Ereignis* est non moins toute l'histoire de la philosophie depuis ce début radieux jusqu'à nous-mêmes qui en avons présomptivement dépassé le finale, mais qui vivons à notre insu dans l'énigme d'un monde dont l'origine coïncide en son temps avec la naissance de la philosophie *moderne,* et qui est le monde de la technique moderne. Rappelons simplement que, depuis 1955, l'unique question de Heidegger fut celle de la technique moderne comme *Ereignis,* ce qui le retranche aussi bien des zélateurs du « progrès » que de ceux qui le vitupèrent, mais encore davantage des écervelés qui follement se targuent de prendre en main les moyens qu'il met en œuvre, pour les subordonner à des fins ou à des valeurs prétendument suprêmes, qu'elles soient hédonistiques, morales ou religieuses. *Ereignis* est enfin, survenant « à pas de colombe », la question que pose pour la première fois *Sein und Zeit,* sans que l'on puisse dire qu'il lui fallait dialectiquement ne se poser qu'à cette date, vu qu'elle est possible dès le départ et en tout temps – et qui est, *autre commencement,* la première mise en route du pas qui se dégage de la métaphysique en en rétrocédant, et dont la démarche est, dans toute la force du terme, *désinvolture.* Mais il ne suffit pas de jouer les *désinvoltes* à l'égard d'un savoir prétendument à dépasser pour rejoindre Heidegger sur son chemin. Ceux-là seuls qui auront assumé la patience d'un long déchiffrement de tout ce que la philosophie, dans son histoire, nous donne à entendre et à lire, d'abord en grec, puis en latin, puis en d'autres langues porteuses d'histoire, deviendront peut-être ceux qui regardent à l'*Ereignis.* En notre temps d'ignorance croissante et d'instruction de plus en plus résolument cybernétique, il est à craindre que les amateurs de Heidegger, qui foisonnent déjà à l'entour dans les domaines les plus divers ne fassent que retrouver à travers lui ce que Kant appelait à propos des Éclectiques, *ihre eigenen Grillen,* leurs propres lubies.

Heidegger est là pourtant et nous est, aujourd'hui, plus présent que jamais en son atelier de pensée, comme il aimait dire, où il travaille à l'écart de toute publicité mondaine, soit avec des outils jusqu'ici connus, soit avec on ne sait quels outils qu'il s'inventait à lui-même, à une œuvre toujours à venir. Et c'est pourquoi René Char, qui est homme du même « métier de pointe », lorsque l'annonce le rejoignit en sa Provence de la mort de l'aîné et aussi de l'ami qu'était pour lui Heidegger, écrivit alors quelques

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

lignes, publiées trois ans plus tard dans un mince recueil auquel il donna pour titre *Aisé à porter*. Les voici, dans leur brièveté d'aphorisme :

> *Martin Heidegger est mort ce matin. Le soleil qui l'a couché lui a laissé ses outils et n'a retenu que l'ouvrage. Ce seuil est constant. La nuit qui s'est ouverte aime de préférence.*

Suit simplement la date : mercredi, 26 mai 1976.

Jean Beaufret

NOTES

1. Conférence prononcée au *Goethe-Institut* de Paris, le 8 janvier 1981.
2. H. : Mais *Dasein*, dans *Sein und Zeit*, quelle idée vous en faites-vous?
   L. : Le *Là* de l'être.
   H. : Non!
3. Payot, Paris 1981. Tr. fr. Claude Grimbert et Armel Morgant.
4. Traduit par Julien Hervier dans l'*Information de l'Histoire de l'Art*, mai-juin 1972, éd. Baillière, Paris. (Conférence prononcée le 5 novembre 1927 à Fribourg.)
5. De Shakespeare, dans *Shakespeare und Kein Ende* (à n'en plus finir).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

A Jean Beaufret

Dominique Janicaud

Lorsque j'appris la mort de Jean Beaufret, la nuit enveloppait déjà le jour gris d'Oxford, le vent faisait frissonner les grands arbres au fond du jardin. Bientôt l'ondée familière allait embuer la vitre. Paysage soudain poignant, étouffé – accordé à la solitude de l'âme cernée par l'inéluctable.

Heidegger a quitté la vie dans son sommeil, Jean Beaufret nocturnement aussi. Départs comparables en ce qu'en furent exclus l'interminable naufrage de la maladie, le déclin, les adieux déchirants. Privilège du partant que de ne pas avoir à se retourner sur les pleureuses et cette vie qu'il est si difficile de quitter quand on l'a choyée et fait aimer!

Lui qui avait horreur des départs, reportant constamment le moment de l'adieu, pour ne point briser le cercle chaleureux autour de la table, le foyer de la parole sans cesse attisé par les allusions, les rappels, les croisements, les retours! On aurait toujours le temps de retrouver le monde sinistre des indicateurs Chaix, des halls d'aérogare, les affaires, la carrière, la politicaillerie. Tout pouvait attendre puisqu'on était si bien là à *causer* et que Paul avait dit que Pierre (que Jean avait rencontré à Aubusson... quand?... avec un tel, mais pourquoi à ce moment-là?...) n'avait pas retrouvé dans *Sein und Zeit* au paragraphe 27 cette *Erschlossenheit* qui était bien au paragraphe 44, mais prise en sandwich entre le *Dasein* et la vérité. Paul ne paraissait pas comprendre...

– Alors je vais t'expliquer, disait Jean qui faisait semblant de rallumer sa cigarette maïs, tout en inspirant profondément. *Qui* est le *Dasein?*... Je ne l'ai compris que quand Heidegger m'a dit... Pourquoi ce paragraphe *énorme?*... *Vom Wesen der Wahrheit,* c'est déjà un autre paysage... Mais la *Kehre?* Bien sûr qu'elle y est... Une « seconde navigation » qui commence très tôt... Chez Platon aussi en un sens? Ah! oui, mais là, c'est différent; il faut que je te raconte...

Rien de plus trompeur que la stratégie de la mémoire, le système du savoir-souvenir et ses hommages « définitifs ». C'est pourquoi Jean Beaufret, qui était un homme de parole et de mémoire, se brouillait constamment avec ces deux maîtresses et se réconciliait deux secondes après, comme pour surprendre le souvenir en flagrant délit de vie et arrêter le mot en lui mettant le bras sur l'épaule. Sa pensée était sans cesse, lentement, interminablement, *remise au point* comme une image qu'on dé-brouille (ce désinvolte

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

était un perfectionniste : ses textes en témoignent). Et sa conversation était un immense court-circuit tout étincelant de gaieté, à l'image de sa vie : on y entrait, on en sortait, on avait table ouverte, on y faisait des rencontres avec des idées (ou des faits singuliers – dans un jeu incessant de renvois et de reflets, d'arborescences anecdotiques et tout un contrepoint d'incidentes, parenthèses qui n'échouaient que rarement à se refermer, alors qu'on ne l'attendait plus, pour trouver une sorte de point d'orgue proustien, savouré la cigarette goguenarde au bec) comme avec des personnes (l'ouvrier côtoyant l'homme important : Jean Beaufret était aussi peu déférent à l'égard des « grandeurs d'établissement » que « pas fier » avec les gens les plus simples).

Grâce à lui la philosophie renaissait en son élan d'origine, telle que, au coin du feu ou d'une agora, Héraclite, Socrate l'avaient patiemment suscitée. Ni pure méditation intérieure ni rhétorique d'avocat ou de sermonneur, elle glissait ses questions dans les détours de la conversation et confiait ses émerveillements aux contours d'une sentence. Pédagogue? Il avait ce don et ce goût dans le sang. Avec les « gosses » (ainsi appelait-il parfois ses khâgneux ou même ses élèves normaliens) il jouait sur deux registres : familier, acribique. Tantôt, sans notes, imagier ou fabuliste, il *racontait* la philosophie, et voici, par exemple, l'homme-mesure de Protagoras s'éclairant à devenir Fabrice parmi les vivandières de Waterloo. Tantôt il *dictait* un texte impeccable, d'un scrupule inouï (compte tenu de l'auditoire), que ce fût sur l'analogie de l'être chez Aristote et les Scolastiques, les forces vives chez Leibniz, les visages du *Wesen* dans la *Grande Logique*. Combien de cahiers scrupuleusement noircis, passés de main en main, nous ont aidés à franchir les caps les plus périlleux de la métaphysique!

Je me demandais déjà à l'École normale, pendant les cours, pourquoi son regard semblait interroger les lambris de la Salle des Actes. Ses yeux cherchaient latéralement l'idée, la citation, la formule, lettres volées de la pensée, comme si elles étaient glissées non loin, ou comme si, invisible au commun, quelque chose comme le petit pan de mur jaune cher à Bergotte faisait signe vers ces lois dont, selon Proust, « tout le travail profond de l'intelligence nous rapproche ».

Je ne compris que plus tard, en lisant la préface aux *Essais et conférences* de Heidegger, que ce regard signalait tout un système de renvois : signes d'une pensée découvrant sa *profondeur sélénique :* « La lumière vient d'une autre toile, mais d'où vient-elle à l'autre toile? C'est ce que l'histoire ne dit pas. » Cet « à propos de Braque », c'était pour lui une élégante façon de ne pas parler de soi, mais d'illustrer cette « méthode » qui faisait son être et toute sa pédagogie : la lumière qui vient de Heidegger vient déjà d'Héraclite, Aristote, Kant, Nietzsche. Mais d'où vient leur lumière? De l'être? Et d'où vient la lumière de l'être? « C'est ce que l'histoire ne dit pas. »

Je me disais (en devinant le frémissement des feuillages, maintenant à peine perceptible) qu'il faudrait un jour expliquer à des étudiants venus de Sirius, c'est-à-dire de Princeton ou de Villetaneuse, les *conditions de possibilité* d'une personnalité telle que la sienne. Munis de leur Richardson, l'attaché-case rempli de photocopies, ils dépenseraient savoir et ingéniosité pour établir scientifiquement, informatiquement peut-être, l'apport de Jean Beaufret aux études heideggériennes et mesurer son degré d'originalité.

– Né et enterré à Auzances (Creuse) où, l'été, on avait coutume de « manger la soupe » le soir en faisant la conversation sur le pas de la porte, Jean Beaufret vous restera éternellement incompréhensible si vous voulez le mettre en fiches, suspendre sa personnalité à une suite de *thèses*. Imaginez ce creusois fils d'instituteurs, élevé au village des Mars, toujours resté à tu et à toi avec ses « pays », faisant fi de la rentabilité, des alignements idéologiques et autres fadaises contemporaines; feignez-le indépendant, inattendu, désinvolte, charmant en compagnie, toujours friand d'un bon mot. Figurez-vous que cet homme a entrepris de *comprendre* ce que c'est que la philosophie, d'Anaximandre à Nietzsche, qu'il s'est adonné sans réserve à cette tâche en corroborant infatigablement un texte par l'autre, qu'ayant trouvé en un philosophe déjà illustre en

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

1945 un ami sûr et facétieux, un maître et comme un complice en matière de pensée, il lui manifesta une constante fidélité (fait scandaleux en un siècle où le reniement devient vertu quand il illustre une *ligne,* comme on dit). Mettez-vous bien en tête que ce non-conformiste était persuadé que Heidegger méritait que l'on devînt son étudiant pendant trente ans, tout simplement parce qu'on eût en vain cherché dans l'Europe anémique un penseur de cette taille, dénigré par des détracteurs qui ne l'avaient pas lu de trop près. Songez que cet homme connu se voulait disponible au point de consacrer au moindre visiteur des heures entières (sans compter, ni s'arrêter au bout de la trente-neuvième hebdomadaire) pour parler de Heidegger comme de mille choses de la vie. Vous commencerez alors à comprendre le « phénomène » Beaufret, cette aura enviée par plus d'un intellectuel cramponné solitairement et stérilement à son bureau, et la fascination que Jean n'a cessé, ne cessera peut-être d'exercer sur ceux qui l'ont connu de près, sur ceux qui le liront pas à pas (à condition qu'ils sachent *ralentir* la course de leur lecture, afin de retrouver quelque chose de la lenteur du propos en son inimitable rythme initial).

Telles étaient à peu près mes pensées, tandis que j'attendais vainement dans la nuit close d'Oxford l'absente de tout bouquet anglais, Sélènè, l'amie de Parménide et de Jean Beaufret :

Claire dans la nuit, autour de la terre errante, lumière d'ailleurs [1].

Dominique Janicaud

NOTE

1. *Le poème de Parménide,* trad. J. Beaufret, Paris, P.U.F., collection Épiméthée, 1955, fragment XIV, p. 91.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

L'être comme événement appropriant[1]

Otto Pöggeler

Heidegger, dans *Être et Temps,* reprend la question de Platon : qu'est-ce que l'expression « étant » signifie à proprement parler ? En fait il se voit contraint de réveiller avant tout une compréhension pour la question portant sur le sens de l'être (*SuZ.* 1)[2]. Cette question doit être comprise, si l'on veut questionner sur l'être de l'étant et les modes d'effectuation de l'être d'une manière qui ne soit ni naïve ni opaque. « Et justement la tâche ontologique d'une généalogie, exempte de construction déductive, des divers modes possibles de l'être requiert une précompréhension de ce que nous désignons au sens propre par cette expression, l'être » (*SuZ.*, 11). La question de l'être n'est pas « l'affaire d'une spéculation flottant librement et portant sur les généralités les plus générales », mais elle est à la fois la question la plus principielle et la plus concrète. La recherche ontologique, si elle ne veut pas rester suspendue sans base, suppose une clarification de cette question fondamentale (*SuZ.* 8 *sq.*).

Tandis que la question de l'être tient encore en haleine la recherche de Platon et d'Aristote, elle tombe plus tard dans l'oubli. L'être est tenu pour le concept le plus général et le plus vide, et donc indéfinissable quoique se comprenant de soi-même. « Ainsi ce qui, en tant que chose cachée, poussait le philosophe antique dans l'inquiétude et l'y maintenait est parvenu à une compréhension claire comme le jour et allant de soi, en sorte que quiconque questionne encore dans sa direction, est accusé d'erreur méthodologique » (*SuZ.* 2). Comment toutefois en vient-on là ?

La métaphysique et l'oubli de la temporalité

La métaphysique pose la question : qu'est-ce que l'étant ? Elle questionne sur l'être de l'étant. Elle s'oriente sur l'étant qu'elle trouve dans le « monde » et peut donc représenter. La pensée de la métaphysique est dès son commencement une pensée représentative ; c'est pourquoi elle a « la structure temporelle de la pure présentification

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de quelque chose ». L'étant qui est compris comme l'étant authentique reçoit son interprétation par référence au présent, « c'est-à-dire qu'il est conçu comme présence déployée [3] (οὐσία) (*SuZ.* 26).

Si l'étant est saisi dans son être comme présence déployée, alors il est compris par référence à un mode déterminé du temps, le présent ponctuel [4] (*SuZ.* 25). Mais la métaphysique ne pose pas davantage de questions sur le fait que l'être comme présence déployée est toujours déjà compris dans l'horizon du temps; elle ne questionne pas sur l'être en lui-même, mais oublie et dissimule la question de l'être. Bien que l'être comme présence déployée soit pensé, d'une façon cachée, à la lumière du temps, l'ontologie, dès ses premiers commencements, prend soin par-dessus tout de tenter de tenir éloignés les caractères originaires du temps lorsque le sens de l'être vient à être déterminé. L'ontologie dépasse ou nivelle le temps, pour en faire du temps arrêté ou de « l'éternité ». A partir de ce temps arrêté, le sens de l'être reçoit ensuite sa détermination, mais de façon à ne jamais être considéré en propre, et par suite la question de l'être comme question sur le sens de l'être ne devient jamais expressément un problème. En questionnant sur l'être et le temps, Heidegger pose la question sur l'être lui-même : la détermination du sens de l'être ne doit pas être davantage simplement présupposée, mais elle doit être pensée expressément. Au contraire, dans la métaphysique, quand l'être est compris comme présence déployée, le moment temporel dans cette présence, et par suite le sens de l'être demeurent ce qui est toujours impensé.

Avec la question sur l'être et le temps, Heidegger pose à la métaphysique la question décisive; est-il possible ou non de revenir en deçà de la compréhension présupposée de l'être? La métaphysique et son centre, la doctrine de l'être ou ontologie, sont-elles parvenues en somme à leur fondement, lorsqu'elles présupposent que l'être doit être saisi comme présence déployée? Sinon, comment faut-il, dans une recherche ontologique *fondamentale,* penser le temps sur l'horizon duquel est pensée la présence déployée? Comment faut-il penser le temps dans l'horizon duquel l'être vient à être déterminé? Quand Heidegger parle de l'être et du temps, le temps ne signifie pas quelque chose qui réside *à côté* de l'être, quelque chose qui peut-être doit même être dépassé, si l'être doit venir à la parole [5]. L'être *et* le temps sont plutôt si intriqués l'un dans l'autre que l'un peut être compris à partir de l'autre. C'est pourquoi le temps ne signifie pas non plus ce temps à côté duquel se trouve l'espace, mais plutôt le mouvement originaire auquel appartient aussi l'espace, mouvement qui, en tant qu'il est l'être même, renvoie l'étant hors de lui. Le temps qui est désigné dans le titre *Être et Temps* ne peut absolument pas être compris à partir de la pensée métaphysique traditionnelle. Le temps a certes dans la métaphysique une fonction ontologique fondamentale, puisque l'être, d'une manière cachée, y est compris comme présence déployée à partir d'un horizon temporel; mais la métaphysique n'obtient aucune connaissance et aucune compréhension de cette fonction ontologique du temps, elle ne prend nullement en vue le fondement de la possibilité de cette fonction. « Au contraire : le temps lui-même est pris pour un étant parmi d'autres étants, et l'on tente de le saisir dans sa structure d'être à partir de l'horizon d'une compréhension de l'être orientée sur lui de façon inexprimée et naïve » (*SuZ.* 26). Ce que le temps est est lu dans l'étant qui est lui-même dans le temps; mais alors le temps lui-même n'est pas pensé dans son essence.

En questionnant sur l'être et le temps, Heidegger doit, par contraste avec la façon dont le concept de temps joue un rôle dans l'ontologie traditionnelle, montrer « que dans le phénomène du temps vu et explicité correctement s'enracine la problématique centrale de toute ontologie, et comment cela se fait ». Il doit avoir une explication avec le concept traditionnel de temps « qui persiste depuis *Aristote* jusqu'à *Bergson* et au-delà » (*SuZ.* 18). A partir de la problématique de la temporalité, Heidegger fait à nouveau de la métaphysique l'objet d'une décision à prendre.

La deuxième partie de *Être et Temps,* restée à l'état de plan et non publiée, devait donner « les traits fondamentaux d'une destruction phénoménologique de l'histoire de l'ontologie prenant comme fil directeur la problématique de la temporalité ». Par-delà Kant et Descartes, Heidegger voulait revenir à Aristote dont l'étude sur le temps devait

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

être traitée comme « le point discriminant de la base phénoménale et des limites de l'ontologie antique » (*SuZ.* 39 *sq*).

L'analytique de l'être-là

Comment peut être reprise la problématique « être et temps » – l'impensé de la métaphysique – comment le temps peut-il être originairement intriqué dans l'être? L'être est toujours l'être de l'étant. C'est pourquoi l'accès à la position de la question « être et temps » peut-être trouvé à partir d'une interprétation de l'étant rapportée au temps. Si l'être doit être pensé dans son intrication avec le temps, alors le temps doit se montrer lorsque l'étant est interrogé sur son être. A l'intérieur de l'étant à questionner, un étant s'assure une prééminence : c'est *l'être-là.* Par être-là, Heidegger entend l'homme comme le là, comme le lieu de l'ouverture de l'être. L'être-là est ce qui pose la question sur l'être. C'est pourquoi l'être-là qui questionne doit être dévoilé quant à son être, si la question sur l'être doit elle-même devenir transparente. L'être-là peut questionner sur l'être parce qu'à l'intérieur de l'étant il est spécialement désigné par le fait qu'en son être il y va pour lui de cet être. Comme l'essence de l'être-là réside dans l'« existence », dans son pouvoir-être, la *compréhension* de l'être est une détermination ontologique de l'être-là. Ainsi l'être-là a non seulement une prééminence en tant qu'ontique – comme étant à l'intérieur de l'étant – mais encore à l'égard de l'ontologie : il est en lui-même ontologique, comprenant l'être. Cela ne veut certes pas encore dire qu'il développe immédiatement une ontologie, dans le sens d'un questionnement transparent à soi-même en direction de l'être. L'être-ontologique de l'être-là est plutôt d'abord simplement une compréhension obscure de l'être, « préontologique » et pas encore amenée au concept. Mais l'être-là ne se comprend pas seulement lui-même dans son être, il comprend aussi l'être de l'étant qui n'est pas conforme à l'être-là. L'âme de l'homme est, comme le dit la tradition métaphysique, en un certain sens, tout étant. Ainsi l'être-là devient la condition ontico-ontologique de la possibilité de toute ontologie (*SuZ.* 11 *sq.*).

L'être-là, comme étant insigne, doit être préalablement interprété dans son être, si l'ontologie, doctrine de l'être, doit redevenir un problème, si l'on doit gagner l'accès à la question portant sur l'être et le temps. *L'être de l'être-là doit se montrer comme temporalité originaire, afin qu'à partir de la temporalité de l'être-là puisse être pensé ce temps à la lumière duquel le sens de l'être vient à être déterminé.* C'est ainsi que Heidegger intitule son cours du semestre d'été 1923 *Ontologie ou herméneutique de la facticité;* c'est ainsi que l'analytique de l'être-là devient pour lui la voie pour déterminer le sens de l'être. Heidegger contraint à s'unir la tradition métaphysique, qui pense l'être de manière cachée à la lumière du temps, et une tradition non – ou anti-métaphysique, qui met en évidence la temporalité et l'historicité de l'existence facticielle. Ou plutôt : Heidegger pense à partir de cette tension extrême qu'indiquent des titres comme *Ontologie ou herméneutique de la facticité* et *Être et Temps.* Comme l'on était incapable de réeffectuer cette tension, l'on interpréta de travers la pensée de Heidegger, d'un côté comme une ontologie traditionnelle figée, de l'autre comme une radicalisation de l'historicisme dans le sens d'un existentialisme.

En posant la question de l'être à partir de la compréhension de l'être qu'a l'homme, Heidegger d'une certaine façon conduit à la philosophie transcendantale. Husserl avait radicalisé la phénoménologie jusqu'à en faire une doctrine de la constitution transcendantale, et c'est dans le contexte de cette école que Heidegger se place. Husserl avait tenté d'ouvrir à la recherche philosophique ce champ originaire où s'effectue la constitution de chaque étant. *Être et Temps* est dédié à Husserl : Heidegger fait sienne l'orientation de Husserl vers les questions d'origine et questionne, dans son analytique de l'être-là, sur le mode d'être de cet *ego* transcendantal qui opère la constitution de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'étant. Il accorde à Dilthey, comme à Husserl et à Scheler, qu'ils n'ont plus appréhendé la personne comme quelque réalité chosifiée, comme quelque étant substantiel. Cependant, dit Heidegger, le mode d'être authentique de la personne n'a pas encore acquis la clarté convenable, mais il est sans cesse recouvert par les déterminations anthropologiques traditionnelles (*SuZ.* 46 *sq.*). C'est même justement quand la personne n'est plus réifiée comme être, mais déterminée directement à partir du néant, que cette détermination demeure orientée vers le concept d'être traditionnel et insuffisant. La question concernant le mode d'être de cet étant « dans lequel » « le monde » « est constitué » est, comme l'écrit Heidegger à Husserl, le problème central d'*Être et Temps* : « Il s'agit de montrer que le mode d'être de l'être-là humain est totalement différent de celui de tous les autres étants, et que c'est lui en tant que tel qui recèle justement en soi la possibilité de la constitution transcendantale. » Cependant l'*ego* transcendantal n'est pas pour Heidegger le *cogito* de Descartes ni la pure conscience de Husserl, mais l'existence comme essence de l'être-là telle qu'elle est caractérisée l'être-dans-le-monde, le souci, la finitude, par la temporalité et l'historicité. « La constitution transcendantale est une possibilité centrale de l'existence du Soi facticiel [6]. »

Dans le *cogito sum,* le mode d'être du *sum* doit redevenir un problème si l'on veut réussir à trouver une détermination du sens de l'être qui ne soit plus orientée vers la substantialité chosifiée. D'autre part, la détermination du *sum* ne peut être menée à bien sans une détermination approfondie du sens de l'être. Si d'un côté « l'ontologie » de Heidegger ne doit pas être comprise à partir de l'ontologie pré-kantienne, d'orientation objectiviste, mais en prenant comme point de départ la philosophie critique transcendantale, d'un autre côté la philosophie transcendantale de Heidegger est dès le début orientée vers l'être qui outrepasse l'étant au point qu'il est « le transcendant pur et simple ». Heidegger emploie donc le terme de philosophie transcendantale non seulement au sens de Kant, mais aussi au sens de la doctrine scolastique des transcendantaux (*SuZ.* 38). Dans son livre sur Kant (1929), il traite la philosophie transcendantale de Kant comme une *métaphysique,* c'est-à-dire, une *ontologie.* Dans le sens où a été posée la question de *Être et Temps,* il tente de montrer que le sol de la philosophie transcendantale s'effondre et que l'abîme de la métaphysique se révèle quand le *je-pense* de l'*ego* transcendantal est vu dans son rapport originaire au temps. L'impensé de la métaphysique vient alors à être dit.

Il y va de l'impensé et par suite du fondement et de l'abîme [7] de toute métaphysique et ontologie dans l'ontologie *fondamentale* de *Être et Temps.* La construction de la première partie du livre est déterminée par la tentative d'arracher la pensée à l'orientation vers les choses et de la ramener à elle-même et à sa temporalité, afin que par l'élucidation de la constitution transcendantale devienne possible une détermination du sens de l'être. Dans la première section sont présentées les structures fondamentales de l'être-là. Par-là devient claire aussi la raison pour laquelle la pensée traditionnelle et en général la pensée de tous les jours s'oriente vers ce qui subsiste sur le mode de la chose. La seconde section montre que l'existence est dans son essence temporelle et historiale [8] et rend ainsi possible la constitution transcendantale. Dans la troisième section, qui ne fut pas alors publiée, devait être mis en évidence, à partir de la temporalité de l'être-là se comprenant lui-même, le temps comme horizon transcendantal de la question sur l'être, en sorte qu'à l'intérieur de cet horizon soit rendue possible la détermination expressément entreprise du sens de l'être et que par suite l'ontologie soit ramenée à son fondement, sa fondation jusqu'alors impensée.

Comme la pensée est pensée dans un rapport originaire à la temporalité et à l'historicité, la recherche ne peut atteindre son sol que là où elle est déjà depuis toujours : dans l'histoire. Puisqu'il n'y a pas de commencement radicalement nouveau à partir des choses, comme le réclamait Husserl, Heidegger introduit expressément dans la phénoménologie la destruction, le retour à l'originaire historial. Il ne peut donner une systématique qui serait séparée d'une telle destruction. C'est pourquoi Heidegger ajoute à la première partie, plus « systématique », une seconde, plus « historique ». Au fond cependant, il ne s'agit pas d'une juxtaposition de deux parties, mais d'une intrication.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La première partie est traversée de références « historiques », la seconde vise à une tâche « systématique ».

Je voudrais tenter de déterminer encore plus précisément le point de départ d'*Être et Temps* au moyen de quelques indications portant sur la partie publiée. Le premier chapitre de cet ouvrage donne une « analyse fondamentale préalable de l'être-là ». Comme structure fondamentale de l'être-là est indiqué l'être-dans-le-monde. Cette structure est exposée selon ses divers moments et finalement conçue dans son unité comme Souci. L'être-là n'est pas un sujet sans monde à partir duquel, comme on l'a sans cesse à nouveau tenté depuis Descartes, il faudrait jeter un pont vers « le monde ». L'être-là comme être-dans-le-monde est toujours déjà auprès des choses. Tandis que la phénoménologie constitutive de Husserl tentait de dégager la voie vers un moi absolu, constitutif de tout, Heidegger pose l'essence de l'homme comme le « là » de cet être qui rend possible le fait d'être homme, de façon à placer l'homme toujours déjà dans la totalité de l'étant, auprès des choses. La constitution phénoménologique est rendue possible par un « être » dont on ne peut disposer. Ainsi pour Heidegger la phénoménologie devient ontologie : l'ontologie ne donne plus seulement les fils directeurs pour la constitution phénoménologique et ne demeure plus seulement préordonnée à celle-ci (comme chez Husserl); la phénoménologie désigne plutôt la méthode, l'ontologie le contenu de la même entreprise.

Chez Husserl s'accomplit encore une fois la volonté de la métaphysique de renvoyer tout étant à son fondement ultime. Ce fondement est trouvé, à l'époque moderne, dans la subjectivité inconditionnée. Chez Heidegger, la volonté de subjectivité inconditionnée est brisée : l'être non-disponible pose l'homme dans la totalité de l'étant, mais en sorte que l'homme se rapporte à l'étant comme étant et soit par suite l'éclairement, le « là » de l'être. La non-disponibilité de l'être domine l'homme de part en part dans le sentiment de situation [9]. Celui-ci découvre que l'homme est situé dans la totalité de l'étant : il ouvre ainsi également l'accès à une nature pensée originairement ou, comme Heidegger le dit plus tard, à « la terre ». Le Soi est une compréhension située, et non une « conscience pure ». Prendre comme point de départ la conscience pure provient d'un dualisme cartésien non dépassé, et cela ne peut être non plus complété par une considération de la corporéité, parce que l'homme n'est pas corps *et* âme, ni esprit comme la synthèse des deux, mais Soi facticiel. « Les considérations unilatérales de la somatologie et de la psychologie pure », remarque Heidegger à l'encontre de Husserl [10] « ne sont possibles que sur le fond de la totalité concrète de l'homme qui détermine comme telle de façon primordiale l'être de l'homme ». Il y va de la totalité concrète de l'homme quand Heidegger détermine l'être-là comme existence facticielle, comme unité de l'être-jeté et du projet ou comme sentiment de situation et compréhension. L'être-là est aussi peu un moi sans monde ou une conscience pure qu'il est un individu isolé. Il est plutôt toujours déjà avec les autres, et même absorbé de façon primordiale dans le « on ».

[...]

Le sens de l'être de l'être-là est déterminé de sorte que l'être-là se montre comme le lieu de la vérité de l'être, comme l'acte de comprendre le sens de l'être. Dans la mesure où Heidegger conçoit l'être-là originairement comme temporalisation du temps, l'existence authentique est révélée comme l'espace du jeu temporel de l'être. Le temps peut se dévoiler comme l'horizon de toute compréhension de l'être. « Le projet d'un sens de l'être en général, peut s'accomplir dans l'horizon du temps » (*SuZ.* 235).

Le tournant

Être et Temps, dans sa disposition globale vise à ce tournant où la pensée, à partir de la temporalité du temps, se tourne [11] vers le temps comme ouverture, comme sens

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ou vérité de l'être. Cependant au moment où Heidegger, sortant des préparatifs, parvenait à formuler sa question de la façon la plus expresse, il lui manqua un langage suffisant pour formuler sa préoccupation. Aussi interrompit-il sa tentative. Comme seuls les deux premiers chapitres *d'Être et Temps* furent publiés, surgit le malentendu qui faisait du tournant un revirement menant d'une position antérieure (une philosophie de l'existence) à une position élaborée plus tard (une histoire de l'être). Mais un coup d'œil sur le chemin de pensée de Heidegger fait voir nettement que même la partie publiée *d'Être et Temps* est déjà pensée à partir de la considération, où le tournant est déjà présent, de la relation de l'être à l'étant ou bien de l'étant à l'être. En outre l'œuvre elle-même montre que dès le début l'existence n'entre en jeu qu'à partir d'une pensée du tournant : *Être et Temps* commence par une exposition de la question sur le sens de l'être; sans cesse est donnée l'indication que l'analytique de l'être-là est sur la voie d'une détermination du sens de l'être, présuppose déjà à proprement parler une détermination de ce sens, et introduit donc dans un « cercle ». L'accomplissement du tournant n'est pas le revirement vers une nouvelle « position » mais le retour vers le point de départ et la rentrée dans le fondement sur lequel repose depuis le début tout le cercle de la pensée. Ce fondement bien sûr n'est pas celui de la pensée personnelle de Heidegger, mais l'impensé de la métaphysique.

Il faut nous demander : pourquoi *Heidegger interrompt-il* prématurément la tentative d'*Être et Temps* et comment mène-t-il malgré tout son questionnement au but? Dans *Être et Temps* il est dit que ce que vise la question, le sens de l'être, requiert un appareil conceptuel propre, qui ne puisse être orienté vers l'étant (p. 6). Dans la *Lettre sur l'Humanisme*, Heidegger a ensuite établi rétrospectivement que la pensée d'*Être et Temps* échouait à dire de manière suffisante le tournant, parce qu'elle ne sortait pas du langage de la métaphysique [12]. La métaphysique représente l'étant comme étant; elle questionne sur l'être de l'étant, mais jamais expressément sur l'être même; elle présuppose une détermination du sens de l'être dans la mesure seulement où elle ne pense pas à fond le caractère du temps à la lumière duquel l'être vient à être déterminé. C'est pourquoi l'appareil conceptuel de la métaphysique empêche de poser expressément la question sur l'être. De fait cette question dépérit si elle n'abandonne pas le langage de la métaphysique. Heidegger a tenté de confirmer cette thèse par une réflexion sur la pensée d'Ernst Jünger qui lui est lié en tant que contemporain dans ce cheminement [13]. Jünger croit avoir franchi le méridien zéro du nihilisme; pourtant son appareil conceptuel se maintient dans un espace métaphysique. Si néanmoins, la question portant sur l'être même est le premier pas et le seul fructueux pour dépasser le nihilisme [14], alors l'appareil conceptuel métaphysique doit être abandonné parce qu'il ne fait pas venir à terme cette question. Après l'insuccès de la tentative d'*Être et Temps*, Heidegger essaie pourtant encore de mener son questionnement au but en cherchant à dépasser la métaphysique de fond en comble par un *retour au fondement de la métaphysique* [15].

L'impensé de la métaphysique

La pensée qui commence à nouveau, telle qu'elle résulte de la fin de la métaphysique, se pose la question qu'*Être et Temps* avait dû laisser en plan. L'accomplissement du tournant, auquel non seulement *Être et Temps* aboutissait mais à partir duquel cet ouvrage était déjà pensé, ne peut plus cependant être une simple prolongation du point de départ d'*Être et Temps*. Le tournant, tel que Heidegger l'accomplit effectivement, consiste à se détourner de ce point de départ qui questionnait encore sur l'être de l'étant dans le mode de questionnement de la métaphysique. De même que le skieur, lorsqu'il est en pleine course, ne prend pas son tournant par décision arbitraire ou pure surexcitation, pas davantage Heidegger n'interrompt arbitrairement le train de pensée d'*Être et Temps*, lorsqu'il se trouve en pleine marche. Un abîme s'est ouvert

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

devant lui; c'est l'abîme de la perte du sens tel qu'il a été mis à découvert dans l'achèvement de la pensée métaphysique chez Nietzsche.

La pensée ne peut pas passer simplement à côté de cet abîme. Si elle ne veut pas seulement entreprendre une restauration infondée et se précipiter sans cesse à nouveau dans cet abîme, elle doit opérer ce tournant au fond de l'abîme. Elle doit, *à travers* la métaphysique, s'avancer vers ce qui demeure impensé dans la métaphysique : elle doit s'approprier la métaphysique, avant de pouvoir la délaisser. C'est pourquoi Heidegger pose la question : *Qu'est-ce que la métaphysique?* (1929), c'est pourquoi il tente une *Introduction dans la métaphysique* [16] qui vise à un dépassement fondamental. Déjà le fait que Heidegger reprend les rubriques principales de la métaphysique afin de les repenser pas à pas montre qu'il veut dépasser la métaphysique en se l'appropriant, et en pensant à fond son impensé. La métaphysique est à la fois ontologie et logique. Déjà dans son livre sur Kant, Heidegger récuse (en contraste avec les efforts de Husserl à cette période) la logique formelle et la logique transcendantale. A la logique formelle, dit-il, doit être ôtée la prééminence métaphysique qu'elle a développée depuis l'antiquité. Son idée fait question. L'idée d'une logique transcendantale est un non-sens [17]. Dans l'*Introduction dans la métaphysique* c'est la rubrique « ontologie », d'abord retenue, qui est aussi récusée. Heidegger veut se démarquer des tentations « ontologiques » qui ont eu lieu à la même époque en philosophie (p. 31). Dans la *Lettre sur l'Humanisme* il est dit ensuite que l'ontologie – conformément à son nom – pense toujours seulement l'étant dans son sens, et donc jamais l'être lui-même. Heidegger cherche d'abord à lier les sciences à la volonté de se rendre compte propre à l'être-là. Mais ces sciences, qui devaient être fondées métaphysiquement, deviennent finalement de simples rejetons d'une métaphysique à dépasser. La réflexion qui reprend sur un nouveau plan la volonté de se rendre compte est placée *en opposition* aux sciences. Le dernier Heidegger ne veut plus voir sa pensée comprise comme une recherche phénoménologique, et certes pas davantage comme une philosophie. C'est pourquoi il recherche la proximité de l'art. Une nécessité intérieure fait surgir celui-ci dans le champ de vision du penseur qui se dispose à penser la vérité de l'être : l'art originaire, dont la fin fait l'objet du discours de la métaphysique, met en œuvre la vérité de l'être; il rend l'étant plus étant en prenant garde à l'être dans l'étant. La révélation du monde qui a lieu dans l'art, et par-dessus tout dans la poésie, semble seule se placer à ce niveau de l'originaire dont la pensée également cherche à faire sa demeure. La pensée elle-même comporte un caractère poétique caché puisqu'elle est tout autre que la représentation métaphysique de l'étant dans son être comme présence perpétuelle, mais s'étend dans un futur ouvert et par suite endure présence et absence en même temps. Ici Heidegger s'approche de l'ancienne pensée gnomique grecque, de même que du dernier mot de l'occident sur l'âme, qui aurait dû chanter et non parler, ce mot avec lequel Nietzsche s'exposa pour un temps à l'expérience de Dionysos, qui est à la fois présence et absence.

Pourtant ce n'est pas une « poésie » au-delà de la pensée métaphysique, mais la tentative de reprendre originairement *les questions* de la métaphysique, qui conduit vers le fond abyssal de la métaphysique. Voilà les questions auxquelles nous devons prendre garde si nous voulons comprendre le chemin de Heidegger vers un « surplomb » [18] de la métaphysique. Tout de suite après *Être et Temps,* la conférence *Qu'est ce que la métaphysique?* et l'essai *De l'Essence du Fondement* tentent de réfléchir sur le néant et sur le « ne... pas » situé entre l'être et l'étant, c'est-à-dire sur la différence ontologique. Heidegger satisfait ainsi à l'exigence qu'il a lui-même élevée dans l'analyse de la faute et de la conscience morale, dans *Être et Temps* : faire un problème de l'origine ontologique du néant (*SuZ.* 285 *sq.*). Dans la mesure où le néant est posé comme un « non » à tout étant, la question surgit : pourquoi en somme y-a-t-il l'étant et non pas plutôt le néant? Ce n'est pas seulement la facticité de l'être-là, mais le fait de l'étant en général qui est mis en question dans cette question développée métaphysiquement. Quand la métaphysique questionne ainsi, elle revient à un étant suprême comme fondement de tout étant. Mais alors elle ne pense pas l'être en lui-même. en incluant dans la question un « ...et non pas plutôt le néant », Heidegger ferme la voie à un étant suprême, qui ne serait pas à mettre en question. Il ramène la question à la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

question sur le sens, la vérité ou l'ouverture de l'être lui-même. La question directrice de la métaphysique : « qu'est-ce que l'étant ? » dans laquelle on questionne sur l'être de l'étant, présuppose la *question fondamentale* dans laquelle le sens de l'être lui-même – l'impensé de la métaphysique – est mis en question.

La vérité de l'être

Le sens ou la vérité de l'être est, comme impensé de la métaphysique, le fond abyssal de la métaphysique. La vérité de l'être est le point central où l'être et l'être-là comprenant l'être s'ajointent, et donc où le tournant s'accomplit. C'est en ce point central que doit rentrer une pensée qui veut porter à la parole le fond abyssal de la métaphysique. C'est ce point que Heidegger considère lorsque, dans les deux décennies suivant la parution de *Être et Temps,* il fait de la problématique de la vérité de l'être le thème premier de sa pensée. La conférence *De l'essence de la vérité* et l'écrit *La Doctrine platonicienne de la Vérité* donnent un aperçu du travail effectué sur ce thème. Heidegger prend en considération le fondement impensé du concept occidental de vérité : ce décèlement qui doit sans cesse être à nouveau arraché à l'oubli et au cèlement, et rend donc tout d'abord possible la vérité comme *adaequatio* de la pensée et de l'objet. La vérité qui est pensée comme décèlement est un *avènement* de la vérité : dans cet avènement prévaut la temporalité de l'être-là *et* le temps dans lesquels l'être se donne dans son ouverture. Il n'y va pas seulement de l'essence de la vérité au sens où l'être-là se tient dans la vérité, mais aussi et plus encore de la vérité de l'essence comme être déployant son essence, de la vérité comme ouverture de l'être. Ainsi s'accomplit le tournant : ce n'est plus l'être-là comme être-dans-le-monde mais l'être dans son sens et sa vérité, et par suite l'être comme possibilisation du « monde » qui se trouve au centre des efforts de la pensée. Ce n'est plus à partir de l'étant qu'on pense à l'être, mais à partir de l'être qu'on pense à l'étant.

Si le rapport de l'être-là à l'être est déterminé par un double « ne... pas », alors l'être se distingue dans son passage à l'étant par une double supériorité. Il n'y a certes pas d'être sans étant – l'être est bien la donation de l'étant – mais pourtant l'être comporte *en lui-même* la différence de l'être et de l'étant. Il laisse aller l'étant, et, à l'intérieur de cet étant, l'être-là comme le lieu insigne de son ouverture, hors de lui-même, dans l'ouverture; l'être-là de son côté ne peut de lui-même avoir la disposition de l'être. A cela s'ajoute comme second point le fait que ce lieu de l'ouverture de l'être est limité à une actualité à chaque fois déterminée : l'ouverture ou le décèlement de l'être n'advient à chaque fois que sur l'arrière fond du cèlement. L'être qui, dans sa venue, s'approprie l'être-là en tant que lieu de son ouverture, demeure pour cet être-là aussi fondamentalement non disponible qu'il outrepasse sans cesse à nouveau l'actualité à chaque fois déterminée de l'être-là.

L'être comme le non-disponible, la *destination* de l'être à chaque fois historiale, se montre dans son sens, ou son ouverture et sa vérité, comme *événement appropriant (Ereignis). Ereignis* ne signifie pas ici, comme c'était encore le cas à l'intérieur de la terminologie d'*Être et Temps,* quelque chose de déterminé qui advient ou survient, mais le rapproprierment de l'être-là dans l'être et la propriation de l'être à la propriété authentique de l'être-là [19]. Le mot *Ereignis* ne se laisse pas mettre au pluriel. Il détermine le sens de l'être lui-même. Il est, comme *singulare tantum,* un mot directeur de la pensée, comme le grec *Logos* et le mot chinois *Tao* [20].

L'être comme événement appropriant : avec cette détermination du sens de l'être, la pensée de Heidegger est parvenue à son but. Dans l'événement appropriant est pensé du même coup expressément le temps à la lumière duquel l'être était toujours déjà compris de façon cachée. La pensée de Heidegger rentre en son fond, en portant à la parole le fond abyssal, l'impensé de la métaphysique. Ainsi le chemin de pensée trouve

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

son accès au point central autour duquel on tourne sans cesse; la pensée oscille à l'intérieur de sa structure en pensant son *unique* pensée. Comme venue à terme de la question de l'être et par suite comme accomplissement d'un *chemin* de pensée, la pensée de Heidegger se restreint strictement à l'*unique* pensée « qui un jour demeurera comme une étoile au ciel du monde » : « Avancer vers une étoile, seulement cela [21]. »

La métaphysique comme science du fondement s'achève dans la technique d'un savoir absolu qui rend disponible un fondement dernier. La pensée au sens de Heidegger reste au contraire dépendante de l'être historial non disponible et non constatable qui est pensé comme *destination* de l'être, comme événement appropriant. Le sens de l'être, en tant que « fond » demeuré impensé de la pensée métaphysique, peut à la rigueur être pensé comme fond *abyssal,* mais en fin de compte pas du tout comme fondement. Le langage du fondement est abandonné après avoir été expressément discuté. Parce que l'événement appropriant est lui-même et rien de plus, il est sans un pourquoi qui questionnerait en direction d'un fondement « Il reste », c'est ainsi que Heidegger conclut sa conférence, sur le *Principe de raison* [22] « seulement le Jeu : il est ce qu'il y a de plus haut et de plus profond. Mais ce " seulement " est tout. C'est l'Un, l'Unique ».

L'être comme événement appropriant n'est pas un fondement dernier ni un étant suprême, et il ne l'est pas parce qu'il est la donne de l'étant, qu'il est le « il y a » [23] lui-même. Le « il y a » n'est pas un fondement du monde : il n'est pas non plus le pouvoir sur sa donne : il n'est pas Dieu qui « crée » l'étant. L'être comme événement appropriant donne l'étant dans l'ouverture et le fait venir à découvert comme étant, mais il ne crée pas l'étant puisqu'il est lui-même l'être « de » l'étant.

L'être comme destination de l'être, historiale, non disponible, non constatable, dispense [24] à chaque fois l'éclairement dans lequel l'être vient à découvert : il rend ainsi possible l'éclosion du monde comme monde *historial* (au sens où l'histoire n'est pas limitée seulement à l'homme). En tentant de développer un concept originaire du monde (le monde comme « Quadriparti » [25]), il dépasse l'oubli du monde propre à l'ontologie occidentale dont il était déjà question dans *Être et Temps* (p. 100). L'être comme être de l'étant devient lui-même un « dérivé » du monde. Plus Heidegger rentre en sa pensée propre, plus il abandonne l'appareil conceptuel de la métaphysique. Il laisse même tomber le concept fondamental d'« être », parce que ce dernier est un concept spécifiquement métaphysique. Il peut le laisser tomber parce que ce que la métaphysique pensait sous cette rubrique est repensé dans l'événement appropriant au moyen d'une méditation sur le sens de l'être.

L'être de l'étant pensé à partir de l'événement appropriant

Quand Heidegger cherche à penser l'être en son sens, quand il cherche à penser l'événement appropriant, cela ne veut pas dire qu'il écarte la question portant sur l'être de l'étant. Cette question plutôt ne devient fructueuse sur un nouveau mode que lorsque le sens de l'être est pensé comme événement appropriant. Le surplomb heideggérien de la métaphysique demeure tourné de façon positive vers les questions métaphysiques. La pensée qui sur ses « chemins de forêt » [26] parvient subitement devant un site que personne n'a parcouru, devant la question du sens de l'être, cette pensée atteint cette question en venant de la métaphysique et en la pensant à fond jusqu'à son impensé. Cette pensée repasse aussi sans cesse sur les chemins que la métaphysique a frayés; elle reprend les questions de la métaphysique sur l'être de ce qui est. « L'âme parle-t-elle? Le monde parle-t-il? Dieu parle-t-il? », telles sont les questions qui concluent le morceau en prose *Le Chemin de campagne* (1953). « Tout dit l'abandon au même. L'abandon ne prend pas. L'abandon donne. » Les questions de la *metaphysica specialis* sur l'âme, le monde et Dieu sont remises à l'abri dans la question sur le simple, sur l'être. Mais elles peuvent ainsi devenir fructueuses sur un mode nouveau. A quel point Heidegger

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

a toujours porté en lui ces questions, c'est ce que montre un bref coup d'œil sur son chemin de pensée.

A la fin du livre sur Duns Scot [27] Heidegger – orienté vers la scolastique et la mystique du Moyen Age, ainsi que vers Hegel – réclame « une philosophie de l'esprit vivant, de l'amour agissant, de l'intimité avec Dieu dans la vénération ». Ce saut dans la métaphysique théologique de l'Occident est suivi de la séparation la plus tranchée de la théologie et de la métaphysique. Heidegger s'autorise de Luther qui au nom d'une théologie de la croix rejette la théologie de la gloire qui – dans la métaphysique comme théodicée – nomme le mal bien et le bien mal (comme il est dit dans les vingt et une thèses de la disputation de Heidelberg). Quand la pensée se voit renvoyée à elle-même, elle doit comparaître devant Nietzsche qui, comme « le dernier philosophe allemand cherchant Dieu », a exprimé le destin de l'Occident dans la phrase : « Dieu est mort. » C'est seulement ainsi que cette pensée peut ensuite, avec Hölderlin, porter à nouveau son questionnement au niveau du sacré, où le divin, les dieux ou le dieu trouvent le séjour de leur manifestation. En délaissant le dieu des philosophes comme dieu mort, simplement « étant » et constaté, la pensée, comme pensée détachée de Dieu, s'approche « peut-être davantage du Dieu divin ». Pour elle vaut cette proposition : « Celui qui a fait l'expérience de la théologie, celle de la foi chrétienne comme celle de la philosophie, à partir de sa provenance et dans ses prolongements, celui-là préfère aujourd'hui se taire sur Dieu dans le royaume de la pensée [28]. »

La nature doit être pensée originairement comme terre, afin qu'elle puisse être arrachée à l'objectivation unilatérale de la science et à l'emprise de la technique qui s'assure d'un fonds et l'exploite, et être éprouvée à partir de l'événement appropriant. L'homme n'est plus pensé comme « sujet » mais comme celui qui a à porter à terme l'événement appropriant. L'œuvre d'art, la chose, le langage sont pensés à partir de l'événement appropriant.

L'être de ce qui est n'est pas compris simplement à partir de l'être comme présence perpétuelle, de l'idée pensée statiquement, ou de la référence à un universel immuable, mais la question posée est de savoir si l'être ou l'essence de l'étant n'est pas à comprendre à partir de l'événement appropriant, comme « essence » historiale. La pensée orientée vers la vue, qui représente l'étant comme étant par référence à un être ou essence perpétuellement présents, devient une pensée explicitante qui pense l'étant comme essence historiale ou comme le « lieu » [29] qu'elle gagne à chaque fois à partir de l'événement appropriant. Si la vérité est pensée comme un advenir, alors la pensée représentative doit se transformer fondamentalement; elle ne peut se diriger vers le mode du présent ponctuel, mais doit, de façon plus originaire, endurer le temps. Heidegger a accompli cette transformation de la pensée en concevant l'ontologie comme phénoménologie et cette dernière comme herméneutique, et en revenant de la compréhension herméneutique à une pensée qui suit un logos demeuré caché dans la métaphysique et qui n'est pas non plus développé originairement dans l'herméneutique théologique ou historique.

L'expérience de la pensée « en chemin »

Déterminer l'être dans son sens comme événement appropriant, abriter l'étant comme étant dans la vérité de l'être, dans l'événement appropriant, atteindre le logos, c'est-à-dire le langage qui est capable de correspondre à l'événement appropriant voilà ce que Heidegger tente. La destination non disponible et non constatable qui est la façon dont l'être règne doit être éprouvée. Cette expérience ne doit ni être recouverte par la dialectique comme nouvelle métalogique (Hegel), ni être évitée à la pensée comme c'est le cas lorsqu'elle recule devant les formes conceptuelles traditionnelles pour se retirer dans la représentation historiographique de passé et manque ainsi en revanche

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'historicité (Dilthey). Cette expérience ne peut être endurée que si la pensée traverse la métaphysique et la surmonte de « fond » en comble comme ontologie aussi bien que comme logique.

L'ontologie traditionnelle, à partir d'une compréhension de l'être comme présence perpétuelle, saisit l'être de l'étant comme une idéalité perpétuellement présente. Heidegger cherche à fonder cette ontologie par un retour à une pensée qui pense l'essence historiale à partir de l'événement appropriant. De la même manière il cherche à revenir, à travers la logique traditionnelle (et non en la laissant de côté) à un logos plus originaire. Le jeune Heidegger écrivait cette phrase : « Qu'est-ce que la logique? Déjà nous sommes en face d'un problème dont la solution reste réservée au futur. » Tandis que la pensée entre en attente d'un futur non disponible, voici que l'idée d'une logique se dissout dans le tourbillon d'une question plus originaire [30]. Mais il s'agit précisément pour Heidegger de donner à la pensée, à partir de l'événement appropriant, une empreinte originairement « logique » et pas seulement rhapsodique. A cet effet, il cherche, par une méditation sur les principes logiques fondamentaux, à retourner au « fondement » de la logique traditionnelle, afin de trouver aussi les logos de sa pensée. Que par ce retour au « fondement » de la métaphysique, la logique traditionnelle et la logistique contemporaine, *à l'intérieur de leurs limites,* perdent aussi peu leurs droits que l'exhibition d'une essence invariable, cela devrait se comprendre de soi-même. La polémique irréfléchie et aujourd'hui dominante entre la philosophie « herméneutique » et le positivisme logique estompe seulement le fait qu'un dialogue fructueux entre ceux qui tentent une « logique herméneutique » (Lipps) et les représentants du positivisme logique serait tout à fait possible.

Heidegger n'a sans doute jamais pris pour thème de sa pensée le sens positif possible de l'idée et du logique au sens classique de ces mots. Sa pensée ne se soumet en général à la texture d'un tout que si nous éliminons à nouveau ces formulations et directions de question unilatérales issues des tentatives de rupture et des débats polémiques qui furent certes nécessaires pour un temps. C'est pourquoi il faudrait poser la question de savoir si l'expérience d'une idée perpétuellement présente, de même que la logique et par suite la métaphysique classique en général, doivent être tenues de prime abord pour des pensées dérivées ou même déchues, ou bien si, à l'intérieur de certaines limites, elles ne rendent pas plutôt justice aux phénomènes originaires.

Si une réponse tranchée à cette question doit être quelque chose d'autre qu'une présupposition purement traditionnelle ou positiviste-pragmatique, alors elle ne peut être fournie que si la pensée entre dans un débat sur « l'impensé » de la métaphysique. Seul un tel combat pour l'être octroie la possibilité de s'approprier à nouveau ce que la métaphysique a pensé. Heidegger lui-même ne pense pas seulement l'impensé de la métaphysique de manière générale dans l'événement appropriant, il tente aussi, par une méditation sur l'histoire de l'être, de remettre en question les déterminations particulières du sens de l'être qui ont été directrices pour les diverses phases de la métaphysique, bien qu'elles ne fussent pas expressément pensées. La compréhension métaphysique de l'être comme *idée, energeïa, objectivité, volonté de puissance,* etc., doit être pensée à fond, jusqu'à ce qui est impensé en elle, le temps comme horizon de la compréhension de l'être. C'est ainsi que la pensée jusqu'à présent de mise doit être expressément replacée sur son fondement.

Heidegger pense l'impensé de la métaphysique, mais non pas en se plaçant à la fin de l'histoire, en faisant de la loi d'une systématique la loi de l'histoire et en « sursumant » ainsi l'histoire (Hegel). La pensée de Heidegger s'adapte plutôt à l'histoire en se sachant également finie et historiale. La méditation qui accomplit le pas en arrière dans ce qui est resté à chaque fois impensé n'arrive à aucune fin et à aucun achèvement absolu.

Heidegger pense sa pensée unique en revenant à l'impensé de la métaphysique et en se libérant ainsi pour une pensée future. Sa pensée est un *chemin* de pensée, mais pas seulement un chemin que Heidegger accomplit, mais le chemin par lequel la métaphysique va au-delà d'elle-même. Pour la pensée de Heidegger il en résulte comme

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

une nécessité de fait, qu'elle doit porter à la parole l'impensé de la pensée jusqu'à présent de mise. Une force contraignante lui échoit parce qu'il y va pour elle de la tradition occidentale qui détermine tout pour nous. C'est à partir de cette force contraignante, à partir du rapport au Même, que l'explication avec Heidegger devrait acquérir sa rigueur.

Otto Pöggeler

Traduit de l'allemand par
J. Rivelaygue

NOTES

1. Le titre original de cette étude est *Sein als Ereignis;* elle fut publiée par Otto Pöggeler en 1959 dans la *Zeitschrift für philosophische Forschung* n° 13, p. 587-632.

Vu sa date, elle ne prend pas en compte certaines publications ultérieures de Heidegger, comme par exemple la conférence *Temps et Être* (1962). Cependant, elle présente l'avantage de donner sous une forme ramassée une vue d'ensemble toujours très sûre de la pensée de Heidegger. Nous n'avons pas traduit, faute de place, la première partie de cette étude, sur Heidegger avant *Être et Temps* (1927), et été contraint de faire quelques coupures. Nous invitons le lecteur à se reporter à l'ouvrage de Pöggeler *Das Denkweg Martin Heideggers* (Neske; Pfüllingen, 1963) traduit sous le titre *La pensée de Heidegger* (Paris, Aubier, 1967).

Le texte même explicitera plus loin la notion d'« événement appropriant ». Nous traduisons ainsi le terme d'*Ereignis* dont Heidegger signale qu'il est un *singulare tantum,* intraduisible, qui ne doit pas être pris dans son sens courant d'*événement,* mais où l'on doit entendre la racine *eigen* (propre) et l'ancien verbe *eraügen* (saisir par le regard) (*cf. Identität und Differenz,* Pfullingen, Neske, 1957, p. 28; trad. in *Questions I,* Paris, Gallimard, 1968, p. 270).

Il ne faudrait pas non plus que ce titre fît contresens. Dans une note (*Unterwegs zur Sprache,* Pfullingen, Neske, 1959, p. 260; trad. *Acheminement vers la parole,* Paris, Gallimard, 1976, p. 248) Heidegger précise qu'il ne faut pas identifier ces deux termes. L'événement appropriant n'est pas le nom de l'être, mais plus riche que toute détermination métaphysique de l'être. L'être se laisse donc penser à partir de lui. Sur la signification du « comme » qui relie les deux termes, voir *Temps et Être* (in *Questions IV,* Paris, Gallimard, 1976, p. 43-44). Les sous-titres ont été ajoutés dans la traduction. *(N. d. T.)*

2. Les références sont données dans *Sein und Zeit,* Tübingen, Niemeyer, 7e édit., 1953. *(N. d. T.)*

3. *Anwesenheit.*

4. *Gegenwart.*

5. *Zur Sprache kommen* signifie en allemand courant : être discuté, venir en discussion; de même *Zur Sprache bringen* signifie : mettre en discussion, amener la conversation sur. Mais Heidegger prend toujours ces expressions au sens littéral : il faut donc procéder de même avec ces expressions dans ce texte de Pöggeler sur Heidegger. *(N. d. T.)*

6. *Cf.* Walter Biemel : « Husserls Encyclopedia Britannica Artikel und Heideggers Anmerkungen Dazu » (« L'article de Husserl dans l'Encyclopédie britannique et les remarques additionnelles de Heidegger ») in *Tijsschrift voor Philosophie,* Bd XII, Leuwen Utrecht, 1950, p. 246 *sq.*

7. Jeu de mots intraduisible et constant dans le texte de Pöggeler comme chez Heidegger entre *Grund* (fondement, fond) et *Abgrund* (abîme). *(N. d. T.)*

8. Pour opposer *Geschichte* (la réalité historique) et *Historie* (la science historique), nous traduisons le premier terme par *histoire* et le second par *historiographie,* l'adjectif, *geschichtlich* par *historial* et l'adjectif *historisch* par *historique* ou *historiographique* selon le cas. *(N. d. T.)*

9. *Befindlichkeit.*

10. *Op. cit., cf.* note 1 de la page 9.

11. *Einkehren* signifie exactement *entrer dans,* mais il faut garder quelque chose du jeu de mots entre *Kehre* (tournant) et *einkehren. (N. d. T.)*

12. *Platos Lehre der Wahreit. Mit einem Brief über den Humanismus,* 2 Aufl. Bern, 1954, p. 72. Traduit dans *Questions III,* Paris, Gallimard, 1966, p. 97.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

13. *Zur Seinsfrage,* Frankfurt, 1956, p. 26. Traduit dans *Questions I,* Paris, Gallimard, 1968, p. 210.

14. *Cf.* déjà *Einführung in die Metaphysik,* Tübingen, 1953, p. 155, trad. *Introduction à la Métaphysique,* Paris, PUF, 1958.

15. Depuis la 5[e] édition (1949) le texte *Was ist Metaphysik* est précédé d'une introduction portant ce titre (trad. in *Questions I,* p. 23 *sq*).

16. C'est sous ce titre équivoque que fut publié le cours du semestre d'hiver 1935. L'équivoque du titre *Einführung in die Metaphysik* vient de ce que l'on peut entendre *Introduction à la Métaphysique* ou *Entrée dans la métaphysique. (N. d. T.)*

17. *Kant und das Problem der Metaphysik,* 2 Aufl. Frankfurt 1951, p. 215, trad. *Kant et le problème de la métaphysique,* Paris, Gallimard, 1953, p. 299.

18. Il faut distinguer chez Heidegger et dans le texte de Pöggeler entre *überwinden* et *verwinden :* le premier verbe exprime l'idée d'un dépassement qui supprime la chose dépassée ou la fait tomber en désuétude, le second signifie surmonter quelque chose qui demeure, justement pour permettre l'ascension. A partir d'un certain moment Heidegger renonce à parler d'*Überwindung der Metaphysik* pour ne pas donner cours à l'illusion selon laquelle la métaphysique pourrait être purement et simplement remplacée par un autre type de pensée : en effet, même « finie », elle continue à régner sur le monde par la domination de la technique. Il préfère parler de *Verwindung* pour indiquer que l'on comprend et s'approprie la métaphysique à partir d'un point de vue supérieur à elle, mais qui ne la fait pas disparaître. Nous avons traduit *überwinden* (et *übersteigen*) par *dépasser* ou *outrepasser* et *verwinden* par *surmonter* ou *surplomber.* (*Cf. Essais et conférences,* trad. p. 80, note 3.) *(N. d. T.)*

19. On a tenté de rendre ici la succession des mots de même racine : *Ereignis, Vereignung, Zueignung, Eigentlichkeit. (N. d. T.)*

20. *Cf. Identität und Differenz,* Pfullingen, 1957, p. 28 *sq.,* traduit dans *Questions I, cf.* 270 *sq.*

21. *Aus der Erfahrung des Denkens,* Pfullingen, 1954, p. 7; trad. *L'expérience de la pensée* in *Questions III,* p. 21.

22. *Der Satz vom Grund,* Pfullingen, 1957, p. 188; *Le principe de raison,* p. 243.

23. Jeu de mots intraduisible sur *« es gibt » (il y a,* mot à mot : *il donne)* et *das Geben* (*donation,* mais aussi *donne,* par exemple dans un jeu de cartes). *(N. d. T.)*

24. Jeu de mots fréquent chez Heidegger entre *Geschick* (destin) et *schenken* (dispenser). En traduisant le premier par *destination,* nous avons essayé de faire entendre à la fois, l'idée de destin, et de dispensation que Heidegger veut exprimer. *(N. d. T.)*

25. *Das Geviert.* Heidegger entend par là ce qui forme le tout du monde à partir d'une unité originelle : la terre, le ciel, les divins, les mortels. *Cf.* « Bâtir, Habiter Penser » et « La Chose » in *Essais et conférences,* Gallimard, 1958, p. 170-223. *(N. d. T.)*

26. *Die Holzwege* est le titre d'un ouvrage de Heidegger paru à Francfort en 1950 et traduit sous le titre *Chemins qui ne mènent nulle part* (Paris, Gallimard, 1962). *(N. d. T.)*

27. Il s'agit d'un ouvrage sur le *Tractatus de modis significandi* qui était encore attribué à Duns Scot : *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus,* Tübingen, 1916. On sait aujourd'hui que ce traité est de Thomas d'Erfurt. *(N. d. T.)*

28. *Identität und Differenz,* Pfullingen, 1957, p. 51, 71, trad. in *Questions I,* p. 289.

29. Jeu de mots intraduisible entre *erörtern* (expliciter) et *das Ort* (le lieu) *(N. d. T.).*

30. *Cf.* « Neuere Forschungen über Logik » in *Literarische Rundschau* (Freiburg, J. Saner, 1912, 38, p. 466); *Was ist Metaphysik,* 7 Aufl., Frankfurt, 1955, p. 37. Trad. in *Questions I,* p. 65.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La réserve de l'être

Jean-Louis Chrétien

L'être du secret

Qu'en est-il du secret? Peut-être avec cette première question n'en est-il déjà plus rien, peut-être avec elle l'avons-nous déjà perdu. Car n'est-il pas contradictoire de vouloir connaître ce qui se dérobe à la connaissance, de questionner quant à son être ce dont l'être est de se refuser? Connaître un secret, n'est-ce pas faire qu'il ne nous soit plus secret, et vouloir se rendre manifeste l'être de l'occulte, n'est-ce pas l'anéantir dans l'acte même par lequel on croit l'atteindre? Il ne suffit pas en effet qu'une chose soit tue ou dissimulée pour qu'elle devienne de ce fait un secret, à moins d'entendre ce mot dans son sens le plus contingent et le plus accidentel. Pour que nous puissions la dire secrète en son être même, il faut, non seulement qu'elle soit dérobée, mais que ce soit elle-même qui en elle-même se dérobe et se voile. Plus un secret est jalousement gardé, plus nous prenons de soins et de précautions pour que rien n'en perce, plus il a chance de n'être pas du tout un secret – mais une chose en elle-même parfaitement connaissable et accessible. Beaucoup de nos secrets ne sont tout au plus que des cachotteries. Qu'est-ce qu'un secret qu'on peut trahir? Qu'est-ce qu'un secret qui ne se garde pas lui-même? Or c'est précisément quand le secret a son sens fort, quand il serait donc une tâche pour la pensée, que la question même qui se tourne vers lui semble frappée d'interdit, puisqu'il ne s'agit plus alors de garder à mon tour un secret qu'on me confie et qui, s'il ne m'est plus dérobé, ne cesse pas de l'être pour les autres, mais de rendre manifeste, et par là non secret, l'être même du secret.

Pourtant, cette question préjudicielle est peut-être elle-même un simple préjugé. Préjugé sur le secret, qui n'est pas nécessairement ce qui se dérobe absolument et totalement. Préjugé sur la connaissance du voilement, qui n'est pas nécessairement dévoilement. Heidegger écarte ainsi ce préjugé : « L'abscondité et le voilement se révèlent être un mode propre de l'être manifeste. Le secret *(Geheimnis)* n'est pas une barrière située au-delà de la vérité, mais il est lui-même la plus haute forme de la vérité; car

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pour laisser le secret être véritablement ce qu'il est – la sauvegarde qui réserve l'être authentique *(verbergende Bewahrung des eigentlichen Seyns)* –, il faut que le secret soit comme tel manifeste. Un secret dont la puissance de voilement n'est pas connue n'en est pas un. Plus haut est le savoir du voilement, plus authentique est la parole qui le dit comme tel, et plus intacte demeure sa puissance de réserve » (GA 39, 119) [1].

Le même cours sur Hölderlin précise par la suite : si un secret « est nommé et dit comme tel, alors il est de ce fait manifeste, mais le dévoilement de son être manifeste est justement le refus de l'expliquer, bien plus, il est la compréhension de ce secret comme de l'occultation qui s'occulte elle-même » (GA 39, 250). La connaissance du secret est si loin d'être sa dissipation dans la transparence d'une élucidation, par laquelle il serait tiré au clair, par laquelle nous serions définitivement au clair avec lui *(Erklärung)*, qu'elle est bien plutôt sa plus haute et sa plus sûre sauvegarde. Elle l'accueille en elle-même comme secret, et se le rend d'autant plus secret qu'elle l'aura accueilli avec plus d'ouverture. Elle se tient également éloignée de deux formes de méconnaissance du secret, celle qui consiste à l'ignorer purement et simplement, à ne savoir pas même qu'il y a là secret, et celle qui consiste à croire, une fois qu'il est reconnu comme secret, que le connaître revient à le détruire. Ainsi, quand le théologien parle des mystères de la vie divine, et en parle avec la plus grande rigueur, ce n'est pas pour qu'ils cessent d'être des mystères, mais pour qu'en étant connus et reconnus comme tels, ils puissent être gardés et que nous puissions nous confier à eux. « Un secret, ce n'est jamais en le dévoilant et en l'analysant que nous le savons, mais uniquement en veillant sur lui *en tant que* secret » (EHD 24/29). Connaître un secret, c'est le garder. Mais le garder n'est pas faire silence sur lui, c'est au contraire tenter de le dire; ce n'est pas le dérober à autrui, c'est au contraire tenter de le manifester comme secret.

Le secret est ce que dans notre être même nous montrons, mais qui ne peut être démontré. S'il lui appartient d'être montré, c'est que dans sa définition même est présente une certaine manifestation de lui-même. Heidegger le dit dans son *Nietzsche :* « Ce qui, conformément à son essence, occulte en préservant et qui dans sa propre essence demeure à soi-même, et ainsi absolument *(überhaupt)* occulté, et tout de même apparaît de quelque manière *(und gleichwohl irgendwie erscheint)*, c'est ce que nous nommons le secret » (N II 369-370/296). L'idée traverse toute l'œuvre du penseur : « Ce qui se refuse à nous, par cela précisément nous aborde d'une façon qui lui est propre » (EHD 178). « Sans doute ce qui se dérobe ainsi à nous s'éloigne-t-il de nous. Mais, ce faisant, il nous entraîne avec lui et nous attire à sa manière (...) Quand nous accédons au trait du retrait *(in das Ziehen des Entzugs)*, nous sommes déjà en mouvement vers ce qui nous attire en se retirant » (VA 135/159).

L'être du secret se dégage donc de la représentation courante : est secret ce qui se met soi-même au secret, se fait soi-même secret, *se* refuse et *se* dérobe. N'étant pas l'opération arbitraire et extérieure par laquelle quelqu'un cache ou dérobe ce qui de soi-même resterait indifférent au secret ou à la manifestation, le secret tient donc toujours à l'être de ce qui se cache. Cette occultation se manifeste elle-même comme occultation : le secret est toujours manifeste. Il est manifeste parce que se refuser, se retirer, se dérober, c'est à chaque fois être dans un rapport essentiel avec ce à quoi on se refuse ou se dérobe, avec ce d'où l'on se retire. Pensons aux relations entre les hommes : le refus de répondre à une question ou à un appel que l'autre nous adresse est bien un des modes de la correspondance avec lui, une des possibilités inaliénables de la relation elle-même, et non pas son interruption. Se détourner de quelqu'un est bien une des façons d'être tourné vers lui, de lui être proche. Le secret possède une proximité qui lui est propre.

« Les amis, disait Goethe, peuvent et doivent avoir des secrets l'un pour l'autre; mais ils ne sont pas un secret l'un pour l'autre [2]. » Avoir des secrets, être un secret : le verbe n'est pas seul à changer, mais aussi le sens même de ce qui est nommé secret. Les amis, pour Goethe, ne sont pas tenus de tout se dire, mais quand ils se disent, c'est tout entiers qu'ils doivent se dire. Ils peuvent bien cacher quelque chose à l'autre, mais non se cacher à l'autre et de l'autre. Ce par quoi ils ont des secrets l'un pour l'autre, c'est ce par quoi l'un n'est pas l'autre; ce par quoi ils ne sont pas un secret

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'un pour l'autre, c'est ce par quoi l'un est à l'autre et pour l'autre. Qu'ils aient des secrets ne contredit ni ne restreint l'amitié, mais ne prend sens que dans son espace : ils taisent à l'autre ce dont l'autre n'a pas à connaître parce que la relation d'amitié elle-même n'a pas à en connaître, ce qui, venant en débat en elle, la menacerait de déchoir d'elle-même – et cette possibilité de silence ne leur est ouverte que parce qu'ils sont l'un pour l'autre ouverts. L'amitié est sans curiosité, car la seule chose dont elle ait cure est l'être de l'autre, pour le laisser être dans son intégrité [3]. Elle n'a que faire de ces secrets si peu essentiellement secrets qu'on peut les garder ou les trahir, les dire ou les taire, et qui ne sont donc secrets que par notre décret. Le secret n'est ici présent dans la proximité de l'amitié que parce que la lumière de celle-ci en a toujours déjà exorcisé l'ombre inessentielle.

Mais peut-être cette vérité n'est-elle qu'une demi-vérité. Goethe pense ici le secret, celui que les amis ne doivent pas *être,* comme l'étrangeté qui sépare et la fermeture qui divise. Mais ce qui est secret, *geheim,* n'est pas l'inconnu et l'étranger : c'est le familier. L'amitié pourrait être définie, à l'inverse de la formule de Goethe, comme cette relation où l'on peut accéder à l'essentiel secret de l'autre et le reconnaître comme secret précisément parce qu'il n'a plus pour nous aucun secret, parce que nous savons de lui tout ce qu'on en peut savoir. Les secrets qu'on a masquent le secret qu'on est, font qu'il n'est pas même perçu qu'il y ait là un secret. De ceux qui nous restent lointains, nous pouvons croire à bon compte tout connaître. Mais la proximité de l'ami révèle à mesure qu'il s'approche le secret inviolable depuis lequel il est tourné vers moi, et d'où toutes ses manifestations proviennent, sans qu'elles puissent en épuiser jamais la nuit fertile qu'avant de le connaître je ne soupçonnais pas. Ce qui vient au jour de l'amitié, ce qui y vient d'autant plus que ce jour est plus clair, c'est une *Brunnentiefe,* une profondeur de source qui se garde de tout regard et dont nous n'entendons jamais que le lointain murmure, plus proche pourtant que les eaux sous nos yeux. Il faut ce jour pour que ce qui y fait à tout jamais défaut se présente à nous. Il faut toute la franchise et l'absence de réserve de la parole amicale pour que le silence d'où elle jaillit puisse être entendu de nous. Ce qui fait que l'autre n'est pas inventoriable, c'est bien ce secret en lui, indécouvert, indécouvrable, par quoi il échappe à toute prise. La proximité seule révèle le mystère, et le révèle en le préservant.

Le jour et la nuit

Le secret n'est pas l'obscur. Tout ce qui est obscur n'est pas pour autant secret; il se peut que ce soit seulement confus. Tout ce qui est secret n'est pas pour autant obscur; ce peut être au contraire la clarté même. La lumière par laquelle tout ce qui nous est manifeste est rendu tel peut être elle-même ce qu'il y a de plus secret. Cette invisibilité de ce qui rend visible et en quoi seulement nous voyons peut se dire de l'être comme de la lumière. Ainsi saint Bonaventure écrivait : « Quel étrange aveuglement pour notre esprit de ne point apercevoir ce qui s'offre d'abord à ses regards, ce sans quoi il lui est impossible de rien connaître. Mais il arrive que notre œil, fixé sur diverses couleurs, ne voie pas la lumière qui les lui rend visibles ou, s'il la voit, il ne la remarque pas (...); quand l'œil voit la pure lumière, il lui semble ne rien voir [4]. » L'étrangeté de cet aveuglement est pourtant de chaque jour. Heidegger revient souvent à cette inapparence de ce en quoi tout apparaît. « S'approchant davantage encore et plus proche, quoique plus inapparent *(unscheinbarer)* qu'arbres et monts – et les yeux passent sans le voir et ne s'y arrêtent pas – est le Clair lui-même *(das Heitere),* au sein duquel seulement hommes et choses peuvent apparaître » (EHD 16/20). C'est pourquoi Dieu « ne se cache pas dans une obscurité. Beaucoup plus dissimulante que celle-ci est la clarté la plus claire *(die hellste Helle)* » (EHD 173). « Le jeu de la lumière qui appelle, déploie et aide à la croissance ne devient pas lui-même visible. Il paraît aussi inapparent *(es scheint so unscheinbar)* que la lumière du matin » sur les fleurs (VA 251/

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

304). Si nous passons à côté du secret, c'est parce que nous nous représentons le secret comme quelque chose de très lointain, alors qu'il est simplement trop proche pour que nous le remarquions et n'est pas autre que ce que nous appelons l'éclaircie *(Lichtung)* (VA 280/339). Comme l'être, la lumière elle-même demeure inaperçue *(unbeachtet)* (GA 55, 98). La clarté *(Helle)* a pour essence d'être l'inapparent dans tout paraître *(das Unscheinbare in allem Scheinen)*. Elle nous devient inaccessible en nous donnant accès à l'éclairé *(Erhellte)* (GA 55, 142) [5].

Ces pensées insistantes nous apprennent à dissocier le secret de ce qui est enténébré, compliqué, dérobé loin de nous par une multitude de voiles et d'obstacles. Une pensée du secret va à l'opposé de tout ésotérisme et de tout hermétisme : elle va vers le plus simple, le plus proche, le plus lumineux, car c'est lui qui est le secret. Si le secret nous demeure clos, ce n'est pas parce que nous n'allons pas assez loin, assez profond, mais parce que nous allons trop loin, nous ne cessons de l'outrepasser. Nous perdons le secret en cherchant des secrets. « Renonce aux secrets, c'est cela le Secret », disait un poète persan [6]. En renonçant aux secrets qu'il est besoin de chercher et de découvrir laborieusement, nous pourrons voir ce secret qui sans cesse vient à nous et s'approche de nous.

Mais sur toutes les phrases citées une ambiguïté est encore suspendue. Faut-il dire que la lumière est inapparente, ou seulement que la plupart du temps nous n'y prenons pas garde? Ce secret de la clarté même est-il l'acte par lequel elle se dérobe, ou simplement le déficit de notre attention, préoccupée par la diversité de ce que la clarté éclaire? Lorsque saint Bonaventure parle d'une *mira caecitas* de notre intellect, ne voyant pas ce que dès l'abord il voit, et qui lui fait voir tout le reste, il s'agit bien d'une cécité de l'homme, non d'un mouvement par lequel l'être même se déroberait ou la lumière se ferait invisible. Il prolonge l'opposition aristotélicienne de ce qui est clair en soi, mais peut être obscur pour nous, et de ce qui est clair pour nous, mais peut être obscur en soi. Or ce n'est pas ainsi qu'il faut entendre les phrases de Heidegger sur l'inapparence de la lumière. Jamais il n'y est seulement question d'une inattention de l'homme, d'une précipitation qui lui ferait manquer ce qu'il pourrait et devrait voir. Cette inapparition dans l'apparaître appartient à la lumière même qui se garde, et non au seul regard de l'homme.

Avec cette ambiguïté, Heidegger s'explique dans son cours sur le *Principe de raison*. Citant une phrase d'Aristote sur ce qui est pour nous le plus clair et ce qui l'est en soi, il écrit : « Reconnaissons-le plutôt : la phrase d'Aristote dit juste le contraire de ce qu'elle devait confirmer lorsque nous l'avons citée, à savoir que l'être lui-même se dérobe. » Elle montrerait plutôt que « nos yeux ne sont pas capables de l'apercevoir d'emblée » (SG 113/154). Mais cette remarque n'est qu'un premier pas : car, quand même l'être serait une lumière qui brille que nous la regardions ou non, cela ne signifierait pas pour autant que l'être ne se dérobe pas, et que nous pouvons seulement nous dérober à lui, ne pas le prendre en garde. Cette lumière n'éclaire pas l'acte de sa propre éclaircie (SG *Ibid.*). Il y a donc bien un retrait dans cette éclaircie même. D'autre part, dans l'idée même que l'être pourrait nous être manifeste ou obscur du seul fait de notre attention ou de notre inattention, n'y a-t-il pas déjà une méconnaissance de l'être qui n'est possible que par sa dérobade? D'où viendrait cette « inattention » dans sa possibilité même sinon de la façon dont l'être se donne à nous? L'inapparence de la lumière est donc bien de la lumière même [7].

Si la clarté n'est pas dépourvue de secret, si elle peut même être le plus haut secret, l'obscur n'est pas, lui, la simple privation de la lumière. Le jour est plus secret, la nuit est moins secrète que nous ne le pensons. Il y a une « obscure clarté » de la nuit. « La nuit est certes obscure. Mais l'obscur n'est pas nécessairement ténèbres *(das Dunkle ist nicht notwendig Finsternis)* » (UZS 44/48). La nuit n'est pas pour Heidegger comme elle l'est pour la gnose une puissance ennemie du jour, qui cherche à le détruire et à lui porter atteinte : elle garde le jour en elle-même pour le sauvegarder, elle l'abrite pour le préserver. Le rapport de la nuit et du jour est de filialité ou de fraternité, il n'est pas de contrariété. Ordinairement, dit Heidegger, du jour et de la nuit, nous nommons d'abord le jour. « Nous nous en rapportons tout d'abord au jour, comme si

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

c'était le " positif ". Nous lui faisons succéder la nuit, qui est sa disparition en somme. La nuit est un manque de jour. Mais pour Hölderlin, la nuit qui précède le jour est la profusion du jour, qu'elle recèle sans qu'il se soit toutefois encore décidé en elle *(der bergende, obzwar noch unentschiedene Überfluss des Tages)*. La nuit est la mère du jour » (EHD 109/140). La nuit est donc l'excès du jour d'où le jour provient, le superflu d'où seulement il peut sourdre. Le superflu n'est pas, comme nous le pensons souvent, une quantité surnuméraire, le trop qui déborde la mesure de ce qui serait nécessaire ou convenable, le surplus dont on pourrait se passer : il est toujours originaire. Il n'est pas l'au-delà, mais l'en deçà de la mesure. La source est superflue, elle dispense l'eau parce qu'elle jaillit sans mesure. Le superflu est ce qui d'emblée excède l'arpentage des besoins et la géométrie des soucis. Dire que la nuit est le superflu du jour, c'est dire qu'elle en est la mère, la « mère aux yeux noirs, mère universelle » [8]. « Comme la mer, disait Péguy, est la réserve d'eau ainsi la nuit est la réserve d'être / ... Tous ces jours fiévreux ont beau faire / Comme en pleine mer en plein dans la nuit ils baignent en pleine nuit [9]. » Distinguons le superflu qui est étranger à toute mesure et d'où seulement peut naître ce qui sera soumis à la mesure, et l'*Übermass*, la démesure qui détruit la mesure.

Parlant de la « lumière obscure » du vin, Heidegger montre que l'obscurité ménage et protège le visible comme la vision : « La sombre lumière ne renie pas la clarté mais bien l'éclat excessif *(das Übermass der Helle)* qui, à mesure qu'il est plus grand, contrarie plus radicalement la vue. Le feu trop violent n'éblouit pas seulement l'œil, mais encore son éclat démesuré engloutit tout ce qui se montre et est plus obscur que l'obscurité (...) Le poète demande qu'on lui fasse don de la sombre lumière où l'éclat s'adoucit. Mais cette douceur n'affaiblit pas la lumière de l'éclat. Car le sombre ouvre à ce qui cache la possibilité d'apparaître comme tel et préserve aussi comme tel dans cette apparition ce qui est caché là. Le sombre préserve à la lumière la plénitude de ce qu'elle a dans son paraître à dispenser » (EHD 119/152-153) [10]. Généreuse est donc l'obscurité : elle n'est pas ce qui refuse, mais ce qui donne, elle n'est pas ce qui clôt, mais ce qui ouvre. A tel point généreuse, qu'elle ouvre même à ce qui clôt, et qu'elle donne même ce qui se refuse. Mais elle le fait en respectant et en préservant à chaque fois leur être. Elle ouvre à ce qui clôt sans en forcer la clôture, elle donne ce qui se refuse sans en contourner le refus. Manifester ce qui cache, c'est révéler le secret comme secret, dévoiler son voilement en le préservant comme voilement. L'obscur – et c'est en quoi il a sa propre clarté – est ce qui nous donne accès à l'inaccessible, ce que la clarté nue ne saurait faire, dans une douceur qui préserve son retrait. L'obscur pressent le jour (EHD 57/75), l'obscur promet le jour (VA 229/278) : il l'approche en en maintenant la distance.

Quels sont donc les liens de l'obscur et du secret ? Si par l'obscurité nous entendons les ténèbres, et si par secret nous entendons ce qui se refuse absolument et se dérobe totalement, nous pourrons les identifier, mais dans la méconnaissance de l'un comme de l'autre. En un sens tout différent, nous pouvons bien dire l'obscurité secrète : non en tant qu'elle ne se voit ni ne fait voir, mais en tant qu'elle ouvre et manifeste. C'est parce qu'elle manifeste, et aussi par ce qu'elle manifeste, que l'obscurité est secrète. Elle manifeste le non-manifeste qui est à la source et au cœur de toute manifestation, elle est ce par quoi ce qui se détourne de nous est encore tourné vers nous, ce par quoi ce qui se donne à nous pourtant se retient et s'épargne dans ce don même. Et comme ici le partage ne saurait se faire entre une chose cachée et l'acte de la cacher ou de la dévoiler, nous pouvons dire que l'obscurité est le secret même en tant qu'il se manifeste.

La pudeur

Au secret répond la pudeur. « Être présent : se réserver dans la lumière *(das gelichtete Sichverbergen)*. A cela correspond la pudeur » *(Scheu)* (VA 263/319). C'est

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dire que toute considération psychologique ou sociologique de la pudeur manque radicalement son essence. Elle ne lui convient pas, elle est inconvenante. En faisant d'elle le respect de normes extérieures de la décence, ou le recul ambigu devant son propre désir, elle l'a toujours déjà transformée en pudibonderie. La pudibonderie, qui garde et regarde en s'en détournant ce qu'elle ne saurait voir, pervertit, au sens strict, la pudeur : elle la renverse en impudeur. Une considération éthique de la pudeur, l'envisageant sous son aspect de honte, serait-elle plus appropriée? Ce serait méconnaître que, comme le montre Aristote, l'*aidôs* relève plutôt du pathique que de l'éthique, est plutôt une passion qu'une vertu. Éprouver de la honte de mauvaises actions qu'on a commises ne peut, dit-il, être une vertu, manifestant au contraire que les vertus qui nous empêcheraient d'en commettre font encore défaut [11]. Mais ce raisonnement exact repose sur une restriction considérable du sens de l'*aidôs,* qui en mutile la vérité. Si elle n'est pas vertu, c'est par excès plus que par défaut, parce qu'elle est une virtualité plus profonde que toutes les vertus et qui peut-être est à leur source, et non parce qu'elle ne mettrait en jeu que la honte d'actions mauvaises. Seule la méditation de l'*aidôs* qui la délivre des perversions ou des restrictions que lui font subir des disciplines particulières peut permettre de comprendre en quoi elle répond au secret.

Nous pensons généralement la pudeur à partir d'un refus. La pudeur refuse et dérobe. Peu importe que ce qui est refusé et dérobé soit de l'autre ou de nous, que nous soustrayions quelque chose au regard de l'autre ou soustrayions notre regard porté sur l'autre, nous dérobions au regard ou dérobions notre regard. Dans un cas comme dans l'autre, elle recule devant une manifestation. La fermeté de ce recul est la seule mesure de sa vérité : quand il n'a lieu que pour manifester plus clairement, plus crûment cela même qu'on dérobe, la pudeur devient l'attitude séductrice de la fausse pudeur. Et pourtant ce recul devant la manifestation n'est pas volonté de l'occultation pour l'occultation même, refus de tout ce qui vient au jour. Ce recul devant la manifestation est un respect pour la manifestation. Non pas refus de tout ce qui vient au jour, mais refus que tout vienne au jour – pour que le jour reste jour. La pudeur sait (et c'est comme savoir, *Wissen,* que Heidegger la définit) que la clairière ne vit que de l'obscurité en elle et autour d'elle, qu'elle éclaircit sans la supprimer. Une clairière n'est pas la même chose qu'une plaine dénudée. Une éclaircie n'est pas la même chose qu'un ciel sans nuages. La clarté du jour n'est pas l'uniformité d'un éclairage qui ne laisserait rien dans l'obscur. Il faut, pour que le jour reste jour, que tout n'y vienne pas, qu'il porte amicalement ombrage à ce qui se retient hors de lui, ce qui se refuse à venir en lui tout entier parce qu'il ne cesse d'y venir sans jamais y être, une fois pour toutes, venu. La manifestation doit n'être pas intégrale pour pouvoir rester intègre – pour être vraiment manifestation de ce qu'elle manifeste. Le refus qu'est la pudeur n'est donc pas privatif : il est l'essentiel respect de ce qu'on refuse au jour. Ainsi la pudeur corporelle n'est-elle pas la honte d'être dans un corps, mais la reconnaissance du corps d'autrui et du mien propre comme chair que nous sommes, bien loin d'y avoir seulement notre habitacle ou notre réceptacle. Quand le corps devient chose dont on dispose, quand on s'en croit le possesseur, toute pudeur a disparu, et peu importe alors quelles règles sont observées ou ne le sont pas.

C'est pour préserver que la pudeur réserve, c'est pour sauvegarder qu'elle garde caché cela qu'une manifestation trop hâtive ou trop brutale détruirait. Le recul de la pudeur devant ce dont elle a pudeur – une parole, un geste, un acte, une manifestation – n'est pas la ségrégation qui le mettrait définitivement à l'écart pour n'avoir plus avec lui de rapport, l'instauration d'une distance rigide et infranchissable par quoi il cesserait de nous concerner. La pudeur refuse l'inconvenance – l'inconvenance d'une parole et de ce qui est à dire, d'un regard et de ce qui est à voir, d'un geste et de ce qui est à saisir, d'un chemin et de ce qui est à atteindre, inconvenance, dissonance, désaccord, par lesquels à chaque fois ce qui est décent, c'est-à-dire requis ou nécessaire, est manqué. A ce qui est à dire, à voir, à saisir ou à être, la pudeur convient : elle s'y unit, elle s'y rassemble, elle vient avec lui et vers lui. Mais elle sait que la proximité de cette convenance a pour condition le lointain, le respect et le maintien de ce lointain; elle sait que l'avancée peut et doit parfois commencer par un retrait. « La pudeur est le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

savoir que l'origine ne se donne pas immédiatement à l'expérience » (EHD 131/168) [12]. Elle est ce détour qui convertit intimement, qui tourne profondément vers ce dont elle nous détourne : « La pudeur, en tant même qu'elle est depuis toujours à demeure dans la réserve, face à ce dont elle a pudeur, penche aussi vers lui, du plus profond d'elle-même » (EHD 131/168). Il y a en toute pudeur une inclination. Elle est toujours amoureuse. Et cela ne s'oppose qu'en apparence au fait qu'elle soit une crainte. Il y a une crainte extérieure à l'amour et une crainte intérieure à l'amour – la crainte servile et la crainte filiale des théologiens, la crainte pour soi-même et la crainte pour l'amour, où l'on fait fi de tout ce qui nous menace mais craint infiniment ce qui le menace. C'est parce qu'elle est amoureuse que la pudeur est craintive. Craintive de porter atteinte à ce qu'elle aime. Et c'est parce qu'elle craint de cette crainte-là qu'elle n'a peur de rien, que toute lâcheté et toute irrésolution lui sont étrangères : ce n'est pas pour soi qu'elle craint. Aussi bien la définition que donne d'elle Heidegger pourrait-elle être une définition de l'amour : « Elle est la garde et la sauvegarde de ce qui est présent dans la proximité intangible [et hors d'atteinte] de ce qui ne cesse pas d'être en venue, venue qui demeure elle-même un croissant voilement de soi » (VA 263-264/319). Si la pudeur est une réponse et une correspondance à la présence qui tout à la fois se voile et se dévoile, c'est qu'elle n'est pas l'acte de cacher ou de retenir ce qui serait par soi-même indifférent à l'être caché ou à l'être manifeste, la décision humaine de s'avancer ou de se reculer vis-à-vis de ce qui est indifférent à toute approche et à tout éloignement. La pudeur ne prend pas l'initiative du secret, elle approche dans et par le secret ce qui s'avance dans et par le secret. C'est ce qui est à dire qui par son être même prescrit quelle parole lui sera convenable. L'amour de ce qui vient en secret peut seul faire que nous laissions être, dans notre propre parole, ce secret. C'est quand l'homme croit être le maître des convenances qu'il a perdu le sens de ce qu'est convenir.

La convenance au secret et à sa proximité fonde la réserve de la pudeur. Mais cette réserve et cette retenue sont elles aussi à penser en sens inverse de représentations courantes. Elles ne sont pas une façon de rester sur son quant-à-soi, de garder pour soi ce qu'on ne veut ou ne peut livrer à autrui. De même que la crainte de la pudeur n'est pas une crainte pour soi, de même que, comme le montrait Hegel, la honte dans l'amour n'est pas la honte de se donner et de s'abandonner à l'autre, mais la honte de ce qui s'oppose à ce don et à cet abandon, la peur du mortel, non la peur pour le mortel, de même la réserve de la pudeur est un nom de la confiance en ce dont elle a pudeur. Être réservée ne signifie pas pour elle n'aimer que dans une demi-mesure, ne s'abandonner que jusqu'à un certain point, vouloir garder intacte une partie d'elle-même du mouvement de l'abandon – mais au contraire n'abandonner pas ce à quoi elle s'abandonne, préserver ce dont elle ne veut pas être elle-même préservée. Son retenir est un être-retenu : « La pudeur est retenue par l'Unique, clairement unique, devant quoi elle est pudeur (...) La réserve de la pudeur *(Das Ansichhalten)* ne connaît pas de réserve *(Vorbehalt)* » (EHD 131/168) – de réserve au sens de restriction égoïste et d'arrière-pensée.

Loin, donc, d'être un mouvement de repli dans la peur ou la timidité, la pudeur est un avoisinement, une approximation, au sens actif de ces termes, à ce qui la suscite. Elle ne tient à distance que pour maintenir la véritable proximité. Elle n'est secrète que pour préserver un secret qui n'est pas elle-même ni d'elle-même, et donc s'ouvrir à lui. C'est en ce sens que Joseph Joubert, qu'une pudeur retint sans doute d'écrire sur la pudeur le livre qu'il projetait, disait qu'elle est un « avant-sens de l'âme » [13], comme une antenne faisant être l'âme là où elle n'est pas.

Pudeur devant la source, dans les commentaires de Hölderlin, pudeur devant la présence, dans les *Essais et conférences,* c'est toujours de l'être, pour Heidegger, que la pudeur est pudeur. Dans la pudeur nous est confié, non une disposition psychologique, mais le secret de l'être même, le sens de sa *lèthè.* « Il faut penser la pudeur, et toute chose haute qui lui est parente, à la lumière du rester-caché » (VA 264/319).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La réserve et la lèthè

Est secret ce qui se réserve. Mais la réserve se dit en plusieurs sens, qui ne sont pas ici séparés. Elle est d'abord ce qui résiste à la manifestation ou ce qui s'excepte du don. Elle est la partie de ses biens dont on ne peut librement disposer pour la donner à qui bon nous semble (tel est un des sens juridiques du terme), elle est ce qui nous freine de nous manifester tout entier et tout de suite. La réserve retient quelque chose hors du don et de l'abandon. Mais cette retenue qui s'oppose à la manifestation n'en est pas pour autant le refus. Un homme réservé n'est pas un homme dissimulé. Il ne fait pas de mystères : il laisse être le mystère que toute manifestation habite. Il se manifeste, mais lentement, patiemment, sachant qu'aucune manifestation ne peut ni ne doit épuiser ce qu'elle manifeste. Ce qui se refuse à la manifestation, ce qui se tient hors d'elle est aussi bien ce qui la rend possible – et c'est un autre sens de la réserve, celui d'un fonds où il est possible de puiser en cas de nécessité, de ce qui est laissé intact ou inutilisé pour une occasion plus lointaine. Est réservé ce qui est mis de côté : c'est-à-dire éloigné, caché, mais aussi épargné. *Reservare,* c'est cacher, mais aussi sauver, garder et sauvegarder. Réserver, c'est préserver et conserver. La réserve ne préserve pas seulement ce qui n'est pas manifesté, mais aussi bien ce qui se manifeste.

Laissons, sur le sens de cette réserve de l'être, de cette *lèthè* qui est à la source de toute *alèthéia,* la parole à Heidegger. Peut-on penser, demande-t-il, l'ouverture de ce qui se manifeste comme si elle excluait à tout point de vue le mouvement de se cacher et de se fermer? « Qu'en serait-il de cette ouverture pure et simple, privée de tout rapport au se fermer? L'ouverture n'aurait plus rien à partir de quoi s'ouvrir, et il n'y aurait plus rien qui s'ouvrirait en elle (...) L'ouverture n'est pas ce qu'elle est si elle ne demeure, d'emblée et sans cesse, retenue, et dans ce retrait protégée *(zurückgeborgen)* dans ce qui est une occultation de soi » (GA 55, 137). « Que se passerait-il, si la source qui sourd à la lumière de la terre était privée de l'eau souterraine qui jaillit vers elle? Elle ne serait pas la source. Il faut qu'elle appartienne aux eaux qui sont cachées, et cette appartenance signifie que la source, conformément à son essence, demeure cachée dans les eaux qui se cachent, et ne demeure la source qu'à partir d'elles » (GA 55, 137). « La clôture du secret garantit à l'ouverture de la manifestation son essence. Pour garantir ainsi, le se cacher doit être tel par essence qu'il cache. Le se cacher préserve en tant qu'il réserve *(Das Sichverbergen verbürgt, indem es verbirgt).* Les deux sont le même, et par là dicibles dans le même mot » (GA 55, 138). La réserve qui ne se manifeste pas, qui se refuse à la manifestation, est ce dans quoi la manifestation puise pour pouvoir être elle-même. C'est donc le secret qui garantit à tout ce qui est dévoilé son propre dévoilement. « L'*a-lèthéia* repose dans la *lèthè,* puise en elle *(schöpft aus dieser)* met en avant ce qui par elle demeure retiré en arrière (...). L'être non-caché a besoin de l'être caché, de la *Lèthè,* comme de sa réserve *(Rücklage),* dans laquelle le dévoiler puise également » (VA 220-221/267). « *Kruptesthaï,* en tant que se retirer vers l'abri, n'est pas simplement se fermer, mais c'est une mise à l'abri, en laquelle demeure préservée la possibilité essentielle de l'émergence et où l'émergence comme telle a sa place » (VA 271/328).

Tous ces textes, qui en un sens ne cessent de traduire la phrase d'Héraclite, *phusis kruptesthai philei,* nous font approcher le secret de l'être. Ce secret n'a rien de jaloux ni de maléfique : si l'être se réserve et se tient sans cesse lui-même au secret, c'est pour se préserver et préserver son propre dévoilement. Si tout était dévoilé sans réserve, il n'y aurait plus de dévoilement. Le dévoilement absolu et total est le voilement absolu et total. L'être perdrait-il son secret, qu'il deviendrait totalement secret – non plus au sens où le secret est par essence manifeste, mais au sens d'un refus qui se refuse lui-même, d'un oubli qui s'oublie lui-même. Il faut à la lumière une réserve de nuit pour n'être pas aveuglante.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Heidegger reconduit le mot grec *alèthéia* à ce qu'il nomme originairement, non la simple vérité d'un énoncé, mais l'*Unverborgenheit,* l'être à découvert. Est vrai d'abord ce qui se manifeste, c'est-à-dire se découvre en sortant de son couvert, en perdant sa couverture, et donc s'ouvre et se découvre aussi au regard. Mais cette découverture [14] n'est pas le passage de l'ombre à la lumière comme d'un lieu à un autre ou d'un état à un autre : elle est l'acte d'un arrachement pour lequel ce à quoi il s'arrache ne devient pas un moment passé et dépassé, mais reste toujours présent en lui-même comme ce dont il se délivre. « Le découvert surmonte sans cesse le couvert de ce qui est à couvert. Le découvert doit être arraché à son couvert, lui être pour ainsi dire enlevé et dérobé. [...] La vérité est cet arrachement, toujours dans le mode de la mise à découvert » (W 221/143). C'est pourquoi « l'être à découvert de l'étant n'est pas un état, seulement présent devant nous, mais un événement *(Geschehnis)* » et montrer dans l'*alèthéia* l'être à découvert, ce n'est pas en faire une propriété des choses au lieu d'une propriété des énoncés (H 42-43/42). Dans cette mesure, il est insuffisant de penser l'*a* d'*a-lèthéia* comme un a privatif, ainsi que disent les grammaires (VA 259/314).

La *lèthè* est bien ce dont l'*alèthéia* s'arrache et se délivre, mais elle est aussi bien ce qui la délivre. Si elles ne sont pas deux états qui se succèdent, elles ne sont pas non plus deux hypostases hostiles. Leur adversité est amitié. Elles sont adverses en tant que tournées l'une vers l'autre. L'une ne se délivre de l'autre qu'en lui restant apparentée. L'être à découvert n'est pas seulement ce qui abandonne le couvert, comme un acteur quitte la pénombre des coulisses pour entrer sur une scène violemment éclairée, mais aussi ce qui dépend de lui. « Se mettre à découvert, non seulement cela ne supprime pas la mise à couvert, mais cela a besoin d'elle, pour déployer son être tel qu'il est, à savoir comme dé-couvrir » (VA 271-272/328). « L'être se déploie bien comme *phusis* comme se mettre à découvert, comme ce qui de soi est manifeste, mais à cela appartient un se mettre à couvert. S'il n'y avait pas de couvert, s'il était aboli, comment la découverte pourrait-elle encore avoir lieu ? » (SG 113-114/155). « La mise à couvert demeure la source de toute mise à découvert » (SG 114/155). Cette dépendance du dévoilement vis-à-vis du voilement n'est pas un jeu verbal : elle ne signifie pas que pour qu'une chose puisse être dite à découvert, il faut qu'elle ait auparavant été couverte. Elle ne signifie pas non plus seulement que l'action de surmonter a un besoin essentiel de ce qu'elle surmonte. Comme le manifeste l'expression de source, la question est tout autre que formelle. La *lèthè* est la réserve qui se soustrait à l'*alèthéia,* mais aussi la réserve où sans cesse puise l'*alèthéia.* Réserve qui n'est pas un réservoir, car ni la *lèthè* ni l'*alèthéia* ne sont un ensemble d'étants. L'occultation est toujours ici une occultation de soi de l'être, le dévoilement est toujours un dévoilement de soi de l'être. Le « besoin » qu'a l'*alèthéia* de la *lèthè* n'est pas une propriété parmi d'autres de l'*alèthéia,* que nous établirions en l'analysant : il est l'*alèthéia* elle-même. La *lèthè* est plus intime à l'*alèthéia* que l'*alèthéia* elle-même. « La mise de soi à couvert, l'être à couvert, la *lèthè* appartient à l'*alèthéia,* non comme simple adjonction, ni comme l'ombre appartient à la lumière, mais comme le cœur *(Herz)* de l'*alèthéia* » (ZSD 78/136). C'est de plus en plus résolument que la pensée de Heidegger se tourne vers ce secret qui était depuis toujours tourné vers elle, que la méditation sur la vérité comme *alèthéia* apparaît comme une méditation sur la *lèthè.* Si cette dernière est le cœur de l'*alèthéia,* « alors la clairière ne serait pas simple clairière de la présence, mais clairière de la présence qui se met à couvert, clairière du couvert qui se met à couvert *(Lichtung des sich verbergenden Bergens)* » (ZSD 78-79/137). Au-delà de ce qui est grec, il s'agit de penser la clairière comme « clairière du se couvrir » (ZSD *ibid.*). Bien loin que nous ayons à penser secret et révélation, retrait et avancée, clairière et couvert comme deux contraires dont l'un se ferait être de la défaite de l'autre, c'est leur identité, absolument non dialectique, le fait qu'ils soient le même, qui apparaît comme la question majeure. L'adversité qui les unit les avertit l'un de l'autre, les avertit l'un vers l'autre. Le secret n'est pas l'inadvertance de ce qui est détourné. L'explication constante de Heidegger avec Héraclite, dont il dit que « dans le *kruptesthai* d'Héraclite est exprimé pour la première et la dernière fois ce qu'est le retrait *(Entzug)* » de l'être (ZSD 56/90), permettra de le mieux comprendre.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Phusis kruptesthai philei : dans ce qui est ordinairement traduit par « la nature aime se cacher », chacun des mots porte une question fondamentale, et la porte d'autant plus qu'il se déporte vers les deux autres mots. Heidegger n'a cessé de revenir à la méditation de cette parole. Si Héraclite s'appelle l'obscur, c'est parce qu'il pense vers la clairière *(Lichtung),* dit la conférence *Alèthéia* (VA 282/341). Mais cette clairière palpite de ténèbres. Et s'il n'y a rien dans l'univers, disait Hegel, qui puisse résister au courage et à l'allant de la connaissance et la contrecarrer, « cette expérience fondamentale de la pensée hégélienne est absolument non grecque », dit Heidegger (GA 55, 31) [15]. Le cosmos est « dans l'essence de son être bien plutôt ce qui se met à couvert, et donc l'*essentiellement* obscur » (GA 55,31). C'est donc parce que sa parole est accordée à ce qui est à penser qu'Héraclite est l'obscur.

Le plus souvent, Heidegger traduit cette phrase d'Héraclite par : « l'apparaître donne sa faveur au se cacher *(das Aufgehen dem Sichverbergen schenkt's die Gunst)* » (G 55, 110) [16]. Elle est d'emblée étonnante; elle semble aussi contradictoire, montre Heidegger, qu'une phrase telle que « le clair est l'obscur », pour autant qu'à la *phusis* appartient la manifestation de soi, le déploiement dans la lumière. L'étonnement croît avec la compréhension que l'amitié ou la faveur dont il est question ici n'a rien de contingent ni de surajouté. L'amour de la *phusis* pour le couvert n'est pas un de ses traits parmi d'autres. Cette amitié ne réunit pas deux choses ou deux êtres qui existeraient indépendamment d'elle et avant elle. L'apparaître et le voilement ne sont ce qu'ils sont que par et dans cette amitié (*cf.* GA 55, 133 et 136). Car l'amitié est toujours pour Heidegger un laisser être qui est aussi bien un faire être : laisser être l'autre n'est pas l'abandonner à lui-même, mais le donner à lui-même. C'est seulement dans l'espace où je le laisse être que l'ami peut être véritablement ce qu'il est. « La faveur est ici le don réciproque de la garantie, qui donne à l'autre une essence : dans cette garantie accordée l'unité de l'essence est préservée, que nous nommons du nom de *phusis.* Nous pensons celle-ci quand, et seulement quand, nous la pensons à partir de l'unité originairement unissante de la faveur » (GA 55, 136). « L'apparaître fait à l'occultation la faveur que celle-ci lui accorde l'essence, et ainsi se préserve elle-même dans la faveur de l'essence propre, qui lui est accordée par l'apparaître » (GA 55, 133). Lorsque nous traduisons « la nature aime se cacher », nous supposons que le secret est tout à fait autre que la nature, même si elle se tourne vers lui : avec l'approfondissement du sens de cette amitié apparaît que sans ce *kruptesthai* nous ne pouvons penser l'être de la *phusis :* celle-ci n'est pas un des termes du rapport, mais l'unité de ce don réciproque de l'essence entre l'ouverture et l'occultation. Heidegger le souligne dans son écrit sur Aristote : « Se mettre à couvert appartient à la prédilection de l'être, c'est-à-dire à ce en quoi il a établi son essence. Et l'essence de l'être est de se découvrir *(entbergen),* de s'ouvrir, d'avancer dans le découvert – *phusis.* C'est seulement ce qui d'après son essence se *dé*couvre et doit se découvrir qui peut aimer se couvrir. Seul ce qui est sortie hors du couvert peut être entrée dans le couvert *(Nur was Entbergung ist, kann Verbergung sein).* De ce fait il ne convient pas de dépasser le *kruptesthai* de la *phusis* et de le lui extirper; bien plus lourde est la tâche de laisser à la *phusis,* dans toute la pureté de son être, le *kruptesthai* qui lui appartient » (W 298-299/275-276).

Que signifie ce *kruptesthai?* Il ne se réduit pas du tout à une dissimulation. Pensons qu'en français même une crypte n'est pas une cachette : sa fonction n'est pas seulement de cacher, mais de préserver des corps ou des reliques particulièrement vénérés. « *Kruptein* signifie un réserver dans le sens d'un préserver, un recouvrir dans le sens d'un couvrir *(verbergen im Sinne eines Bergens).* Mais préserver ne dit pas seulement : mettre à l'écart dans l'inaccessible, réserver dans le sens de dissimuler et de laisser disparaître. Préserver c'est mettre à l'écart *(Wegbringen)* dans le sens de mettre à couvert *(Unterbringen),* sous la garde de quelque chose. Préserver est continuellement aussi un mettre à l'abri » (GA 55, 139). Dire que la *phusis* aime se mettre à couvert ne signifie donc pas que la *phusis* comme ouverture et manifestation de soi cesserait d'être ce qu'elle est : c'est parce que cette ouverture donne sa faveur à ce qui se garde et se couvre, qu'elle se garde elle-même comme ce qui est toujours déjà apparu, toujours déjà ouvert, avant l'apparition de quoi que ce soit d'autre, d'un quelconque étant (*cf.* GA 55, 139).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« La *phusis* ne se garde pas *(verbirgt)* de l'homme, mais l'ouverture se sauvegarde *(birgt)* comme ouverture dans le se-fermer qui est la garantie de son être. Que l'ouverture " soit " de cette façon une mise à couvert de soi, ne signifie absolument pas que la *phusis* se dissimule, mais qu'elle dévoile son essence précisément dans l'ouverture comme un se garder » (GA 55, 140). La tension de l'ouverture et de la clôture est une harmonie, cette harmonie inapparente qui est plus haute que toute harmonie visible. « La *phusis* est le ne-jamais-disparaître *(das niemals Untergehen)* précisément parce qu'il s'articule sans cesse au disparaître comme ce à partir de quoi il apparaît. Sans la garantie de la fermeture et de son constant déploiement, l'apparaître devrait cesser d'être ce qu'il est » (GA 55, 153).

La terre comme crypte

L'écrit sur l'*Origine de l'œuvre d'art* montre que c'est à partir de ce *kruptein* compris comme garde et sauvegarde que se donne à penser la terre. « La terre est ce en quoi l'ouverture reprend en sa réserve tout ce qui s'ouvre et le reprend comme tel. Dans ce qui s'ouvre la terre est en tant que ce qui préserve » (Hw 31/32). Qu'est-ce à dire? Ce par quoi un corps est terrestre, c'est ce par quoi il ne se tourne vers moi qu'en se détournant essentiellement de moi, ce par quoi il demeure opaque, impénétrable, inaccessible à ma perception, à mon action, à mes calculs. Il est terrestre en tant qu'il demeure essentiellement étrange et étranger à toutes mes prises, irréductible à toute image, même la plus exacte, que je peux me former de lui; en tant qu'aucune de ses manifestations ne le manifeste tout entier comme s'il m'était devenu, dans son être même, transparent. La terre est ce par quoi une chose me reste indocile (*cf.* Hw 35-36/35-36), ce par quoi elle reste autre que tout ce que je peux faire et penser d'elle, donc autre que moi. La terre est la resserre en laquelle toute chose terrestre est mise au secret – cette mise au secret étant indissociable de l'acte même de sa présence. Mais ce secret doit apparaître, et apparaît comme tel : « Ouverte dans le clair de son être, la terre n'apparaît comme elle-même que là où elle est gardée et sauvegardée en tant que ce qui par essence ne peut s'ouvrir *(die wesenhaft Unerschliessbare)*, qui avant toute ouverture se retire, c'est-à-dire se retient en constante fermeture. [...] La terre est ce qui par essence se renferme en soi » (Hw 36/36). S'il y a une ouverture qui s'est toujours déjà ouverte, avant que quoi que ce soit puisse apparaître en elle, il y a aussi une fermeture, un renfermement qui se sont toujours déjà fermés, une réserve qui s'est toujours déjà réservée : la terre. Si l'œuvre d'art fait être et laisse être ce secret de la terre, c'est précisément parce que son rapport à la matière n'est jamais le rapport à un matériau. Le matériau est ce qui doit être totalement docile et ductile à mes prises : l'artiste se rend lui-même docile et ductile à la matière qu'il œuvre pour lui laisser son secret et le mettre en pleine lumière – comme secret. Le secret de la terre n'est pas jaloux de soi : il aspire à être livré et délivré comme tel [17].

Mais la terre ne délivre son secret que dans son combat avec ce que Heidegger nomme le monde. Le monde est le flux de la manifestation comme la terre est le reflux du secret. Monde et terre sont les deux puissances les plus adverses, mais cette adversité la plus haute est l'intimité la plus profonde et la plus étroite. Chacune de ces deux puissances est intime à la puissance adverse parce qu'en son intimité même elle porte déjà de soi à soi une essentielle adversité : le combat de la terre et du monde n'est pas, sans autre, le combat de la manifestation et du secret. Car chacun contient en lui-même secret et manifestation : le monde n'aurait rien à éclaircir s'il n'y avait de l'obscur, il n'aurait rien à décider s'il n'y avait de l'indécidé, il a donc en son cœur même rapport à l'obscur et à l'indécidé; la terre, elle, n'est pas seulement ce qui est clos, secret et couvert, elle se manifeste comme se mettant au secret, elle ouvre sur sa propre clôture. Le combat de chacun avec l'autre est donc déjà un combat en lui-même. Il ne peut combattre ce qu'il y a de même en l'autre qu'il combat que parce qu'il combat depuis

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

toujours ce qu'il y a d'autre en lui-même – et qu'il *est* ce combat. « Le combat est l'intimité de l'appartenance mutuelle des combattants » (Hw 51/49). Loin d'être la destruction par chacun de l'être de l'autre, ce combat est ce par quoi chacun atteint et maintient son être dans ce qu'il a de plus propre (*cf.* Hw 37-38/37-38).

Le combat entre monde et terre est un des modes de l'*Urstreit von Lichtung und Verbergung*, du combat originaire entre la clairière et le couvert, entre la mise en lumière et la mise au secret (Hw 44/43), qui, lui aussi, marque une intime union dans la différence et dans le différend. « La clairière où l'étant vient se tenir est en elle-même à la fois un couvert *(Verbergung)* » (Hw 42/41). La terre est une crypte qui tend à tout reprendre en elle : par là elle s'oppose radicalement à la libre manifestation de l'ouverture et dans l'ouverture en quoi consiste le monde. Mais cette crypte est aussi bien la garantie de la manifestation et de l'ouverture qui sans elle n'auraient aucune consistance (*cf.* Hw 57/54). Le secret comme refus est toujours la promesse du don.

Le deuil et la joie

A travers chacun de nos rapports au monde se poursuit cette intime joute du secret et de la lumière. C'est ainsi que Heidegger aime à citer ces vers de Hölderlin : « C'est en vain que beaucoup ont tenté de dire le plus joyeux joyeusement / Ici enfin à moi il s'adresse, ici il s'adresse dans le deuil » (EHD 26/32; GA 39, 148). Il s'agit ici de tout autre chose que d'un procédé rhétorique, par lequel la joie serait d'autant mieux mise en valeur qu'elle serait dite, par contraste, sur un mode tragique. Il ne nous appartient pas de créer un clair-obscur qui ferait ressortir la clarté – comme si nous en étions maîtres. C'est le plus joyeux lui-même qui se dit ici dans le deuil. Peu importe la façon dont nous donnons à voir, plus ou moins habilement, la joie ou le deuil : est en jeu la façon dont ils se donnent eux-mêmes à voir et à entendre. « Dans l'essence de la tonalité fondamentale *(Grundstimmung)*, conformément à son intimité, la tonalité adverse est également incluse. [...] La tonalité adverse de la joie n'est pas ici / sc. dans le vers de Hölderlin / un simple revers, également donné, mais la joie même que le deuil porte jusqu'à sa résonance » (GA 39, 148). C'est le propre d'une tonalité fondamentale, d'une *Grundstimmung*, que d'accueillir en soi une telle tension harmonieuse. Seul le deuil peut aller à la rencontre de ce qu'il y a de plus joyeux, pour autant que celui-ci est essentiellement réservé, n'est pas une explosion d'allégresse ni une fanfare de gaieté : « Le deuil, qu'un abîme sépare de la simple tristesse, est la joie qui s'éclaire pour accueillir le plus joyeux, tandis qu'il hésite encore dans sa réserve » (EHD 26/32).

Joie et deuil sont chacun au plus haut d'eux-mêmes quand ils sont le même. L'idée paraît un vain paradoxe. Mais la joie est essentiellement grave : plus elle est profonde, plus elle est retenue en elle-même, ne se manifestant par aucun débordement. Descartes montrait qu'on peut plus facilement être amené à éclater de rire lorsqu'on est triste que « lorsqu'on est extraordinairement joyeux » [18]. La joie ne rit ni ne s'esclaffe. « Les grandes joies sont ordinairement mornes et sérieuses, et il n'y a que les médiocres et passagères, qui soient accompagnées du ris [19]. » Cette gravité de la joie, ce poids qui lui donne son assise et la fait se tenir en elle-même, est bien le propre de ce qu'on nomme douleur. C'est elle qui donne au cœur *« sein Schwergewicht »*, et le deuil suprême, c'est la mélancolie, la *Schwermut*. On comprend donc que Heidegger puisse écrire : « Plus joyeuse la joie, plus pur le deuil qui sommeille en elle. Plus profond le deuil, plus la joie qui repose en lui lance un appel. Deuil et joie jouent l'un dans l'autre. [...]La joie la plus haute et le deuil le plus profond sont chacun à sa manière douloureux » (UZS 235/220). Si elle ne réservait et ne préservait en elle-même le deuil comme ce qu'elle a de plus intime, la joie ne serait pas la joie. Le secret de la joie est le deuil. Le secret du deuil est la joie. Ce secret est leur essence même. « Le deuil authentique reçoit son ton dans le trait qui le rapporte à ce qu'il y a de plus joyeux, mais à celui-ci pour autant

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qu'il se retire, et dans ce retrait tarde et se ménage » (UZS 169/153). Le deuil est l'attrait vers le retrait de la joie : la joie qui, en tous les sens du terme, se tient en réserve, est un fruit si lourd que seul le deuil a la force de la porter. Aussi bien ce qui angoisse la plus accablante de toutes les angoisses et ce qui réjouit la plus haute des joies – au-delà de toute occasion, de tout prétexte, de tout « objet » – est-il le même : qu'il y ait quelque chose plutôt que rien. Le jaillissement sans raison des choses à la présence élève le plus, accable le plus, selon la façon dont il tourne vers nous son visage. Le distique de Hölderlin cité plus haut met donc bien en jeu ce secret qui, dans cela même qui nous accorde au monde *(Stimmung)*, est la source de la manifestation.

Histoire du secret

Le secret de l'être est historique. Non qu'il ait simplement une histoire : il est l'histoire. L'histoire du secret de l'être est l'histoire de l'être. Pour Heidegger, la question du secret de l'être renvoie impérativement à celle de l'oubli de l'être et donc à la compréhension de la métaphysique. Au jour de l'*alèthéia* paraît et apparaît l'étant. Mais dans cette apparition se produit aussi une disparition. Une clarté peut offusquer une autre clarté : « L'être se retire en se découvrant dans l'étant » (Hw 310/274; *cf.* N II 359/288). L'*alèthéia* « en portant l'étant à la découverte, établit dès l'abord l'être dans son couvert » (Hw 311/275). L'être même s'absente dans et par la présence qu'il donne à l'étant, l'être même s'enténèbre par et dans la clarté qu'il dispense à l'étant, l'être même se fait oublier par et dans la mémoire qu'il nous accorde de l'étant. L'histoire de cette absence est pour Heidegger l'histoire même de la métaphysique, et c'est là dans sa pensée un des aspects les plus lourds de questions, qu'une étude comme celle-ci ne peut indiquer que pour mémoire. En quoi l'être s'absente-t-il de la métaphysique? En ce que celle-ci ne questionne pas l'être en tant qu'être, mais l'étant, et en ce que sa question culmine dans la position d'un étant suprême (*cf.* N II 346/277). Fondamental à cet égard est le chapitre du *Nietzsche* intitulé *La détermination du nihilisme dans l'histoire de l'être* (N II 335 *sq.*/269 *sq*). Il pense l'*Ausbleiben (s'absenter)* de l'être dans l'histoire de la métaphysique. Mais l'absence de l'être ne peut être pensée sur le modèle de l'absence de l'étant. Qu'il soit absent ne signifie pas que banni de notre pensée, il soit relégué hors de tout rapport avec nous. Aux prédicats d'une chose peut s'ajouter le fait qu'elle soit absente de tel lieu et présente dans tel autre. Mais l'être n'est pas absent ici, et présent ailleurs. Il est sa propre absence, ce qu'on ne saurait dire d'une chose. « L'absence *(das Ausbleiben)* de l'être est l'être même comme cette absence » (N II 353/283). Nous ne le mettons pas à l'écart : c'est lui qui s'absente dans son défaut à notre pensée. Et cette absence est encore un rapport à nous. Ce retrait est attrait. C'est la tâche de la pensée que de suivre l'être dans le mouvement de son retrait (N II 368/295). Non pour mettre fin à cette absence. Mais pour faire l'épreuve de cette absence « comme d'une venue de l'être même » (N II 367/294). Pour éprouver l'absence de détresse comme la détresse suprême – ce qui est déjà s'en délivrer en lui laissant délivrer son secret.

Prendre en garde le secret, c'est aussi se confier à sa garde.

Jean-Louis Chrétien

NOTES

1. Les références aux œuvres de Heidegger sont indiquées entre parenthèses dans le corps du texte selon les règles suivantes : titre abrégé en capitales, suivi de la page de l'édition allemande, puis, après une barre oblique, de la page de la traduction française s'il en existe une. Les

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

traductions citées sont parfois modifiées. GA = *Gesamtausgabe,* suivi de l'indication du volume et de celle de la page. Pour le reste :
EHD = *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung,* Frankfurt, 1971 (4) – *Approche de Hölderlin,* tr. Corbin, Deguy, Fédier, Launay, Paris, 1962.
Hw = *Holzwege,* Frankfurt, 1972 (5) – *Chemins qui ne mènent nulle part,* tr. Brokmeier, Paris, 1962.
N = *Nietzsche,* Pfullingen, 1961 (3) – *Nietzsche,* tr. Klossowski, Paris, 1971.
SG = *Der Satz vom Grund,* Pfullingen, 1971 (4) – *Le principe de raison,* tr. Préau, Paris, 1962.
UZS = *Unterwegs zur Sprache,* Pfullingen, 1971 (4) – *Acheminement vers la parole,* tr. Fédier, Paris, 1976.
VA = *Vorträge und Aufsätze,* Pfullingen, 1959 (2) – *Essais et conférences,* tr. Préau, Paris, 1958.
W = *Wegmarken,* Frankfurt, 1978 (2) – *Questions II,* tr. Préau et Fédier, Paris, 1968.
ZSD = *Zur Sache des Denkens,* Tübingen, 1976 (2) – *Questions IV,* tr. Beaufret, Fédier, Lauxerois, Roëls, Paris, 1975.

2. Goethe, *Wilhelm Meister,* I, 8.

3. *Cf.* V. Jankelevitch, *Quelque part dans l'inachevé,* Paris, 1978, p. 15.

4. Saint Bonaventure, *Itinéraire de l'esprit vers Dieu,* tr. Duméry, Paris, 1967, p. 84-85 (V, 4).

5. *Cf.* aussi *Gesamtausgabe,* 55, 144 et 55, 323.

6. Mawlânâ Djalâl od-Dîn Rûmî, *Odes mystiques* tr. Vitray-Meyerovitch et Mokri, Paris, 1973, p. 159.

7. Cf. *Gesamtausgabe,* 55, 140-141.

8. Charles Péguy, *Le porche du mystère de la deuxième vertu,* Paris, 1950, p. 225.

9. Charles Péguy, *op. cit.,* p. 224.

10. *Cf.* le beau livre de Tanizaki Junichiro, *Éloge de l'ombre,* tr. R. Sieffert, Paris, 1978.

11. Aristote, *Éthique à Nicomaque,* IV, 15.

12. *Cf.* EHD 132/169 : « C'est précisément en n'allant pas immédiatement à la source qu'il en prend véritablement le chemin. »

13. J. Joubert, *Carnets,* Paris, 1955, p. 424, 791.

14. Le terme est fréquemment employé par Amyot dans sa traduction de Plutarque. Mettre à couvert est sans doute une traduction qui convient au *verbergen* de Heidegger, car le couvert en français indique le voilement, mais aussi la protection et la sauvegarde. Couvrir, c'est cacher, mais aussi protéger, prendre sous sa garde.

15. *Cf.* SG 114/155-156 : dans l'idéalisme allemand disparaît le dernier reste du couvert de l'être.

16. *Cf. Wegmarken* 298.

17. *Cf. Holzwege* 52/50.

18. Descartes, *Traité des passions,* art. 125, éd. Bridoux (La Pléiade), p. 752.

19. Descartes, *Lettres à Élisabeth,* 6 oct. 1645, éd. Bridoux, p. 1209.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Chemin faisant...

Jean-Pierre Charcosset

« La pensée avant d'être œuvre est trajet. »
Henri Michaux

« Das Bleibende im Denken ist der Weg. »
Martin Heidegger

Weg, Feldweg, Holzwege, Unterwegs (zur Sprache), *mein Denkweg..., Wegmarken...* Il n'est pas nécessaire d'être grand spécialiste de l'œuvre de Heidegger pour constater qu'elle est, tout entière, placée *sous le signe du chemin.* Et pourtant cette constatation banale ne va, si l'on peut dire, pas de soi. Quand, par exemple, J. Beaufret intitule un exposé « le chemin de Heidegger [1] », est-ce bien du chemin qu'il s'agit ou de l'itinéraire, tel qu'il peut être recomposé, – *après coup?* La même ambiguïté menace quand O. Pöggeler publie un ouvrage ayant pour titre *Der Denkweg Martin Heideggers;* mais, de ce côté du Rhin, un nouvel obstacle surgit, né de la traduction. Le livre de Pöggeler, dans sa version française, a été intitulé en effet *La pensée de Martin Heidegger* [2] et il faut aller chercher le sous-titre pour trouver en ajout : « un cheminement vers l'être ». Ce ne serait qu'un détail si, dès l'introduction, alors que l'intention explicite de l'auteur est, dit-il, de « comprendre la pensée de Heidegger comme un chemin [3] », on ne trouvait dans la traduction des expressions où il est question du penseur « encore en route, qui cherche encore sa route » et de « pas sur la route [4] » et de la possibilité pour le chemin de l'un de devenir la route des autres, etc. Quand on sait la difficulté de tout travail de traduction et, en particulier, la quasi-impossibilité de rendre certains termes majeurs de la langue de Heidegger, on s'en voudrait de faire grief à ceux qui s'efforcent, malgré tout, de ménager un accès à cette langue et à cette pensée; mais le plus étonnant c'est que, sur ce point précis, il ne devrait pas y avoir la moindre difficulté. Et pourtant déjà quand Heidegger parla de *Feldweg,* c'est-à-dire d'un chemin à travers champs (*cf.* EC 221), les traducteurs hésitèrent d'abord entre « sentier » et « chemin de campagne ». Plus encore, les *Holzwege,* ces chemins à travers bois devenus *Chemins qui ne mènent nulle part,* furent une véritable bénédiction pour ceux qui avaient de fortes raisons pour ne pas chercher à comprendre : voilà qu'elle était prise sur le fait la philosophie du cul-de-sac! Or point n'est besoin d'être grand germaniste pour comprendre ceci : qui dit *« Weg »* dit « chemin ». Et il devrait être clair que Heidegger n'entend pas confondre un chemin (*a fortiori* le sien) avec une quelconque route. Ce n'est pas pour rien qu'il distingue le chemin de pensée de toute espèce de *« festgefahrene Strasse »* (WhD 164) (« une route si rebattue qu'on n'y avance plus », dit la traduction, *cf.* QP 247), car, dit-il ailleurs, « le chemin... ne se laisse pas jalonner ni planifier comme une route »

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

(AP 106) (*« wie eine Strasse »*, US 110) et il sait trop combien il est difficile de sortir des « voies depuis longtemps frayées » de la pensée (AP 122) (*« seit langem eingefahrenen Bahnen »*, US 130). C'est donc bien un caractère essentiel de la pensée de Heidegger que souligne H. Buchner, en notant son caractère proprement « déroutant [5] ». Et si Heidegger peut donner parfois l'impression que parler en termes de *Weg* c'est encore trop dire – d'où le recours à des expressions plus modestes comme *Seitenpfad* (US 111), *Spuren* (US 123), *Wegenspur* (US 127), voire *Furchen* (US 157) – on peut bien concevoir qu'il y ait continuité du sillon à la piste, de la piste au sentier, du sentier au chemin; mais du chemin à la route il y a *rupture*. Ce n'est donc pas négligemment que Heidegger peut dire du mot « chemin » que c'est un *« Ur-wort »* (US 198), non pas « un mot original » comme dit la traduction (AP 183), mais un mot originaire – un « mot guide », un « mot primordial » dit A. L. Kelkel [6] – bref, un *maître-mot*.

En ce cas, il ne s'agit pas plus que pour d'autres expressions heideggériennes (comme il est dit à propos de la « maison de l'être ») et, quelle que puisse être la tentation, d'en faire « une image rapide, au fil de laquelle on pourrait ensuite fantasmer à sa guise » (AP 112); il ne s'agit pas forcément non plus d'en faire une exégèse savante pour y déceler, à l'aide de lumières venues d'ailleurs, un discours métaphorique, car que veut dire cette locution finalement commode, tant que, comme le dit Heidegger lui-même, « reste indéterminé ce que c'est que le " discours ", ce que c'est que la " métaphore " » (AP 171)?

Sachant déjà combien comprendre est communément difficile parce que, comme dit P. Reverdy, « en employant les mêmes mots, on ne parle pas la même langue [7] », à plus forte raison voit-on ce qui menace quand l'hésitation porte sur le vocabulaire de base. Et, en l'occurrence, les écarts de traduction n'ont pas tellement à être dénoncés en tant que tels, mais ils ont valeur de signe : nous ne savons pas – ou, peut-être, ne savons-nous *plus* – ce qu'est un chemin. La raison en est sans doute simple : nous n'avons, pour ainsi dire, plus de chemins, mais partout des routes (*cf.* Q III 12).

Qu'est-ce donc qu'un chemin?

De même, dit Heidegger, que ce n'est pas en lisant un traité sur la nage qu'il est possible d'apprendre ce que nager veut dire – « c'est le saut dans le torrent qui nous le dit » (QP 33) – de même « le meilleur et au fond le seul moyen d'obtenir un renseignement sur le chemin, c'est de le faire » (QP 116) (*« ihn gehen »*, WhD 71). Pour savoir ce qu'est un chemin, il faut y aller, non seulement y aller voir, mais *y aller marcher* (sous peine de quoi, dit le poète, ne subsistent que « les pierres sans chemin »). Et l'étymologie ne suggère rien d'autre quand elle rappelle que le mot français « chemin » provient d'un ancien mot celtique qui veut dire « pas ». C'est *pas à pas* que le chemin se découvre. Et dans cette découverte seuls sont secourables ceux dont le savoir n'a jamais été dissocié du sentir – nous verrons qu'il en reste quelques-uns!

Contemporain du chemin, l'homme est un piéton, toujours peu ou prou égaré, pour qui le monde n'est pas un ensemble ordonné d'objets, mais ce en quoi il est perdu et où il cherche, tant bien que mal, à *passer*. La climatique de ce moment où le monde est absolument *Um-(Welt)* n'est pas celle de la grande clarté. E. Minkowski indique comment « la nuit noire, l'obscurité complète, je ne l'ai plus devant moi; elle m'enveloppe de toutes parts, elle pénètre tout mon être bien davantage, elle me *touche* de façon bien plus intime que la clarté de l'espace visuel [8] ». Elle est donc noire à plus d'un égard la forêt de Heidegger! Mais le mouvement de la marche, à partir de la décision initiale qu'il suppose, nous introduit au deuxième sens de *Um-* (et au deuxième sens de l'*Umwelt)*, tel que le monde n'est pas seulement ce qui m'entoure et me circonscrit mais ce à quoi je suis... pour autant que j'y vais : le terme de mon souci. L'espace qui s'instaure alors, comment en parler? En fonction de ses opacités, de ses résistances, de ses obstacles, il voue le chemin à être toujours en quête de lui-même, à travers ses arrêts et ses reprises. Rien d'étonnant dès lors à ce que H. Mongis, cherchant à dire, lui aussi, le chemin de Heidegger, signale la difficulté éprouvée à le faire et qui

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tient « aux formes compliquées, sinueuses, entrecroisées, discontinues aussi, que dessinent les chemins et, parfois, les sentiers de l'entreprise... de Heidegger [9] ». Il est vrai qu'à ce point il y a lieu d'hésiter : car peut-on parler longtemps de chemin au singulier ou seul le pluriel convient-il à la situation ? A un moment où pourtant c'est du « grand paysage » qu'il parle, dans son « invitation à le posséder par la marche », J. Gracq souligne cette *discontinuité* en notant : « Cette zone d'ombre, *puis* cette nappe de lumière, *puis* ce versant à descendre, cette rivière guéable, cette maison déjà esseulée sur la colline, ce bois noir à traverser auquel elle s'adosse et, au fond, tout au fond, cette brume ensoleillée comme une gloire qui est indissolublement à la fois le point de fuite du paysage, l'étape proposée de notre journée [10]... » Or, pour dire cet espace qu'il appela alors « espace vécu », E. Minkowski ne sut d'abord parler qu'en termes négatifs, le qualifiant d'espace « irrationnel » : « espace amathématique et ageométrique [11] ». C'est ce que E. Straus formulait en termes positifs, disant que sur le chemin, notre « ici », sans coordonnées ni repères, ne se réfère d'abord à rien d'autre qu'à lui-même. Dans un tel espace nous sommes environnés par un horizon qui change avec chaque « ici ». « Nous cheminons, dit H. Maldiney, d'un espace partiel à un autre sans liaison globale [12] ». Cet espace que E. Straus appelle « espace du paysage », en opposition à « l'espace géographique », est l'espace propre du chemin, par opposition à l'espace de la route. Péguy en avait, à sa façon, effectué la reconnaissance quand polémiquant, comme toujours, contre ceux du parti intellectuel, il disait : « Ils prennent toujours l'histoire pour l'événement, la carte pour le terrain, la géographie pour la terre. Qu'ils nous permettent de le leur dire : tout cela n'est pas si simple, ni si vide, ni si mort. Tout cela *est là* [13]. »

Or précisément c'est cette présence du paysage et au paysage qui ne s'effectue plus sur la route. Sans doute aura-t-on beau jeu de dire qu'il y a encore, ici ou là, des routes qui se souviennent d'avoir été chemins. Mais, pour douter de cette continuité, il suffit qu'on accepte un instant de considérer l'autoroute comme le paradigme de toute route (en tenant compte notamment des interdictions dont elle se protège), il suffit plus simplement de l'observer quand elle est en chantier. Désormais elle ne crie plus dans le désert la voix qui disait de se préparer en aplanissant toute colline et toute montagne, exigeant que les passages tortueux deviennent droits et que les chemins raboteux soient nivelés [14]. Mais la divinité au nom de laquelle tout cela s'opère a un sourire de calandre et des phares à la place des yeux. Personne mieux que B. Charbonneau n'a montré avec précision et esprit (mauvais, comme il se doit) comment l'automobile consacre la mort du paysage. Aujourd'hui, dit-il, « l'automobile commande [15] », « on croit fabriquer des automobiles, on fabrique une société [16] ». Certes, « nous avons pris le volant pour aller voir le paysage, mais ce paysage, de plus en plus, c'est l'auto qui le fait [17] ». Ce système a une logique stricte et, d'une certaine façon, indépassable. Dans son désir d'ubiquité, où il n'est pas difficile de percevoir un rejet de sa finitude, l'homme veut aller vite. Le mobile qui le porte a ses exigences auxquelles s'ajoute le souci banal de la sécurité. Le sens unique et la voie droite, à peine obscurcis par la multiplicité des signaux et des pancartes en sont l'expression la plus simple... en attendant que chacun puisse être pris intégralement en charge par un vecteur à tête chercheuse, c'est-à-dire rigoureusement auto-mobile. Dans cette perspective, le piéton est une survivance, le chauffeur un organe vestigial. Du paysage que lui reste-t-il ? – « des visions fugitives (qui) s'effacent sur l'écran du pare-brise (...) Tout n'est que spectacle, apparences [18] », mais, plus généralement encore, « des vitres de l'auto le captif n'a vue que sur le panorama de l'auto [19] ». Sans doute, ça et là, des « points de vue » sont-ils aménagés : ce sont des parkings. C'est pourquoi B. Charbonneau peut dire que « le grand prétexte de la bagnole c'est la liberté : le voyage. Mais c'est la machine qui impose l'itinéraire. L'auto ne peut couper à travers champs, elle a besoin de routes, et pas n'importe lesquelles; elle exige l'asphalte, et le plus doux, le plus large et le plus droit sera le meilleur [20] ». De cet état de choses témoignent tous nos « déplacements », mais la formule suprême en est aujourd'hui le tourisme (qui, comme son nom l'indique, prétend faire le tour de ce qui est « à voir ») et dont B. Charbonneau dit que l'idéal se ramène à ceci : « partir, mais sans sortir [21] ». C'est pourquoi, en définitive, l'autostrade résume à elle seule la totalité du système.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« Immuable, elle poursuit son rêve automobile, qu'enferme absolument le grillage qui la protège de l'irruption désastreuse du dehors. Elle survole les fleuves, elle ignore les villes. Plus que le train, l'autostrade c'est le pur transport, qui ne connaît rien entre le départ et l'arrivée, mais un instant éternel que divisent de temps à autre des signes abstraits [22]. » Le réel ne paraît plus pouvoir faire son apparition que quand se déchire cette trame. Mais, dans ce monde, il n'y a ni suicides ni meurtres, il n'y a que des « accidents » – au sujet de certains desquels la langue commune dit justement que la voiture est partie dans « le décor ». De ce réel toutefois l'enfant garde la nostalgie, qui s'écrase le nez contre la vitre. Adulte, il deviendra ce personnage que B. Charbonneau appelle « l'hommauto » – dont l'être ne consiste plus à *habiter* le monde, mais qui se contente d'y *circuler*.

Il fallut donc beaucoup d'aveuglement à E. Levinas le jour où il crut pouvoir prendre fait et cause, contre Heidegger, pour Gagarine! Il célébra son « voyage », disant que « pour une heure, un homme a existé en dehors de tout horizon – tout était ciel autour de lui, ou plus exactement tout était espace géométrique. Un homme existait dans l'absolu de l'espace homogène [23] ». Une telle déclaration surprend d'autant plus que, depuis longtemps, E. Levinas, avait reconnu que « toute la philosophie de Heidegger consiste à considérer le verbe exister comme verbe transitif [24] ». Qu'un mortel puisse être placé sur orbite et y subsister, la preuve en a sans doute été donnée alors; mais ce qui reste impossible c'est d'exister dans l'espace de la représentation. L'homme n'existe (transitivement) que l'espace du paysage – l'espace de sa présence. Or les analyses de B. Charbonneau concordent rigoureusement avec les vues de H. Maldiney disant d'une part qu'« entre l'espace du paysage et l'espace géographique... il y a la différence du *chemin* et de la *route* [25] » et qui la résume d'une formule : « le chemin unit, la route sépare [25] ». De même, Heidegger dit : « Le chemin rassemble ce qui a son être autour de lui » (Q III 11). En ce sens, le chemin est éminemment une « chose », au sens où *« das Ding dingt »* (EC 206) : « laisser ainsi séjourner en rassemblant, tel est l'être-chose des choses » *(« das Dingen der Dinge »)* (AP 24). Mais le chemin assemble aussi la terre et le ciel. C'est en ce sens que J.-L. Trassard peut dire : « Le chemin creuse, pour une part dans la terre et dans les branches pour l'autre [26]. » Encore faut-il, pour le comprendre, remonter en deçà du chemin des promenades, jusque vers son origine laborieuse.

Comme l'explique G. Roupnel, le chemin ancien, à proprement parler, « n'est ni une voie de circulation ni même ce que nous appellerions une desserte des champs... Avant d'assurer " la desserte des champs ", il a fallu en effet créer ceux-ci [27] ». « Le chemin est... l'origine de tous les labours. Il est le constructeur de ces sillons qui partent de lui et qui lui sont perpendiculaires [28]. » Et « ces chemins primitifs furent... en leur toute première origine, moins l'œuvre du labourage que du défrichement [29] ». Or, de sa propre tâche, que dit Heidegger? « Il s'agit de préparer une démarche simple et inapparente de la pensée... C'est ainsi que la préparation constitue l'essence même d'une telle pensée. C'est pourquoi « avant la semaison, il y a le labour. Il s'agit de défricher un champ qui devait rester dans l'inconnu » (Ch 255). Ce sont donc les mots mêmes de G. Roupnel disant du chemin qu'il est « moins un tracé qu'un chantier [30] ». Mais, sur un autre point encore, la rencontre est remarquable. Car ce qu'il faut comprendre, dit G. Roupnel, c'est qu'« avant d'être cette soumission aux œuvres achevées, le chemin originel a été leur constructeur actif. Bien longtemps avant d'être affecté au service subalterne de cette campagne, le chemin en fut le bâtisseur [31] ». *Bâtisseur*, le chemin ne peut l'être que pour autant qu'il est lui-même *bâti*. C'est pourquoi, chez Heidegger, *faire le chemin* avant de se dire *« gehen »* se dit *« bauen »*. « La pensée, dit-il, va au gré d'une façon de bâtir le chemin que j'aimerais presque appeler prodigieuse » (AP 106) (*« Das Denken huldigt einem, fast möchte ich sagen, wundersamen Wegebau »*, US 110). Avant de pouvoir parvenir aux chemins qui mènent à la parole, Heidegger dit encore qu'« il suffirait déjà de réussir à tailler ne serait-ce qu'un sentier latéral menant à ces chemins » (AP 111) (*« nur einen Seitenpfad zu diesem Weg zu bauen »*, US 117). Si donc une route s'emprunte, un chemin se fraye. Et cette opération qui exige littéralement de l'homme qu'il fasse « des pieds et des mains », il est nullement indifférent que Heidegger, lui aussi, en fasse un *bâtir*. D'une part – et en raison du lien établi entre

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

bauen, wohnen et *denken,* – seul celui qui tente d'habiter le monde peut avoir chance d'y frayer son chemin et n'habite pleinement le monde que celui qui y est en chemin, c'est-à-dire le bâtit; d'autre part, l'opération de la pensée n'est pas seulement analogue, elle est immanente à un tel bâtir. Au sens où, dit H. Maldiney, « l'homme au travail se trouve dans cet état " non de savoir mais de puissance ", où " homme déjà pensant ", il n'est pas encore homme disant sa pensée [32] ».

L'écart qu'il y a du chemin à la route réapparaît alors conformément à cette formule de G. Braque : « construire c'est assembler des éléments homogènes [33] »; « bâtir c'est lier des éléments hétérogènes ». Or, selon P. Reverdy, « le poète est maçon, il ajuste des pierres, le prosateur cimentier, il coule du béton [34] ». La poétique du chemin s'oppose radicalement à la prose monotone de la route. Sur la route dit B. Charbonneau, « tout bouge, et rien ne change [35] ». « Cette suppression hâtive de toutes les distances n'apporte aucune proximité », dit pour sa part Heidegger (EC 194). En chemin(s), rien ne se passe et pourtant « le fait même qu'ils sillonnent la campagne est, en soi, l'événement [36] ».

Est-il besoin d'ajouter que le sens de ces différences ne peut être sans retentissement éthique? De cette transformation du monde dont nous sommes les contemporains, B. Charbonneau tire une leçon qui ne contredit en rien, et c'est peu dire, les vues de Heidegger. « L'homme fut longtemps un paysan qui faisait partie du paysage, il n'allait pas le voir; et s'il en décollait tant soit peu, c'est par l'effort de ses muscles, en progressant pas à pas... En guise de roues, l'homme avait des racines [37]. » Or et quoi qu'il advienne, « pour voir, il faut se lever : se mouvoir... L'avance se fait pas à pas ». « Quand l'homme s'affirme, il se dresse droit sur ses pieds, et il va, mû par la silencieuse puissance de son corps; et ses pensées suivent ses pas. L'homme c'est le piéton; la société qui ne lui ménage pas un sentier témoigne aussi qu'elle l'oublie et qu'elle l'aliène à ses produits mécaniques. Si elle conservait le souci des humains, elle réserverait au piéton les chemins de sa liberté [38]. »

Ce sens du chemin ne suffit peut-être pas à faire de Heidegger, comme on l'a dit, « le premier théoricien de la lutte écologique [39] ». Mais il demeure vrai que ce n'est ni en arpentant les couloirs du métro, ni en roulant sur les grands boulevards que l'on peut apprendre ce que cheminer veut dire. Paraphrasant une formule de G. Bachelard, ceux qui se réclament de Heidegger ne devraient pas hésiter à reconnaître qu'il faudrait, pour pleinement le comprendre, être poète et paysan. Beaucoup diront, là aussi, que « c'est beaucoup pour un seul homme [40] »!

« Weg gehen », « Weg bauen », l'examen de ces deux propositions amène à repenser le sens même du mouvement; « *Be-wëgen (Be-wëgung)* veut dire, ainsi pensé, non plus : déplacer quelque chose sur un chemin déjà existant, mais au contraire : d'abord ouvrir le chemin vers... et ainsi être le chemin » (AP 249). *« So der Weg sein »* (US 261) : cette ultime proposition est sans doute celle qui dit au plus près l'expérience de la pensée. « Être le chemin » : cette expérience n'a rien d'une pure et simple *« Erlebnis »* et nombreux sont les passages où Heidegger dénonce l'inanité du « vécu » (que privilégient, au contraire, toutes les caricatures de la phénoménologie), mais reste à préciser le sens de l'*Erfahren,* d'autant plus nécessairement d'ailleurs que, selon l'étymologie généralement reçue, *Weg* viendrait de *ziehen* et *fahren.* Or ce qui caractérise manifestement cette expérience c'est qu'elle n'est pas, contrairement à l'opinion vraisemblable, celle d'une progression. Au contraire, le lecteur de Heidegger, en particulier le lecteur pressé, a souvent d'abord l'impression d'un piétinement. On sait que non seulement Heidegger se démarque de Hegel (et de l'*Aufhebung* de sa dialectique) par le recours à la notion de « pas en arrière » *(Schritt zurück)* (Q I 284), mais il précise volontiers, à propos des chemins de la pensée, que « nous pouvons aller sur eux en marchant en avant aussi bien qu'en arrière » (AP 97), jusqu'à émettre cette formule volontairement provocante : « Le cheminement qui recule, seul, nous mène de l'avant » (AP 97).

Il aurait été néanmoins tentant d'esquisser une typologie du chemin. Il y aurait eu, d'une part, les *Holzwege,* tentatives viriles pour frayer une voie dans l'obscur de la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

forêt, au risque de n'aboutir nulle part – « un chemin est toujours exposé à devenir un chemin qui égare » (EC 223). Et, d'autre part, les *Feldwege,* chemins de campagne, plus faciles, risquant bien plutôt de nous ramener à des sentiers battus. Mais tout *Feldweg* est fondamentalement invitation et incitation, appel à le parcourir (*cf.* AP 23 et Q III 14), la moindre piste est « promesse, à peine perceptible, annonce d'une évasion dans le libre... » (AP 127). Mais, en réalité, les *Holzwege* eux-mêmes ne peuvent être frayés que sur la base d'une esquisse qui ne vient pas de nous. C'est en ce sens que Heidegger – dans les *Holzwege,* et non par hasard – évoque la nécessité de ce que d'abord « un rai de lumière se fraie... un chemin jusqu'à nous » (Ch 408). Mais surtout il n'y a aucun privilège particulier à accorder aux chemins qui ne mènent nulle part par rapport à ceux qui trouvent une issue. Et si les traducteurs qui ont adopté cette expression avaient en mémoire l'un des *Quatrains valaisans* de Rilke qui commence par ces mots, mieux aurait sans doute valu le dire... et citer le poème en son entier.

Chemins qui ne mènent nulle part
entre deux prés,
que l'on dirait avec art
de leur but détournés,

Chemins qui souvent n'ont
devant eux rien d'autre en face
que le pur espace
et la saison [41].

En tout cas, sur les chemins de la pensée, il n'y a pas de sens unique. Ce qui pouvait passer pour un piétinement constitue un essentiel va-et-vient car, dit Heidegger, « tout chemin de la pensée *va* toujours *à l'intérieur* de la relation totale de l'Être et de l'être humain – sinon ce n'est pas une pensée » (QP 121). C'est de ce double mouvement, apparemment contradictoire, que parle M. Merleau-Ponty comme d'une *respiration,* « respiration dans l'Être, action et passion [42]... ».

Pour dire cette situation, Heidegger laisse jouer un mot de la langue allemande sur lequel, semble-t-il, ses commentateurs n'ont pas attiré l'attention : le verbe *« langen »*. C'est lui qui est diversement mobilisé, chaque fois qu'il faut dire, d'aussi près que possible, l'expérience même. Ainsi, par exemple, dans les *Holzwege* (170) : *« Das Erfahren ist das auslangend-erlangende gelangen »,* rendu en français par : « le parcours qui s'élance jusqu'à ce qui est à atteindre » (Ch 225). Ainsi, par exemple, dans *Unterwegs zur Sprache* (177) : *« Mit etwas eine Erfahrung machen, heisst das jenes, wohin wir unterwegs gelangen, um es zu erlangen, uns selber belangt, und trifft und beansprucht... »* et qui a été traduit ainsi : « Faire une expérience avec quelque chose veut dire que cela vers quoi en cheminant nous tendons afin de l'atteindre, cela nous attire nous-mêmes, nous touche, s'adresse à nous et nous met en demeure... » (AP 161-162).

Toute expérience est donc celle d'une distance en même temps que de son franchissement; c'est pourquoi il y a lieu de recourir à tous les verbes comme « tendre », « atteindre », « attirer » qui, s'ils ne rendent pas directement le « long » de *« lang »,* insistent sur la *tension* de toute *tentative* humaine.

Or cette situation n'est rien moins que fondamentale. L'attestent deux formules de Heidegger : *« Alles ist Weg »* (US 198), *« Dasein ist immer unterwegs »* (SuZ 79) : « Tout est chemin », « la présence est toujours en chemin ».

Que cela soit vrai – au moins à titre de *possible* – oblige à demander : en quel sens tout, c'est-à-dire la moindre des choses, peut-elle être chemin ? – A condition que notre rapport à « tout » puisse cesser d'être « engoncement dans l'étant » (Ch 76), sachant que le décisif a lieu comme *« die Eröffnung des Daseins aus der Befangenheit im Seienden zur Offenheit des Seins »* (H 55). A partir de là se joue ce qui, dans la pensée de Heidegger, est à la fois le plus simple et le plus énigmatique... et vers quoi il n'est maintenant possible que de fournir des indications. Ce que chaque chose peut être,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

c'est, en même temps, le lieu de l'affirmation et de la négation de l'être, de sa venue *(Anwesen)* et de son *retrait (Abwesen)*, aucun de ces deux moments n'étant exclusif de l'autre. Cela peut se dire en termes logiques : ceux de l'identité et de la différence. Ce que la pensée a à penser c'est, en même temps, que l'être *est et n'est pas* l'étant. Il ne l'est pas car « nulle part au milieu des choses nous ne trouvons l'être » (ZS in EP 19) (*« Sein aber ist kein Ding »*, ZS *in* EP 18), d'où la formule : *« Sein – eine Sache, aber nichts Seiendes »* (ZS *in* EP 20). Et pourtant non seulement c'est de l'être qu'il faut dire qu'il est, mais, à proprement parler, l'être est l'étant. C'est ce que retenait déjà Heidegger (dans la conférence *Qu'est-ce que la Philosophie?*) de sa méditation d'Héraclite : « Tout l'étant est en l'être. Dit avec plus d'acuité : l'être *est* l'étant. Ici " est " parle au sens transitif et ne veut pas moins dire que " recueille ". L'être recueille l'étant en cela qu'il est l'étant » (Q II 21).

Cette présence de l'être en son retrait, Heidegger n'a cessé de la donner à penser à travers des formules déconcertantes, d'apparence tautologique, à propos desquelles M. Merleau-Ponty dit que « le plus haut point de la philosophie n'est peut-être que de retrouver ces truismes [43] ». Ainsi : *« das Ding dingt »*, *« die Zeit zeitigt »*, *« die Welt weltet »*, etc. Or toutes ces formules et l'expérience qu'elles recouvrent n'ont lieu d'être que dans l'étonnement (Q II 35) – qui est, « comme *pathos*, l'*arché* de la philosophie ».

De cet étonnement le chemin n'est sans doute, à vrai dire, que la *préparation.* Aussi, par-delà toutes les expressions où il privilégie ce qui a trait au mouvement et à la marche, Heidegger fait finalement place à ce qui relève en propre de l'expérience du *saut.* C'est ainsi, par exemple, que le principe *(Satz)* de raison peut être compris comme un saut *(Satz)* dans l'être (PR 135). C'est pourquoi, au début d'un enseignement élaboré « pour apprendre la pensée », Heidegger peut dire : « Le chemin est long. Nous n'oserons que quelques pas. Ils nous conduiront, si les choses vont bien, dans les premiers contreforts de la pensée. Mais ils conduiront en des lieux que nous devons traverser pour parvenir jusqu'au point où le seul secours, c'est de sauter » (QP 86) (*« wo noch der Sprung hilft »*, WhD 48). Et ce saut n'a de nécessité qu'à titre de réponse, de tentative pour *correspondre* au « saut », au surgissement des choses elles-mêmes – ce que les Japonais appellent le Ah! des choses [44]. Ce moment est celui de l'*Ur-sprung.* Il constitue dans l'espace du chemin une déchirure instantanée, celle de la *Lichtung,* au sein de laquelle, – ultime et première « tautologie » – *« das Ereignis ereignet »* (ZS *in* EP 66). Ce suspens dans la marche est l'affaire d'un instant *(Augenblick)* ou d'un coup d'œil *(Blick).* C'est pourquoi Heidegger peut dire finalement : « Ici pas besoin de longues recherches. Le coup d'œil simple et soudain, inoubliable et donc toujours neuf, suffit – ce coup d'œil qui porte le regard au cœur de ce qui nous est en vérité familier, mais que pourtant nous ne cherchons même pas à connaître et encore moins à reconnaître d'une manière qui lui soit appropriée. Le familier inconnu... le plus matinal et l'archi-ancien du même coup » (AP 245). De l'éclair, l'*Ereignis* a donc non seulement la soudaineté (*cf.* AP 125) mais la fulgurance lumineuse.

C'est pourquoi de l'Ouvert dont parlent les poètes et auquel ils nous convient – *« Komm ins Offene... »*, dit Hölderlin – l'expérience pensante du chemin n'est sans doute jamais la révélation plénière, elle n'en est que le *pressentiment.* Ce pressentir, comme l'expliquent quelques-unes des dernières pages de *Was heisst denken?*, n'est pas « le premier degré de l'escalier du savoir ». « Le pressentir véritable, c'est la façon dont quelque chose d'essentiel nous arrive et ainsi se donne à notre attention pour que nous l'y gardions » (QP 259). La situation des mortels, toujours en chemin, est donc telle qu'il faut dire, comme le propose G. Bachelard, que « l'homme est l'être entr'ouvert [45] ».

Pris entre l'errance et la libre issue, entre la voie qu'il trace et les entours qu'il rassemble, entre le poids de la terre et la clarté du ciel, le chemin est constitutif du *milieu* de l'homme – ce milieu qu'il *est.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Toutefois cette situation médiane n'a rien d'une « médiation ». Le chemin n'est pas une méthode. C'est sur ce point crucial qu'insiste un des derniers textes de Heidegger (récemment traduit en français) qui, opposant *odos* et *methodos*, sur ce point, conclut :

« Jamais le chemin n'est un procédé

Procédé – le mot signifie : déclencher le processus
de penser contre..., traiter une chose comme objet,
la poursuivre, la traquer, pour la prendre
disponible à la saisie du concept.
Toutes conduites étrangères au chemin.

Le chemin est chemin dans l'en chemin
Qui mène et éclaircit...

Le chemin ne connaît pas de procédé,
pas de preuve, pas de médiation [46]. »

« Weg ist Weg im Unterwegs » : pour le savoir il faut partir, à ses risques et périls. Ce n'est pas la moindre leçon de l'aventure heideggérienne.

Jean-Pierre Charcosset

NOTES

1. Jean Beaufret, « Le chemin de Heidegger », in *Études germaniques*, juillet-septembre 1977, n° 3, p. 279-298; *cf.* aussi le titre de sa contribution du présent volume.
2. Otto Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger*, trad. fr., Aubier, Paris, 1967.
3. *Ibidem*, p. 11.
4. *Ibidem*, p. 10.
5. Hartmut Buchner, « Heidegger et la Métaphysique », in *L'Endurance de la pensée*, Plon, Paris, 1968, p. 195.
6. Arion. L. Kelkel, *La Légende de l'être*, Vrin, Paris, 1980, p. 348, n. 22, et p. 476, n. 10.
7. Pierre Reverdy, *Le Livre de mon bord*, Mercure de France, Paris, 1970, p. 219.
8. Eugène Minkowski, *Le Temps vécu*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1968, p. 372.
9. Henri Mongis, *Heidegger et la critique de la notion de valeur*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1976, p. 1.
10. Julien Gracq, *En lisant, en écrivant*, José Corti, Paris 1981, p. 87.
11. Eugène Minkowski, *op. cit.*, p. 367.
12. Henri Maldiney, *Regard, Parole, Espace*, L'Age d'Homme, Lausanne, 1973, p. 4.
13. Charles Péguy, « Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne », in *Œuvres en prose*, II, Gallimard, Paris, 1961, p. 1525.
14. Matthieu 3, 3; Marc, 1, 2-3; Luc 3, 4-6. *Cf.* Isaïe 40, 3 *sqq.*
15. Bernard Charbonneau, *L'Hommauto*, Denoël, Paris, 1967, p. 11.
16. *Ibidem*, p. 24.
17. *Ibidem*, p. 76.
18. *Ibidem*, p. 70.
19. *Ibidem*, p. 83.
20. *Ibidem*, p. 83.
21. *Ibidem*, p. 89.
22. *Ibidem*, p. 77-78.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

23. Emmanuel Levinas, *Difficile Liberté,* Albin Michel, Paris, 1963, p. 258.

24. Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger,* Vrin, Paris, 1967, p. 80 et p. 100.

25. Henri Maldiney, *op. cit.,* p. 4.

26. Jean-Loup Trassard, « Un miroir des ornières », in *L'Ancolie,* Gallimard, Paris, 1975, p. 100.

27. Gaston Roupnel, *Histoire de la campagne française,* Plon, Paris, 1974, p. 171.

28. *Ibidem,* p. 172.

29. *Ibidem,* p. 173.

30. *Ibidem,* p. 183.

31. *Ibidem,* p. 171.

32. Henri Maldiney, *op. cit.,* p. 318.

33. Georges Braque, *Cahiers, Le Jour et la Nuit,* Gallimard, Paris, 1948, p. 16.

34. Pierre Reverdy, *op. cit.,* p. 91.

35. Bernard Charbonneau, *op. cit.,* p. 95.

36. Jean-Loup Trassard, *op. cit.,* p. 107.

37. Bernard Charbonneau, *op. cit.,* p. 22.

38. *Ibidem,* p. 153-154.

39. René Scherer, *Heidegger ou l'expérience de la pensée,* Seghers, Paris, 1973, p. 9.

40. Gaston Bachelard, *La poétique de la rêverie,* P.U.F., Paris, 1968, p. 106.

41. Rainer Maria Rilke, « Les Quatrains valaisans » (31) in *Vergers* suivi d'autres poèmes français, Gallimard, Paris, 1978, p. 117.

42. Maurice Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit,* Gallimard, Paris, 1964, p. 31-32.

43. Maurice Merleau-Ponty, *Signes,* Gallimard, Paris, 1960, p. 30.

44. *Cf.* Henri Maldiney, *op. cit.,* p. 144.

45. Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace,* P.U.F., Paris, 1977, p. 297.

46. Martin Heidegger, « Le défaut de noms sacrés » (trad. fr.), in *Contre toute attente,* printemps-été 1981, p. 49.

ABRÉVIATIONS

AP *Acheminement vers la parole;* US, *Unterwegs zur Sprache.*
Ch *Chemins...* (Idées); *H. Holzwege.*
EC *Essais et conférences.*
QP *Qu'appelle-t-on penser?; Wh D, Was heisst Denken?*
Q I Questions, I
Q II *Questions, II*
Q III *Questions, III*
SuZ, *Sein und Zeit*
ZuS « Zeit und Sein », in L'Endurance de la Pensée (EP)

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Le jeu et la parole

Francis Wybrands

Wäre denn alles ein Spiel, Wechsel des Gleichen, Verschiebung,
nirgends ein Name und kaum irgendwo heimisch Gewinn?
« Tout ne serait-il donc que jeu, change du Même ou transfert,
et nulle part un nom, la place à peine d'un intime gain? »

R. M. Rilke, *Élégie* (A Marina Tsvetaeva)
(trad. Ph. Jaccottet)

« Je vous invite à jouer, à regarder attentivement... je vous invite à penser. »

A. Tàpies, *La Pratique de l'art*
(trad. col. « Idées », p. 144)

« Le " parce que " disparaît dans le Jeu. Le Jeu est sans " pourquoi ". Il joue cependant qu'il joue. Le Jeu seul demeure : il est Ce qu'il y a de plus haut et de plus profond.

Mais ce " seul " est tout. C'est l'Un, l'Unique. »

Martin Heidegger, *Le Principe de raison,*
(trad. A. Préau, p. 243)

Le jeu s'offre à nous sous une multiplicité de visages qui semble rendre impossible toute saisie de la notion au niveau du concept. En effet, quoi de commun entre le jeu des vagues, le jeu de l'acteur, le jeu de mots, entre le jeu dont on fait l'apanage des enfants et le jeu qui permet aux pièces d'une machine de fonctionner? Face à cet éparpillement qui empêche de rien penser en limitant à chaque fois la notion de jeu à une sphère séparée (esthétique, linguistique, sociologique, psychologique...), il est tout de même possible de dégager deux grandes conceptions du jeu : une ludique et une cosmologique. L'une dit que tout est jeu : de l'homme à Dieu, tout joue; l'autre dit que l'étant dans son ensemble est, quant à son fond, jeu. Différence d'accentuation entre ces deux conceptions qui disent le Même en ce qu'elles reposent sur un même fondement impensé. Heidegger récuse comme anthropologique toute conception ludique du jeu et comme « métaphysique » toute prise en vue cosmologique. C'est à cette double récusation

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que nous nous attacherons en premier lieu de façon à dégager négativement l'espace propre au jeu chez Heidegger.

A la fin du *Principe de Raison,* il est dit : « Peut-être le propos de Leibniz : *Cum Deus calculat fit mundus* serait-il traduit plus justement par : Pendant que Dieu joue, le monde se fait [1]. » Par cette « traduction » du propos de Leibniz un rapport est établi entre le calculer et le jouer dans une pensée mue par la quête de la *ratio* ultime des choses.

Le jeu ainsi attribué au Dieu géomètre de Leibniz est pris en vue à partir de ce qui fait le fond propre de l'homme à savoir la *co-agitatio.* Rien n'est sans raison, Dieu raison ultime de tout ce qui est agit sur le mode propre de l'*ego cogito.* Le jeu peut prendre l'exacte place du calculer en ce qu'il est une autre version de la *computatio* universelle. Dieu, étant suprême, prend sur lui les caractères propres à l'étant humain (tels que Descartes les avait révélés) à savoir la structure du sujet « en tant que je pense, je représente [2] ». Dieu joue (ou calcule) à la façon de l'homme, son jeu est calcul, son calcul est la façon même dont le monde est fait et se présente à l'homme.

Cette conception du jeu est bien « anthropomorphique » et non pas théologique en ce qu'il y a extension à tout étant – et au *summum ens* – de la propriété spécifique de l'étant humain à savoir la représentation, le se rendre compte, le penser sur le mode certain du calculer... C'est sur cette base, inutile d'y insister, que pourra prendre racine le projet leibnizien d'une « caractéristique universelle » qui n'est possible, en tant que langue non purement arbitraire ou conventionnelle, qu'accordée à l'entendement divin dont les idées innées sont la marque en nous. Langue purement rationnelle qui donnerait les véritables règles du jeu divin dont la meilleure partie jouée est notre monde.

C'est sur cette base de l'extension leibnizienne du projet cartésien qu'il faut concevoir la théorie cosmologique du jeu qui, des romantiques allemands à Nietzsche, connaîtra son apogée.

« Tous les jeux sacrés de l'art ne sont qu'imitations lointaines du jeu infini du monde, cette œuvre d'art qui se donne éternellement à elle-même sa propre forme [3]. » Ainsi s'exprime F. Schlegel dans son *Entretien sur la poésie.* Jeu de l'art et jeu du monde se répondent, le jeu de l'artiste, du poète, reproduit dans son œuvre le jeu du cosmos qui est lui-même conçu comme œuvre d'art absolue. L'artiste devient, pour la première fois, créateur, comme le dit fort bien P. Grappin : « La poésie devient une conquête de l'homme après avoir été un présent de la grâce divine [4]. » Les origines d'un tel revirement seraient à rechercher chez les théoriciens du « génie » qui de 1730 à 1780 fleurirent en Allemagne avant de trouver son achèvement philosophique dans la *Critique de la faculté de juger* chez Kant.

En effet, le « génie » est celui qui retrouve en son propre fond le pouvoir créateur qui a présidé à l'ordonnancement de la nature en « cosmos ». Jeu créateur du génie qui incarne en un objet sensible (esthétique) par l'entremise de l'imagination et du « libre jeu de ses facultés », une « Idée esthétique » irréductible au concept. Nature et liberté se réconcilient en une unité harmonieuse qui ne peut exister que dans un jeu libre de toute fin.

Conception cosmologique du jeu et instauration de l'homme en tant qu'unique mesure (calculatrice ou poétique) de tout ce qui est vont de pair. « Partout l'être de l'étant réside en la position de soi devant soi *(Sich-vor-sich-selbst-stellen),* et ainsi en l'imposition de soi. L'homme s'est soulevé, à l'intérieur de la subjectivité de l'étant, en la subjectivité de son essence [5]. » C'est cette même expression *(« Sich-vor-sich-selbst-stellen »)* que Heidegger reprend dans son *Nietzsche* pour caractériser « le concept métaphysique du jeu du monde » chez Nietzsche [6]. « Nietzsche pense " le jeu du monde " en tant que jeu " souverain ", à partir de la volonté de puissance. Celle-ci pense l'" être " en tant que la condition qui lui assure sa consistance [7]. » Autrement dit le « jeu du monde » nietzschéen énonce la vérité de l'étant dans sa totalité à partir d'un fondement (volonté de puissance) qui assure, met en sûreté, la présence de tout ce qui devient sur le mode de l'éternel retour. Contrairement à E. Fink pour qui chez Nietzsche « une origine non métaphysique d'une philosophie cosmologique se trouve

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dans son idée de " Jeu " [8] », Heidegger y voit bien plutôt une forme extrême de la métaphysique des temps modernes.

Saisir « cosmologiquement » la différence ontologique, comme le fait Nietzsche, selon les propres termes de Fink, n'est-ce pas une façon de ne pas penser la différence comme telle? C'est à partir de la différence constamment oubliée ou recouverte par la pensée métaphysique qu'il faut s'acheminer vers la question du jeu.

Le jeu de la différence

Ramenée dans son horizon anthropologique impensé la prise en vue cosmologique et ludique du jeu, il reste à déterminer l'espace propre où se joue la question de l'essence de l'être entendue comme jeu.

« Rien n'*est* sans *raison.* Être et raison : le Même. L'être en tant qu'il fonde, n'a pas de fond. C'est comme sans-fond qu'il joue ce Jeu qui nous dispense, en jouant, l'être et la raison [9]. »

Le Jeu en tant que tel est à rechercher dans le secret du Même qui tient ensemble sans les confondre être et raison. Ce qui veut dire que le jeu n'est pas l'être de l'étant, le *summum ens,* le sommet de l'étant, il n'est pas non plus raison entendue comme fondement ou assise *(Grund)* donnant raison d'être à tout ce qui est. C'est à l'écart de la base et du sommet que le Même peut être pensé comme Jeu. En tant que raison l'être ne peut être requis par une pensée en quête du pourquoi, de la « raison suffisante ». La coappartenance de l'être et de la raison n'est pas celle de la présence constante ni de la raison attributive, elle est celle, inexplicable, « sans pourquoi », d'un jeu gratuit qui libère en jouant être et raison. Le *principium reddendae rationis* est valable *au sujet* de tous les jeux à l'intérieur du monde mais non pas *pour* le jeu du monde lui-même. Si le jeu élude la question du pourquoi (et peut-être même toute pensée questionnante) c'est parce qu'il n'est rien de ce qui est, qu'il échappe en tant qu'échappée *(Lichtung)* à toute présence qui pourrait tomber sous le regard.

L'expression française « Jeu du monde » traduit en fait trois expressions différentes dans le texte de Heidegger : *« Spiel der Welt* [10] », *« Weltspiel* [11] », *« das Welten der Welt* [12] ». Ces traductions ne doivent pas nous conduire à penser le monde comme attribut d'un jeu supérieur, ni le jeu comme sujet dont le monde ne serait qu'une modalité. Le monde dont il est question n'est pas le tout de l'étant entendu de façon cosmologique : il est la *physis* que Héraclite porta au langage de la pensée : « Le monde est un feu qui dure, une émergence durable au plein sens de la *physis* [13]. » Ce feu *(to pur)* est *« das Welten der Welt* [14] », il est ce qui rassemble et « place devant, dans la présence, et expose » : *« Das sinnende Feuer ist die vor-(ins Anwesen) legende und dar-legende Versammlung* [15]. » En ce sens, « le feu est *Logos* ». Le jeu du monde est donc en tant que jeu, jeu du *Logos* qui tout à la fois voile et dévoile, place sous le regard sans se livrer au regard. Monde et jeu ramenés dans l'horizon du *logos* ne peuvent donc être pensés à l'écart l'un de l'autre. Le monde joue au même titre que le logos dévoile et voile, offre et soustrait, se retire *dans* sa donation même.

Si l'on voulait fournir une métaphore au jeu elle ne serait ni ludique, ni cosmologique, ni anthropologique mais bien plutôt « mécanique ». Il faudrait entendre le jeu à partir du jeu des pièces dans une machine, d'une clef dans une serrure ou, mieux, du jeu des planches d'un meuble que le temps a désajustées *dans* leur ajustement. Les planches sont restées les mêmes mais leur assemblage « a joué », a travaillé sans pour autant que l'une d'entre elles se soit exceptée de l'ensemble. Le jeu ne souffre pas d'exception non parce qu'il serait loi toute-puissante qui régnerait sans conteste sur le monde mais, au contraire, parce qu'il appareille ou approprie chacun des étants à son être. Mais cette image est dangereuse en ce qu'elle pourrait aussi nous induire à nous

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

représenter le monde comme un ensemble d'éléments présents, déjà donnés, dont les pièces joueraient après coup. Il faut à l'inverse penser le jeu comme ce qui a joué en tant que ce monde. Nulle représentation ne peut parvenir au jeu lui-même. La représentation met à l'écart l'un de l'autre les éléments qu'elle ajuste à son regard ou que son regard unifie. L'unité du jeu, dans la représentation, lui reste extérieure. Ici, il faut penser le jeu en tant qu'unifiant, qu'ajointant. La notion de « pli », qui est peut-être encore une métaphore, sert à Heidegger à penser la simplicité en sa duplicité de la différence. La simplicité du pli *(Zwiefalt)* ne peut se décomposer sous peine de le voir disparaître. Aucune explication ne peut parvenir à saisir ce qui est en jeu dans le pli être-étant. Comme le dit fort bien H. Maldiney : « Là où l'être, étalé en lui-même, n'est plus la dimension de l'étant comme tel, là où la différence ontologique n'a plus lieu, faute d'un écart entre eux, l'être et l'étant disparaissent dans la pleine lumière sans résistance du vide où il n'y a rien à voir. L'ontologie en annulant l'ontique n'est plus qu'un *logos* qui va sans dire et qui, sans dire, est sans *legein.* [...] Quand l'ontologique se résorbe dans l'ontique, celui-ci reste sans *logos* [16]. »

A la charnière du pli, pli lui-même, le *logos* est *articulation* irréductible à ce qu'elle articule.

Dire le jeu, le jeu du dire

La parole est ce qui est en jeu dans le Jeu. Le jeu de la parole ne pourra donc être un simple exemple *(Beispiel)* du Jeu *(Spiel)*. Le jeu ne doit pas être pensé sur le modèle de l'universel hégélien opposé à des particuliers qui cependant l'expriment entièrement. Le jeu est singulier. « Combat singulier de l'être », ainsi pourrait être traduit le *polémos* de Héraclite. Tout exemple en tant qu'à côté *(bei)* du jeu ne peut qu'en présenter un cas particulier qui nous empêche d'en penser l'unité singulière. A propos du *Dasein* qui aurait pu sembler être un exemple privilégié pour accéder à la vérité de l'être, du moins dans *Sein und Zeit,* Heidegger note : *« Exemplarisch ist das Dasein, weil es das Bei-spiel, das überhaupt in seinem Wesen als Da-sein (Wahrheit des Seins wahrend) das Sein als solches zu – und bei-spielt ins Spiel des Anklangs bringt. »* « Le *Dasein* est exemplaire parce qu'il est impliqué dans le jeu de l'accord et que, déployant son essence comme *Da-sein* (gardant la vérité de l'être), il joue le jeu de l'être comme tel et est pris dans le jeu [17]. »

Cette unité du singulier (du jeu en tant que tel) est celle non pas de l'identité mais de la différence. Différence qui est l'unité unifiante du jeu en tant qu'en elle joue la différence. L'être toujours en retrait de la totalité, ne se révélant jamais totalement, demeure en suspens *(époché)* dans les époques qui configurent son destin. (Il n'est bien sûr pas la somme de ses diverses époques.) Du jeu nous n'aurons donc jamais qu'une appréhension partielle, non pas à cause d'une impuissance qui nous serait propre et qui nous en cacherait la totalité mais parce que l'être ne se donne, dans le jeu, que sur le mode du retrait.

Prendre en compte cette modalité, cette guise du don en retrait de l'être implique quant au langage certaines conséquences...

La parole, et pas même celle du penseur, ne peut prétendre dire la totalité en tant que totalement révélée. En elle-même la parole recèle une part d'ombre ou de réticence qui n'est pas l'effet d'une part de poésie qui viendrait se surajouter au dire du penseur. C'est à l'inverse, le jeu en retrait de la parole qui fait tout le mystère ou le secret de la parole. Si ce dont on ne peut parler il faut le taire, et si la parole n'est parlante que dans la mesure où elle « cadre » au jeu de l'être (le Cadran ou le Quadriparti, *das Geviert*), ce qui est tu ne sera pas seulement ce dont on ne doit pas parler mais ce qui de l'être résonne de son taire *(das Geläut der Stille)* dans la parole.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

C'est ce taire essentiel que la parole ne doit pas venir occuper de ses mots, qui doit être le souci du penseur à l'écoute de l'être. C'est ce taire qui est en jeu dans la parole où travaille le jeu des Quatre du monde.

« En tant qu'elle met en chemin le Cadre du monde, le Dit rassemble tout dans la proximité du vis-à-vis l'un pour l'autre, et cela sans un bruit, aussi silencieusement et paisiblement que le temps mène à terme, et que l'espace donne espace, aussi paisiblement que joue l'espace (de) jeu (du) temps. »

(Die Sage versammelt als das Be-wëgende des Weltgeviertes alles in die Nähe des Gegen-einander-über und zwar lautlos, so still wie die Zeit zeitigt, der Raum räumt, so still, wie der Zeit-Spiel-Raum spielt [18].)

Ce rassemblement silencieux qu'opère la parole est proprement son jeu. Silence en retrait de la parole des « mortels » qui ne peuvent parler que sous son obédience. Faire résonner le silence qui joue au cœur même du monde et des choses, c'est proprement entrer dans le « jeu du monde ». Le parler des mortels n'est qu'à répondre ou correspondre à l'injonction silencieuse de l'être. L'homme n'est pas le maître de la parole, c'est elle qui le « conditionne » *(« bedingt »)* comme elle « conditionne les choses ». Plus précisément, conditionnant les choses, elle fait entrer l'homme dans le langage et fait des mortels que nous sommes, des « diseurs ». Parole qui est la condition de l'homme pour autant qu'elle conditionne les choses. *« Das Wort be-dingt das Ding zum Ding* [19]. » L'homme n'est homme que dans la mesure où il peut entendre la parole qui lui apporte le message que les choses *sont*.

Entre mot et chose règne une différence qui les tient, dans une même aire de jeu, à l'écart l'un de l'autre et cependant rapportés l'un à l'autre. Là où manque le mot pour les dire, les choses font défaut, ou, comme le dit un vers de Stefan George que commente Heidegger : *« Kein ding sei wo das wort gebricht* [20]. »

Francis Wybrands

NOTES

1. Heidegger, *Principe de Raison,* trad., p. 241.

2. Heidegger, *Schelling,* trad., p. 161.

3. Schlegel cité *in* Ph. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy, *L'absolu littéraire,* éd. du Seuil, p. 318. Ce texte est aussi cité par H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode,* trad., éd. du Seuil, p. 31. Voir aussi, dans le même climat, Novalis, *Encyclopédie* (trad., éd. de Minuit, p. 280) : « Dieu et la nature ne jouent-ils pas aussi ? »

4. P. Grappin, *La théorie du génie dans le préclassicisme allemand,* P.U.F., p. 13.

5. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part,* trad., p. 210.

6. Heidegger, *Nietzsche,* II, trad. p. 306.

7. *Idem,* p. 305.

8. E. Fink, *La philosophie de Nietzsche,* trad., éd. de Minuit, p. 239.

9. Heidegger, *Principe de Raison,* trad., p. 243.

10. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens,* éd. Neske, p. 17. *Questions III,* p. 31.

11. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache,* éd. Neske, p. 214, trad. *in Acheminement vers la parole,* p. 200.

12. Voir, par exemple, *Essais et Conférences,* trad., p. 333. *Vorträge und Aufsätze,* éd. Neske, p. 276.

13. Heidegger, *Essais et Conférences,* p. 332 (texte, p. 275).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

14. *Idem*, p. 332, *idem*.

15. *Idem*, p. 276.

16. H. Maldiney, *Le legs des choses dans l'œuvre de Francis Ponge*, éd. L'Age d'Homme, p. 103-104.

17. Ce texte est une note marginale de la main de Heidegger sur son propre exemplaire de *Sein und Zeit, Gesamtausgabe*, Bd. 2, p. 9, n. c. Cité et traduit par J.-F. Courtine, *in Les fins de l'homme*, éd. Galilée, p. 599-600 et p. 596.

18. Heidegger, *Unterwegs...*, p. 215, trad. *Acheminement...*, p. 202.

19. *Idem*, p. 232, *idem*, p. 218.

20. *Idem*, p. 221 *sqq.*, *idem*, p. 209 *sqq.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

L'époque de la technique

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« L'époque de la métaphysique achevée est sur le point de commencer. [...]

La forme fondamentale sous laquelle la volonté de volonté apparaît et, en calculant, s'installe elle-même dans la non-historicité du monde de la métaphysique achevée peut être appelée d'un mot : la " technique ". Cette appellation englobe alors tous les domaines de l'étant, qui forment à chaque instant l'équipement du tout de l'étant : la nature objectivée, la culture maintenue en mouvement, la politique dirigée, les idéaux surhaussés. [...]

Nous prenons ici " la technique " en un sens si essentiel qu'il équivaut à celui de " la métaphysique achevée ". »

Martin Heidegger, *Essais et conférences*
(trad. A. Préau, p. 92)

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

L'essence vraie de la technique

Jacques Taminiaux

Dans la vue la plus commune, la technique est un ensemble d'outils [1] plus ou moins complexes et de procédures, elles aussi plus ou moins complexes, servant à les produire et à les faire fonctionner. Qu'est-ce donc qu'un outil? A cette question la vue commune a une réponse toute prête : c'est un moyen servant à une fin que l'homme se propose. Définition instrumentale de l'outil. Elle est juste en ce sens qu'on peut à tout moment en vérifier la conformité. Est-elle vraie pour autant? Non pas. Dès *l'Être et le Temps,* Heidegger ébranlait l'évidence épaisse de cette vue commune, en interrogeant ce qu'elle présuppose et masque à la fois. Impossible, montrait-il, qu'une fin puisse se proposer à l'homme, ou un moyen pour l'atteindre, sans qu'un monde, comme horizon de tous les projets relatifs à telle ou telle fin, se soit d'ores et déjà révélé comme le corrélat de tout projet. L'outil présuppose l'ouverture d'un monde. Et parce que le monde comme horizon ouvert de tout projet est d'ores et déjà présupposé par toute mise en rapport d'un moyen avec une fin, lui-même, le monde, ne saurait être un outil. Pas davantage celui dont la vue commune tend à faire un concepteur et utilisateur polyvalent de fins et de moyens, ne saurait-il se réduire à cela. C'est d'être ouvert à un monde qu'il est ce qu'il est – notamment concepteur et utilisateur. Être ouvert à un monde, ce n'est pas simplement être une donnée parmi d'autres, un étant présent à côté d'autres étants présents, un contenu actuellement posé dans un grand contenant, c'est être bien plutôt sur le mode d'une ouverture radicale, être, foncièrement ekstatique, être un étant qui dans son être est en souci du monde, de l'Être même. Bref être un *Da-Sein.* Plus profondément que la justesse de la structure utilisateur-moyens-fins, l'interrogation révèle donc au cœur de l'outil quelque chose que cette justesse présuppose et masque à la fois : la corrélation du découvrement d'un monde et d'un mode d'être, le nôtre, qui est foncièrement découvrant. C'est cette corrélation qui est le site originaire de toute justesse ou conformité. C'est l'inscription dans cette corrélation plus initiale que toute adéquation, qui fait l'essence vraie de l'outil.

Mais l'interrogation de l'essence vraie de l'outil doit encore s'approfondir, à la mesure précisément de ce découvrement du monde corrélatif du mode d'être découvrant de l'être-là. Elle s'approfondit en se rendant capable de mémoire. Ce décou-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

vrement, cet état découvert du monde, les Grecs l'appelaient ἀλήθεια. Apercevoir ce découvrement, lui être ouvert, voilà ce qu'ils appelaient ἀληθεύειν. Pensaient-ils pour autant que ce découvrement est issu de cette aperception, que l'essence, autrement dit, de la vérité comme dévoilement s'épuise dans le mode d'être dévoilant du *Da-Sein?* La langue des Grecs, le parler le plus ancien de leurs poètes et de leurs penseurs ne nous invitent-ils pas plutôt en sens inverse *(Kehre)* à penser que le *Da-Sein* appartient à un dévoilement qui n'est pas son fait, est sollicité par lui, extasié en lui et par lui? Et si leur langue et leur parler suggèrent une équivoque au cœur de ce dévoilement, un refus au cœur de la parution, un cèlement au cœur du décèlement, une non-vérité ou un secret au cœur de la vérité, ne nous invitent-ils pas du même coup à admettre que tout comportement découvrant est intrinsèquement menacé d'errance? Pareilles questions, formulées ici de façon outrageusement schématique, qui animent après *Sein und Zeit* la méditation de Heidegger sur l'essence de la vérité, entraînent un approfondissement de l'interrogation sur l'être de l'outil. Nourri de cette méditation, l'essai sur *L'origine de l'œuvre d'art* dira que l'être-outil de l'outil réside dans sa fiabilité *(Verläßlichkeit)* laquelle ne désigne nullement un état de choses dont les possibilités et les effets sont parfaitement calculés, maîtrisés, assurés par un utilisateur sûr de soi, mais, tout au contraire, le nœud ambigu d'un ordre stable et d'un fond immaîtrisable. L'outil est *verläßlich,* fiable, en ce sens que, se fiant à lui, on se confie à un *monde* – espace d'ordre, réseau de projets, de trajets, de voies et de moyens – mais en ce sens aussi que ce monde auquel on se confie est, du même coup confié ou abandonné à plus profond que lui, à un « il y a » toujours immaîtrisé dans son afflux persistant que Heidegger appelle la *Terre.*

Plus profonde que l'utilité, plus profonde même que l'inscription dans la relation d'un monde découvert à un comportement qui le découvre, l'essence vraie de l'outil tient dans ce que, s'y confiant à un monde d'ores et déjà découvert et décidé, on s'en remet à travers lui à l'énigme indécidable eu égard à laquelle toute décision prend figure.

Ce que peut l'interrogation lorsque, chargée de mémoire, elle s'applique à discerner l'essence vraie de l'outil, elle le peut aussi lorsqu'elle s'applique à discerner l'essence non métaphysique de la technique. Ce mot même provient du mot grec τέχνη. Il désigne, chez les Grecs, aussi bien l'art de l'artiste que le métier de l'artisan. Conformément à quoi le sculpteur est τεχνίτης non moins que le potier. Parce que, dans l'acception moderne courante, la technique est l'ensemble des instruments qui servent à « faire » quelque chose et des procédures qui servent à les « faire » et à les maintenir en fonction, nous n'avons que trop tendance à accoler rétrospectivement au mot τέχνη le sens d'un « faire » ou d'une fabrication. Or ce sens est loin d'être premier dans le mot grec. Certes il n'est pas question de nier que le τεχνίτης au sens grec se reconnaît à la capacité de produire quelque chose. Mais ce produire lui-même que les Grecs appelaient ποίησις n'est pas d'abord un « faire », un « fabriquer ». Ce n'est pas d'abord agencer, façonner, élaborer voire émettre des effets, c'est d'abord mener à parution, conduire quelque chose à se manifester, à se mettre à découvert sous un visage déterminé. En ce sens la nature au sens grec, la φύσις, est poïétique encore qu'elle ne soit nullement fabricatrice, ni émettrice d'effets. Elle est même poétique à un titre éminent, puisque φύσις est, pour les Grecs, le premier nom de l'étant en totalité en tant que, s'épanouissant de soi-même et gratuitement, il se découvre, se manifeste, et reprend en soi ce qu'il laisse éclore, bref, φύσις est « le règne qui va s'épanouissant et se repliant en soi-même » (*Nietzsche,* I, p. 79). La nature est poïétique en tant qu'elle est le procès par lequel l'étant en totalité se dévoile à partir de son propre fond. Elle est poïétique en tant qu'ἀλήθεια. Que les Grecs dès lors ne cessent d'apparier la τέχνη et la φύσις de confronter le pouvoir poïétique de la première à celui de la seconde, cela ne signifie nullement qu'ils confrontent le travail humain à la causalité naturelle. Cela indique bien plutôt qu'ils appréhendent dans la τέχνη un rapport à l'étant en totalité (φύσις) en tant que celui-ci est doué du pouvoir de se dévoiler à même lui-même (ἀλήθεια). « ... Dès que l'homme au milieu de l'étant (φύσις) dans lequel il est exposé, cherche à gagner une base et à s'installer, et qu'il procède de telle ou telle manière pour maîtriser et surmonter

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'étant, sa façon de procéder à l'encontre de l'étant est alors portée et dirigée par un savoir qui concerne l'étant. Et c'est ce *savoir-là* qui se nomme τέχνη » (*Nietzsche*, I, trad., p. 79). Savoir s'y prendre au milieu de l'étant, savoir s'y orienter, s'expliquer avec lui, au gré de ce qu'il dévoile à partir de lui-même, voilà la τέχνη au sens initial. Puis sur le fond de ce dévoilement même auquel l'homme est sans trêve appelé à comprendre, et sans rompre avec lui, procéder, au cœur de ce dévoilement, à une effraction qui y institue des étants inédits (ustensiles et œuvres d'art), voilà la τέχνη du τεχνίτης. C'est donc du côté du dévoilement toujours déjà présupposé, toujours en cours, toujours en attente, qu'il faut chercher l'essence non métaphysique de la technique. Cette essence n'a rien de technique, elle ne saurait se réduire à l'instrumentalité au sens courant, à l'ensemble des moyens et des fins dont disposent des utilisateurs, car ces moyens, ces fins, le comportement des utilisateurs présupposent le dévoilement, s'inscrivent en lui et ne sauraient donc en être la source. C'est à être un mode du dévoilement que la technique doit son essence. Mais ce dévoilement même, devons-nous le penser comme une révélation mystérieuse dont les Grecs seuls reçurent la faveur? Nullement. Heidegger écrit : « Où et comment a lieu le dévoilement, s'il n'est pas le simple fait de l'homme? Nous n'avons pas à aller chercher bien loin. Il est seulement nécessaire de percevoir sans prévention ce qui a toujours réclamé l'homme dans une parole à lui adressée, et cela d'une façon si décidée qu'il ne peut jamais être homme, si ce n'est comme celui auquel une telle parole s'adresse. Partout où l'homme ouvre son œil et son oreille, déverrouille son cœur, se donne à la pensée et considération d'un but, partout où il forme et œuvre, demande et rend grâce, il se trouve déjà conduit dans le non-caché. La non-occultation de ce dernier s'est déjà produite, aussi souvent qu'elle é-voque l'homme dans les modes de dévoilement qui lui sont mesurés et assignés. Quand l'homme à l'intérieur de la non-occultation dévoile à sa manière ce qui est présent, il ne fait que répondre à l'appel de la non-occulation, là même où il le contredit » (*Essais et conférences*, trad., p. 25). Si le dévoilement n'est pas un très profond jadis, mais ce qui ne cesse de solliciter l'homme tant qu'il est au monde, on pressent que la technique moderne, non moins que la τέχνη des potiers et sculpteurs antiques, continue d'avoir partie liée avec lui.

Comme la τέχνη des anciens, la moderne technique se rapporte au dévoilement qui est son domaine. Mais de la première à la seconde, le rapport au dévoilement s'est métamorphosé. Chez les Grecs la τέχνη, lorsqu'elle produit des ustensiles ou des œuvres d'art, et ainsi mène à parution des choses que, comme disait Aristote, la nature est incapable d'œuvrer, ne consiste jamais à agresser la φύσις mais à entrer en connivence avec le dévoilement qui la constitue, à le prolonger, voire même, comme chez ce τεχνίτης, à titre éminent, qu'est l'artiste, à laisser se manifester ce dévoilement même dans toute l'équivoque de sa réserve et de sa parution.

Chez les modernes, en revanche, depuis qu'au seuil de la modernité, le dévoilement est devenu certitude s'assurant d'elle-même dans les clairs objets qu'elle se propose, la technique a pour dominante la provocation généralisée de la φύσις. Elle dévoile non sur le mode de la connivence mais sur celui du défi. Réunissant et condensant en un seul vocable tous les traits de ce défi devenu aujourd'hui universel et fondamental, Heidegger propose de l'appeler *Ge-stell*. Le mot est d'usage courant dans la langue allemande, il s'applique à toutes sortes de montages utilitaires : tréteau, châssis, étagère, armature, cadre. Mais Heidegger prévient qu'en s'appropriant ce mot courant, il en déplace le sens usuel à l'instar du déplacement qu'opérait par exemple Platon lorsqu'il s'appropriait le mot courant d'εἶδος (aspect). Ainsi approprié, le *Ge-stell* évoque par son préfixe *Ge* une fonction de rassemblement, en même temps que, par son radical *Stellen* (poser), il évoque toutes les opérations que peuvent désigner en allemand les verbes comportant ce radical : mettre en évidence, représenter, traquer, commettre, intimer, interpeller. Dans le dévoilement sur le mode du défi, toutes ces opérations s'échangent et se rassemblent. Est-ce à dire que la technique moderne est ce par quoi l'homme s'adonne à tout mettre en évidence, à tout représenter, à tout traquer, à tout commettre, à tout soumettre à son commandement, à tout interpeller, à tout mettre en demeure? Non pas. Gardons-nous ici encore du schéma trivial et naïf : utilisateur-moyen-fin. Ce

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

n'est pas l'homme qui est le rassembleur de ces opérations. Bien plutôt il est lui-même mis en demeure par le *Ge-stell,* défié par celui-ci comme par un appel qui ne cesse de lui demander des comptes, et de lui intimer d'aborder tout ce qui est comme un fonds sommé de donner ses raisons. Ce n'est pas l'homme qui est le rassembleur de ces opérations inhérentes à la technique moderne. Bien plutôt, c'est le *Ge-stell* qui est « le rassemblant de cette interpellation qui requiert l'homme, c'est-à-dire qui le provoque à dévoiler le réel comme fonds dans le mode du " commettre " » (*Essais et conférences,* trad. p. 27).

S'il en va bien ainsi, combien naïves les conceptions qui réclament que l'homme reprenne en main la technique moderne, qu'il la freine, qu'il l'humanise, ou lui ajoute « un supplément d'âme »! Comment serait-ce possible, s'il est vrai que sous la figure d'une sorte d'« encadrement » généralisé – appelant de nouvelles informations, de nouvelles énergies, de nouveaux moyens, de nouvelles expériences, de nouvelles images, de nouveaux défis, de nouvelles théories – elle est la façon même dont l'étant en totalité s'offre à l'homme et le sollicite, si elle est, autrement dit, la modalité actuelle du dévoilement, qui pas plus aujourd'hui que chez les Grecs n'est le fait de l'homme. Est-ce à dire que sous l'appellation de *Gestell,* Heidegger ne fait que reprendre à sa manière l'enseignement de Nietzsche : la volonté de volonté est elle-même voulue? A cette question, il faudrait pouvoir répondre à la fois absolument oui et absolument non. Absolument oui, car le *Gestell* en tant qu'il rassemble la totalité de ce qui est et l'homme même dans le montage d'une visée effrénée d'accroissement d'efficience est bien en effet la formule heideggérienne de l'unité nietzschéenne de la volonté de puissance et de l'éternel retour du même. Absolument non, car ce que Nietzsche célèbre, il s'agit de l'interroger [2].

L'histoire de la métaphysique comme histoire de l'oubli croissant de l'Être – de la différence de l'Être et de l'étant – est l'histoire même de l'Être. Or ni Nietzsche ni Marx ne se soucient de cet oubli ni de cette histoire. Dès lors la technique, le *Gestell,* comme figure achevée de la métaphysique, est à la fois le règne de l'oubli le plus épais de l'Être et la manière qu'il a de s'offrir à nous modernes en préservant son secret. Oubli le plus épais de l'Être ou de la différence de l'être et de l'étant. Celle-ci, disions-nous, désigne la finitude de l'Être, l'équivoque de sa réserve et de sa parution en tant qu'elle sollicite et fonde le mode d'être spécifique des mortels, ceux que Heidegger appelle du nom d'être-là, parce qu'ils sont ouverts à l'Être. Voilà bien ce que le *Gestell* efface puisque l'Être tend à s'y aplatir sans reste sur le plan univoque d'un fonds disponible, exploitable, calculable. Et puisque exister, à titre humain, dans ce grand montage c'est en être au pis l'une des données calculables, au mieux l'un des opérateurs. En ce sens, le *Gestell* est le plus extrême péril. Pourtant parce que la technique, comme *Gestell,* est bel et bien un mode du dévoilement, de l'ἀλήθεια donc une guise de l'Être en tant qu'il donne à voir en se retenant à même ses dons, on est fondé de penser qu'en elle « croît aussi ce qui sauve », comme le suggère Heidegger s'inspirant de Hölderlin.

Pour désigner la coappartenance de la finitude de l'Être et de la finitude du *Da-Sein,* celui-là étant entendu dans l'équivoque de sa réserve et de sa parution, celui-ci dans l'équivoque de son ouverture à l'Être et de sa fascination pour l'étant, Heidegger dans ses derniers écrits aime user d'un mot courant de la langue allemande, dont il déplace – ou dilate – le sens non moins que celui du mot *Gestell.* Il s'agit du mot *Ereignis* qui dans son acception usuelle signifie événement. L'attention prêtée au préfixe de ce mot, *Er-,* qui marque à la fois un gain, une naissance et un accomplissement, à son radical qui désigne une appartenance, une propriété, voire une appropriation, à sa parenté avec le vieux mot *Eräugnis* qui indique une mise en vue, tout cela autorise Heidegger à désigner par ce mot, devenu ainsi holistique, le procès par lequel l'Être (le temps, l'historisation) advient, donne à voir, et se réserve en ce qu'il a de propre. A cet *Ereignis,* l'homme ne saurait manquer d'appartenir, quoiqu'il ne cesse de masquer cette appartenance, qui dès lors est ce qu'il a à la fois de plus proche et de plus lointain.

Or Heidegger eut cette formule dans l'un de ses derniers séminaires : « le *Gestell,* disait-il, est comme le négatif photographique de l'*Ereignis* » (*Questions,* IV, p. 302).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Formule surprenante dont nous suivrons la suggestion pour conclure. Vu sous un certain jour, dans un certain recul, le négatif photographique, cet objet du monde technique, nous permet d'entrevoir, en dépit de sa noirceur, les traits d'une physionomie ou d'un paysage. Ceux-ci s'esquissent dans leur clarté du fond de sa noirceur. Ce sont bien tel visage, tel site, eux-mêmes, qui ainsi se livrent. Et il arrive qu'un négatif soit la seule trace que nous ayons d'un visage.

Sans alourdir l'analogie, du moins peut-on penser qu'elle suggère ceci. A celui qui sait regarder dans un certain recul – le regard qui sépare de la pensée fondatrice et explicative de la métaphysique et plus encore de la pensée calculante de la technique, cette autre pensée que Heidegger qualifie de méditante, pensée qui interroge en se souvenant non pas de ce que les Grecs pensèrent mais de ce qu'ils donnent à penser aujourd'hui, à celui dont le regard ainsi scrute et interroge, le *Gestell* laisse transparaître ce que sa noirceur obnubile, l'*Ereignis* ou l'énigmatique appartenance de notre finitude à l'équivoque de la réserve et de la parution.

C'est du fond même de la technique qui nous encercle et nous pénètre que cette énigmatique appartenance s'impose. Nul ésotérisme ici, comme peuvent le pressentir tous ceux qui aperçoivent aujourd'hui que plus s'accroît la maîtrise de la technique, plus il s'impose que le monde n'est pas l'effet de machinations; que plus déferlent les calculs, les plans, les prospectives, plus il s'impose que ce qui s'y prête s'y soustrait à la fois; que plus l'homme même se prête à la rationalité technicienne, plus il s'impose que la question « Qu'est-ce que l'homme? » reste ouverte.

Jacques Taminiaux

NOTES

1. Ce texte est la troisième partie d'une étude intitulée *Gestell* et *Ereignis*, parue dans le recueil d'essais de J. Taminiaux, *Recoupements*, éd. Ousia, Bruxelles, 1982. Nous regrettons de n'avoir pu la publier ici dans son intégralité et prions les lecteurs de bien vouloir s'y reporter.

2. Ce passage et celui qui suit renvoient à la partie non publiée de l'étude, qui concerne l'origine de la pensée calculatrice dans l'histoire de la métaphysique.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

De la technè à la technique :

le statut ambigu de l'ustensilité dans *l'Être et le Temps*

Hubert L. Dreyfus

Les remarques rétrospectives que formule incidemment Heidegger sur *l'Être et le Temps* se limitent en général soit à montrer que ce premier ouvrage est déjà en chemin vers le dépassement de la métaphysique, à partir d'une position renouvelée de la question de l'Être [1], soit à reconnaître que la « phénoménologie » de *l'Être et le Temps* n'est pas encore intégrée dans l'histoire de l'Être [2]. Il ne se trouve parmi ces rares remarques que peu d'indications sur la situation exacte de *l'Être et le Temps* dans cette histoire de l'Être que le dernier Heidegger a élaborée. Dans quelle mesure *l'Être et le Temps* est-il « métaphysique »? Dans quelle mesure est-il même « nihiliste »? Pour répondre à ces questions difficiles il semble qu'on puisse, dans un premier temps, résoudre une question plus abordable : en quoi la description de l'être de l'outil dans *l'Être et le Temps* est-elle une critique de l'ontologie de la technique? En quoi contribue-t-elle au contraire à établir et à consolider une compréhension technologique de l'Être?

Dans son commentaire de Nietzsche, Heidegger désigne la distinction sujet/objet comme la structure philosophique qui rend possible la technique moderne : « En pareille *objectivation* insurrectionnelle de tout étant, ce qui doit en premier lieu entrer dans la disposition de la représentation et de la production, la terre devient le centre de toute position et de toute analyse humaines. La terre elle-même ne peut plus se montrer que comme *objet* d'un assaut permanent, installé dans le vouloir de l'homme en tant qu'*objectivation* inconditionnée. Partout la nature apparaît, parce que voulue à partir de l'essence de l'être, comme *objet* de la technique [3]. » Pour autant que l'analyse de l'être-là comme être-au-monde comporte une destruction phénoménologique de la relation sujet/objet, le Heidegger de *l'Être et le Temps* n'est-il pas radicalement opposé à toute interprétation technologique de l'Être?

Le thème central de la première partie de *l'Être et le Temps*, à savoir que l'outil disponible est ontologiquement plus fondamental que les objets subsistants, dans le sens où les objets subsistants ne peuvent être rendus intelligibles que comme des modes privatifs (c'est-à-dire décontextualisés) de l'outil, tandis que les relations ustensilaires ne peuvent jamais être construites par l'addition d'attributs de valeur aux objets subsistants – ce thème s'oppose directement en effet à l'ontologie implicite de la pensée objective. L'intelligibilité calculatrice et logistique est critiquée dans la mesure où il

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

est démontré qu'elle dérive de, et se fonde sur la compréhension quotidienne non formalisable, celle qui se manifeste dans le mode originel de rencontre des étants dans le monde [4].

La description phénoménologique de notre mode originel d'accès aux étants a pour but d'éclairer un mode d'être qui n'a pas changé depuis le commencement de l'histoire. Dans ses cours contemporains de la période de *l'Être et le Temps,* Heidegger n'hésite pas à redécouvrir le sens originel de l'*ousia* à partir de la compréhension quotidienne des étants en tant qu'outils. « Ce qui se trouve d'abord et constamment étendu-devant dans le cercle le plus étroit de l'activité humaine et par là est constamment utilisable est le tout des *choses d'usage* auxquelles nous avons affaire, le tout des choses étantes, qui sont agencées de façon à se rapporter les unes aux autres, l'*ustensile utilisé* et les produits sans cesse consommés de la nature : maison et cour, forêt et champs, soleil, lumière et chaleur. Ce qui est ainsi présent sous-la-main compte, pour l'expérience quotidienne, comme l'étant au sens premier. Le " bien " disponible, la possession, est l'étant pur et simple, en grec l'οὐσία ... En conséquence *étant* signifie exactement *chose disponible présente* [5]. »

C'est précisément la perte de la compréhension quotidienne de la priorité des choses d'usage, telle qu'elle apparaît dans la métaphysique du sujet/objet de Descartes, qui rend possible le développement de la science moderne. « Strictement parlant, il n'y a science comme recherche que depuis que la vérité est devenue certitude de la représentation. L'étant est déterminé pour la première fois comme objectivité de la représentation, et la vérité comme certitude de la représentation, dans la métaphysique de Descartes [6]. » *L'Être et le Temps* aurait eu alors pour seule tâche de libérer les étants de l'objectivation et de la représentation en revenant à une compréhension pré-philosophique et anhistorique de l'outil.

Tel pourrait sembler être le cas en 1927; mais, dans la vue que le dernier Heidegger donne de l'histoire de la pensée occidentale, les choses paraissent bien moins simples. En effet, de nombreux indices permettent de reconnaître qu'au-delà de la critique de l'ontologie du sujet/objet, la description du primat de l'outil dans *l'Être et le Temps* pourrait bien se situer elle-même comme l'avant-dernière étape conduisant à la Technique achevée.

Dès l'*Origine de l'œuvre d'art* – seul texte où soit développé en profondeur le thème de l'ustensilité après *l'Être et le Temps* – Heidegger souligne (pour en faire aussitôt abstraction) « la possibilité que se déploient, dans la manière dont est l'outil *(Zeug),* des différences historiales [7] ». Cela jette aussitôt un doute sur la priorité anhistorique et transcendantale accordée à l'outil dans *l'Être et le Temps.* Et, précisément, dans le même passage Heidegger met en garde contre la tentation « de faire de la chose et de l'œuvre des variétés de l'outil [8] ».

Heidegger, cependant, n'a jamais élaboré une histoire de l'être de l'outil. N'est-il pas possible de l'esquisser à partir de diverses indications? La plus importante de ces indications nous est donnée par l'interprétation heideggérienne de la notion grecque de *technè* et l'idée exposée dans *Science et Méditation* que, dans la compréhension technologique de l'être, sujet et objet ne sont plus situés dans une relation de représentation, mais sont tous deux absorbés dans une totalité systématiquement ordonnée. (« Le sujet et l'objet sont tous deux, comme fonds, absorbés en celui-ci [9]. ») C'est pourquoi s'il est vrai que l'interprétation de l'être-là comme utilisateur d'outils s'oppose à la distinction cartésienne sujet/objet, c'est d'une façon très ambiguë. S'agit-il d'une critique de la technologie sous la forme d'un traitement transcendantal de la compréhension prétechnologique quotidienne de l'outil, ou plutôt, sous l'apparence d'une analytique de l'activité quotidienne, n'est-ce pas le reflet d'une transition dans l'histoire de l'être de l'outil, transition qui prépare l'avènement de la technique? Autrement dit, il n'est pas clair si sur ce point *l'Être et le Temps* s'affronte à la technique ou contribue à la promouvoir!

La réponse à cette question ne peut être trouvée que dans une analyse détaillée de la phénoménologie de l'outil et de la mondanéité dans *l'Être et le Temps.* Dans cette

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

démarche nous prendrons comme fil conducteur l'hypothèse que l'analyse de l'outil dans *l'Être et le Temps* n'est ni prétechnologique ni entièrement technologique, mais plutôt que *l'Être et le Temps* occupe une place intermédiaire dans l'histoire de l'être de l'outil. En d'autres termes, loin de résister à la tendance moderne à transformer tout étant en « fonds », en réserve disponible, la compréhension de l'être de l'étant-disponible dans *l'Être et le Temps* rend l'ustensile accessible à l'agression technologique, de la même façon que l'interprétation cartésienne de l'étant-subsistant ouvre la nature à l'agression de la recherche scientifique. Ainsi, l'on peut dire que le premier Heidegger occupe une place privilégiée dans la transition de la *technè* à la technique, place analogue à celle de Descartes dans la transition de la *theoria* à la science moderne.

Esquisse d'une histoire de l'être de l'outil

L'être de l'outil passe, semble-t-il, par autant de phases qu'il y a d'époques dans l'histoire de l'Être. Pour notre propos il suffira d'en distinguer trois, qui correspondent sociologiquement à l'artisanat, à l'industrialisation et au contrôle cybernétique, et s'expriment, respectivement, dans la notion grecque de *technè*, le pragmatisme, et la théorie des systèmes comme base d'une planification globale.

Distinguer trois phases dans l'histoire de l'être de l'outil nous permet d'éviter deux interprétations schématiques du statut de l'outil dans *l'Être et le Temps* qui semblent à première vue séduisantes. Une première lecture relève en effet la similitude entre la notation du premier Heidegger suivant laquelle « la forêt est une réserve de bois, la montagne une carrière de pierres, la rivière une force hydraulique... [10] » et les notations tardives suivant lesquelles dans le champ marqué par la Technique « le fleuve est fournisseur d'énergie hydraulique [11] » et que « la nature devient un unique et gigantesque réservoir de carburant [12] ». Il en découle que l'identification de la nature dans *l'Être et le Temps* à « un étant intramondain de prime abord disponible [13] » appartient à une interprétation de l'outil qui est déjà entièrement technologique. Une autre lecture consisterait au contraire à refuser la conception d'une histoire de l'être de l'outil procédant par étapes et s'en tiendrait à une opposition massive entre le prétechnologique et le technologique. Puisque, d'après Heidegger, « l'être ainsi calculable et mis dans le calcul, fait de l'étant quelque chose de maîtrisable au sein de la technique moderne à structure mathématique, qui est *essentiellement* autre que tout ce qu'on avait pu connaître jusqu'ici en fait d'usage d'outils [14] », et puisque *l'Être et le Temps* dénie d'une manière explicite la possibilité d'une « formalisation mathématique [15] » de l'étant-disponible, il ressortirait de cette lecture que *l'Être et le Temps* présente une analyse de l'attitude constante de l'homme dans son utilisation des ustensiles, attitude qui s'oppose radicalement à la compréhension technologique de l'outil.

Le fait même que ces deux lectures schématiques soient possibles suggère que *l'Être et le Temps* présente une interprétation de l'être de l'outil qui flotte d'une façon ambiguë entre le point de vue de l'artisanat et celui de la technologie et, ce faisant, pousse le lecteur à s'arrêter soit à l'une, soit à l'autre et à résister en même temps à ces deux interprétations. Essayons de préciser la position intermédiaire qu'occupe en réalité *l'Être et le Temps* en établissant un rapprochement entre ce que dit le dernier Heidegger de la compréhension de l'ustensilité et de la nature chez les Grecs par rapport à la Technique moderne, et l'analyse qu'il donne de ces phénomènes dans *l'Être et le Temps*. Alors seulement nous serons en mesure de passer de considérations ontiques ou historiques à un traitement ontologique de la différence entre le monde de l'artisan, la mondanéité dans *l'Être et le Temps*, et la façon dont la technique dévoile l'étant.

La caractéristique essentielle de l'outil à n'importe quelle période c'est qu'il est utilisé, mais l'utilité elle-même, ou l'usage, s'avère avoir une histoire. Dans *Qu'appelle-t-on penser?* Heidegger essaye de retrouver le sens parménidien du χρή en commentant

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la compréhension que les premiers Grecs avaient de « l'usage ». « " Faire usage " signifie d'abord laisser une chose dans ce qu'elle est et comme elle est. Cet acte de " laisser " demande par lui-même que ce dont il est fait usage soit cultivé dans son être, en sorte que nous répondions chaque fois aux exigences que manifeste de lui-même ce dont il est fait usage [16]. »

« " User " ne signifie pas non plus pure et simple utilisation, usure et exploitation. L'utilisation n'est qu'une variante, une forme bâtarde de l'usage. Si, par exemple, nous manions une chose, la main doit s'adapter à cette chose. L'usage implique une réponse qui s'adapte [17]. » La forme bâtarde de l'usage – l'exploitation – correspond clairement à l'attitude technologique qui veut que l'outil *soit* seulement dans la mesure où il est à notre disposition – autrement il doit être ignoré ou jeté. Pour décrire cette forme « dégénérée », Heidegger, en commentant Rilke, écrit à propos de l'*Ersatz :* « Les objets calculés... sont fabriqués pour l'usure. Plus ils sont usés rapidement, plus il faut les remplacer encore plus vite et plus facilement. ... La constance des choses fabriquées, en tant que purs objets d'utilisation, est le remplacement, l'*ersatz* [18]. »

L'outil dans *l'Être et le Temps* n'est assimilable ni à l'un ni à l'autre de ces extrêmes. Il est caractérisé par sa disponibilité : « L'outil... est maniable et utilisable au sens le plus large [19]. » Un marteau, par exemple, est défini dans *l'Être et le Temps* à partir de sa fonction – comment il est utilisé – son « ce-pour-quoi » *(Wozu)*. Dans cette perspective il n'y a aucun sens à parler de la nature essentielle de l'outil, et, malgré les implications manuelles de la *Zuhandenheit,* dans toutes les discussions sur l'usage du marteau aucune mention n'est faite des mains. Il n'y a, en fait, pas de place pour une « réponse qui s'adapte ». Et cependant, le marteau n'est pas une chose disponible prête à l'usage et que l'on jette après usage comme un verre en papier ou un stylo à bille. Au contraire, il s'agit encore de prendre soin de l'outil, non pas de la façon dont l'artisan prend soin de ses propres outils, mais de la façon dont le contremaître prend soin de l'outil industriel. Ainsi, quand la manipulation cesse, le soin *(Besorgen)* « peut prendre une forme plus aiguë de circonspection, telle que l'" inspection " *(Nachsehen),* le contrôle du résultat atteint, comme examen des " opérations " *(Betrieb)* qui sont pour le moment " à l'arrêt " [20] ». Ainsi il semble qu'il y ait une progression en trois étapes, ou plutôt une décadence, du simple usage, à l'utilisation de l'outil comme remplissant une fonction, de cette utilisation à la consommation comme exploitation de l'objet utilisé.

Ce déclin de l'artisanat d'abord à la production industrielle, puis technologique, se voit plus clairement encore si l'on passe de l'outil dont se sert l'artisan à l'ustensile qu'il produit. L'artisan, nous dit Heidegger, doit être compris comme « répondant » à ses matériaux : « Un vrai menuisier s'efforce de se mettre en correspondance *(Entsprechung)* avant tout avec les différentes espèces de bois, les formes y dormant, le bois lui-même tel qu'il pénètre la demeure des hommes... C'est cette relation au bois qui fait tout le métier, qui sans lui resterait enlisé dans le vide de son activité. Cette occupation ne serait plus déterminée alors que par le seul profit [21]. » En effet, sans cet intérêt pour la nature de ses matériaux, l'artisanat devient production industrielle : « Mais dans ce métier... ce n'est pas la simple manipulation des outils qui porte l'ensemble, mais le rapport au bois. Or où se trouve dans les manipulations qu'effectue le travailleur industriel, le rapport à quelque chose comme les formes dormantes du bois [22] ? »

Dans la mesure où *l'Être et le Temps* est écrit sous la détermination de l'époque de la production industrielle, l'indépendance et la solidité de l'outil n'y ont aucune place, rien que son fonctionnement sans heurt ou son effondrement. Aucune mention n'est faite non plus des « richesses cachées de la nature ». Pour parler le langage du dernier Heidegger, *l'Être et le Temps* ne laisse pas place à la Terre. Comme le remarque Heidegger dans son analyse du tableau de Van Gogh représentant des souliers de paysanne, répudiant, semble-t-il, le simple pragmatisme de *l'Être et le Temps :* « L'ustensilité de l'outil *(das Zeugsein des Zeuges)* réside bien en son utilité. Mais celle-ci à son tour repose dans la plénitude d'un être-essentiel du produit. Nous l'appelons la solidité *(die Verlässlichkeit)*. Grâce à elle, la paysanne est confiée par cet outil *(Zeug)*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

à l'appel silencieux de la terre... L'utilité de l'outil n'est cependant que la conséquence d'essence de sa solidité [23]. »

Lorsque l'ustensilité se réduit simplement à l'usage comme utilité, sans indépendance ou « solidité », c'est la Technique qui entre en scène. Tout devient sujet à l'étude des coûts et bénéfices. « Le " requérir " (*das Stellen*), qui provoque les énergies naturelles, est un " avancement " *(ein Fördern)* ... Cet avancement toutefois vise au préalable à faire avancer une autre chose, c'est-à-dire à la pousser en avant vers son utilisation maximum et aux moindres frais [24]. » N'ayant aucune nature propre, l'outil industrialisé est prêt à être absorbé par la restructuration constante qui est la forme ultime de l'organisation technologique – au-delà de l'objectivation, et même au-delà des fonctions précises de l'étant-disponible. « Ce qui se réalise ainsi est partout commis *(bestellt)* à être sur-le-champ au lieu voulu, et à s'y trouver de telle façon qu'il puisse être commis à une commission ultérieure. Ce qui est ainsi commis a sa propre position-et-stabilité *(Stand)*. Cette position stable nous l'appelons le " fonds " *(Bestand)* ... Ce qui est là au sens du fonds *(Bestand)* n'est plus en face de nous comme objet *(Gegenstand)* [25]. »

La notion heideggérienne de *Bestand* nous permet de distinguer trois façons dont la nature peut être comprise. Pour les premiers penseurs grecs, la nature se suffisait à elle-même : « Φὐσις pour les Grecs est le premier nom, le nom essentiel de l'étant lui-même dans sa totalité. L'étant constitue pour eux ce qui, croissant de soi-même et contraint à rien, éclôt et se produit, ce qui rentre en soi et s'évanouit : le règne qui va s'épanouissant et se repliant en soi-même [26]. » Dans *l'Être et le Temps*, le *Dasein* rencontre la nature comme source de matières premières. « Le monde ambiant nous révèle donc des étants qui en eux-mêmes ne requièrent aucune activité fabricatrice et sont toujours-déjà disponibles. Le marteau, les tenailles, le clou renvoient en eux-mêmes à l'acier, au fer, au minerai, au bois. Par son emploi, l'outil utilisé fait découvrir en même temps que lui-même la " nature ", la " nature " révélée à la lumière des produits naturels [27]. » Dans la technique « avancée », par contre, la nature est agressée et transformée pour s'assurer qu'elle sera toujours disponible et toujours plus utilisable. « Une région est pro-voquée à l'extraction de charbon et de minerais. L'écorce terrestre se dévoile aujourd'hui comme bassin houiller, le sol comme entrepôt de minerais [28]. » « Le dévoilement concerne d'abord la nature comme étant le principal réservoir du fonds d'énergie [29]. »

Par rapport à la provocation technologique, *l'Être et le Temps* présente encore une fois un stade intermédiaire de l'être de la nature. Quand la rivière est décrite comme une force hydraulique, rien n'indique que cette force se donne comme *physis*, mais en revanche il n'est pas question de l'agression que constitue un barrage hydroélectrique captant la rivière pour la convertir en un pur réservoir d'énergie. La différence entre le second stade et le dernier est la différence entre un moulin qui utilise l'eau de la rivière sans changer la nature de cette dernière, et un barrage qui s'empare de la rivière en la murant dans ses propres flancs. Mais pour comprendre entièrement la signification de la position intermédiaire de *l'Être et le Temps*, il nous faut nous demander : est-ce que *l'Être et le Temps* affirme que la rivière est, *entre autres*, une source d'énergie, ou bien que l'utilisation de la rivière comme force hydraulique *est la façon originelle* dont la rivière est rencontrée ?

Sur ce point *l'Être et le Temps* révèle sa profonde ambiguïté. En premier lieu il peut sembler qu'approcher la nature en fonction de son utilité – ce que l'on pourrait appeler le pragmatisme de *l'Être et le Temps* – est seulement une manière ontique de la rencontrer. En effet, selon un passage problématique qui apparaît tôt dans l'ouvrage, il y a au moins trois façons de rencontrer la nature. La nature peut être rencontrée comme disponible, subsistante, ou comme la nature « qui croît et qui vit ». « En même temps que se découvre le " monde ambiant ", s'offre une " nature " par lui découverte. Il est possible de faire abstraction en elle de l'être qui se manifeste sur le mode de l'être-disponible, pour découvrir et déterminer ce même étant sur le mode de l'être-purement-subsistant.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Cependant, à ces manières de découvrir la nature, demeure cachée la nature " qui croît et qui vit ", qui nous assaille, nous émeut dans le paysage [30]. » Par la suite, l'ouvrage s'efforce de démontrer que la nature en tant que subsistant doit être un mode privatif du disponible : « L'étant (nature) que Descartes cherche à comprendre ontologiquement par *l'extensio* est un étant qui ne peut être découvert qu'au-delà de l'étant intramondain de prime abord disponible [31]. » La nature qui croît et vit n'est plus jamais mentionnée.

Ces hésitations et contradictions concernant le statut de la nature doivent finalement être résolues au niveau ontologique. Ainsi, le point de vue pragmatique de Heidegger sur la nature ne s'éclaire qu'à la fin de la première partie dans l'analyse de la réalité : « La " nature " qui nous " entoure " est certes un étant intramondain, mais elle ne manifeste ni le mode d'être de l'étant disponible, ni celui de l'étant subsistant à la manière de la " chose naturelle ". Quelle que soit la façon dont on interprète l'être de la " nature ", *tous* les modes d'être de l'étant intramondain sont ontologiquement fondés sur la mondanéité du monde et, dès lors, sur le phénomène de l'être-au-monde [32]. »

La nature n'est ni subsistante ni disponible, et néanmoins l'être de la nature doit être compris comme étant fondé sur la mondanéité. Cependant, pour comprendre la mondanéité, Heidegger nous dit qu'il faut commencer avec une description de l'outil. Or, l'élément essentiel qui distingue l'outil des « pures choses » est sa complète corrélation : « A proprement parler, *un* outil n'est jamais *seul*. Il appartient à l'être de l'outil de s'insérer dans un complexe total d'outils *(Zeugganzes)*, qui lui permet d'être l'outil qu'il est. L'outil est essentiellement " quelque chose pour " [33]. » L'être du marteau consiste simplement à être en relation de manière appropriée avec les clous, les charpentiers, les meubles, les maisons, les familles, etc. Autrement dit, ce qu'*est* un ustensile donné dépend exclusivement de la façon dont il est inclus dans un contexte total d'outils. Ainsi : « La finalité elle-même, en tant qu'elle forme l'être de l'étant disponible, ne peut être découverte elle-même que sur le fond de la découverte préalable d'un tout finalisé. Une finalité découverte, c'est-à-dire la rencontre d'un étant-disponible, implique donc une découverte préalable de ce que nous avons nommé la mondanéité intrinsèque de l'étant disponible [34]. »

A cet endroit, en un mouvement dont les implications n'apparaîtront que plus tard, Heidegger passe de l'analyse d'*un* tout finalisé mondain à l'analyse *du* tout finalisé comme être du monde : « La possibilité d'être en vue de laquelle l'être-là existe signifie un circuit de finalité; celui-ci signifie la fin d'une destination, et cette fin la destination elle-même qui, à son tour, signifie un étant destiné à cette fin. Ces divers rapports s'articulent en une totalité originelle... Nous appelons *significabilité* la totalité des rapports *(das Bezugsganze)* de signification. Cette significabilité est ce qui forme la structure du monde [35]... » Ainsi, bien que Heidegger reconnaisse que la nature n'est pas un étant-disponible, il résulte de cette assimilation que *tous* les étants, y compris ceux de la nature, sont fondés ontologiquement sur la structure de la totalité ustensilaire, et, en effet : « L'être-disponible est la détermination ontologique catégorielle de l'étant tel qu'il est " en lui-même " [36]. »

Heidegger, de toute évidence, souhaiterait éviter une pareille conclusion. Dans une note tortueuse de *Vom Wesen des Grundes*, il assure que l'étude ontologique du monde comme « attirail des instruments » n'est qu'une « caractérisation préliminaire du phénomène du monde [37] ». Une telle analyse, est-il dit, a seulement pour but de « préparer le problème transcendantal du monde [38] ». Cependant, dans la deuxième partie de *l'Être et le Temps*, au chapitre 4, quand la temporalité est introduite dans son rôle transcendantal comme « condition existentiale-temporelle de possibilité du monde [39] », le schème « horizontal du *présent* est toujours le « ce-pour-quoi », la « finalité » *(Wozu)*, et Heidegger répète à ce niveau transcendantal la thèse de la première partie suivant laquelle « les relations de significabilité... Déterminent la structure du monde [40] ».

Malgré les dénégations de Heidegger, les dangereuses conséquences de la priorité ontologique donnée à l'activité instrumentale de l'être-là sont partout manifestes dans *l'Être et le Temps*. Même le langage est fondé ontologiquement sur la totalité ustensilaire : « La significabilité elle-même, toujours déjà familière à l'être-là; contient la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

condition ontologique de possibilité permettant à l'être-là de retrouver, dans la compréhension et l'explication, des " significations ", qui à leur tour fondent la possibilité d'être de la parole et du langage [41]. » Là, les implications pragmatistes sont si inacceptables que, plutôt que d'essayer de réinterpréter rétroactivement ce passage, Heidegger se voit contraint de répudier la priorité du contexte ustensilaire. Dans son propre exemplaire de *l'Être et le Temps,* il écrit à cet endroit : « Non vrai. Le langage n'est pas surajouté, mais *est* l'essence originelle de la vérité comme là [42]. »

La tendance entièrement technologique qu'implique dans la priorité ontologique accordée à la structure du tout finalisé considérée comme structure du monde, n'apparaît vraiment, cependant, que lorsque nous examinons pour ainsi dire au ralenti le tour de passe-passe qu'effectue Heidegger avec la notion de totalité. Comme nous l'avons vu, quand il introduit la notion d'outil, Heidegger montre qu'une condition de la possibilité de l'outil est qu'il fonctionne à l'intérieur d'un contexte local relativement autonome (l'atelier, la pièce, etc.). Dans *l'Être et le Temps* Heidegger appelle ces contextes « régions » *(Gegend).* « Quelque chose comme une région doit d'abord avoir été découverte pour que notre prévoyance puisse assigner des places à une totalité d'outils *(Zeugganzheit)* et les y retrouver [43]. » Mais pour achever le projet ontologique de *l'Être et le Temps,* Heidegger doit montrer « comment l'ambiance du monde ambiant, et la spatialité spécifique de l'étant rencontré dans ce monde ambiant, se fonde sur la mondanéité du monde [44] ». Il élargit ainsi le contexte local à *une totalité englobante unique.* Il reconnaît que cette tendance à la totalisation est un phénomène spécifiquement moderne dont la signification complète n'a pas encore été éclaircie : « *L'être-là manifeste une tendance essentielle à la proximité.* Toutes les formes d'accélération auxquelles nous sommes aujourd'hui, de bonne ou de mauvaise grâce, contraints de participer, tendent à surmonter l'éloignement. La " radio ", par exemple permet aujourd'hui à l'être-là d'accomplir un é-loignement du monde dont il n'est pas encore possible de mesurer tout le sens pour l'être-là lui-même [45]... »

Tout se passe comme si dans *l'Être et le Temps,* l'être-là était déjà déraciné et éloigné de cette proximité qu'illustre la description du « pont (qui) *rassemble* autour du fleuve la terre comme région [46] ». « Ce n'est pas le pont qui d'abord prend place en un lieu pour s'y tenir, mais c'est seulement à partir du pont lui-même que naît un lieu... Il s'ensuit que les espaces reçoivent leur être des lieux et non de l'espace [47]. » En fait, la totalité liée à l'ustensile est plus proche du « pont de l'autoroute... pris dans le réseau des communications lointaines [48] », car l'outil dans *l'Être et le Temps* est finalement conçu comme dépendant d'un unique réseau total dont il n'est qu'une cellule. La compréhension ancienne de la chose, laquelle ne saurait constituer un segment à l'intérieur d'une totalité globale, mais qui, bien plutôt, organise un lieu spécifique autour d'elle, se trouve ici totalement inversée. C'est faute d'avoir reconnu « l'origine de l'espace dans les propriétés particulières du site [49] » et pour avoir transposé au niveau de la temporalité le primat ontologique de l'être-disponible que Heidegger a pu traiter dans *l'Être et le Temps* la spatialité comme un mode de la temporalité – violence métaphysique dont il se désiste plus tard. (« La tentative dans *l'Être et le Temps,* § 70, de ramener la spatialité du *Dasein* à la temporalité, n'est pas tenable [50]. »)

L'idée que dans le monde technologique l'outil est soumis à un nombre croissant de corrélations à l'intérieur d'un ensemble total constitue déjà une étape intermédiaire qui conduit de l'autonomie relative et de l'autochtonie propres à l'atelier de l'artisan à l'interdépendance déracinée des réseaux qu'engendre la production industrielle de masse. Son couronnement suprême serait un système mondial contrôlé par le *feedback* de la cybernétique. Heidegger donne un argument similaire dans *La question de la technique* quand il critique la définition hégélienne de la machine comme étant un outil autonome et oppose les outils autonomes de l'artisan à l'organisation totale qui caractérise la machinerie technologique. « Du point de vue de l'instrument artisanal, cette caractérisation est exacte. Mais ainsi justement la machine n'est pas pensée à partir de l'essence de la technique dont pourtant elle relève. Du point de vue du fonds disponible, la machine est absolument dépendante; car elle tient son être uniquement d'une commission donnée à du commissible [51]. »

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Dans *La question de la technique,* le système total de « commande » *(bestellen)* dans lequel tous les étants sont appréhendés, rangés, conservés et continuellement distribués est appelé le *Gestell.* Ce type de dévoilement par la technique s'oppose radicalement à la façon dont le monde advient pour l'artisan. En fait, pour le dernier Heidegger la totalité technologique n'est pas un monde du tout : « Le *Gestell* dissimule la proximité du monde s'approchant dans la chose [52]. » « Le cercle de l'usure pour la consommation est l'unique processus qui caractérise l'histoire d'un monde devenu non-monde [53]. »

L'identification faite par Heidegger dans *l'Être et le Temps* du « phénomène du monde » (et sa structure, la mondanéité) avec un tout finalisé unique peut être vue ainsi comme un stade intermédiaire. En montrant l'interdépendance entre tous les éléments de l'ustensilité et en définissant l'outil par sa place au sein de la totalité finalisée, *l'Être et le Temps* refuse la vérité du lieu, ôtant ainsi l'ultime obstacle à une totalisation universelle et préparant la voie à cette « mobilisation totale de tous les étants » qui, pour le dernier Heidegger, constitue l'essence de la Technique.

A la lumière de la relation entre nature et Technique telle que la pense le dernier Heidegger, *l'Être et le Temps* apparaît, dans l'histoire de l'être de l'ustensile, non seulement comme une étape entre autres mais comme *le* pas décisif vers la Technique (un pas que Heidegger essaie, plus tard, de façon peu convaincante, de trouver préfiguré dans Nietzsche). Au commencement de l'histoire occidentale, la *technè* était subordonnée à la nature comme *physis :* « Dès que l'homme cherche à gagner une base et à s'installer au milieu de l'étant *(physis)* auquel il est exposé, et qu'il procède de telle ou telle manière pour maîtriser l'étant, sa façon de procéder à l'encontre de l'étant est alors portée et dirigée par un savoir qui concerne l'étant. Ce *savoir-là* se nomme *technè* [54]. » « ... Le fait de produire des œuvres d'art autant que celui de produire des ustensiles constitue une irruption de l'homme qui procède par savoir et méthode au sein de la *physis* et sur le fond de celle-ci [55]. » Or, dans *l'Être et le Temps* la relation entre *physis* et *technè* se trouve inversée : la nature ne peut être rencontrée qu'en tant qu'intégrée ou non au tout finalisé. C'est un renversement complet de la compréhension grecque du monde, car l'« irruption », pour les Grecs « ne sous-entend pas... le fait de s'attaquer à la nature, mais de laisser advenir ce qui est déjà présent [56] ». Certes, dans *l'Être et le Temps* il n'y a pas d'attaque franche, mais pas non plus une attitude d'ouverture à la venue de la présence « physique ». Ce manque de réceptivité à « la nature qui croît et qui vit » laisse la voie libre, et même encourage, ce genre d'attaque et de réorganisation de la nature qui appréhende les objets naturels comme fonds disponibles.

Cela apparaît encore plus clairement si l'on compare la signification du Souci chez les premiers Grecs, dans *l'Être et le Temps,* et dans la Technique. Pour le dernier Heidegger « c'est en tant que souci que nous devons comprendre l'essence intime de la *Technè* [57] » chez les Grecs, afin de ne pas la confondre avec la Technique moderne. Pour eux, le Souci est « davantage que de la sollicitude » ou que de se montrer soigneux, il est « résolution concentrée [58] ». Cela ressemble au premier abord de très près à la définition du Souci dans *l'Être et le Temps.* Mais Heidegger se hâte d'ajouter : « L'unité de *mélétè* et de *technè* désigne la position fondamentale de la ré-solution anticipatrice du Dasein qui cherche à fonder l'étant à partir de l'étant même [59]. » Cette précision montre à nouveau que dans *l'Être et le Temps* la relation entre l'être-là et les étants est inversée. Les étants sont découverts en fonction des préoccupations de l'être-là. La structure du Souci définit le *Dasein* par autoréférence comme l'étant dont l'être est en question dans son être. Enfin les étants sont révélés en fonction des possibilités de l'être-là. L'interdépendance entre la significabilité, le système des renvois, la mondanéité et les possibilités de l'être-là, conditionne la rencontre des étants comme il est montré plus nettement dans la II[e] partie : « Toute découverte de l'étant-disponible et de l'étant subsistant se fonde sur l'ouverture du monde... La compréhension de la significabilité comme ouverture du monde toujours présent se fonde à son tour dans la compréhension

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

du " ce pour quoi " (la "finalité ") à quoi se rapporte toute découverte de la totalité des renvois. La " finalité " de l'abri, du soutien, de la continuation sont les possibilités constantes et les plus proches du Dasein, sur lesquelles cet étant... s'est toujours déjà projeté [60]. »

Certes l'être-là n'est pas un sujet et la « finalité » n'est pas un but ou une intention. Mais cela montre seulement qu'en ce qui concerne la totalité finalisée Heidegger se situe déjà au-delà de l'interprétation volontariste du Souci comme cette affirmation de soi qui est la contrepartie de l'objectivité de Descartes à Nietzsche, et qui correspond aux débuts de l'époque industrielle. Ainsi pour Rilke, écrit Heidegger, dans le monde moderne, « le souci a... le caractère de l'imposition de soi délibérée sur les voies et avec les moyens de la production inconditionnée [61] ». Une affirmation de soi aussi volontariste résiste encore à une Technique impersonnelle et totalisante. Cependant, l'analyse de la mondanéité dans *l'Être et le Temps* enlève les dernières barrières – celles de la *physis* aussi bien que celles de la volonté et de la subjectivité – qui résistaient à la tendance technologique à traiter tout étant (y compris l'homme) comme réserve et fonds utilisable. Rien ne fait plus obstacle désormais à l'ultime possibilité, à savoir ordonner dans le seul but de l'ordre efficace lui-même. Tel est « le sens de l'Être », si l'on peut dire, qui caractérise le nihilisme technologique, nihilisme que prépare sans l'accomplir l'analytique de l'ustensilité dans *l'Être et le Temps*.

Hubert L. Dreyfus

Traduit de l'anglais
par Geneviève Dreyfus

NOTES

1. *Cf.* en particulier dans la *Lettre sur l'humanisme.*
2. *Nietzsche*, II, p. 333 / all., 415.
3. *Chemins*, p. 210 / *Holzwege*, S. 236 (trad. modifiée; nous soulignons).
4. Pour un développement plus complet et une application concrète de cet argument, voir H. Dreyfus : « Les ordinateurs peuvent-ils être vraiment intelligents? », *Critique*, nos 339-400, août-septembre 1980.
5. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, S. 152-153.
6. *Chemins*, p. 79 / *Holzwege*, S. 80.
7. *Chemins*, p. 24 / *Holzwege*, S. 21 (traduction révisée : le terme *Zeug*, ustensile, est traduit curieusement par « produit » [*Erzeugnis*]).
8. *Ibid.*
9. *Essais et Conférences*, p. 68 (*cf.* aussi p. 23).
10. *Être et Temps*, p. 94/*Sein und Zeit*, S. 70.
11. *Essais et Conférences*, p. 22.
12. *Questions*, III, p. 171 (trad. modifiée).
13. *E.T.*, p. 123 / *SuZ.*, S. 95.
14. *Introduction à la Métaphysique*, Gallimard, p. 197.
15. *E.T.*, p. 115 / *SuZ.*, S. 88.
16. *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 253 / *W.h.D.*, S. 168.
17. *Ibid.*, p. 177 / *W.h.D.*, S. 114 (trad. modifiée).
18. *Chemins*, p. 251 / Hw., S. 284.
19. *E.T.*, p. 93 / *SuZ.*, S. 69.
20. *SuZ.*, S. 358.
21. *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 88 / *W.h.D.*, S. 50.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

22. *Ibid.*, p. 94 / *W.h.D.*, S. 54.
23. *Chemins*, p. 25 / Hw., S. 23.
24. *E.C.*, p. 21 / V.A., S. 23.
25. *E.C.*, p. 23 / V.A., S. 24.
26. *Nietzsche*, I, p. 79 (trad. modifiée).
27. *E.T.*, p. 94 / *SuZ.*, S. 70.
28. *E.C.*, p. 20 / V.A., p. 22.
29. *E.C.*, p. 29 / V.A., p. 29.
30. *E.T.*, p. 94-95 / *SuZ.*, p. 70.
31. *E.T.*, p. 122 / *SuZ.*, S. 95.
32. *E.T.*, p. 256 / *SuZ.*, S. 211.
33. *E.T.*, p. 92 / *SuZ.*, S. 68.
34. *E.T.*, p. 112 / *SuZ.*, S. 85.
35. *E.T.*, p. 114 / *SuZ.*, S. 87 (trad. modifiée).
36. *E.T.*, p. 96 / *SuZ.*, S. 71 (trad. modifiée : *die* est traduit par *une*!).
37. *Q.I.*, p. 130 (trad. modifiée) *W.d.G.*, S. 36.
38. *Ibid.*
39. *SuZ.*, S. 365.
40. *Ibid.*, S. 366.
41. *E.T.*, p. 114 / *SuZ.*, S. 87.
42. *SuZ.*, éd. 1977, S. 442.
43. *E.T.*, p. 131 / *SuZ.*, S. 103 (nous traduisons *Gegend* par *région* plutôt que par *entours*).
44. *E.T.*, p. 129 / *SuZ.*, S. 101.
45. *E.T.*, p. 134 / *SuZ.*, S. 105. *Cf.* aussi *SuZ.*, S. 352.
46. *E.C.*, p. 180 / V.A., S. 152.
47. *Ibid.*, p. 181.
48. *Ibid.*, p. 183.
49. *Q.IV.*, p. 46 / *Zur Sache des Denkens*, S. 24 (trad. modifiée).
50. *Ibid.*
51. *E.C.*, p. 23 / V.A., S. 25.
52. *Q.IV*, p. 151-152.
53. *E.C.*, p. 111.
54. *Nietzsche*, I, p. 79.
55. *Ibid.*, p. 80 (trad. modifiée).
56. *Ibid.*
57. *Ibid.*, p. 151.
58. *Ibid.*
59. *Ibid.*
60. *SuZ.*, S. 297.
61. *Chemins*, p. 243 (trad. modifiée) / Hw., S. 275.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

L'art moderne et la technique

Marc Froment-Meurice

« Où se tient l'art? quel est son lieu?

Je voudrais dire clairement que je ne vois pas quel chemin indique l'art moderne, surtout dans l'obscurité où l'on est quant au lieu où il aperçoit, ou du moins cherche, ce qui fait le propre de l'art. »

Martin Heidegger,
Réponses et Questions sur l'histoire et la politique,
Mercure de France

Si Heidegger médite sur la provenance de l'œuvre d'art et de l'art en général, il semble exclure de ses méditations l'art moderne. Il convient donc de s'interroger sur la nature de ce silence. Signifie-t-il simplement que Heidegger est insensible à l'art moderne? Qu'il ne voyait en lui rien d'essentiel, rien qui pût nous impliquer dans notre destin, qu'il n'était « plus une manière essentielle et nécessaire d'avènement qui décide de notre *Dasein* historial ' »?

Pour Heidegger, il semble que ce soit plutôt la tradition *grecque* qui offre le meilleur site à partir duquel une situation de l'art puisse être dégagée. Cependant, cette situation n'est pas due au fait que l'art grec – et lui seul – aurait de la « valeur ». Même s'il est inutile de rappeler que les jugements de valeur n'ont pas leur place ici, on peut répéter que le penseur s'est toujours refusé à un simple « retour aux Grecs », comme il y eut, vers les années 20, le « retour à Kant ». Heidegger n'est certainement pas un néo-présocratique au sens où Gabriel Marcel se voulait « néo-socratique ». L'obstacle décisif à une appréhension *existentiale* de l'art moderne tient davantage dans les théories modernes de l'art en général. Ces théories prennent toutes racine dans la Métaphysique de la subjectivité; l'esthétique, ainsi qu'on a coutume d'appeler la théorie de l'art depuis la *Critique du jugement* de Kant, obéit à des critères ontologiques implicites qu'il s'agit

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de *détruire,* comme *Sein und Zeit* détruit les présupposés et constructions métaphysiques qui masquent une saisie existentiale du *Dasein.*

« Depuis que l'on considère expressément l'art et les artistes, cette considération a pris le nom d'Esthétique. L'esthétique prend l'œuvre d'art comme objet, à savoir comme objet de l'*aisthésis,* de l'appréhension sensible au sens large du mot. Aujourd'hui on appelle cette appréhension : expérience vécue *(das Erleben).* [...] Tout est expérience vécue. Mais peut-être l'expérience vécue est-elle l'élément au sein duquel l'art est en train de mourir. Il est vrai qu'il meurt si lentement qu'il lui faut, pour mourir, quelques siècles [1]. »

Heidegger se montre ici – apparemment – en accord avec les célèbres propos tenus par Hegel dans ses *Leçons sur l'Esthétique* et qu'il cite dans le même passage du texte *L'Origine de l'œuvre d'art :*

« Pour nous, l'art n'est plus le mode suprême dans lequel la vérité se procure existence. » Ces propos sont ainsi situés par Heidegger : « Dans la méditation la plus vaste – *parce que pensée à partir de la métaphysique* – que l'Occident possède concernant l'essence de l'art... » Et, après avoir éclairci la phrase de Hegel, et l'avoir notamment débarrassée de toute forme possible de mésinterprétation (il ne s'agit pas de la fin de l'art en tant que cessation pure et simple de son existence – il y aura encore des œuvres d'art après Hegel, bien entendu, celui-ci ne l'ignorait pas), Heidegger ajoute cette phrase essentielle :

« Cependant, le dernier mot sur cette parole de Hegel n'a pas été encore dit; car derrière cette parole, il y a toute la pensée occidentale depuis les Grecs. Cette pensée correspond à une vérité de l'étant déjà advenue. Le dernier mot sera dit – *à supposer qu'il doive l'être* – à partir de cette vérité de l'étant elle-même et à propos d'elle. Mais d'ici là, la parole de Hegel reste valable [1]. »

En relisant ces développements, on peut d'ores et déjà être sensible à l'accent temporel : le dernier mot n'a *pas* été *encore* dit; une vérité de l'étant *déjà* advenue. Que signifie ce battement? Que nous sommes dans un entre-temps? Au sein d'une *époque* qui se retient entre d'une part une vérité déjà advenue et quelque chose qui n'est pas encore venu et qui sera peut-être le « dernier mot » : perspective éminemment eschatologique, dans le sens de ce que Heidegger nomme l'« histoire de l'être » et qui se déploie comme l'histoire des diverses tournures et interprétations de la vérité de l'*étant* (et donc, de la métaphysique).

Dans le texte qui suit *L'Origine* dans le même recueil *Chemins qui ne mènent nulle part,* et qui s'intitule *L'époque des « conceptions du monde »,* on peut lire [2] :

« Un troisième phénomène, non moins essentiel, des Temps Modernes, est constitué par le processus de l'entrée de l'art dans l'horizon de l'Esthétique : ce qui signifie que l'œuvre d'art devient objet de ce que l'on appelle expérience vécue, en conséquence de quoi l'art passe pour une expression de la vie humaine. »

Pour Heidegger, la transformation de l'expérience artistique en expérience esthétique (c'est-à-dire en un processus qui relève de la Subjectivité métaphysique) signifie clairement la mort de l'art. C'est en ce sens que la parole de Hegel « reste valable ». (Bien entendu, ce n'est pas en ce sens que Hegel l'entendait.)

Mais les Temps Modernes ne sont qu'une époque – même si, aux yeux de Heidegger comme de Hegel, c'est la dernière – entendons : la dernière époque métaphysique, son achèvement dans lequel nous ne faisons qu'entrer. Cette époque n'est, comme achèvement, c'est-à-dire rassemblement de toutes les possibilités sur leur mise en jeu de départ, que le prélude à ce qui ne serait plus une époque, mais l'ouverture de la vérité de l'être elle-même.

Par rapport à cette vérité, dont l'essence n'est plus la même que celle de l'étant qui régit même l'essence de l'art, que peut-on dire de l'art? Et plus particulièrement, où se situe l'art *moderne?* N'est-il que l'ultime prolongation d'une histoire *déjà* advenue, ou bien le prélude à autre chose, en tant que ce dernier mot pas encore dit, mais à dire comme à venir?

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Il serait trop facile de prétendre que Heidegger, en choisissant un tableau qui fait référence au monde paysan, rural et donc arriéré (le Van Gogh), et une œuvre d'un monde passé, en ruines (le temple grec), dans ses analyses de *L'Origine de l'œuvre d'art,* reste un attardé dans la civilisation moderne, nostalgique du retour à la terre ou aux Grecs (ce qui, d'ailleurs, ne va pas du tout ensemble, les Grecs étant sans doute le premier peuple à inventer la notion de cité, *polis*). Heidegger n'est pas un attardé, mais bien « le devancier d'un avenir non prédit » selon l'expression de René Char : autrement, comment comprendre les innombrables développements qu'il consacre à ce qu'il juge l'essence de notre époque, la *Question de la Technique?*

C'est précisément à partir de cette question que devient accessible l'art moderne en ses démarches les plus aventurières et novatrices. Heidegger le dit en toutes lettres, à la fin du texte cité [3] :

« L'essence de la technique n'est rien de technique : c'est pourquoi la réflexion essentielle sur la technique et l'explication décisive avec elle doivent avoir lieu dans un domaine qui, d'une part, soit apparenté à l'essence de la technique et qui, d'autre part, n'en soit pas moins foncièrement différent de lui.

L'art est un tel domaine. A vrai dire, il l'est seulement lorsque la méditation de l'artiste, de son côté, ne se ferme pas à cette constellation de la vérité que nos *questions* visent. »

Nous reviendrons sur ces propos décisifs. Auparavant, entrons dans le vif du sujet. Et d'abord, déblayons le terrain. Une des conquêtes de l'art moderne, nous dit-on souvent, est son affranchissement du sujet, sa libération totale vis-à-vis de l'adage antique (grec) selon lequel l'art imite la nature. On fait ainsi coïncider la naissance de l'art abstrait et celle de l'art moderne en général. Il est bien vrai que Picasso et Braque, dans les années du cubisme, ont fait franchir à l'art pictural un seuil décisif, et que la voie était ouverte à une peinture délivrée de l'académisme et de la pesanteur naturaliste des siècles précédents. C'est là seulement un truisme, et l'on pourrait remarquer qu'en musique, où de tels canons étaient tout simplement irréalisables, cette « abstraction » existait depuis longtemps. L'art de la fugue est aussi peu « naturel » que l'expression algébrique d'un théorème. On peut même remarquer que la musique moderne a suivi le mouvement inverse de la peinture, en dénonçant l'artificialité du système harmonique classique qui rejette comme non musicaux tous les sons et bruits naturels. Messiaen, incorporant le chant des oiseaux à la musique, ouvrait la voie à la « musique concrète »...

Dans ces conditions, il n'est pas sûr que le critère de l'art moderne soit l'abstraction. D'ailleurs – nous aurons tout loisir d'en reparler – il existe une tendance réaliste dans l'art moderne pictural. Enfin, l'art « abstrait » n'a pas été inventé par les modernes. On sait que Picasso et Braque se sont inspirés de l'art nègre, et de tous les arts dits « primitifs ». Si nous regardons une sculpture maya, une statue de l'île de Pâques, ou même, plus près de nous, les motifs géométriques des peintures crétoises, il faudrait plutôt reconnaître que rien n'a été inventé, mais plutôt copié, quoique avec génie.

Dans les analyses de *L'Origine de l'œuvre d'art,* les deux références à des œuvres d'art concrètes sont successivement, un tableau de Van Gogh « représentant » des souliers de paysan, et un temple grec, choisi « à dessein » parce qu'il n'est pas tenu « parmi les œuvres de l'art figuratif [4] ». « Un bâtiment, un temple grec, n'est à l'image de rien. » Aussi bien, dans le tableau de Van Gogh, ne s'agit-il nullement de copier tout simplement une paire de souliers :

« Voulons-nous dire que le tableau a pris copie du réel et qu'il en a fait un produit de la production artistique? Nullement [5]. »

Et pourtant... Cézanne ne dit-il pas (lui qu'on prend, à juste titre, pour le fondateur de la peinture moderne), que la tâche du peintre est de « faire d'après nature »? Cependant, que veut dire « faire d'après » (imiter)? Et si le modèle est la nature, il faut qu'elle-même ait un mode de *faire* d'après lequel l'art puisse se diriger. L'art serait un

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

faire d'après un mode « naturel » de faire. Cette idée résume les deux directions métaphysiques selon lesquelles l'art est envisagé par les premiers philosophes grecs :

1. L'art est un faire, une *« poïèsis »* pour autant que *poïèsis* signifie faire-être, le passage du non-étant à l'étant [6]. Faire ne signifie pas fabriquer ni créer, car la nature ne fabrique rien, elle fait (en allemand : laisse) *être.*

2. Il est un faire d'après, un faire-être second. L'imitation fait bien venir à l'être, mais secondairement, au sens où il ne fait jamais venir que dans *un* aspect déterminé l'étant présent, et non en lui-même. L'exemple d'imitation pris par Platon est le *miroir* grâce auquel « promptement tu produiras le soleil et ce qu'il y a dans le ciel, promptement aussi la terre, et aussi vite toi-même aussi bien que tous les autres vivants, les ustensiles, les plantes et tout ce dont nous venons de parler [7] ». « Si nous entendions, écrit Heidegger, le *poiein* (le faire) dans le sens indéterminé de fabriquer, alors l'exemple du miroir ne serait d'aucune portée; car, bien entendu, le miroir ne " fabrique " pas le soleil. » Le miroir ne crée rien; il ne fait que rendre présent. Il donne à voir toute chose, mais seulement sous un aspect déterminé. Il ne donne pas la chose elle-même. La chose elle-même, c'est ce que les Grecs nommaient : la chose *alèthès* (« vraie », ou plutôt, comme traduit Heidegger, *unverstellt :* telle quelle, sans déformation ni détour, directement dévoilée). Entre le soleil à même et le soleil qui se reflète dans le miroir, il y a un écart. C'est l'écart qui sépare l'art de la « nature ».

Si nous étions simples d'esprit, il suffirait de raisonner ainsi : bien sûr, l'image du soleil dans un miroir n'est pas le soleil; bien sûr, cette paire de souliers sur la toile de Van Gogh n'est pas une paire de souliers; ce n'en est que l'image, le double que l'on ne peut que voir, mais qui ne sert rigoureusement à rien s'il faut sortir pour sarcler la terre. Seul l'artisan est capable de nous fabriquer de *vraies* chaussures; pour avoir affaire au réel, seul le cordonnier peut nous aider, s'il s'agit de souliers, ou l'ébéniste, s'il s'agit d'une table. L'art ne touche qu'à l'apparence; la pratique ouvre à la réalité du monde.

Hélas! tout n'est pas si simple. Car pour Platon la table en bois, produite par l'artisan (celui qu'il appelle le « démiurge », qui travaille pour le peuple), est aussi faite d'*après* un original, et n'est donc pas plus « vraie » que l'image de cette table dans un miroir ou sur une toile. Qu'elle serve ne suffit pas à démontrer qu'elle est *la* table en soi : il suffit en effet qu'elle soit détériorée, ou qu'elle brûle dans un incendie, pour n'être plus une table, mais une chose hors d'usage ou en cendres. Ni l'artisan ni l'artiste, tous deux producteurs quoique selon des guises *(tropoi)* différentes, ne sont capables de produire l'étant *alèthès.* Ils ne font que le porter en présence en tant qu'il leur est déjà donné et proposé. « Ainsi ne nous étonnerons-nous guère si même ceci (qui est produit par l'ouvrier-artisan) se révèle quelque chose d'obscur et de mat par rapport à l'*alèthès* », écrit Platon. Et Heidegger commente [8] :

« Le bois du lit, la masse de pierre de la maison font sans doute à chaque fois apparaître l'*idéa* et cependant cette façon de produire est un obscurcir et devenir-mat de l'éclat original de l'*idéa.* » Par rapport à l'original, le lit « réel » aussi bien que le lit représenté ne sont que de pâles copies. « Le mot grec *amudros* (poursuit Heidegger) est difficile à traduire : il dit d'abord un obscurcissement et la déformation de l'entrée en présence de l'étant même. Mais cet obscurcissement est par rapport au non-déformé *(unverstellt)* quelque chose de mat et de faible; il n'a pas la puissance interne de l'entrée en présence. »

Mais alors où est l'original, s'il n'est ni dans le produit, ni dans l'œuvre d'art? Réponse : *en thè phusei* – « dans la nature ». C'est ici que la traduction de *physis* par *nature* éclate : « Dans la nature ne naissent nullement des lits, ils ne poussent pas comme des arbres ou des buissons », remarque ironiquement Heidegger [9]. Il est clair que « nature » *(physis)* ne peut désigner le domaine « naturel » du monde (par opposition à l'artificiel, produit par la main de l'homme) : « Ce que nous nommons " nature ", la campagne, la nature au-dehors (par opposition à la ville, au domaine de l'artificiel)

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

n'est qu'un champ déterminé de la *physis* au sens essentiel, qui veut dire : ce qui entre en présence en se déployant de soi-même. *Physis* est le mot grec fondamental et premier pour l'être lui-même au sens d'être entré en présence en s'épanouissant à partir de soi et de régner ainsi [9]. »

Si l'art est imitation de la nature, c'est au sens grec originel de la production d'après l'*être* de l'étant, et non au sens trivial (ontique) de la copie du réel, de la reproduction d'un donné déjà existant. Il ne s'agit même pas, pour Heidegger, de reproduire une pseudo- « essence générale » des choses. Il y a, chez Heidegger, une sorte de renversement du platonisme analogue (quoique foncièrement différent) à celui de Nietzsche. On se souvient de la phrase de Nietzsche : « Nous avons l'art, pour ne pas périr de la vérité. » L'art, dans la version nietzschéenne du platonisme, ne peut être, comme chez Platon, qu'illusion, mais une illusion plus « vraie » que nature, au sens où elle dépasse tous les modèles pour imposer le seul point de vue « valable », celui des créateurs de valeurs, ceux qui savent que toute vérité n'est qu'un arrêt dans la croissance de la volonté de puissance. L'être n'est qu'un écran de fumée, au sens de la forme figée qui barre le chemin du devenir.

Au contraire, pour Heidegger, la phrase de Hegel dans les *Leçons sur l'esthétique,* redevient le pilier de son explication avec l'art :

« Car dans l'art, nous n'avons pas affaire à un jeu simplement agréable et utile, mais... au déploiement de la vérité. »

Bien sûr, chez Hegel, le déploiement de la vérité égale celui de la Subjectivité de l'Esprit se sachant lui-même comme savoir absolu. Pour Heidegger, la vérité est l'*alêthéia* comme dévoilement de l'être à travers le *« Dasein »,* clairière de l'être. On ne soulignera jamais assez la nature existentiale de l'*alêthéïa* elle-même. Dans les développements ultérieurs de la pensée de Heidegger, les pas décisifs accomplis par l'analytique existentiale de *Sein und Zeit* sont en quelque sorte recouverts par ce que Heidegger appelle la « langue de l'être ».

Dans *L'Origine de l'œuvre d'art* subsiste le mouvement d'eksistence-insistance propre au déploiement de la vérité : l'œuvre dévoile l'être-au-monde (l'eksistence) en s'enracinant dans la terre (l'insistance). Dans ce sens, l'art est « mise en œuvre de la vérité », une mise en œuvre toujours historiale, de même que l'être subit à travers la philosophie une mutation historiale (l'histoire de l'être comme métaphysique). L'art moderne, par conséquent, correspond à une mutation décisive de la vérité, exactement comme l'être se dévoile philosophiquement comme essence de la technique, modalité insigne et peut-être dernière de l'aléthéia. L'art est fondamentalement historial. Il n'a rien ni d'éternel ni d'accidentel. Il n'est pas, en ce sens, imitation d'une nature vouée à n'être qu'une substance formelle, ou énergétique, a-temporelle. Nature et histoire ne s'opposent pas plus que l'être et le temps. C'est dans une appréhension de *Sein und Zeit* que le texte *L'Origine de l'œuvre d'art* peut se situer et s'expliquer.

Un signe de cette « constellation de la vérité » (constellation signifiant : être *et* temps) peut être aperçu très concrètement dans la démarche de l'essai sur l'œuvre d'art. Comment en effet se dévoile l'être à l'époque technique? Comme production. Dans *Sein und Zeit*, l'interprétation de l'étant comme *Zuhandenheit* et non *Vorhandenheit* répond à cette assignation ontologique de l'Histoire de l'Être. Et il est donc remarquable, dans le droit fil de cette assignation historiale, que Heidegger, sur le chemin de l'art, commence par déterminer le monde de la production et du produit. Ce qui est déjà plus étrange c'est qu'il ne détermine l'être-produit que grâce à l'œuvre d'art : le soulier de paysan grâce au tableau de Van Gogh qui est censé « représenter » ce soulier. On attendrait plutôt l'inverse. En effet, même si la soi-disant « reproduction » est parfaitement fidèle, il paraît plus simple et plus direct de s'adresser à un soulier réel, présent devant nous, que de passer par un intermédiaire. Justement, si Heidegger préfère s'adresser au tableau de Van Gogh, ce n'est pas parce qu'il préfère la copie au réel, mais tout simplement que, dans le tableau, il ne s'agit nullement d'une copie. Et que

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

le soulier « réel », lui, est une copie, une reproduction d'après un modèle de production. Le soulier, de plus, ne donne pas son essence en tant que *Vorhanden,* objet simplement sous nos yeux, mais dans la *Zuhandenheit :* « L'utilité est l'éclair fondamental à partir duquel ces étants se présentent d'un trait à nous, sont ainsi présents et sont les étants qu'ils sont [10]. » Certes, l'œuvre n'a pas, comme le produit, l'utilité comme horizon ontologique. Mais elle dévoile l'utilité comme cet horizon mieux que ne saurait le faire la simple observation d'un soulier. Car l'utilité elle-même repose « plus loin » que dans « la banalité usée des produits ». L'être-produit ne se dévoile pas à travers le produit, mais à travers l'œuvre en tant que *dévoilement* (et non simple production).

La question qui se pose à présent est celle-ci : de quoi l'art moderne est-il le dévoilement ?

Heidegger ne pose ni bien sûr ne répond à cette question. Cependant il est possible de suivre un « chemin de pensée » dont les premiers pas seraient orientés par son mode – strictement phénoménologique – de pensée. Dans le prologue de la conférence *Zeit und Sein,* Heidegger écrit :

« Si l'on nous montrait maintenant les deux œuvres que Paul Klee a peintes l'année de sa mort, l'aquarelle *Heilige aus einem Fenster* et la gouache sur jute *Tod und Feuer* – nous pourrions rester longtemps devant elles... et abandonner toute prétention à l'entente immédiate [11]. »

Certes, on peut remarquer que par la suite des exemples vient un poème de Trakl, et que Heidegger ne s'est pas contenté de l'entendre et d'abandonner toute « prétention à l'entente immédiate ». Il s'est plutôt livré (comme en témoigne le texte « Situation de Georg Trakl » dans *Acheminement vers la parole*) à une entente médiate, qu'il n'a nullement tentée ni même esquissée avec l'œuvre de Paul Klee. Est-ce prudence de sa part ? Ou bien n'y a-t-il un parti pris délibéré – de situer l'essence de l'art par rapport à l'essence de la *langue ?* « Car c'est bien elle, la langue, qui fait advenir l'étant en tant qu'étant à l'ouvert [12]. » Cette indication nous éclaire déjà sur le sens de l'interprétation heideggérienne de l'art : si l'art fait-advenir l'étant à l'ouvert de son être, c'est parce qu'il est le premier, comme disait déjà Rimbaud, à lui « donner langue ». On ne peut comprendre la *poïèsis* que comme ce faire-être qui fait *parler* – même s'il ne s'agit pas de mots. C'est pourquoi Heidegger peut ramener l'essence de l'art au *« Dichten »* au sens large du mot. Mais il est clair que dans cette perspective « l'œuvre parlée, la poésie au sens restreint, n'en garde pas moins une place insigne dans l'ensemble des arts [13] ».

Une étude intéressante, concernant l'œuvre peinte de Paul Klee, serait de dégager le rapport des *titres* des tableaux à sa peinture elle-même. Des titres souvent déformés (par malice ou par nécessité ?), comme : *Duppel* (au lieu de *Doppel,* double), *Angruff* (au lieu d'*Angriff,* agression), *Sambansel, Staltung,* etc. Double (copie ?), agression (technique ?), ensemble, formation... autant de mots fondamentaux pour désigner la tâche de l'art... Un dessin de l'année 1939 s'intitule : *« und noch ein Kamuff »* (ce qu'on peut rendre par : « et encore un chamoue »). Le peintre joue avec la langue, avec une pointe de moquerie mais aussi une certaine dévotion, ou plutôt sollicitude. Prendre soin de quelque chose, ce n'est pas en effet la conserver jalousement à l'abri des regards, comme sous clé : c'est au contraire lui rendre sa liberté, non seulement d'être elle-même mais aussi de ne pas l'être, de se cacher. L'art ne se contente pas d'imiter le jeu de la nature ; comme dit Aristote, il va plus loin, et accomplit ce qu'elle est parfois incapable d'accomplir. Le dessin de Klee n'est pas un chameau ; il ne l'aurait pas été même s'il l'avait reproduit fidèlement. Il est : « et encore un chamoue », plus un autre chameau semblable à tous les autres, mais quelque chose d'indéfinissable qui tient du chameau tout en le dépassant : *ein Kamuff.*

Le titre joue ici un rôle essentiel : il nomme le rapport entre le monde et l'œuvre, le jeu subtil qui règne entre l'un et l'autre. A lui seul, il ne suffit pas à faire l'œuvre, pas plus que la « poésie » ne se suffit à elle-même comme sens. Dans la langue vibre aussi tout un jeu de couleurs, de vibrations, d'ombres et de lumière, où les mots n'ont qu'une faible part, bien que la plus apparente.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« Que la parole rende un son, qu'elle ait un timbre et qu'elle tremble, qu'elle balance et qu'elle batte, cela lui est propre dans la même mesure que le fait que ce qui est parlé en elle ait un sens. »

écrit Heidegger [14]. De même, comprendre la musique comme un double de la langue parlée (tel compositeur cherchant à exprimer une « idée musicale », tel autre un « sentiment poétique », et tous utilisant à cette fin des « phrases musicales », telle la phrase de Vinteuil) n'est qu'une déformation littéraire. La musique n'est pas une forme voilée de discours, c'est au contraire la poésie, comme chant, qui est une forme de musique ou plutôt de musicalité. Réduire l'art à la poésie est une démarche discutable, où l'on pourrait discerner, notamment chez Heidegger, une marque de l'esprit dominateur philosophique.

L'art ne se limite jamais à des messages verbaux, ni même à des formes, si belles soient-elles; encore moins à des impressions « exprimées » ou non; si l'on rapporte l'art à la langue, il faut se souvenir que la langue n'a pas seulement une tête mais un corps, qu'elle ne l'« a » pas mais qu'elle l'*est*, aussi vivante qu'une fleur (ainsi que dit Hölderlin) ou la pomme de Cézanne, nullement figée en une œuvre définitive et imposant son « dernier mot ».

Par exemple, que faudra-t-il dire du nombre croissant d'œuvres d'art moderne dont le titre est « sans titre »? On peut bien sûr y voir la nécessaire conséquence de l'abandon, par l'art abstrait, de toute référence à un objet réel à représenter. Mais il y a là plus que le dédain d'un art vis-à-vis de tout réalisme. En effet, même le tableau en apparence le plus réaliste est toujours autre chose qu'une simple copie de la réalité. Souvenons-nous du tableau de Magritte représentant une pipe et qui s'intitule : *Ceci n'est pas une pipe.*

Prenons maintenant un tableau d'Andy Warhol. Les titres sont déjà suffisamment parlants : *Marilyn Monroe, Liz Taylor, la Joconde, Têtes de Vaches, Accidents de voitures, Jackie Kennedy, Individus recherchés, Émeutes raciales, Elvis Presley, Chaise électrique, Boîtes de Brillo, Nuages,* sans parler de la fameuse boîte de *Campbell's Soup.* Wahrhol écrit : « Si vous voulez savoir qui je suis, regardez la surface de mes tableaux, de mes films. Il n'y a rien derrière. » L'artiste – la subjectivité – s'efface complètement devant son « œuvre », la pure objectivité. Du moins est-ce ainsi que l'on est tenté de penser à première vue. Mais en fait d'objet, qu'y a-t-il? L'événement le plus banal, le plus stéréotypé, le produit le plus courant. L'objet n'a en soi aucune valeur. Il n'existe même pas en tant qu'objet. Il ne se différencie en rien des autres objets dits de consommation. Cette boîte de Campbell's Soup est reproduite à des millions d'exemplaires. Elle ne suscite aucune émotion, aucun sentiment. Elle n'est même pas destinée à nous faire acheter un produit, comme ces images publicitaires que nous côtoyons tous les jours, et derrière, ou à côté desquelles s'abrite toujours un commentaire plus ou moins explicite du style : « Coca-cola, soif d'aujourd'hui ». Il n'y a aucun commentaire, simplement l'image, reproduite le plus fidèlement mais aussi le plus « objectivement » possible. Cette image, par la sérigraphie, est imprimée en série à partir d'un « original » qui ne se distingue en rien d'une copie, d'un « archétype » qui n'est lui-même déjà qu'un stéréotype totalement standard. Parler d'un « objet », ici, a exactement aussi peu de sens que parler d'un « sujet » à qui le « message pictural » s'adresserait. Tout est uniformisé, standardisé selon un unique schéma de production-consommation, où l'homme (comme individu, sujet libre, conscience responsable, spectateur doué d'un jugement critique et esthétique, etc.) est d'avance réduit à l'état de machine. Warhol écrit :

« Quelqu'un a dit que Brecht voulait que tout le monde pense la même chose. Je veux aussi que tout le monde pense la même chose. Mais Brecht voulait le faire par le communisme, en quelque sorte. La Russie y parvient par son gouvernement. Ici, ça vient tout seul, sans que nous ayons un gouvernement dur. Tout le monde se ressemble et agit de même, et cela, de plus en plus. Je pense que tout le monde devrait être une machine [15]. »

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Heidegger ne disait-il pas, lui aussi, qu'un homme sans uniforme, aujourd'hui, paraissait un être quelque peu fantomatique? L'uniformité est la forme même du monde technique, en tant que cette forme est l'expression d'un plan d'information et de calcul toujours plus diversifié. Employant la technique de reproduction, c'est-à-dire la technique de la production elle-même, Warhol dévoile la trahison la plus complète, la déformation la plus inhumaine. En d'autres termes : il dévoile l'oubli de l'être, en tant que cet oubli se voile dans une fausse position ou plutôt une position de fausseté intégrale. La *« Verstellung »* technique, c'est d'abord de brouiller toute possibilité de discerner l'étant vrai *(aléthès)* de l'étant faux *(pseudos)*. Warhol – sans aller jusqu'à développer une thèse métaphysique dont il ignore tous les tenants et aboutissants – écrit ainsi : « Je ne sais où l'artificiel s'arrête et où commence le réel. » Le réel, en effet, est déjà, dans le schéma de la production, un artificiel, une imitation au sens de quelque chose fait d'après un modèle et tenu lui-même pour un modèle. L'art détermine la mode comme la mode inspire l'art. Art et mode sont un seul et même phénomène. Une publicité fameuse dit qu'il se passe toujours quelque chose dans tel magasin de Paris. Ce que ne dit pas la publicité – parce qu'au fond, elle ne peut pas le dire – c'est ce qu'il se passe. Et que se passe-t-il donc d'extraordinaire? Rien que l'ordinaire même : une consommation toujours renouvelée d'articles standard, rigoureusement interchangeables et conformes au mode uniforme de pensée. Ce mode, cette loi du marché de la consommation, c'est que le produit ait l'air toujours nouveau, toujours « meilleur », plus perfectionné, mais qu'en même temps il puisse être reproduit à des millions d'exemplaires, tous identiques et conformes à la norme de production. Ainsi, on n'achète plus une automobile, comme un objet unique et spécifique, ayant son genre propre, inimitable. Une telle époque est depuis longtemps révolue. On n'achète même plus un moyen de transport. Ce qu'on achète, c'est d'abord la marque – le type, au sens presque métaphysique – et le modèle de la voiture, et cela non pas comme qualité intrinsèque, « substantiel » du produit, mais parce que *typique* du standing social à quoi on correspond soi-même en tant que catégorie d'acheteur (consommateur). Marcuse écrit :

« Je conduis une automobile neuve. J'éprouve sa beauté, sa propreté, sa force, j'expérimente sa commodité – mais je prends vite conscience que dans un temps relativement court, elle se détériorera et qu'elle aura besoin d'être réparée; que sa beauté et sa carrosserie sont quelconques, sa force inutile, sa taille inepte; et que je ne trouverai pas de place pour la garer. J'en viens à penser à *mon* automobile comme au produit d'une des trois grandes sociétés de l'automobile. Ce sont elles qui déterminent l'apparence de ma voiture et qui décident de sa beauté, en même temps que de son prix, de sa force et de sa fragilité, de son usage et de sa désuétude. En un sens je me sens trompé [16]. »

Pour Marcuse, il y a simple tromperie. « On » me trompe – et ce on, c'est évidemment la société capitaliste des grands monopoles. Mais si ce « on » n'était personne? Si ce « on » n'était lui-même qu'une tromperie de plus? Si derrière tout cela, s'abritait un phénomène qui dépasse d'emblée l'opposition (apparente) du capitalisme et du socialisme? En effet, que les moyens de production appartiennent ou non à l'État, ou même aux travailleurs eux-mêmes, rien n'est changé à l'affaire – la production continuera à fonctionner selon le même schéma inhumain. L'aliénation n'est pas d'abord celle de l'homme par l'homme; elle est celle de l'homme à lui-même, et au rapport qu'il entretient avec la technique (c'est-à-dire, avec l'« être » des choses). Une telle aliénation n'est plus une aliénation au sens d'un processus historique inscrit comme histoire de la subjectivité humaine. Il y a plus fort que l'aliénation sociale : il y a l'aliénation « ontologique », l'oubli de l'être, dirait Heidegger. C'est cet oubli, comme oubli s'oubliant lui-même et se déguisant en aliénation humaine, notamment, que l'art d'un Andy Warhol peut nous dévoiler, pourvu qu'à travers la mode soit perçu *le* mode – d'être, ou, dit Warhol, « la drôle de façon que les hommes ont fabriquée de penser aux choses et à eux-mêmes » – une façon qu'ils n'ont peut-être pas fabriquée, mais qui s'est faite, et à laquelle ils se font, se plient et s'accordent.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« All is pretty », tout est beau. Il n'y a pas de différence entre le beau et le laid – Marilyn Monroe ou la chaise électrique, tout est « nuage ». L'étant comme tel – qu'il s'agisse d'une « star » ou d'une fleur – tout est devenu pareil, uniformisé comme *néant*. Le véritable sujet (ou objet) ce ne sont ni les fleurs ni le visage de Marilyn, mais l'érosion, l'anonymat d'une obsession vide, qui répète machinalement le même vide. « Personne ne devrait savoir si mon tableau est vraiment le mien ou celui d'un autre », dit aussi Warhol : y a-t-il abolition plus radicale du sujet? L'art, dans cette disparition du sujet choisi, du sujet qui choisit, s'égale au monde, mais à un monde qui lui-même n'est plus ni ceci ni cela. « Nous ne sommes pas engagés à ceci ou à cela. Comme disent les Indiens : *Neti Neti* (Ni ceci, Ni cela). Nous sommes engagés au Rien-entre – que nous le sachions ou pas [17]. » On songe ici non seulement à Warhol, mais à tout cet art américain des années 60, dont l'un des noms les plus marquants est ce peintre, ami de Cage, Jasper Johns. Dans une interview donnée à David Sylvester, Johns explique que s'il a « choisi » comme sujets apparents de sa peinture des drapeaux américains (les fameux « flags » de 1955, bannières étoilées), des cibles, des cartes (des U.S.A.), des nombres ou des alphabets, c'est précisément qu'il n'avait pas à les choisir, qu'ils étaient déjà là, sous la main : « pré-formés, conventionnels, dépersonnalisés, factuels, extérieurs ». Et, poursuit-il, « je m'intéresse aux choses qui suggèrent le monde plutôt que la personnalité, je m'intéresse aux choses qui sont, plutôt qu'aux jugements. [...] Elles me paraissent exister comme des faits clairs, n'impliquant pas une hiérarchie esthétique (des jugements de valeur). » Il s'agit de garder l'œil ouvert, sans jamais fixer son regard sur quoi que ce soit : *« nothing special »*, comme dit Cage. Parce qu'à ce moment l'espace est libre, pour que ce monde, tel qu'il est (c'est-à-dire dans son uniformité dévastatrice, nihiliste), se dévoile dans toute sa rigueur. Contre le processus de standardisation, l'art révèle en quelque sorte l'originalité de la copie elle-même, son indépassable facticité ou limite.

Il n'y a rien *derrière* l'art moderne : toiles brûlées (Miró), musique du silence (Cage). En un sens, l'art moderne dévoile le *nihil* du nihilisme technique. Ainsi Jasper Johns brouille-t-il lui aussi les frontières entre l'art et la production : il s'agit (poursuivant en cela la démarche de Marcel Duchamp) de montrer en quoi l'objet le plus stéréotypé, quand il entre dans l'art, devient unique et original. Le *ready-made* a bien l'air d'un produit : en ce sens que, tout fait, déjà prêt (comme un produit à l'état fini est prêt à la consommation) il n'a plus besoin d'être créé. Mais en même temps il est le contraire d'un produit : inutilisable, l'ampoule en bronze de Johns ne donnera aucune lumière, je ne pourrai jamais m'en servir :

Et pourtant, dit Johns : « L'art ne met pas en question, il met en lumière. » Une lumière noire (à la différence de l'ampoule électrique du commerçant), qui vient en quelque sorte provoquer le court-circuit radical dans le circuit du courant alternatif, aux deux pôles bien connus : production/consommation. L'œuvre n'invente rien, ne « crée » rien; et pourtant, tout en imitant le déjà-là du monde, elle le dévoie dans un contresens ou non-sens plus riche de sens que ce « déjà-là ».

Reprenons l'analyse de départ : l'art imite la nature. Or aujourd'hui la nature (c'est-à-dire la façon dont les choses sont et se déploient d'elles-mêmes) est entièrement régie par le déploiement planétaire de la technique. N'est que ce qui est produit pour être aussitôt consommé. Ainsi, nous avons vu comment l'art d'un Andy Warhol (si toutefois cela peut encore s'appeler de l'art) en imitant la répétition standardisée d'un produit (qu'il s'agisse de Marilyn Monroe, produit de l'industrie cinématographique, ou de simples accidents de voiture, produits de l'industrie automobile), comment donc par cette imitation l'art parvient à dévoiler ce qu'il y a de foncièrement nihiliste dans le processus de production, où tout se dévalorise d'avance dans une contrefaçon prise pour modèle et stéréotype. L'art imite la production d'une double façon : en devenant lui-même une contrefaçon de production (l'atelier de Warhol est ainsi une sorte d'« usine », la *Factory*, où sont fabriquées presque à la chaîne des « œuvres » ultérieurement « signées », comme dans l'usine Ford, les automobiles sont produites à partir d'un prototype « signé ») – mais aussi en dévoyant le modèle d'œuvre à qui, d'avance, toute valeur artistique est refusée, au profit d'une valeur marchande purement fictive, artificielle.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Au produit ainsi fabriqué est retirée toute utilité réelle, de même qu'à la production sa valeur de productivité : Warhol ne contribue en rien à augmenter le produit national brut de l'industrie américaine. En devenant improductive, en jouant la production mais en même temps en la singeant, la déformant, la contrefaisant, l'œuvre fait office de ce double qui remet en question l'utilité du processus entier : elle se dénonce elle-même comme non-œuvre, contrefaçon d'œuvre, et en même temps comme faux produit, auquel tout usage normal est dénié; l'œuvre joue ainsi double jeu, à la fois œuvre et produit, et du coup trahit l'un et l'autre, remettant même en question la distinction production/art. Par l'œuvre, la production se dévoile comme sans but, processus artificiel de reproduction d'un modèle standard tenu pour « absolu » et en fait, intégré à un système d'ensemble où domine la seule volonté de puissance d'une mise à la disposition totale d'une « nature » d'avance réduite à un modèle; par la déformation de l'œuvre contrefaite en une fausse production, l'art est lui aussi dénoncé comme l'exigence impossible, irréelle, d'un modèle « absolu », indépendant du Dispositif de productivité technique, en fait aussi artificiel que le profil (le *design*) d'un produit. Art et production sont renvoyés dos à dos par l'instance qui décide, en fait, de leur existence et de leur coappartenance : le Dispositif technique de mainmise absolue sur un « réel » déjà projeté, « réalisé » comme productible, consommable et valorisable. L'œuvre, elle aussi, se consomme. Elle se vend, s'achète, circule dans un marché, cotable en bourse. On pourrait objecter, avec raison, qu'il en a toujours été ainsi : l'œuvre coûte, ne serait-ce qu'un effort, et doit donc être rétribuée; seulement, ce qui auparavant n'était qu'une conséquence nécessaire de toute activité humaine, devient ici un moteur même de la production artistique. Non pas, grossièrement, que l'artiste ne travaille que pour l'argent. L'argent n'est ici qu'une valeur symbolique, quoique aussi réelle. En fait, ce qui est déterminant, ce n'est pas l'argent, ni même que le travail artistique soit assimilé à n'importe quel travail, qui exige un salaire; mais cette mise à la disposition – du consommateur aussi bien que du producteur – d'un quelque chose qui ne relève jamais, en son projet initial, du projet technique. Du coup, la valeur marchande attribuée à l'art n'a plus aucun rapport avec sa valeur réelle de produit. Elle ne représente plus que l'écart fictif entre l'art et la production. Prenons l'exemple de ces boîtes de bière en bronze faites par Johns. En quoi de tels produits diffèrent-ils de produits courants que l'on met à notre disposition, journellement, par exemple dans un supermarché?

L'objet que je trouve dans le supermarché n'est déjà plus une chose. C'est un article de consommation. Ce qui est présent dans le produit mis à la disposition du consommateur, ce n'est pas la chose même (cette pomme, par exemple, que je puis croquer, dont la saveur m'évoque irrésistiblement une soirée de fin d'été au bord des champs, ou dont la vue fait surgir, comme pour un tableau de Cézanne, le « brûlant compotier » dont parle René Char...); je n'achète pas la chose, mais la mise à la disposition d'un produit représentant une valeur soumise elle-même aux variations des cours du marché – cours qui s'établissent en fonction de facteurs économiques de la production nationale et internationale et qui, de prime abord, n'ont rien à voir, ni avec la faim de pomme, ni avec le plaisir de croquer la pomme verte, ni même avec la jouissance esthétique ou existentielle. Quant à l'art d'un Cézanne, il est évident que je n'y songe plus dans la foule des objets de toutes sortes qui s'accumulent dans le stock mis à ma disposition : aux côtés des canettes de bière, bouteilles de Coca, aspirateurs et machines diverses, sans oublier le dernier disque paru au hit-parade, que devient la pomme? Le lointain reflet d'une situation économique où je ne suis qu'une catégorie de consommateur et la pomme un type de produit agro-alimentaire.

Dès lors, lorsque, dans une galerie, je rencontre la même pomme, ou disons la même bouteille de Coca-Cola, quelle sera ma réaction : d'étonnement, en premier lieu. En effet, je n'entre pas dans une galerie d'art pour faire mon marché quotidien, ni pour consommer... J'entre pour « contempler des œuvres d'art ». Le rapport que j'ai avec l'art demeure purement passif et extérieur. Je m'attends à regarder, à être spectateur, exactement comme un spectateur entre au cinéma pour voir un film.

Certes, il y a derrière cette attitude apparemment purement contemplatrice une certaine fausseté : le spectateur paie sa place; il achète un billet, exactement comme on

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

achète un produit. Le film, lui-même, est une production, quoique à une échelle différente (on parle même de « super-productions »). En un sens, je ne me contente pas du rapport purement objectif; je viens pour consommer, là aussi, un produit qui répond ou non à une demande. Cependant, on dira là que le cinéma, en plus d'un art, est une production; qu'il fait vivre non seulement le producteur, le réalisateur, mais les innombrables techniciens, acteurs et ouvriers du décor, par exemple. Au contraire, l'œuvre d'art « pure » ne peut lui être comparée : c'est une entreprise artisanale, qui n'emploie qu'une seule personne (le « créateur »). Même si l'œuvre rentre dans le marché de l'art, elle n'a pas pour but immédiat d'être achetée et consommée. L'art a des buts plus nobles, nous explique-t-on. Il s'agit d'éveiller une conscience culturelle, des sentiments esthétiques, etc. En fait, lorsque je regarde ces boîtes de bière de Jasper Johns, il m'est absolument impossible de discerner semblables buts supposés plus « hauts ». La boîte ne se différencie des autres boîtes que je puis acheter au supermarché que par un seul facteur pour ainsi dire accidentel : elle se trouve là, exposée au regard, et non à la consommation. Elle est indisponible à son usage normal. Il est évident que si je l'achète (à un prix plus élevé que la canette du supermarché, qui correspond sans doute au mobile plus haut de l'art), je ne pourrai pas en faire le même usage : la sculpture de Johns n'étanchera pas ma soif, – ou bien il faudrait parler d'une soif bien métaphysique! –; je ne pourrai même pas l'ouvrir pour en offrir le contenu à mes invités. Elle restera là, sur un meuble, inutilisée et inutilisable. Au fond, il suffirait que je prenne une boîte de conserve quelconque, et qu'au lieu de la manger, je la laisse sur une étagère, en y ajoutant ma signature. De même, que ferai-je de ce billet de banque signé Andy Warhol? Il est évident qu'avec ce dollar signé Warhol aucun magasin n'acceptera de me fournir un produit en échange. Sa valeur est nulle, et pourtant, parce qu'il est signé Andy Warhol, il acquiert une valeur instantanément mille fois plus grande que ce qu'il est. Qu'est-ce donc que la valeur? Quelque chose de purement artificiel, exactement comme la valeur réelle d'un billet de banque, ou d'une canette de bière... « Je ne sais où l'artificiel cesse et où commence le réel » : peut-être pourrait-on transcrire la phrase ainsi : « Je ne sais où la production cesse et où commence l'art. » En un sens, il n'y a pas de situation possible de l'art moderne. Comme la production, l'art moderne n'a pas de lieu propre. Il a, pour ainsi dire, un lieu commun. A ce lieu appartient aussi la production. Selon *L'Origine de l'œuvre d'art,* l'art est le déploiement et la mise en œuvre de la Vérité. Mais, dirait Ponce-Pilate, « qu'est-ce que la vérité? ». Et la technique, comme production, n'est-elle pas elle aussi un mode puissant de vérité, c'est-à-dire de dévoilement? Elle dévoile l'étant comme objet de consommation, stock mis à la disposition du consommateur, lui-même dévoilé (et produit) comme tel par la réquisition planétaire de toutes les énergies au service de la technique. Il y a un circuit d'échange global auquel rien, pas même l'art, n'échappe. C'est ainsi que l'échange entre l'art et la vie donne lieu à cette fluidité nouvelle qui pourra constituer le sol nouveau, en quelque sorte nomade mais non déraciné, de l'art. Parler d'art moderne n'a ainsi plus grand sens; ce n'est qu'une commodité de langage. De même que le modèle de la production technique n'existe jamais « en soi », absolu et éternel, il n'existe pas un modèle de l'art, hors-temps. Lorsqu'une tendance extrême de l'art, la seule à laquelle notre explication se soit consacrée, cherche à imiter la production pour la dévoiler comme simple contrefaçon d'une façon globale, planétaire, d'un Dispositif encore non questionné, il n'y a ni asservissement de l'art au modèle productif (dénoncé comme mode déformateur de dévoilement, qui tient le rapport productif/consommateur au monde pour le seul « réel »), ni davantage, par une sorte d'alignement aux modes du jour, déperdition d'être. En imitant le modèle tenu pour « vrai », l'art manifeste que le modèle n'est lui-même qu'un mode; et manifestant ce qui est, il reste fidèle à son « être propre » : mettre en œuvre l'être dans l'étant. Cependant, le risque de telles formules nous paraît extrême, dans la mesure où elle remplace des rapports vivants par des concepts dualistes (être/étant, dévoilement/voilement). D'autant plus que parler d'un être propre à l'art suggère toujours plus ou moins le retour à des doctrines surannées. Il n'y a pas de « propre/impropre » en art, dans la mesure où il dépasse d'emblée le plan de la propriété.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Par exemple, pour revenir sur l'exemple du miroir qui, selon Platon, « produit toutes choses », peut-on dire qu'il les « possède » en propre? Substituer à la propriété l'usage, dirait Cage. Car c'est seulement à ce niveau, du rapport et des rapports au monde, que l'on peut parler de « propre » ou « impropre ». Il y a, dit Hölderlin, un « libre usage de ce qui nous est propre [18] », que nous avons encore à apprendre. Or, c'est en étant libre que l'usage du monde devient usage du propre. Par exemple, dira Heidegger, nous pouvons aussi bien nous laisser aliéner par les objets techniques, média ou autres, que nous les approprier librement; en soi, de tels objets n'ont rien de « propre » ou d'« impropre », d'aliénant ou de libérant. De même, le *ready-made* est une invite à nous libérer du produit technique, et non une copie humiliante de la consommation. Il ne l'est pourtant que si nous prenons garde à son usage – indisponible, et donc inconsommable; il peut à tout moment retomber dans l'asservissement idéologique, si nous ne prenons plus garde à sa provenance et à son avenir, pour n'entrer en rapport qu'avec un objet esthétique, valorisant notre niveau de culture ou notre standing social. Le *ready-made* répond à la provocation de la technique par une autre provocation : *libre à nous* d'y correspondre.

Il y a ainsi arbitraire à prétendre répondre d'emblée à la question de Heidegger. La situation de l'art moderne est celle du monde moderne. L'art est devenu par nécessité interne contemporain, au point que parler d'« art contemporain » n'exprime qu'une tautologie. Ce monde, à nous d'établir avec lui un rapport de « libre usage » : c'est-à-dire de temps libre. Cependant on n'« a » pas le temps, c'est le temps qu'il y a. « Il y a une horloge qui ne sonne pas », écrit Rimbaud [19]. Et il y a ce poème de Rimbaud, qui dit qu'il y a une horloge qui ne sonne pas. Au fond, ce qu'il y a, ce n'est rien – *rien de spécial.* « Roue de bicyclette », « Peigne », « Tire-bouchon », « Échiquier de poche », comme s'intitulent nombre de *ready-made* signés Duchamp. Ou bien, « Accidents de voitures », « Marilyn Monroe », comme titrent les toiles de Warhol. Pourquoi pas? Ce qu'il y a, c'est : *il y a.* Apollinaire, au seuil de l'âge contemporain, avait dit le mot. Ils se le sont tous passés. Mais un mot, même de passe, comme « Il y a », ne fait passer nulle part : partout où c'est.

Marc Froment-Meurice

NOTES

1. *Chemins qui ne mènent nulle part,* p. 63.
2. *Chemins...,* p. 69.
3. *Essais et Conférences,* p. 48.
4. *Chemins...,* p. 31.
5. *Chemins...,* p. 37.
6. Platon, *Banquet,* 205 b.
7. Platon, *République,* 596 d; traduction et commentaire dans le *Nietzsche,* I, p. 162.
8. Platon, *République, ibid.; Nietzsche,* I, p. 164.
9. *Nietzsche,* I, p. 165.
10. *Chemins...,* p. 20.
11. *Questions IV,* p. 12.
12. *Chemins...,* p. 58.
13. *Chemins,* p. 57.
14. *Acheminement vers la parole,* p. 190.
15. Pour un complément d'informations, lire l'excellent ouvrage d'Otto Hahn, *Warhol,* chez Fernand Hazan, 1972, ou *Ma Philosophie de A à B,* par Andy Warhol, chez Flammarion.
16. Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel,* p. 250, éd. de Minuit.
17. John Cage, « Conférence sur l'engagement », in *A Year From Monday.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

18. Hölderlin, *Remarques sur Œdipe,* coll. 10/18, p. 99 (lettre à Böhlendorf du 4 décembre 1801, trad. F. Fédier).

19. Arthur Rimbaud, « Enfance », in *Les Illuminations; cf.* Heidegger, *Questions IV,* p. 72.

REMARQUE

Dans la conférence d'Athènes, prononcée le 4 avril 1967, Heidegger se contente de poser des questions sur l'art moderne : « Qu'en est-il de l'art au sein de la société industrielle, dont le monde commence de devenir cybernétique ? » (*cf.* Ce *Cahier, La provenance de l'art...,* p. 84) Ces questions apparaissent comme autant de possibilités de réponse. Possibilités, et simples possibilités, car il subsiste toujours, dans l'esprit de Heidegger, une ambivalence dans l'expression même d'*art moderne.* L'adjectif « moderne » renvoie en effet à ce monde *fermé* de la cybernétique qui menace de fermer l'homme à son destin, c'est-à-dire à son ek-sistence. Mais l'art moderne demeure un art, et en tant qu'art, renvoie à un « domaine de provenance » qui est encore gros d'avenir. La même ambivalence peut être observée dans les méditations que Heidegger livre à propos de la technique. Elle est une « tête de Janus » qui, d'un côté, renvoie à la « société industrielle », c'est-à-dire au règne accompli de la subjectivité en proie à la « pensée calculante »; de l'autre, en tant que provenance d'un destin secret, elle renvoie à une « essence de la technique » antérieure. C'est ce qu'exprime la même conférence, trois pages plus loin : « Et si régnait un lien à peine pressenti entre la fermeture au destin et l'être-à-découvert encore impensé, encore en retrait ? La fermeture devant le destin est-elle donc la réserve, qui dure depuis longtemps, de l'être-à-découvert ? Peut-être le signe qui pointe vers le secret de l'A-lèthéia encore impensée renvoie-t-il en même temps au domaine de provenance de l'art ? Est-ce de ce domaine que vient la production des œuvres ? L'œuvre ne doit-elle pas, en tant qu'œuvre, faire signe vers ce qu'il y a de non-disponible en l'homme, vers ce qui se met à couvert, pour que l'œuvre ne dise pas seulement ce qu'on sait déjà, ce qu'on connaît et pratique déjà ? L'œuvre d'art ne doit-elle pas taire ce qui se met à couvert, taire ce qui, en tant que se retirant, réveille en l'homme la retenue devant ce qui ne se laisse ni planifier ni diriger, ni calculer ni faire ? » (*Ibid,* p. 104-105.) Autrement dit : être fermé au « destin », c'est encore avoir rapport à lui, pourvu que ce rapport ne soit pas l'exploitation pure et simple de la béance, mais la réserve, la retenue et même la pudeur *(die Scheu)* devant ce qui ne se laisse pas dire – mais « seulement » montrer *(zeigen).*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Le tournant de la détresse

ou : comment l'époque de la technique peut-elle finir ?

Michel Haar

Die Notwendigkeit ist zu verstehen... als... Wende der Not

« La nécessité est à comprendre... comme... tournant de la détresse. »
Nietzsche, I
(trad. française p. 365; all. p. 470-471)

Das Dasein ist die Wendung in die Not.

« L'être-là est le retour à la détresse. »
De l'essence de la vérité
Wegmarken, 1re éd. p. 93; *Questions I.,* p. 188 (trad. modifiée.).

« L'être même est la détresse » *(die Not).* A première vue cette formule ne fait qu'illustrer par une image dramatique le thème souvent repris de l'« oubli de l'être ». La métaphysique laisse l'être à l'abandon en le réduisant à l'étant comme tel. Elle conçoit l'être comme l'étant le plus consistant, le plus certain, le plus digne d'assurer la base de tous les autres étants. Elle appelle être le maximum de réalité, d'où sont exclus le manque, l'absence, la temporalité; la plus grande certitude et la pure rationalité sans aucune trace de néant. A force de ne vouloir que la seule positivité, de ne tenir pour vraie que la présence pleine et sans faille, elle ouvre à son insu la voie au nihilisme. Elle compte l'être pour rien.

Mais que signifie « l'être même »? Heidegger veut-il dire que l'être « souffre » d'être oublié, ou du renforcement de cet oubli? Ne tient-il pas là un langage anthropomorphique? Quel est ici le lien de l'être et de l'homme? La détresse au sens humain est une situation de dénuement extrême, où, momentanément du moins, tout secours fait défaut, où l'angoisse et le désespoir grandissent, où une menace de mort s'accentue. Comment l'être même peut-il se trouver menacé de la sorte? Ne s'agit-il pas nécessairement d'une détresse transitoire, d'une crise d'époque? Mais comment s'articulent être et époque?

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La traduction de *Not* par « détresse » nous a peut-être engagé d'emblée dans une interprétation trop restreinte. Car *Not* ne signifie pas seulement, en quelque sorte passivement, indigence, dénuement, détresse, mais aussi activement, urgence, exigence, contrainte. « L'être même est la contrainte. » A quoi l'être nous contraint-il? Il nous contraint à le comprendre et à le *dire,* à le « porter au langage ». Nous ne pouvons pas ne pas comprendre l'être, même silencieusement, et toute parole que nous disons dit l'être. Toute philosophie, toute compréhension ordinaire répondent à la contrainte, voire à la nécessité de l'être. Cette contrainte n'est pas extérieure à l'être, mais l'être même est pressant, contraignant, par sa seule et incessante venue au jour.

Pourtant si l'être « appelle » l'homme, l'interpelle, il ne le subjugue pas. L'exigence que Heidegger nomme l'« appel » de l'être implique à la fois contrainte *et* détresse. Contrainte en ce que l'être nous a toujours déjà envoyé un certain visage de sa vérité, en ce que nous ne pouvons pas nous soustraire à l'« entente » de l'être qui domine chaque époque. Il y a détresse en ce que l'entente n'est pas l'écoute. Pour être pensé l'être a besoin de l'homme, l'« utilise ». Mais l'homme ordinairement ne répond pas à l'appel, laisse l'être impensé. L'écoute est une entente qui demande l'effort, la « piété », le recueillement de la pensée. La simple entente serait une compréhension vague du monde qui existe de fait et appartient à l'ambiance d'une époque. Ainsi la compréhension technologique de l'être ne cesse pas de régner, même si elle n'est pas pensée dans son essence. L'appel lui-même *(Anspruch)* renferme ce double aspect de contrainte et de détresse, car l'*Anspruch* signifie à la fois la *revendication,* l'*emprise contraignante* d'un côté, et d'un autre côté l'*adresse,* la *voix adressée* (de *an-sprechen*). D'un côté l'être nous revendique, nous commande d'obéir; de l'autre, il nous demande d'écouter de façon sincère, d'être ouverts par la pensée et même par le cœur [1].

C'est la *Not* (détresse et contrainte) de l'être qui se traduit dans la question métaphysique sans cesse répétée : « Qu'est-ce que l'étant? » Si oublieuse que soit cette question, son insistante poursuite et son incessant retour constituent la trame, la succession, ainsi que la brisure des époques de l'histoire. Chaque « époque » – l'époque grecque, médiévale, moderne, technologique – découvre, comme sa nécessité, une manière fondamentale de dire l'être de l'étant. Toute époque éprouve ainsi la contrainte originelle de l'être en même temps qu'elle en opère la longue, mais toujours transitoire, « mise en suspens » *(époché).* Toute époque est réponse, mais aussi question, c'est-à-dire garde suspendu l'appel, l'« envoi » de l'être, jusqu'à un nouvel envoi ou « destin » *(Geschick).* L'histoire *(Geschichte)* progresse de « destin » en « destin ». « Ce qui a destin s'avance à chaque fois en lui-même vers un instant hors pair, qui le destine à un autre destin [2]... » Cet « instant hors pair » est celui où une époque vire vers une nouvelle nécessité.

Le tournant immobile

Mais notre époque connaît-elle encore un tel destin capable de céder la place à « un autre destin »? « L'histoire de l'être est terminée. » « La métaphysique est achevée. » Les grands principes, autrefois seulement spéculatifs, de la rationalité (identité, non-contradiction, causalité, etc.) sont passés dans la réalité du monde de la technique. Un projet d'objectivation illimitée se poursuit partout sur la planète, un plan de calcul universel que personne n'a tracé et qui englobe planificateurs et planifiés. L'homme de la technique éprouve-t-il la contrainte qu'il subit par là comme d'essence métaphysique? Loin de là. Il ne reconnaît que des contraintes ou des besoins objectifs, calculables, que des problèmes qu'il peut résoudre. Il se sait et se veut plus « libéré », plus « efficace », plus « équipé » que jamais. Pourquoi se soucierait-il du principe ontologique de la puissance technologique? Comment pourrait-il voir à travers le déploiement colossal de l'organisation, de l'information, de l'automation, de la fonctionnalisation, à travers la consommation et l'équipement, à travers le contrôle cybernétique, le règne de la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

métaphysique? L'être n'est plus en question. Son sens est établi, définitivement semble-t-il, dans l'évidence et l'efficacité de la rationalité technologique. Qu'en est-il alors de la détresse et de la contrainte de l'être?

L'homme – « fonctionnaire de la technique [3] » – ne s'en inquiète guère, quels que soient par ailleurs ses soucis ou ses malheurs. Il recherche et obtient toujours davantage par la calculabilité universelle ce que Heidegger appelle « l'extrême sécurité », qui va de pair avec un formidable accroissement de la terreur comme de l'insensibilité. Cette insensibilité se marque en particulier par une complicité ou une indifférence à l'égard des conséquences destructrices de la technique, telles que l'uniformisation des styles de vie, la programmation stéréotypée des productions culturelles, le caractère factice et planifié des idéaux politiques, la défiguration et l'épuisement de la terre, l'oblitération du sacré. Ce qui échappe à l'organisation, ce qui ne peut être diffusé par les médias, cesse tout simplement d'être éprouvé. « Il semble presque que, sous le règne de la volonté, l'être de la douleur soit fermé à l'homme, et pareillement l'être de la joie [4]. » Ou bien encore, comme le dit le commentaire de Rilke : « La mort se dérobe dans l'énigmatique. Le secret de la douleur reste voilé. L'amour n'est pas appris [5]. » L'homme de la technique semble « hors douleur ». Non seulement la désolation ne l'atteint pas, mais, à quelques détails près, il est plutôt satisfait de la réalité. Tout au plus a-t-il à de brefs moments le sentiment que ce que les uns appellent le « nihilisme », les autres la « crise », est le prix à payer pour plus d'efficacité, plus de « perfection » technique. « ... *L'absence de détresse est la détresse suprême et la plus cachée*... L'absence de détresse consiste en ceci : on se figure que l'on a bien en main le réel et la réalité et que l'on sait ce qu'est le vrai [6]... »

Ce que Heidegger redoute comme « le danger » par excellence, c'est que la détresse n'apparaisse plus, qu'elle demeure à jamais insensible. L'histoire s'immobiliserait alors à l'ère de la technique, qui deviendrait la dernière, l'unique et l'indépassable vérité. L'essence même de l'homme comme celui qui se tient dans un libre rapport d'ouverture à l'être, qui « veille » sur l'être, se trouverait alors vouée à disparaître. L'« homme » serait immuablement prisonnier de sa plus récente figure métaphysique : celle du « vivant qui travaille », de la « bête de labeur », méthodiquement occupée à dévaster la terre. « Le danger » concerne non pas l'homme empirique, mais l'essence de l'homme qui si elle était établie à jamais du côté de la seule pensée calculante, serait morte. C'est pourquoi la menace d'une installation indéfiniment prolongée dans la technique représente pour Heidegger une perspective beaucoup plus sinistre, une menace de mort bien plus grande que toute menace de destruction physique de l'humanité par une guerre atomique. Car le dépassement de la technique, voire seulement l'avènement d'une autre relation à elle (« sérénité », laisser-être, détachement), c'est-à-dire un véritable « tournant dans l'essence de l'être lui-même [7] » *(Kehre im Wesen des Seins selbst)*, une mutation époquale, n'est apparemment ni une certitude, ni même une forte probabilité. L'achèvement de la technique n'est pas sa fin, mais son « perfectionnement » illimité. Qu'il y ait un jour une « autre histoire », « un autre commencement », cela reste celé et demeure indécidé. L'actuel crépuscule technologique pourra peut-être se changer en « une nuit pour un nouveau matin [8] », mais il est possible aussi qu'il annonce « un hiver sans fin [9] ». A ce moment de notre époque, le danger est plus proche de nous que l'espoir d'un tournant, d'où la détresse dans l'être même.

Il est sans doute légitime de parler d'une « espérance heideggérienne » à condition de situer celle-ci par-delà tout optimisme ou pessimisme. Nul optimisme, car si jamais une nouvelle aurore, « une histoire future plus initialement destinée » doit poindre, cela devrait être après la disparition – que ce soit par une extinction progressive ou un effondrement brutal – de l'ordre technologique tout entier. « Avant que l'être puisse se montrer dans sa vérité initiale, il faut que l'être comme volonté soit brisé, que le monde soit renversé [10]... » Nul optimisme, car le dépérissement et la destruction du monde métaphysico-technique devront vraisemblablement s'étendre sur un laps de temps propre à décourager toute attente ordinaire. « Ce trépas *durera* plus longtemps que l'histoire jusqu'ici accomplie de la métaphysique [11]. » Nul pessimisme pourtant, car

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la possibilité d'un « salut », c'est-à-dire la possibilité de retrouver un libre rapport à l'être, se trouve sans cesse réaffirmée : « Là où est le danger, / Croît aussi ce qui sauve [12]. »

Une telle sauvegarde ne peut s'accomplir que par une mutation de l'être lui-même, c'est-à-dire par un changement d'époque. Aucune initiative ou entreprise humaine ne peut produire un bouleversement aussi prodigieux que le dépassement de la technique. Pourtant le danger n'« est » véritablement que si l'homme le « regarde », y prend garde, que si la pensée sait reconnaître au-delà des apparents progrès ou perfectionnements de la réalité une menace dans l'être. Si la pensée du danger est le commencement du salut, le tournant ne dépend-il pas grandement de la pensée? « Nous regardons le danger, et dans ce regard nous percevons la croissance de ce qui sauve [13]. » D'un côté, l'homme semble être sans pouvoir sur le destin de l'être. Il ne doit, sous peine d'être pris au piège de la pensée calculante et technicienne, entrer dans aucun activisme, et surtout dans aucune révolte. Aucune action ne changera jamais l'essence de la technique. C'est pourquoi, « nous ne devons rien *faire*, seulement attendre [14] ». Mais l'attente ne signifie pas la résignation ou la soumission, bien au contraire. Car, d'un autre côté, il semble précisément que l'être pour « tourner » (pour changer d'époque) ait « besoin » de l'homme, de son attente, de son « aide », de sa « conversion » : « L'essence de la technique ne peut être conduite dans la métamorphose de son destin sans l'aide de l'essence de l'homme [15]. » Il semble que l'être ne puisse « tourner » un jour, que si l'homme s'est d'abord retourné vers lui. Le tournant ne dépend-il pas largement de ce retournement? Sinon à quoi bon ces appels à la conversion incessamment lancés par Heidegger?... Nous ne pensons pas encore... Nous ne savons plus écouter... Nous avons perdu le sens de l'habiter, de la chose, de la terre, du Simple... Apprenons à penser, à écouter... N'écrit-il pas : « Le salut doit venir de là où il y a une *conversion* (un tournant, *Wende*) des mortels en leur essence [16]. » Quel lien de l'homme à l'être se trouve par là impliqué? A quoi bon la pensée, que peut-elle accomplir – en un temps de détresse?

Pour Heidegger seule la pensée agit. « La pensée est le véritable agir [17]. » Il serait pourtant idéaliste de croire qu'elle peut par elle-même surmonter la technique. Si elle annonce une métamorphose, et si même cette métamorphose a lieu, si le tournant advient « effectivement » dans l'être, « cela ne veut absolument pas dire que la technique... serait mise de côté [18] ». Comment peut-il se faire que le Tournant bien que lointain, incertain, voire improbable selon l'Histoire (même non objective) soit d'une certaine façon *déjà là* et que le salut nous atteigne « ici et maintenant, et dans le moindre » *(im Geringen)* [19]? Nous sommes bien au tournant. Et en même temps nous n'y sommes pas. Y aurait-il une scission dans l'être? Notre monde – l'être lui-même – n'est-il pas double? « C'est une tête de Janus [20] », dit Heidegger à propos de l'époque de la technique. Détresse et salut. Terre dévastée par l'exploitation technologique et terre se préservant, abritant la simplicité de la chose. Activisme universel de la domination calculante; sérénité tranquille du laisser-être. Crépuscule et aurore. La métaphysique poussée à ses conséquences extrêmes cohabite avec l'extra-métaphysique. Comment une telle coexistence des contraires est-elle compatible avec l'unité de l'être?

Oubli et retrait de l'être

Heidegger s'est toujours refusé à définir « l'être même ». « L'être même est l'énigme [21]. » « L'être est ce qu'il est [22]. » Cela ne tient pas du mysticisme, comme on l'a dit, mais vient plutôt de ce que toute définition de l'être nous oblige à entrer dans un cercle. Ce que veut dire être nous le savons obscurément toujours déjà, nous devons l'avoir toujours déjà compris, bien que non conceptuellement, pour autant que nous sommes. Et toute définition de l'être est impossible ou absurde, comme l'avait remarqué Pascal [23], car elle exige l'emploi explicite ou sous-entendu du mot à définir dans sa définition; ou en termes heideggériens elle doit anticiper le sens de ce qui est à définir,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ou poser comme déterminée par la pensée cela même qui la détermine à penser. Définir l'être c'est le manquer comme l'initiateur même de la question que nous posons sur lui. C'est aussi, en disant *ce* qu'il est, le réduire à un étant. Or l'être n'est ni une substance particulière, ni une essence des choses, ni un fondement du monde, ni Dieu, ni un premier principe, immanent ou transcendant. L'être n'est pas situé en un lieu *à part*. Il « se donne » (traduction de *es gibt*), entre en présence, partout où il y a de l'étant (pierre, végétal, animal, objet – fabriqué ou non, homme...). L'être est l'entrée en présence des étants, leur manifestation même, temporelle et indissociable de ces étants.

Seul parmi tous les étants l'homme « comprend » l'être. L'animal a un environnement naturel. L'homme est homme par son ouverture à l'être. S'il est impossible de poser l'être à part, sans l'homme; il est également impossible de poser l'homme isolément de l'être. Cet isolement de l'homme, son autoposition, advient cependant lorsque du fait de la métaphysique de la subjectivité, l'homme oublie que sa relation à l'être est déterminée par l'être. L'homme oublie qu'il dépend de l'être dans ce qu'il a de propre, qu'il ne dispose pas de l'être, que toute capacité propre, tout « don » lui est donné. Parce qu'il se veut le maître de l'étant, l'homme refuse de reconnaître l'immaîtrisable surpuissance de l'être. Il n'accepte pas que toute action, toute pensée soit seulement réponse à l'exigence de l'être.

Comment un tel oubli – la métaphysique même – est-il possible? Comment l'être peut-il, s'il est la donation même de la présence, se laisser oublier? Sans doute d'abord à cause de son extrême proximité. L'être, nous ne l'avons pas, nous le sommes. Il nous est difficile de penser cela même qui nous donne à penser, comme de voir la lumière même par laquelle nous voyons les étants. Le plus proche est aussi de la sorte le plus inaccessible. Mais l'oubli est un manque. Où trouver le moindre manque dans l'afflux inépuisable et incessant de ce qui entre dans le champ de présence? Et pourtant l'entrée en présence, la donation même se dérobe, se cèle, et avec elle *ce* qui se présente, *ce* qui se donne. Comment cela? L'être est à penser comme présence, non pas au sens de la pleine actualité de fait *(Gegenwart)*, mais de ce qui sans cesse s'ap-proche de nous *(Anwesen)*, comme la présentation, le découvrement [24]. Le découvrement dessine à chaque époque la limite de ce qui est accessible en général. Cette limite est conçue par la métaphysique comme l'horizon du sujet transcendantal, mais elle englobe le sujet lui-même car l'horizon « n'est que le côté tourné vers nous d'une Ouverture qui nous environne [25] ». L'Ouverture ou la présence, en même temps qu'elle libère l'étant en totalité, cache l'inaccessibilité à autre chose qu'à une totalité époquale déterminée. Elle ne cache rien d'étant. Elle dissimule un « retrait » sans visage et sans nom. A tout découvrement ou décèlement appartient un recouvrement, un cèlement, qui n'est pas la dissimulation ontique de quelque chose de déterminé.

L'« oubli de l'être » n'indique pas une négligence ou une faiblesse de la mémoire humaine, mais l'essence du découvrement. Le mot « oubli » (*obliviscor* signifie « effacer ») se trouve pris au sens actif. Toute présence est oublieuse, en tant qu'incontournable et massive occultation du retrait. Nul ne peut dire ce qu'elle cache. Elle ne cache en vérité rien, mais ce rien appartient à l'être même comme son retrait. L'oubli de l'être signifie donc l'oubli du retrait de l'être. Cet oubli rend possible l'idée métaphysique d'une totalisation exhaustive de l'étant dans l'expérience et le savoir.

Au contraire pour la pensée du retrait, il est impossible que « tout » soit donné, que la « totalité » soit effectivement achevable, en quelque temps que ce soit, ni dans toute la suite des temps par révélations successives et additives, ni en un *tota simul*. En se découvrant, l'être se retire. « Le recouvrement, le retrait est une manière dont l'être " dure " comme être, dont il se dispense, c'est-à-dire se donne [26]. » En nommant le retrait, ce dur noyau de nuit irrévélable, indescriptible, la *léthè* au cœur de l'*alethéïa*, Heidegger prétend-il nous révéler enfin *le* nom extra-métaphysique de l'être? Nullement; et pourtant l'être n'est pas innommable.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

L'« identité » de l'être à la fin de la métaphysique

Quel que soit le nom que la métaphysique donne à l'être de l'étant : l'Idée, la substance, le sujet, l'objet, la volonté de savoir, de puissance..., il semble qu'elle se résume à ce projet d'assigner un nom unique et exclusif à l'être. Aussitôt « identifié », l'être est perdu en tant qu'être, réduit à l'étant, car nommer l'être, c'est dire aussitôt *ce* qu'il est, quelque chose; non pas n'importe quelle chose, mais l'étant le plus parfait et le plus permanent, le sommet et la base universelle. C'est aussi affirmer : l'être est ceci, « et rien d'autre... ». L'exclusivité du nom pose l'être comme excluant le néant. La métaphysique ne peut pas penser l'être comme l'autre que l'étant, mais veut le saisir comme le plus étant de l'étant, le plus sûr, le plus positif. Que « le plus étant » soit dédoublé régulièrement en l'étant le plus commun et l'étant le plus parfait (ontologie et théologie) permet seulement de donner à la positivité la forme de la totalité, la forme du système. Car Dieu est compris comme la cause des étants ordinaires.

L'être « même » n'est pas innommable; il ne cesse d'être dit et de recevoir des « attributs ». Mais aucun nom ne le définit exhaustivement et exclusivement. Tous les noms de l'être demandent à être corrigés pour ainsi dire par d'autres noms, parfois contraires. Ainsi lorsque Heidegger « définit » l'être comme la présence, il précise qu'il ne s'agit pas d'une présence absolue et sans reste, ni d'une présence à soi, mais d'une présence qui s'ap-proche de nous *(An-wesen)* – et demeure en retrait. L'être est l'envoi, la « dispensation » *(Geschick)*; mais aussi le « suspens », l'*épochè*. Parce que sans le langage, « maison de l'être », il n'y aurait pas de nomination ni d'éclaircie, il pourrait être tentant de voir dans le langage le nom le plus adéquat de l'être. Ce serait oublier l'être en tant que première donation muette, l'être en tant que silence. Il n'y a pas de nom propre de l'être. Même le temps est appelé seulement le « prénom » de l'être, c'est-à-dire son nom le plus en avant, pour éviter l'identification massive : l'être égale le temps. Qui voudrait à tout prix lui assigner une identité serait jeté d'un contraire à un autre : le découvrement/le retrait; la parole/le silence; la surabondance/le rien; le proche et le commun/le lointain et l'originel; le recueillement *(logos)*/l'oubli *(léthé)*; la présence/le secret, etc.

L'être doit donc se dire « de multiples façons ». Lui attribuer un nom unique c'est inévitablement l'ériger en un sujet métaphysique constamment et absolument présent. L'usage d'autres noms tels que la donation *(Gabe)*, l'envoi *(Geschick)*, l'Arraisonnement ou le Dispositif *(Gestell)*, l'Événement d'appropriation *(Ereignis)*, la Quaternité (terre-ciel/mortels-divins), le Jeu de la chose et du monde – répond à cette nécessité.

A la fin de la métaphysique l'être entre pour ainsi dire dans sa « crise d'identité ». Négativement parlant, il n'est plus « identifiable » au sens traditionnel : aucun nom ne lui convient plus adéquatement et en propre. Ainsi l'Événement d'appropriation *(Ereignis)*, c'est-à-dire la « coappartenance » ou « l'interpellation réciproque de l'homme et de l'être [27] », ne peut pas être considéré comme une nouvelle dénomination transcendantale de l'être. Positivement parlant, l'être se délivre de la domination du principe d'identité A = A. Car l'*Ereignis* désigne l'identité *non égale* de l'homme et de l'être. Non égale parce que l'homme dépend de l'être alors que l'être se dispense à l'homme. L'*Ereignis* renvoie à la *possibilité* que la réciprocité de l'homme et de l'être advienne et soit pensée hors de la représentation métaphysique, hors de la relation sujet/objet par exemple. Il renvoie aussi à « la possibilité de dépasser le simple règne de l'Arraisonnement [28] », c'est-à-dire à la possibilité de surmonter l'essence de la technique. Comment cette possibilité peut-elle coexister avec l'effectivité de la technique? Comment Heidegger pense-t-il l'articulation de ces deux dimensions, *Ereignis* et *Gestell?*

Le paradoxe de la « métaphysique achevée », c'est qu'avec elle rien ne s'achève, que bien plutôt l'époque se fige, tend à se perpétuer indéfiniment. La « présence constante »

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tant désirée par les métaphysiciens trouve dans la Technique sa parfaite réalisation sous la forme du *Bestand*, du fonds de réserve : la nature est transformée en un gigantesque stock d'énergie constamment disponible et indéfiniment transformable. Si la fermeture sur elle-même de l'époque, l'absence de mutation possible signifie l'absence de détresse, d'où vient cette rigidité du destin ? Quelle est au contraire la condition d'un tournant possible de l'histoire ? « Sans l'errance, écrit Heidegger, il n'y aurait pas de rapport de destin à destin, il n'y aurait pas d'Histoire [29]. » Mais pourquoi l'histoire doit-elle « errer » ? Que signifie l'errance ? Quel rapport entretient-elle avec la détresse d'un côté, l'absence de détresse de l'autre ?

L'errance et la détresse

De l'essence de la vérité définit l'errance comme la tendance, venant apparemment de l'homme, à résister au retrait de l'être, à se détourner du « secret » (à savoir que le décèlement est simultanément cèlement), pour se tourner vers l'évident, l'accessible, le praticable. « Se tourner, insistant, vers l'accessible, et se détourner, eksistant, du secret vont de pair. Ce sont une seule et même chose [30]. » L'aversion pour le secret caractérise donc l'existence même et correspond à son insistante propension à s'adonner exclusivement à ce qui est habituel, courant, maîtrisable. « Insister », c'est se cramponner à l'évidence de l'étant. L'errance ferme l'accès à l'oubli de l'être. Elle est l'oubli oublié, l'oubli fixé (pour un temps). Toute certitude et toute sécurité sont errantes, et non pas erronées, par l'*enfermement* dans une évidence qui se dissimule son point aveugle. Dans le quotidien, les expressions : « ça va de soi », « pas de problème » traduisent cet aveuglement sécurisant. « S'installer dans la vie courante équivaut au refus de laisser régner le cèlement de ce qui est celé [31]. » Les évidences de l'errance ne se réduisent pas bien entendu à ce que la vie courante et le bon sens considèrent comme « allant de soi » (l'actualité, la mode, les gadgets, les comportements sociaux et politiques...), mais englobent toutes les structures pensables d'une époque, avec ses conformismes tout comme ses révoltes.

Pourtant l'homme dans l'errance même ne peut éviter d'être affronté au « secret ». Il se rapporte au secret chaque fois qu'à diverses occasions il découvre qu'il ne peut se maintenir dans la pleine et totale positivité de l'étant bien connu. Son refus de reconnaître le cèlement ne peut empêcher ce dernier de régner. « L'homme est dans l'eksistence de son *Dasein* assujetti *du même coup* au règne du secret et à la menace issue de l'errance. L'un et l'autre le maintiennent dans *la détresse de la contrainte (die Not der Nötigung)* [32]. » D'où « l'agitation inquiète » qui marque l'être-là, toujours arraché à la quiétude de l'étant familier ; ne serait-ce que par les *Stimmungen*, les dispositions affectives, qui lui font brusquement éprouver l'étrangeté de l'étant dans son ensemble ; ne serait-ce que par la simple et soudaine indisponibilité de « l'étant-disponible », de l'instrument que j'ai sous la main, fait pour fonctionner, et qui tombe en panne. L'homme ne peut ni trouver la tranquillité dans l'errance ni affronter le secret et la détresse. « La pleine essence de la vérité... garde le *Dasein* dans la détresse *(Not)* de par ce mouvement *(Wende)* perpétuel de va et vient. Être-là, c'est re-tourner dans la détresse. *Das Dasein ist die Wendung in die Not* [33]. » L'homme éprouve la détresse chaque fois qu'il *est rappelé* de l'étant à l'être. L'angoisse n'est-elle pas une forme de « détresse » pour autant que l'homme se trouve rejeté par elle de l'existence mondaine à l'être-au-monde comme tel ? Le texte marque clairement que l'initiative de ce « retour » vient de l'être : ce n'est pas le *Dasein* qui se garde lui-même dans la détresse, mais « la pleine essence de la vérité », c'est-à-dire l'être comme découvrement et retrait. Exister ekstatiquement, c'est avoir la possibilité de se tourner vers le secret (la détresse), mais aussi de se détourner de lui (l'errance). La détresse, comme l'angoisse, n'est pas un état dans lequel l'homme pourrait séjourner, mais la brusque révélation du « mouve-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ment », du jeu global, de l'être. La détresse peut se comprendre comme l'inverse de l'errance. Pourtant si l'une est « bonne » [34], l'autre n'en est pas pour autant mauvaise, car elles sont également « nécessaires ».

L'homme n'est originellement « responsable » ni de l'une ni de l'autre. Ce n'est pas lui, mais l'être comme envoi *(Geschick)* qui décide de l'ouverture à la détresse ou de la fuite dans l'errance. L'errance est « nécessaire » parce qu'elle vient de l'être même, en ce qu'il se retire et « égare lui-même l'étant avec l'errance [35] ». La « nécessité » qui règne sur l'histoire de l'être n'a rien d'une obligation logique. Pour qu'il y ait « nécessité », il faut que l'homme ait accueilli et recueilli la détresse de l'être, qu'il y soit retourné et s'en soit à nouveau détourné. Dans la *Notwendigkeit,* que nous nous représentons trop banalement comme statique et sereine, libre et transhistorique, Heidegger nous invite à souligner le mouvement, le « tournant » *(Wende)* sur un fond de « détresse/ contrainte » *(Not)*.

Toute nécessité est errante, et toute errance est nécessaire. Chaque époque en tant qu'elle établit des vérités nécessaires et inébranlables « erre », c'est-à-dire oublie la détresse et le retrait de l'être. Mais cette errance est bonne, « secourable », ainsi que le disait Hölderlin, car elle contient dans son mouvement même le germe d'une transition à une nouvelle époque par le retour à la détresse. Elle est bonne également, car il est nécessaire que chaque époque impose son visage du vrai, bouche l'horizon et interdise temporairement tout autre accès à l'être. Il fallait que les Grecs ignorent le principe de la subjectivité pour être les Grecs. Pourtant l'errance ne se caractérise pas seulement par l'enfermement sur elle-même de chaque époque; elle crée un lien historial d'époque à époque, elle régit l'enchaînement des différentes époques dans la mesure où l'errance de l'une pèse sur la suivante. Ainsi la détermination platonicienne de la vérité comme adéquation prédétermine la forme ultérieure de la vérité comme certitude pour le sujet. Si l'errance est oublieuse de l'être, elle est gardienne de sa propre tradition. L'errance repose sur la consolidation des évidences acquises, mais elle laisse encore « tourner » le destin, préserve la possibilité d'un tournant.

Or l'époque où la rationalité technologique s'installe de façon irréversible semble paradoxalement supprimer, ou du moins transformer radicalement, aussi bien l'errance que la détresse. Tout se passe comme si l'impératif de perfectionnement indéfini propre à la technique avait conduit l'histoire jusqu'à un point de non-*retour*. Comment le monde de la technique qui va se renforçant, se raffinant à l'infini, se protégeant de l'autodestruction, pourrait-il jamais céder de lui-même la place à une autre époque de l'être? La possibilité d'un retour à la vérité de l'être s'atténue à l'extrême. La désintégration progressive ou l'effondrement brutal, catastrophique, du monde de la technique ne serait pas véritablement un tournant, mais un glissement hors de l'histoire, le passage, pour « un long intervalle », par le degré zéro, que suivrait « la durée abrupte du commencement ». Le tournant peut-il être un événement empirique situé à la fin historique de l'époque, n'est-il pas plutôt un changement dans le rapport à l'être – qui peut intervenir hors de toute chronologie? Si un tournant est encore possible, comment et en quel temps advient-il?

L'absence de détresse correspond au fait que la souveraineté de la métaphysique est devenue invisible. L'« évidence » de la rationalité technologique est si puissante que ses fondements métaphysiques (le principe de raison, « la volonté de volonté », c'est-à-dire la production pour la production) n'ont plus à être interrogés ni même à être nommés. Ils sont invisibles à force d'évidence. En énonçant expressément le nom de l'être (l'Idée, la substance, le sujet,...) l'errance maintenait encore un rapport direct avec l'être, avec sa questionabilité. Plus de détresse, plus d'accès à cette marge tremblante où soudain le découvrement *et* le retrait se signalent à nouveau ensemble.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Figures de l'absence de détresse

L'« absence de détresse » instaure donc le règne d'une vérité métaphysique plus *fixe* qu'à aucune autre époque : l'étant se trouve « mis en sécurité » de façon illimitée. La « sécurité » totale *(securus,* vient de *sine cura)* suppose l'élimination de tout souci possible concernant l'être. Le réel, l'étant vrai, c'est-à-dire techniquement produit et manipulé, se trouve protégé contre toute mutation de sa « vérité ». L'étant est le produit, l'homme le producteur des produits : il n'y a pas à revenir là-dessus, mais plutôt à imposer l'organisation perfectionnée de la production. La mise en ordre économico-politique de l'étant est d'autant plus âpre et violente qu'elle n'a pas d'autre but que de dissimuler « le vide de l'être ». L'organisationnisme n'organise rien tant que le « verrouillement », « l'insurrection de l'étant *contre* l'être ». En d'autres termes la sécurité exige le blocage systématique, l'obstruction violente de toutes les dimensions, où pourrait se déployer un rapport à l'être, telles que la terre, le monde et la chose, la *Stimmung,* le langage...

Le rapport à la terre n'est pas perdu du fait d'un vague déracinement de l'homme dans la société industrielle, parce qu'il serait coupé de la nature ou habiterait un environnement homogénéisé et artificiel. C'est plutôt le projet technologique qui exclut l'existence même de quelque chose comme une terre, c'est-à-dire un fond non objectivable, non délimitable du monde, pur surgissement incalculable de la nature, ou particularité non universalisable du lieu. S'il n'y a plus de « terre », de « sol natal », ni de lieu spécifique, irréductible à un autre, c'est parce que la technique exige la destruction de la terre et son remplacement par un espace neutre uniforme et universel. La connaissance scientifique de l'espace, à commencer par sa géométrisation et sa mathématisation, constitue un prélude à la domination technologique de l'espace, qui est domination à distance. Par cette domination, la proximité comme l'éloignement se trouvent annulés. Ainsi les satellites de communication et d'observation permettent de projeter l'image ou le son de n'importe quel point de la planète à n'importe quel autre. La technique réalise la « spatialisation », c'est-à-dire la maîtrise absolue de l'espace (dont la conquête de l'espace cosmique n'est qu'une conséquence). La spatialisation annule non seulement la spécificité du lieu, mais la capacité des choses de rassembler elles-mêmes l'espace et de révéler à partir d'elles des lieux. Du point de vue des coordonnées universelles de l'espace uniformisé, un objet n'est plus nulle part. Il suffit de comparer un pont « historique » qui réunissant les rives d'un fleuve fonde en quelque sorte le site d'une ville et un pont préfabriqué, celui d'une autoroute par exemple. Ce pont n'a pas davantage d'affinité avec tel espace plutôt que tel autre. Ce pont n'a pas de lieu, n'a pas de terre.

Peut-on même parler d'un « monde » de la technique? Pour qu'il y ait monde, il faut que joue la pleine ouverture de l'être, le jeu du découvrement et du retrait, de la terre et du ciel, de la proximité et de la distance. Nous n'appartenons à un monde que si nous pouvons y être *situés,* près ou loin des choses, elles-mêmes familières ou inquiétantes. Or la spatialisation, l'uniformisation et la calculabilité de toutes les relations introduit ce que Heidegger appelle le « sans-distance » [36], abolit toute proximité et toute distance. Un monde est aussi un ensemble d'options *historiales* [37], une configuration qui se sait destinale. Or dans le « monde » de la technique, toute décision apparaît comme déjà prise. Il n'y a plus de choix possible, plus d'événement digne de ce nom. Seule se poursuit la destruction de la terre au profit du mouvement parfaitement circulaire de la production et de la consommation. «(Le) cercle de l'usure pour la consommation est l'unique processus qui caractérise l'histoire d'un monde devenu non-monde [38]. » Le « monde » de la technique est devenu « non-monde » parce que la fixité du projet technologique interdit tout sentiment d'une décision qui fait époque. Ce « non-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

monde » demeure par suite perdu dans une « in-décision » multiforme : toutes les différences tendent à s'effacer (entre l'important et l'accessoire, entre le proche et le lointain, entre état de guerre et état de paix, entre joie et douleur). L'indifférence engendre l'insensibilité.

« L'époque indigente ne ressent même plus sa détresse *(Durft)* [39]. » L'insensibilité à toute *Stimmung* (tonalité ou « disposition ») même à celle des plus grandes souffrances, est sans doute la plus grande misère qu'apporte l'absence de détresse. Car toute chose, toute situation, vibrent selon une « ambiance » qui nous ouvre à elles. Toute *Stimmung* révèle une détresse, qui exige d'être dite – sans que les mots qui conviennent puissent toujours être trouvés – mais une « bonne détresse », parce qu'elle met sur un chemin, fût-il d'errance. « Là où il n'y a pas, dans l'abîme de l'être, d'ouverture donnant disposition *(stimmende Eröffnung)*, il n'y a pas non plus de détresse/contrainte *(Not)* qui force à nommer et à dire [40]. » L'absence de détresse ne répond pas à une absence objective de souffrances, mais à une perte de sensibilité à toute espèce de *Stimmung*. La misère, le désespoir, la violence, la terreur même ne révèlent plus rien, et surtout rien quant à une détresse destinale *de l'être*. « Des souffrances sans limites, une douleur sans mesure annoncent l'état du monde et partout le passent sous silence en tant que plénitude de la détresse. Malgré tout cette situation au fond de son histoire est sans détresse. Mais ceci est quant à l'histoire de l'être sa détresse suprême et la plus cachée. Car elle est la détresse de l'être même [41]. » « L'immense douleur qui passe sur la terre ne peut éveiller directement aucun changement, parce qu'elle est éprouvée passivement comme un objet offert à une action... » [42] : elle se trouve prise dans le mouvement d'objectivation technologique.

La « détresse » est objectivée comme pénurie quantitativement mesurable et soumise à une action humanitaire d'« assistance technique » par exemple, qui si elle est politiquement, économiquement et moralement justifiée n'en cache pas moins l'essence de la détresse. La quantification de la pénurie sous d'autres formes (comptabilité des ressources naturelles ou des espèces animales, mesure de la « santé » de l'environnement à partir des différents taux de pollution) interdit l'expérience possible d'une destruction de la terre. Grâce à l'évaluation chiffrée qui laisse croire que toute déficience, toute misère sont calculables, la technique réintègre la « détresse » dans son projet. Les contre-projets, tels que la préservation écologique de la nature, appartiennent aussi entièrement à son règne. « La technique... est l'organisation de la pénurie [43]. »

Les figures de l'absence de détresse techniquement organisée sont innombrables. Toute la modernité peut se ranger sous ce titre; depuis ses formes les plus colossalement visibles, « gigantesques », telles que la planification et la bureaucratisation forcenée, l'uniformisation outrancière des styles de vie, le suréquipement, le surarmement, jusqu'à ses formes les plus cachées : l'instrumentalisation du langage, l'effacement du sacré. Le langage, tantôt informatisé, tantôt simplement nivelé et appauvri par les médias, est réduit à véhiculer des « messages » préétablis. Devenu simple outil de communication, le langage « s'insurge » contre la parole, exclut de plus en plus de lui-même toute capacité de monstration originelle des choses. Le besoin d'une parole poétique se fait-il encore sentir chez le fonctionnaire de la technique bien adapté à sa tâche de régulateur des circuits de production et de consommation? Comment la dimension du sacré pourrait-elle encore apparaître en l'absence d'une poésie, capable de la célébrer? Le lien entre la disparition du sacré et le règne de la technique est clair : avant même d'être la « trace de la divinité [44] » « l'espace qui accorde la dimension pour les dieux et le dieu [45] », le sacré se déploie comme le salutaire et le Sauf *(das Heile)*, « l'Indemne », ce qui demeure intact, inaccessible à toute manipulation, à tout projet d'arraisonnement. Le Sauf est la condition même d'apparition d'un sacré. Or la technique ne peut absolument pas laisser être sauve une quelconque région du monde qui se déroberait à ses prises. La profanation intégrale du monde fait partie de l'essence de la technique. D'ailleurs puisque la parfaite « sécurité » est atteinte, la recherche d'une dimension intacte et sauve, l'inquiétude quant à un « salut » possible n'ont plus même de sens. L'absence de détresse implique, comme chez Kierkegaard « le désespoir avec un tour

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de plus », que la dimension salutaire ou salvatrice ne soit même plus pressentie, ni désirée, ni imaginée.

L'ambiguïté temporelle du tournant

Comment une si profonde détresse, qui non seulement s'ignore mais se complaît en elle-même, pourra-t-elle jamais « tourner »? Le tournant dépend à la fois d'une « faveur » de l'être et d'une « conversion » *(Wende)* de l'homme. Seul l'être est capable de « destiner » un jour la métamorphose de sa « dernière époque ». Seul l'être est capable d'accorder ce que Heidegger appelle aussi la « grâce » *(Huld)* de répondre à son appel. Mais seule la pensée peut reconduire l'absence de détresse à la détresse qu'elle est. Seule la pensée peut « voir » l'être là où il est le plus caché et le plus oublié, dans l'essence même de la technique. Comment cette « conversion » advient-elle? Même si l'oubli de l'oubli est inéluctable, Heidegger ne cesse de souligner que l'homme peut du moins dans cette détresse de la vérité « éprouver l'errance *comme telle* [46] ». Même si tout accès à un « salut » lui est refusé, l'homme peut du moins « voir l'absence de salut *comme telle* [47] ». Il peut aussi « voir le danger *comme tel* ». Lorsque, de la même manière, il peut voir l'absence de détresse *comme telle,* la détresse qu'elle abrite tourne, vire en nécessité aperçue dans l'être même. Le « comme tel » dégage la nécessité de l'être, qui parce qu'affirmée se change en liberté. S'en remettre à la détresse-contrainte-nécessité *(Not)* c'est, dit Heidegger, libérer à la fois l'essence de l'homme et la vérité de l'être, c'est accomplir « la liberté de l'offrande [48] ». Cette « offrande » est la pensée elle-même, comme don en retour, remerciement (*Denken,* c'est *Danken*), grâce rendue.

La conversion heideggérienne exige, comme chez Nietzsche l'*amor fati,* une affirmation de la nécessité, « tournant de la détresse », à condition de ne pas penser ce *fatum* comme fatalité ou déterminisme, mais comme libre « envoi », libre « destin » de l'être. Heidegger écrit à propos de l'Éternel retour qu'il ne faut pas soumettre cette doctrine à « la prétendue " antinomie " de la liberté et de la nécessité [49] ». A la façon de l'Éternel retour nietzschéen, le tournant n'est pas un événement fatal « se déroulant aveuglément quelque part, mais le tournant de la détresse *(Not-Wendigkeit)* [50] ». Le tournant n'est-il pas comme l'Éternel retour la transmutation de la plus extrême détresse et nécessité en grâce et en liberté? « L'homme ne devient libre que pour autant qu'il est inclus dans le destin *(Geschick)* [51]. » Mais l'événement de cette transmutation n'est-il pas insituable en aucun temps?

S'il faut renoncer à l'idée que le tournant accomplisse un changement « effectif », un dépassement de la domination technologique, ne faut-il pas renoncer du même coup à toute tentative de le situer chronologiquement? Le tournant n'est-il pas non seulement hors de l'histoire événementielle chronologique, mais aussi hors de tout temps déterminable, hors même de l'histoire de l'être? Il ne faut pas demander : « où et quand advient-il? Personne ne le sait; il n'est pas non plus nécessaire de le savoir. Un tel savoir serait même pour l'homme ce qu'il y a de pire, si son essence est d'être celui qui attend, celui qui attend l'essence de l'être par la pensée [52] ». Le tournant n'est pas un événement de l'histoire « ontique », mais où se situe-t-il dans l'histoire de l'être? Certainement pas comme une époque. Il exprimerait plutôt l'unicité même de cette histoire telle qu'elle se livre à la pensée d'un seul tenant depuis son aurore grecque jusqu'à son crépuscule technologique. Comme l'*Ereignis,* le tournant s'écrit seulement au singulier, *singulare tantum.* La pure singularité ne s'inscrit dans aucune suite historique ou temporelle. Il est significatif que Heidegger ait donné ce même nom *(die Kehre)* à la fois à ce qu'il appelle aussi « l'eschatologie de l'être [53] », le rassemblement de l'histoire en une extrémité dernière, et à ce long mouvement, dans sa propre pensée, de conversion toujours plus insistante vers la primauté de l'être vis-à-vis de l'homme, et finalement à la pensée de l'être comme telle, dès son départ dans *Être et Temps* [54].

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Et pourtant le tournant semble bien s'accomplir *au présent* avec la venue au jour de l'essence de la technique et la pensée du danger qu'elle recèle! « Quand nous nous ouvrons proprement à l'essence de la technique, nous nous trouvons pris dans un appel libérateur [55]. » Le tournant « fait son entrée *(kehrt ein)* dans ce qui est *présentement* l'époque de l'être [56] ». Or cet « ici et maintenant » se trouve constamment et simultanément rejeté dans un avenir indéterminé, quand il est question de l'*attente* d'un tournant dans l'être, ou quand ce dernier apparaît comme incertain, à l'égard d'une menace de perpétuation indéfinie de la technique. Le même texte qui décrit l'« entrée » en quelque sorte actuelle insiste fortement sur l'attente et la distance à l'égard de « la lointaine advenue de l'essence de l'être lui-même [57] ». Cette ambiguïté temporelle (présent/futur) éclate encore plus nettement dans la description de la chose et du monde. D'un côté, la chose (le simple pichet d'eau) rassemble ici et maintenant la terre et le ciel – le cèlement de la source et le procès visible des saisons – et sauvegarde contre toute objectivation l'expérience d'une certaine proximité. Mais d'un autre côté, sous la domination de la rationalité scientifico-technique « la chose en tant que chose demeure nulle [58] », « jamais encore les choses n'ont pu apparaître comme choses à la pensée [59] » ce qui veut dire, étrangement, même aux époques préscientifiques. En tout cas l'homme moderne ne rencontre partout que des objets ni proches, ni lointains, « sans distance ». Comment le tournant peut-il avoir lieu ici et maintenant, et demeurer en attente? Comment la chose peut-elle à la fois paraître et ne pas paraître comme chose, assembler et ne pas assembler le monde?

Il semble que le tournant n'ait lieu ni au présent, ni au futur. Se peut-il qu'il n'ait pas de « lieu », non parce qu'il serait « u-topique », mais parce qu'il appartiendrait à un temps autre, ekstatique, le temps de « l'événement appropriant » en rupture avec l'histoire de l'être telle qu'elle se prolonge dans la technique? « C'est soudainement qu'advient le tournant », à la façon d'un « éclair » souligne à plusieurs reprises le texte [60]. Il surgit comme l'*Einblitz,* « l'entrée foudroyante », du monde et de la chose (dimensions anhistoriques) dans l'histoire et l'époque de la technique. La nuit de l'arraisonnement technique se trouve déchirée par l'éclair soudain de la chose. Mais comment comprendre, ne durerait-elle qu'une fraction de seconde, la coexistence de ces deux dimensions hétérogènes?

La chose et le monde seraient-ils seulement entrevus, quasiment rêvés, comme l'issue hypothétique à la clôture de l'époque, et n'ont-ils d'être que marginal et de temps que virtuel? Le tournant et l'*Ereignis* coexistent-ils avec le *Gestell* comme le possible avec le réel? La chose apparaît-elle seulement comme chose possible au-delà ou en deçà de l'objet? Oui, à condition de supprimer le « seulement » et d'ajouter aussitôt : le possible n'est pas l'hypothétique, il n'est le virtuel, inférieur au réel, que dans son acception métaphysique; le possible n'est pas à comprendre en son sens restrictif, mais comme la richesse et le pouvoir plus élevé de l'être lui-même. Le pichet n'est pas virtuel pas plus que... « le banc, la passerelle... le ruisseau, la montagne... le cheval, le livre, le tableau.. la croix... [61] ». Ces « choses » énumérées par Heidegger n'ont aucune fonction technique, sont sans puissance, sont négligées. Elles sont « modiques et minimes », discrètes et rarement aperçues. Mais elles *sont* présentement. Leur pauvreté abrite la richesse de l'être.

L'articulation du tournant, comme rentrée de l'être, et de l'Arraisonnement n'en reste pas moins difficile à saisir. Tantôt les deux dimensions sont simplement juxtaposées. L'Arraisonnement et le salut « se croisent », et peuvent se croiser indéfiniment, « comme la trajectoire de deux étoiles [62] ». Cette juxtaposition fonderait la perspective « pessimiste » d'un règne infiniment long de la technique. Tantôt au contraire Heidegger souligne le lien interne entre les deux dimensions, le fait que l'*Ereignis,* le salut, ne vient pas *après* la Technique, mais coïncide avec la saisie de son essence. Le *Gestell* montre « en négatif » l'*Ereignis,* qui ne libère pas de nouvelle époque, mais délivre cette époque-ci de son oubli. Enfin, le thème d'une succession d'époques réapparaît lorsque le *Gestell* est désigné comme le « prélude », ou la « lueur avant-coureuse » *(Vorschein)* de l'*Ereignis.* L'*Ereignis* ne devient-il pas alors inévitablement la première époque d'une « histoire future »?

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Le lien interne de simultanéité que Heidegger établit le plus souvent entre la pensée de l'essence de la technique et le tournant demeure de bien des façons énigmatique. Comment comprendre qu'« avec le tournant... advient le monde [63] »? Est-ce à dire que la pensée de la chose et du monde surgit de la prise en vue de l'objectivation du monde... comme son autre face? N'y a-t-il pas un saut entre la lecture de la technique – comme découvrement et ultime métamorphose de l'histoire de la métaphysique – et la situation de la chose comme rencontre de la terre et du ciel, des hommes et des dieux? Comment de l'extra-métaphysique peut-il naître de la considération de l'essence de la métaphysique... si l'époque est tout entière marquée par une figure de la métaphysique? – En d'autres termes, si la technique était l'être même, la pensée que Heidegger définit comme obéissance, réponse, coappartenance à l'être, ne devrait-elle pas se trouver exclusivement assujettie aux « impératifs » technologiques? Comment se peut-il qu'il y ait une pensée non calculante? Si la technique était l'être même, l'appel à « laisser-être » les choses selon le proche et le lointain, à retrouver la terre et l'habitation authentique, à regagner une relation non instrumentale avec la langue – cet appel pourrait-il être entendu, pourrait-il même être proféré?

Pour qu'il y ait simultanéité du *Gestell* et de l'*Ereignis,* de la pensée calculante et de la pensée de l'être, ne faut-il pas que le double visage de *Janus bifrons* repose sur un seul et unique buste – ou socle – comme on voudra? Pour ne pas conclure à une impensable scission dans l'être ne faut-il pas admettre que sa dimension indemne, celle qui « rentre », n'a été blessée ni par l'errance métaphysique, ni par la détresse finale? Donc que l'être n'a pas été radicalement *compromis* et déchiré en son fond par son parcours époqual, et qu'à un certain degré il demeure *en lui-même* imperturbable? « L'assombrissement du monde n'atteint jamais la lumière de l'être [64]. » « Jamais », c'est-à-dire dans quelque péripétie historique que ce soit. « ... La terre demeure à l'abri dans la loi sans apparence de ce possible qu'elle est elle-même [65]. » Quelle puissance protège ainsi la terre contre les « grandes fatigues » de la technique, « l'usure et les variations de l'artificiel »? La terre – l'essence de la nature, ou le possible primordial qui porte les mondes – se protège elle-même. « La loi cachée de la terre conserve celle-ci dans la modération qui se contente de la naissance et de la mort de toutes choses dans le cercle assigné du possible... [66]. »

Cette assurance, tout autre que la certitude métaphysique ou la sécurité calculée, est mince, élémentaire, mais miraculeuse. Elle arrache la pensée heideggérienne au nihilisme où la réduirait inévitablement l'impossibilité de dépasser « effectivement » la métaphysique. L'appartenance de l'homme à l'être, même fermée à l'extrême, la terre, même dévastée, demeurent l'une et l'autre indestructibles. L'écoute n'est jamais vaine, l'assise élémentale jamais perdue. Cette assurance ou cette confiance font que la tâche de la déconstruction de la tradition égarée ne s'épuise pas en un vain jeu formel. Mais n'affaiblissent-elles pas considérablement la portée du discours sur la détresse et sur le danger? « ... Grâce à cette écoute », écrit Heidegger dans l'un de ses plus beaux cours récemment publiés, « il nous est permis d'entendre le chant de la terre, d'entendre sa vibration et son tressaillement, elle qui pourtant demeure hors d'atteinte du tumulte colossal que l'homme organise à présent sur sa surface dévastée [67] ». Si la terre, ébranlée il est vrai, conserve tout de même « hors d'atteinte » sa musique propre, si nous pouvons la percevoir, comme nous pouvons sereinement écouter par ailleurs la « voix de l'être » à travers le vacarme de l'époque, c'est que la détresse, si profonde ou insensible que soit sa douleur, est toujours déjà surpassée, apaisée, sans travail, sans médiation, gracieusement.

Michel Haar

NOTES

1. *Essais et Conférences,* p. 25 / *Vorträge und Aufsätze,* p. 26 (ci-dessous E.C. et V.A.).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

2. *Questions IV*, p. 143 / *Die Technik und die Kehre*, p. 37 (ci-dessous Q. IV. et T.K.).

3. *Chemins*, p. 240 / *Holzwege*, p. 271 (ci-dessous Hw.).

4. *E.C.*, p. 115 / V.A., p. 99.

5. *Chemins*, p. 224 / Hw., p. 253.

6. *E.C.*, p. 104 (nous soulignons) / V.A., p. 90-91.

7. *Q. IV.*, p. 151 / T.K., p. 44.

8. *Chemins*, p. 266 / Hw., p. 300.

9. *Ibid.*, p. 241 / *Ibid.*, p. 271.

10. *E.C.*, p. 83 / V.A., p. 73.

11. *Ibid.*, p. 81. Le présent *(dauert)* a ici nettement, comme souvent en allemand, valeur de futur / *Ibid.*, p. 71.

12. *E.C.*, p. 38; *Q. IV.*, p. 147; *Chemins*, p. 241 / V.A., p. 36; T.K., p. 41; Hw., p. 273.

13. *E.C.*, p. 45 / V.A., p. 41. Voir aussi *E.C.* p. 215, 217-218, et *Approche de Hölderlin*, p. 227 *sq.*

14. *Q. III.*, p. 188 (nous soulignons) / *Gelassenheit*, p. 37 (ci-dessous Gel).

15. *Q. IV.*, p. 144 / T.K., p. 38.

16. *Chemins*, p. 241 (nous soulignons) / Hw., p. 273.

17. *Q. IV.*, p. 146 (trad. mod.) / T.K., p. 40.

18. *Q. IV.*, p. 143 (trad. mod.) / T.K., p. 38.

19. *E.C.*, p. 45 / V.A., p. 41.

20. *Q. IV.*, p. 91 / *Zur Sache des Denkens*, p. 57.

21. *Nietzsche II*, p. 298 / all., p. 372.

22. *Q. III.*, p. 101 *(Lettre sur l'Humanisme)* / *Wegmarken* 1re éd., p. 162 (ci-dessous, W.).

23. Que Heidegger cite au 1er § de *Être et Temps*.

24. Il nous semble préférable de traduire *Unverborgenheit* de cette façon ou par « décèlement », plutôt que par « dévoilement » (traduction de Préau dans *Essais et Conférences* par exemple), qui risque d'introduire la fausse représentation de la levée d'un voile sur quelque chose qui préexisterait et qui serait seulement provisoirement caché. Quant à la traduction par « l'Ouvert-sans retrait », ou « l'état de n'être en nul retrait », ou le « non-retrait » (par exemple, *Q. IV.*, p. 131-132), elle introduit une lourde ambiguïté, voire un contresens, car elle suggère que l'être pourrait se montrer sans simultanément se retirer, non pas même apparaître, mais se trouver dans un « état » (?) où il n'impliquerait aucune dissimulation, « nul retrait ».

25. *Q. III.*, p. 191 / Gel., p. 39.

26. *Le Principe de raison*, p. 165 / *Satz vom Grund*, p. 122.

27. *Q. I.*, p. 269 / *Identität und Differenz*, p. 27-28.

28. *Q. I.*, p. 271 / *Ibid.*, p. 29.

29. *Chemins*, p. 275 / Hw., p. 311.

30. *Q. I.*, p. 186 (trad. corrigée) / *Wegmarken*, p. 91-92.

31. *Ibid.*, p. 184 / W., p. 90.

32. *Ibid.*, p. 188 / W., p. 93.

33. *Ibid.*

34. *E.C.*, p. 223 / V.A., p. 185.

35. *Chemins*, p. 274 / Hw., p. 310.

36. *Acheminement...*, p. 198 / *Unterwegs zur Sprache*, p. 212.

37. *Cf. Chemins*, p. 34 / Hw., p. 33.

38. *E.C.*, p. 111 / V.A., p. 96.

39. *Chemins*, p. 221 / Hw., p. 249.

40. *G.A.*, Vol. 39, p. 135.

41. *N. II.*, p. 314 / all., p. 392.

42. *E.C.*, p. 114 / V.A., p. 98-99.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

43. *E.C.*, p. 111 / V.A., p. 96.
44. *Chemins*, p. 223 / Hw., p. 251.
45. *Q. III.*, p. 114 / W., p. 169.
46. *Q. I.*, p. 187 (nous soulignons) / W., p. 93.
47. *Chemins*, p. 241 (nous soulignons) / Hw., p. 272.
48. *Q. I.*, p. 81 / W., p. 105 *(Nachwort* à *Was ist Metaphysik?)*
49. *N. I.*, p. 312 / all., p. 401.
50. *N. I.*, p. 365 / all., p. 470-471.
51. *E.C.*, p. 33 / V.A., p. 32.
52. *Q. IV.*, p. 147 / T.K., p. 41.
53. *Chemins*, p. 267 / Hw., p. 302.
54. « Dès le départ de la question de l'être dans *Être et Temps*, la pensée elle aussi est appelée à un virage qui fasse répondre son allure au tournant lui-même. » (*Q. IV.*, p. 186.)
55. *E.C.*, p. 34 / V.A., p. 33.
56. *Q. IV.*, p. 150 (nous soulignons) / T.K., p. 43.
57. *Q. IV.*, p. 149 / *Ibid.*, p. 42.
58. *E.C.*, p. 201 / V.A., p. 168.
59. *Ibid.*
60. *Q. IV.*, p. 149-150-151 / T.K., p. 43-45.
61. *E.C.*, p. 218 / V.A., p. 181.
62. *E.C.*, p. 45 / V.A., p. 41.
63. *Q. IV.*, p. 149 / T.K., p. 42.
64. *Q. III.*, p. 25.
65. *E.C.*, p. 114 / V.A., p. 99.
66. *Ibid.*
67. *G.A.*, 55, *Heraklit*, p. 247.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Politique

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« La lutte entre ceux qui sont au pouvoir et ceux qui veulent s'en emparer : des deux côtés on se bat pour la puissance. La puissance elle-même est partout le facteur déterminant... Mais en même temps... cette lutte se déroule au service de la puissance et est voulue par elle. La puissance a dès le début pris ces luttes en main. Seule la volonté de volonté donne pouvoir à ces luttes. »

Essais et conférences
(trad. Préau, p. 104)

« Aucun individu, aucun groupe humain, aucune commission, fût-elle composée des plus éminents hommes d'État, savants ou techniciens, aucune conférence des chefs de l'industrie et de l'économie ne peut freiner ou diriger le déroulement historique de l'âge atomique. Aucune organisation purement humaine n'est en état de prendre en main le gouvernement de notre époque. »

Sérénité, Questions III, p. 175

« Tout nationalisme est sur le plan métaphysique, un anthropologisme et comme tel un subjectivisme. Le nationalisme n'est pas surmonté par le pur internationalisme, mais seulement élargi et érigé en système. [...] Le collectivisme est la subjectivité de l'homme sur le plan de la totalité; il accomplit la propre affirmation inconditionnée de cette subjectivité. [...] Partout l'homme, exilé de la vérité de l'Être, tourne en rond autour de lui-même en tant qu'animal rationale. »

Lettre sur l'humanisme
(trad. R. Munier, *Questions III,* p. 118-119)

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Heidegger et le national-socialisme

Jean-Michel Palmier

« Celui qui pense grandement,
il lui faut se tromper grandement »
Heidegger, *Questions III*

Fallait-il ou non poser la question si controversée des rapports de Heidegger et du national-socialisme, la poser une fois de plus, alors que les dix mois que dura son rectorat de 1933, les quelques textes qu'il écrivit à cette époque pour des journaux d'étudiants, ont suscité plus de commentaires, de polémiques que son rapport à la poésie ou ses interprétations des Présocratiques? Oui, sans aucun doute, car ne pas le faire aurait été interprété inévitablement comme une adhésion tacite aux attaques si souvent lancées contre lui ou comme la volonté délibérée d'occulter les faits. Heidegger qui affirmait à propos d'Aristote, qu'il était né, avait travaillé et mourut, qui refusa toute considération biographique dans l'approche des poètes, qui ne cessa de poser la question du rapport entre l'œuvre et la vie, laquelle permet l'interprétation et la compréhension authentiques de l'autre, n'a pu empêcher sa vie et son insertion dans l'histoire de rejaillir sur son œuvre. Il n'y a pas une seule étude, une seule introduction à sa pensée qui ne mentionne qu'en 1933, il adhéra au national-socialisme et cette ombre a marqué toute sa vie. C'est en fonction de cet engagement politique de 1933 que certains ont tenté de relire *Sein und Zeit*, voire d'interpréter toute sa philosophie. Et comment oublier que l'auteur des *Éclaircissements pour la poésie de Hölderlin*, l'interprète de Hebel, l'auteur des poèmes en prose de l'*Expérience de la pensée* qui exaltent tant de thèmes liés à l'enracinement natal, à la Forêt Noire, utilisa le même vocabulaire pour parler du jeune nationaliste Albert Leo Schlageter, fusillé par les Français comme terroriste, et transformé en martyr par les nazis? Il est aussi dangereux de n'avoir accès à son œuvre, à sa pensée qu'à travers son rapport au régime nazi que de refuser de prendre en considération cet engagement. Il y a une manière d'attaquer calomnieusement Heidegger qui discrédite immédiatement l'auteur de telles attaques. Mais il y a aussi une manière non moins aveugle de le défendre qui n'est pas sans dangers. On peut donc regretter que ces dix mois de Rectorat et ces quelques textes aient suscité plus de discussions que son interprétation de la métaphysique occidentale ou son

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ontologie, on ne peut sérieusement s'en étonner. A présent qu'il est mort, peut-être est-il au moins possible de présenter les faits avec une certaine impartialité. L'examen que nous proposons de ce thème est nécessairement succinct par suite de la place réduite qu'il est possible de lui accorder. Il ne manquera pas de soulever à nouveau des discussions et des polémiques. Nous ne prétendons apporter aucune réponse définitive ni même nouvelle, mais seulement rappeler toutes les questions soulevées et rétablir certains faits, sous leur éclairage historique.

Les attaques

Les accusations portées contre Heidegger à propos de son attitude à l'égard du régime national-socialiste, les débats suscités par son rectorat se sont poursuivis régulièrement depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale jusqu'à aujourd'hui [1]. Elles se développent par vagues successives, se nourrissant, en général, moins de faits nouveaux que du silence de Heidegger lui-même et des attaques et mises au point antérieures selon un mécanisme bien connu des sociologues : celui de la rumeur. La moindre calomnie nouvelle, susceptible d'être prise pour une vérité, réanime les textes anciens, entraînant de nouvelles réponses mettant aux prises partisans et détracteurs qui, au-delà du seul cas Heidegger, en viennent à douter de leur honnêteté réciproque. Et il devient de plus en plus difficile à travers cette masse de commentaires, d'attaques, d'allusions et d'insinuations, de revenir aux faits. Le rappel et la discussion de ces attaques nécessiteraient à eux seuls un ouvrage, sociologiquement utile, philosophiquement de peu d'intérêt. Sommairement, on peut les répartir en trois groupes : celles qui concernent la personne même de Heidegger, son activité comme recteur en 1933 et les implications politiques de sa philosophie.

1. *Du nihilisme à l'antisémitisme*

Dans l'ignorance où ils se trouvaient souvent de la réalité du rectorat de Heidegger en 1933 et de son attitude à l'égard des nazis, un certain nombre de critiques se sont attachés à tracer de Heidegger un portrait spécialement noir. Cela va de la calomnie isolée à l'anathème sur l'ensemble de sa personnalité et de sa pensée. Ces attaques s'appuient en général sur des rumeurs, des affirmations gratuites. C'est ainsi que Madame Toni Cassirer, dans son autobiographie publiée à New York en 1950, évoquant la rencontre de Heidegger et de Cassirer à Davos en 1929 (et non en 1931 [2]), écrit sans explication : « Son inclination à l'antisémitisme ne nous était pas inconnue. » François Bondy affirmait (en 1961) que Heidegger avait interdit à son maître Husserl l'accès à la bibliothèque, Alfred Grosser déclarait (en 1963) quant à lui que Heidegger avait fait ses cours en uniforme de S.A. Mais après vérification, il s'avéra que ces trois affirmations reposaient sur de vagues racontars qui n'étaient en réalité que de pures calomnies. L'un des sommets de ce style d'attaque est atteint dans l'ouvrage de Paul Hühnerfeld, *In Sachen Heidegger* (Hambourg, 1961), qui, avec le sous-titre ironique *Essai sur un génie allemand,* prétend réaliser une véritable mise à mort de l'auteur de *Sein und Zeit :* c'est l'analyse psychologique de l'homme Heidegger qui permet d'éclairer sa philosophie. L'auteur nous décrit un personnage méprisable, menteur, dissimulateur (restes de son éducation chez les jésuites), intolérant (influence de Rickert), embusqué en 1914, marqué par un provincialisme barbare, incarnation démoniaque des tendances les plus « morbides » de l'âme allemande, attardé de l'expressionnisme, nihiliste, etc. Outre que l'ouvrage repose sur des anecdotes sans intérêt, qu'il n'aborde jamais la pensée de Heidegger ou la déforme, s'efforçant de montrer dans chaque œuvre de Heidegger le même mélange d'éléments morbides et de médiocrité intellectuelle, la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

compréhension qu'a P. Hühnerfeld des problèmes philosophiques est plus que discutable. Le livre terminé, on se demande comment l'auteur a pu même perdre son temps à le réfuter et à lui consacrer une monographie. Karl Löwith dans *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit* (Göttingen, 1960) évoque aussi un Heidegger nihiliste, traumatisé par son époque, mais sans que ce rapport avec l'époque soit le moins du monde explicité. Il n'y a pas grand-chose à répondre à ces attaques « personnelles » [3]. On peut, à partir de quelques exemples, comme l'a fait François Fédier dans la revue *Critique* (n° 234, nov. 1966, n° 237, fév. 1967), montrer l'absurdité et les mensonges contenus dans ces ragots. Heidegger a démenti lui-même les plus infamants (son attitude par rapport à Husserl). Il est possible d'invoquer aussi les témoignages de ses élèves à l'époque [4], mais dès qu'on réfute quelques calomnies d'autres renaissent. Jean-Marie Benoist ironisait dans un article consacré à Heidegger [5], sur l'intelligentsia française qui « périodiquement s'emploie à laver la chemise brune de Heidegger ». Si lui-même s'abstenait de lancer de la boue, il n'y aurait pas à la laver.

2. *Le Rectorat de 1933 et les « écrits politiques » de Heidegger*

Un autre style d'attaque concerne l'activité de Heidegger comme recteur et les articles qu'il écrivit alors. Indissociables dans le temps, ils le sont en partie dans la critique, comme nous le montrerons plus loin. Il y a beaucoup à reprocher aux discours et proclamations de Heidegger, qui effectivement témoignent de sa croyance passagère au national-socialisme. Il y a par contre peu de choses à dire contre le recteur Heidegger sur le plan des faits.

Dans son livre *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken* (Berne, 1962), Guido Schneeberger publie avec très peu de commentaires une suite de textes – extraits de journaux, témoignages – qui présentent une fausse objectivité. Rumeurs invérifiables (postérieures à la guerre) voisinent avec des fragments de discours émanant de personnalités nazies et de Heidegger lui-même. Or, sur l'ensemble des textes, bien peu concernent Heidegger, et les autres pourraient figurer dans un recueil consacré non pas à lui mais à l'Université allemande sous le III[e] Reich. L'impression que tire le lecteur non prévenu de la lecture du volume, c'est qu'il y a identité complète entre Heidegger et les autres universitaires gagnés au nazisme. C'est l'ensemble qui prime sur le détail. Par ailleurs, Guido Schneeberger se garde bien de citer les attaques des nazis contre Heidegger afin de ne pas nuire à sa démonstration.

Beaucoup plus intéressante – et d'un autre niveau – l'étude de Jean-Pierre Faye, *Martin Heidegger, discours et proclamations* (Méditations, automne 1961), proposant à la fois une traduction de certains de ses appels, et tentant une mise en parallèle du langage de l'époque et celui de Heidegger, qui suscita la réprobation de François Fédier (*Critique*, nov. 1966). Sans entrer dans le détail de la polémique, il faut reconnaître que si l'étude consacrée par J.-P. Faye aux *Langages totalitaires* (Hermann, 1972) est une contribution précieuse à l'étude de la sociologie du langage, la mise en parallèle de la métaphysique de Heidegger et de ces discours – ceux d'Ernst Krieck notamment – n'est pas convaincante. Le nazisme a puisé nombre de ses vocables dans toute la tradition allemande, en a perverti certains mots fondamentaux. Il n'y a rien d'étonnant à ce que des termes ou des thèmes se retrouvent à la fois chez Heidegger et dans des textes de l'époque hitlérienne. On peut exalter le sol natal, sans pourtant être un « philosophe völkisch [6] ». Mais l'argumentation de F. Fédier est aussi parfois discutable sur certains points. On ne peut nier l'ambiguïté du vocabulaire de Heidegger en 1933, même s'il ne l'a pas emprunté au national-socialisme : il n'était pas sans ignorer que tous ces mots jalonnaient les discours nazis. Ce qui fait problème, c'est bien sa naïveté : comment a-t-il pu ne pas entendre ces mots, prononcés par les nazis, avec le sens précis qu'ils leur donnaient et qui n'était nullement « métaphysique »?

Les discours de 1933 sont d'ailleurs le seul point qui suscite des critiques légitimes : toutes les autres accusations portant sur son activité en tant que recteur sont de purs mensonges.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

3. *Les « implications politiques » de la philosophie de Heidegger*

Les attaques portant sur la dimension politique de la philosophie de Heidegger sont aussi de natures très différentes et se répartissent sommairement en plusieurs catégories. Nous en analyserons plus loin quelques-unes.

L'irrationalisme

C'est le reproche le plus fréquemment adressé à Heidegger par la critique marxiste. L'exemple le plus typique – mais aussi le plus caricatural – demeure l'ouvrage de Georg Lukács : *la Destruction de la raison* (L'Arche, 1959), malheureusement très marqué par le stalinisme philosophique qui sévissait à l'époque. Lukács considère qu'il n'y a pas de philosophie innocente, et que, malgré eux, tous les penseurs irrationalistes qui ont suivi Schelling ont contribué indirectement à la constitution des bases du national-socialisme par leur mépris de l'histoire, leur négation de la lutte des classes, la haine de la raison. L'argument, qui n'est pas sans valeur, débouche malheureusement sur des analyses qui sont souvent complètement fausses, et qui constituent une chute brutale de la pensée de Lukács, dont il n'est aucunement question de nier la valeur et l'importance. Ce style d'argumentation n'est pas nouveau et il a survécu au stalinisme. Les nazis ont pu montrer que toute la philosophie allemande conduisait vers Hitler : les citations qu'ils choisissent sont exactes, ils en ont seulement choisi certaines avec soin, et justement pas d'autres. Avec des fragments de textes, on peut aussi bien montrer que Nietzsche est un anarchiste de gauche ou un précurseur du national-socialisme. Jean Jaurès affirmait dans sa thèse (en latin!) que Fichte est l'un des fondateurs du socialisme allemand; les nazis le revendiquèrent comme leur précurseur. Lukács montre que Schelling, Kierkegaard, Nietzsche et Heidegger ont préparé la voie au nazisme, alors qu'il suffirait de citer par exemple dix autres aphorismes de Nietzsche pour montrer qu'aucun accord n'était possible entre sa pensée et le nazisme (ainsi sur l'État, l'aristocratie, les Juifs, les masses, la démagogie, l'impérialisme, etc.). Plus récemment, les représentants de la « nouvelle philosophie » (*die sogennante « neue Philosophie »* serait-on tenté d'écrire en allemand), dans leur critique du « marxisme-lénino-staliniste » ont attaqué les représentants de la philosophie allemande avec tout aussi peu de nuances. Dans la mesure où leurs affirmations sont compréhensibles, Heidegger, au même titre que Nietzsche, Hegel ou Fichte, serait le précurseur de toutes sortes de « totalitarismes ». En comparaison, Lukács semble un chef-d'œuvre de dialectique et de nuances [7].

Le nihilisme ou Heidegger reflet d'une époque

Pour certains auteurs, la rencontre de Heidegger et du national-socialisme se comprendrait à partir d'un certain climat de l'époque. P. Trotignon affirme bien qu'« il y a des liens visibles entre cette philosophie et le mouvement général des idées et des événements dont est sorti le nazisme ». Soit. Mais lesquels? Il ne les précise pas. D'autres critiques (K. Löwith, P. Hühnerfeld) établissent des parallèles avec des auteurs aussi différents que Dostoïevski, O. Spengler, G. Benn, mais ces mises en rapport ne résistent pas à un examen sérieux. Reste le refuge dans l'affirmation d'un certain climat. P. Hühnerfeld voit en Heidegger un attardé de l'expressionnisme (sans doute parce qu'il a commenté Trakl?), et il est fréquent de le voir associé à des images de son époque : J.-P. Cotten illustre son analyse de *l'Être et le Temps* [8] par de belles images de *M. le Maudit* de Fritz Lang [9]. P. Bourdieu, lui, illustre son étude *l'Ontologie politique de Martin Heidegger* [10] par des images de *Métropolis*. On pourrait tout aussi bien relever les analogies avec la conception de la mort chez Rilke et voir dans le film de Lang *les Trois Lumières*, une admirable illustration du *« Sein-zum-Tode »* heideggérien. Ces images créent une atmosphère : elles n'explicitent rien.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Les catégories métaphysiques

C'est là qu'on rencontre le pire. Il suffit par exemple d'interpréter les déterminations ontologiques de *Sein und Zeit* de manière invraisemblable pour y voir « la description psychologique du capitalisme impérialiste », la critique du « On » deviendra la haine de la démocratie, le phénomène de l'angoisse sera propre à la « couche bourgeoise », la réduction phénoménologique, le signe de l'ère du « capitalisme des monopoles ». Ici, l'analyse de Lukács atteint un niveau presque surréaliste. Il n'est pas le seul. Que dire de ce journaliste trotskiste qui, dans un article écrit à l'occasion de la mort de Heidegger, voyait dans la détermination de l'homme comme « être-pour-la mort », le vieux cri des fascistes espagnols « Viva la Muerte! »? A ce titre, Luther et Calvin sont des précurseurs directs de Franco puisqu'on y trouve des affirmations assez proches. Il y a encore pire : ceux qui dans l'affirmation de l'homme comme être-vers-la mort, à destination de mourir (traduction mot à mot du *zum* que le français traduit par *pour*), voient la justification des camps de concentration... J.-P. Cotten refuse ces interprétations mais entretient involontairement l'ambiguïté lorsqu'il illustre son analyse avec une photo des combats de la Seconde Guerre mondiale avec comme légende. « Qu'est-ce que mourir authentiquement à Stalingrad? » Par quel miracle l'être-pour-la mort d'un soldat soviétique et d'un soldat allemand seraient-ils si différents?

Le langage

Le langage heideggérien et son lien éventuel au fascisme a fait l'objet de multiples attaques qui visent son aspect proprement ontologique, son rapport avec le discours politique de l'époque, sa dimension « rustique ».

L'analyse politique du vocabulaire de Heidegger a été surtout menée par Lukács et Adorno dans des perspectives différentes. Lukács y voit le reflet de la subjectivité petite bourgeoise et de l'impérialisme, Adorno dénonce quant à lui le « jargon de l'authenticité [11] ». Il s'agit de découvrir dans Heidegger un aspect de l'idéologie allemande, une mystification. L'attaque ne vise pas seulement Heidegger mais le langage d'une certaine intelligentsia européenne. Derrière ce vocabulaire, Adorno s'en prend à des structures idéologiques, mentales, psychologiques, affectives qui ont trouvé à s'illustrer dans le langage de la République de Weimar, dans le fascisme, mais aussi dans les années qui ont suivi le fascisme. Le jargon de l'authenticité serait alors une sorte de substitut du nazisme : il remplace, affirme Adorno, l'insigne du parti que nul aujourd'hui n'ose porter. Il y a beaucoup d'analyses intéressantes dans l'ouvrage d'Adorno, mais on peut douter de sa méthodologie. Ce jargon de l'authenticité qui serait selon lui le substitut au nazisme, il le retrouve chez Heidegger, les idéologues nazis, mais aussi chez Jaspers et Sartre. Hostile au dogmatisme de Lukács, il le rejoint dans son analyse de ces catégories qui viennent de Kierkegaard, auteur auquel il consacra par ailleurs un livre remarquable. Et que dire de l'usage de ces catégories chez le jeune Lukács dans *l'Ame et les Formes?* Enfin, il est étrange qu'Adorno amalgame tant d'auteurs sans prendre en considération le moins du monde leurs idées [12].

Jean-Pierre Faye dans ses études précédemment citées s'est attaché à la fois au style des proclamations et au langage de sa métaphysique. Nous avons déjà souligné que sa démonstration n'était pas également convaincante, même si le langage de Heidegger est, à cette époque, lourd d'ambiguïtés [13]. Plus violente, la critique du germaniste français Robert Minder s'en prend dans de nombreux textes au « jargon paysan » de Heidegger qu'il rapproche de celui du chef de la paysannerie nazie, Walter Darré ou d'un quelconque *Gauleiter*. Heidegger présenterait les mêmes « tics de langage », le même raisonnement, la même « imagerie » que nombre de poètes *Sang et sol* de l'époque hitlérienne. Il s'en prend principalement à son commentaire de Hebel. Mais, ici encore, se pose le problème de l'origine de tant de termes utilisés par le national-socialisme : ils étaient dans le romantisme allemand avant d'être chez Heidegger. Qu'il y ait chez Heidegger une sensibilité très marquée par le décor de son enfance, la Forêt Noire, le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

monde paysan, est indéniable. Cela suffit-il à en faire un idéologue du sang et du sol? Rétrospectivement, combien d'auteurs seraient susceptibles de tomber, en Allemagne, sous le coup de cette critique? On édite toujours, dans la Forêt Noire, des recueils de poèmes en alémanique qui exaltent la forêt, les montagnes et le sol natal. S'agit-il de littérature *« völkische »?* Comment ne pas songer aux mots si justes de H. J. Syberberg dans son film *Hitler, un film d'Allemagne,* lorsqu'il apostrophe ainsi la marionnette d'Hitler :

« Tu as à répondre de maisons sans âmes, aux yeux brûlés, sans larmes; de villes qui ne peuvent plus pleurer; de paysages automobiles sans silence; de la vie qui ne frémit plus. Tu nous as pris les couchers de soleil, les couchers de soleil de Caspar David Friedrich. C'est ta faute si nous ne pouvons plus voir un champ de blé sans penser à toi. Tu as enkitsché la vieille Allemagne avec tes images simplistes d'ouvriers et de paysans [14]. »

Nombre d'adversaires de Heidegger semblent victimes d'une illusion rétrospective. Ce qu'il faut critiquer, c'est le pervertissement des valeurs, des mots, du langage effectué par les nazis et non tous les thèmes. La victoire de l'idéologie nazie serait perpétuée si effectivement, comme le déplore H. J. Syberberg, il était impossible de parler du sol natal, des paysans, des forêts, des champs ou du dialecte sans y voir l'ombre du nazisme. George Steiner n'échappa pas à ce défaut dans son essai, par ailleurs nuancé et même positif, sur Heidegger. Où voit-il chez Heidegger la croyance dans « la force de la race et de l'ethnie » (*op. cit.*, p. 191) alors que la détermination de l'homme comme *Dasein* rend précisément ce style d'interprétation anthropologique et biologique impossible? Où Heidegger impose-t-il à Hölderlin « une veine de mysticisme nationaliste » et pourquoi les nazis n'ont-ils pas autorisé la publication du livre sur Hölderlin? Sans doute affirme-t-il (p. 158) : « Il y a vraiment des liens effectifs entre le langage et la vision de *Sein und Zeit,* en particulier dans les dernières sections, et ceux du nazisme. Ceux qui le nieraient sont aveugles ou menteurs. » Mais l'argumentation de George Steiner n'est guère convaincante : les éléments de *Sein und Zeit* constituant « l'anthropologie ontologique » de Heidegger, qui seraient apparentés au nazisme, seraient : l'accent porté sur l'aspect concret de la fonction de l'homme dans le monde, la sainteté primordiale de la main et du corps (?), le lien mystique entre le paysan et ses outils, l'enracinement, le « foyer » qui unit les vivants et les morts, la critique du « on »? Tous ces thèmes sont-ils nazis? Mais on les retrouve aussi bien chez Marx que... dans l'Évangile [15]. G. Steiner ne parvient à déceler un profil nazi des catégories heideggériennes qu'en les interprétant de manière tendancieuse. En quoi la « décision résolue » de *Sein und Zeit* est-elle « plus qu'une allusion à la mystique de l'engagement, à l'élan du sacrifice et de la projection de soi prêchés par le Führer et ses acolytes »? Où y a-t-il « exaltation de la mort » dans *Sein und Zeit* comme « sommet » de la vie. Il est aussi facile de rapprocher « l'idiome de *Sein und Zeit* » et le « jargon national-socialiste » sous prétexte qu'ils exploitent le « génie de l'allemand pour l'obscurité suggestive, sa capacité de donner aux abstractions (souvent vides ou à moitié incohérentes) une intensité et une présence physiques » (p. 159). Mais que dire alors de Hegel? Ce que montre très bien l'interprétation de G. Steiner, c'est qu'avec la meilleure intention, une fois que l'on suppose qu'il y a nécessairement un rapport entre le langage de Heidegger et le langage nazi, il est impossible de ne pas lire la formule la plus innocente à travers des lunettes déformantes. On peut, par exemple, critiquer la conception heideggérienne du langage, la rapprocher de théories romantiques de la langue, de celles de Herder ou de Fichte. L'affirmation que le langage parle lui-même à travers l'homme s'éclaire assurément à partir de cette conception romantique du langage que Heidegger reprend dans son ontologie. Mais comment peut-on y voir *sérieusement* une « allusion inquiétante à l'inspiration enflammée d'Hitler, à l'utilisation nazie de la voix humaine comme une trompette dont jouent des puissances immenses et surnaturelles, bien au-delà de la vaine volonté ou du faible jugement de l'homme rationnel » (p. 160), et comment affirmer sérieusement que « l'idiome de l'ontologique pur se confond avec celui de l'inhumain »?

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Le processus est très clair : à partir de la certitude que Heidegger a cru un moment dans la valeur du national-socialisme en liaison avec sa philosophie, sans s'interroger sur ce qu'il a compris exactement comme « national-socialisme », on cherche à montrer que celui-ci imprègne nécessairement toute sa vie et sa pensée et on torture la moindre catégorie ontologique pour y trouver un rapport direct avec le nazisme. Avant de nous demander s'il est possible de proposer une autre compréhension de son rapport au national-socialisme, il importe de rappeler la réalité des faits. En quoi consista le nazisme de Heidegger? En dépit de l'abondance des commentaires suscités par son rectorat de 1933, il est rarement analysé.

Les faits

Tous les exégètes de Heidegger, ses élèves, ses amis, ses collègues et même ses adversaires s'accordent à reconnaître qu'avant 1933 on ne lui connaissait pas la moindre idée politique, qu'il ne semblait jamais avoir pris position sur un problème concret de la situation allemande et qu'il illustrait parfaitement l'attitude générale des universitaires allemands : une coupure à peu près complète d'avec la réalité sociale et politique, un repli aristocratique et souvent méprisant dans les hautes sphères de la pensée. Les sources pour établir ce que fut son rectorat de 1933 sont assez diverses. Il y a tout d'abord son témoignage personnel : la lettre adressée au rectorat de l'Université le 4 novembre 1945 et l'interview publiée après sa mort dans *Der Spiegel* (31 mai 1976). A cela s'ajoutent des lettres personnelles où il évoque cet épisode et des textes de 1933. Outre son discours de rectorat *l'Auto-affirmation de l'Université allemande,* et plusieurs appels publiés dans des journaux locaux, souvent d'étudiants, on possède un certain nombre de témoignages émanant de ses anciens collègues [16] et de ses étudiants. Enfin, il faut mentionner la nécessité de prendre en considération ses cours, les ouvrages écrits à cette époque et aussi les attaques violentes d'un certain nombre d'idéologues nazis à son égard.

En mars 1933, Heidegger travaillait à une interprétation de la pensée des présocratiques. Le 16 avril, l'université de Fribourg avait élu un nouveau recteur, le Pr. Möllendorf, social-démocrate qui fut relevé de ses fonctions deux semaines plus tard par le ministre de l'Éducation du Land de Bade, sans doute à la suite de son refus d'afficher à l'intérieur de l'Université une proclamation contre les Juifs. Ce fut à la demande du social-démocrate Möllendorf que Heidegger accepta de poser sa candidature comme recteur afin d'éviter la nomination d'un fonctionnaire nazi. Si Heidegger ne semblait connu par aucune idée politique particulière, il jouissait d'une grande notoriété philosophique et avait discuté longuement avec ses collègues des « questions touchant l'organisation de l'Université [17] ». Heidegger hésita à accepter cette charge et ne se décida que dans l'intérêt de l'Université et à condition d'être certain de bénéficier de l'appui de tous ses collègues. Doutant toutefois de sa qualification administrative, il tenta au dernier moment de renoncer à son élection. Karl Löwith remarque :

« C'était un événement que cette accession de M. Heidegger au rectorat de l'université de Fribourg à l'instant décisif de la Révolution allemande, car toutes les autres universités manquaient à cette époque critique de remplir cette place, non seulement par la vertu de l'insigne du Parti, mais aussi grâce à sa valeur scientifique. Sa décision prenait par conséquent une signification plus que locale et retentissait partout, car Heidegger était alors au zénith de sa renommée. [...] Les disciples de Heidegger, de leur côté, furent surpris par sa décision. Il n'avait presque jamais exprimé son opinion sur les problèmes politiques, et il ne semblait pas qu'il eut à leur sujet une opinion arrêtée [18]. »

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Le 27 mai 1933, Heidegger prononça son discours : *l'Auto-affirmation de l'Université allemande (Die Selbstbehauptung der deutschen Universität)*. Il ne fut donc aucunement un recteur nommé par les nazis, comme on l'a souvent écrit, mais appelé par l'aile progressiste du sénat universitaire. Il fut même l'un des derniers recteurs élus et son successeur, lui, sera nommé par les nazis. Il accepta cette charge assurément non par ambition personnelle, mais pour sauver l'indépendance de l'Université par rapport au parti nazi et pour tenter de mettre en pratique certaines de ses idées sur la science et le savoir. A ce titre, son discours de rectorat est un manifeste qui exigerait une exégèse minutieuse que nous ne pouvons malheureusement pas entreprendre ici [19].

Il est naturellement absurde de croire que Heidegger n'avait pas la moindre idée de ce qui se passait en Allemagne sous prétexte qu'il était absorbé par son œuvre. Il a réfléchi sur les événements sans adopter de position politique précise. On ne pouvait le considérer objectivement comme étant de droite ou de gauche. S'il nous semble hasardeux de trouver dans sa pensée une justification quelconque de son engagement politique ultérieur, il est certain que sa conception de l'Université n'est pas étrangère à sa démarche philosophique. Lui-même le reconnaît dans l'interview lorsqu'il affirme :

« Le motif qui m'a décidé à assumer le rectorat est déjà énoncé dans ma conférence inaugurale à Fribourg en 1929 : *Qu'est-ce que la métaphysique ?* : " Les domaines des sciences sont séparés loin les uns des autres. La façon dont les sciences traitent leurs objets est chaque fois radicalement différente. Cette multiplicité des disciplines dispersées n'a plus d'autre cohérence aujourd'hui que celle qui lui est octroyée par l'organisation technique des universités et des facultés, et n'a plus rien en commun sinon l'utilisation pratique qui est faite de ses spécialités. " »

et il ajoute :

« Ce que j'ai essayé de faire, pendant le temps qu'ont duré mes fonctions, à l'égard de cet état où se trouvaient les universités – jusqu'aux formes extrêmes qu'il a prises aujourd'hui – est exposé dans mon *Discours de rectorat* [20]. »

Sommairement résumé, le *Discours de rectorat* de Heidegger contient à la fois une critique de l'Université telle qu'elle existe, une critique de l'émiettement du savoir, une critique de la conception traditionnelle de la science et une vision programmatique qui doit amener l'Université à jouer un rôle nouveau, plus conforme à sa mission, à son essence, et cela précisément à un moment historique dramatique.

1. Le rectorat est une mission, un engagement spirituel qui ne prend son sens que si professeurs et étudiants forment une communauté qui s'enracine dans l'essence véritable de l'Université. Cette mission de l'Université est à redéfinir. L'Université forme les guides et les gardiens du peuple allemand à travers la science.

2. Le sens de la science que dispense l'Université est à comprendre à partir de la philosophie grecque et du questionnement de l'homme occidental face à l'étant dans sa totalité. Les rapports entre théorie et pratique sont à repenser à la lumière de ce commencement. Il faut retrouver dans la détermination de la science que dispense l'Université la grandeur du commencement.

3. Cela n'est possible que si l'Université prend conscience de sa mission spirituelle. La liberté universitaire tant chantée (par les chansons d'étudiants) n'a été le plus souvent conçue que de manière négative : elle signifiait insouciance et licence dans l'action. Il faut la redéfinir dans sa vérité.

4. L'Université n'est pas coupée de la nation. Elle s'enracine dans le destin du peuple, de tous les états sociaux. C'est à partir de cet enracinement que l'existence étudiante doit prendre part à l'avenir à travers trois services : le service du savoir, le service du travail et le service des armes.

5. C'est en tant qu'elle accepte sa mission spirituelle que l'Université peut s'auto-affirmer.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Plusieurs remarques s'imposent. S'agit-il d'un discours pro-nazi? Aucunement. Et Heidegger a raison de dire dans son interview qu'« aucun discours de rectorat de ce temps-là n'a osé porter un pareil titre », que « l'affirmation de soi de l'Université », va contre la prétendue « science politique » qui était réclamée à l'intérieur du Parti et par les étudiants nationaux-socialistes. A une époque où le nazisme s'efforçait, et il y réussit rapidement, à étouffer toute liberté en Allemagne – que l'on songe seulement à la « mise au pas » des Länder, de l'Église, des journaux, des écoles des Beaux-Arts, des théâtres, des organisations d'écrivains, – de créer une structure hyper-hiérarchisée étroitement dépendante de Goebbels et du ministère de la Propagande, parler d'auto-affirmation de l'Université allait certes contre les thèses nazies et constituait un défi. Il est vrai aussi que la conception de la science défendue par Heidegger, du savoir en général, n'a rien en commun avec la conception national-socialiste du savoir qui le limite à son usage pratique pour le peuple, à partir de critères biologiques racistes et idéologiques en général, et la conception moderne de « l'utilité » de l'enseignement universitaire. La défense de la conception grecque de la science, la volonté de redéfinir les rapports entre théorie et praxis allaient aussi à l'encontre de l'idéologie nazie.

Par ailleurs, vouloir réorganiser l'Université en partant de la conception grecque du savoir, s'imaginer que celle-ci était amenée à jouer un rôle spirituel... en 1933 témoigne d'un mélange de naïveté, d'idéalisme, d'inconscience qui n'est pas le seul fait de Heidegger, mais d'une large partie des universitaires allemands qui vivaient prisonniers d'un monde d'illusions. Ce que dit Heidegger, c'est que pour être digne de s'auto-affirmer, de revendiquer son indépendance et sa conception originelle et désintéressée du savoir, l'Université doit réfléchir sur sa propre essence. C'est à ce seul prix qu'elle peut éviter la « politisation ». Et l'usage que fait Heidegger de Platon dans un tel contexte souligne encore son illusion. L'allégeance au nazisme que l'on trouve dans le texte du discours vient en général d'erreurs de traductions [21].

Est-ce que Heidegger croit dans la valeur du national-socialisme à cette époque? Sans aucun doute. Et c'est sa méconnaissance complète de la réalité du nazisme qui explique les illusions qu'il fonde sur lui. Il le reconnaît d'ailleurs dans son interview :

« Au milieu de la confusion générale des opinions et des tendances politiques représentées par vingt-deux partis, il s'agissait de trouver une position nationale et surtout sociale » (*ibid.*, p. 17).

C'est l'illusion qu'il nourrit sur la réalité et les buts du mouvement qui explique à la fois sa croyance dans la possibilité qu'a l'Université de « s'auto-affirmer », et les textes politiques qu'il rédige pendant son rectorat.

Discours et proclamations

Au cours de son rectorat, Heidegger va signer un certain nombre de textes – d'ailleurs peu nombreux – absolument indéfendables et qui témoignent de l'étendue de son aveuglement. Il s'agit d'appels souvent publiés dans des journaux d'étudiants et se rapportant soit à des événements politiques, soit à des circonstances universitaires [22]. On y retrouve sans doute certaines thèses du Discours de rectorat – nécessité d'abolir les préjugés portant sur le travail manuel, mission spirituelle de l'Université par rapport à la détresse allemande, rôle du travail – sans que s'y ajoute un apport théorique spécial. Beaucoup plus grave est le fait que Heidegger justifia certaines manifestations du national-socialisme, en cherchant à leur trouver un sens élevé et spirituel. Il affirme sa foi dans le mouvement, identifie Hitler à la réalité allemande, signe une profession de foi en sa faveur, accepte d'exalter la révolution national-socialiste et ses mythes, tel le héros des Corps-Francs, Albert Leo Schlageter, « héros de la Forêt Noire », justifie par des arguments d'une naïveté désarmante le fait que l'Allemagne quitte la S.D.N., avec

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

un vocabulaire philosophique, voyant dans cet acte l'affirmation de l'existence pacifique du peuple allemand, et il encouragera ses étudiants à partir au service de travail. Tout aussi grave est le fait que plusieurs de ces textes se terminent par l'inévitable *« Heil Hitler! »*. En tant que recteur, il a dû s'inscrire au parti nazi [23]. S'il utilise le terme *« völkisch »* dans ces textes, c'est peut-être en lui donnant un sens plus élevé que celui dans lequel l'entendaient les nazis, mais l'identité de vocabulaire est indéniable. Tous ces textes, dénués pour la plupart de la moindre valeur philosophique, même si on y retrouve une certaine coloration du vocabulaire heideggérien – « l'inflexibilité du simple et de l'ultime » – sont sans doute des textes de circonstances, exigés de Heidegger en tant que recteur, dans lesquels on ne peut relever la moindre trace d'antisémitisme, mais qui témoignent de la sincérité de son engagement, de sa croyance dans le national-socialisme. Ils sont absolument injustifiables et pour les comprendre, il faudrait assurément dépasser le seul cas Heidegger pour analyser :

– L'aveuglement qu'ont partagé jusqu'en cette années 1933 une large fraction des universitaires allemands, à qui Thomas Mann reprochait avec justesse de vouloir ajouter au nazisme « un zeste de barbarie cultivée ». Cet aveuglement se rencontre aussi chez un grand nombre d'écrivains dont on imaginait mal le ralliement au nazisme; le cas du poète expressionniste Gottfried Benn étant le plus typique.

– L'incapacité de l'Université allemande à constituer un rempart démocratique face au national-socialisme.

– La fragilité de la conscience politique d'un grand nombre d'intellectuels de la République de Weimar, même parmi les plus grands.

– La résonance qu'ont pu avoir chez certains universitaires des thèmes nazis, le cas d'Ernst Bertram, germaniste ami intime de Thomas Mann et spécialiste de Nietzsche, étant l'un des plus célèbres.

– L'illusion qu'ils gardent de pouvoir agir, orienter le mouvement, le *spiritualiser.*

– Les compromis inévitables auxquels se trouvaient contraints la plus grande partie des intellectuels demeurés en Allemagne, même lorsqu'ils étaient éloignés du fascisme. Heidegger a dû parler le vocabulaire de l'époque, comme des metteurs en scène, pour monter Hamlet, ont dû exalter en lui un « héros nordique », comme l'écrivain naturaliste Gerhard Hauptmann a, lui le critique si violent de l'époque de l'empereur Guillaume, accroché sur sa maison un drapeau nazi. Et même l'écrivain antifasciste Ernst Wiechert, exalté comme représentant de l'« émigration intérieure », a lu ses œuvres devant des organisations nazies.

Qu'il y ait dans ces textes de Heidegger l'acceptation de compromis nous semble indéniable. Lui-même reconnaît :

« Lorsque j'acceptais le rectorat, je savais clairement que je ne m'en tirerais pas sans compromis. Je n'écrirais plus aujourd'hui les phrases citées. Je n'ai plus rien dit de ce genre dès 1934. »

Tout cela est rigoureusement exact et vérifiable. Il n'en demeure pas moins qu'en 1933 il crut réellement dans la valeur de cette « révolution national-socialiste » au même titre que Benn, alors que la plus grande partie de l'intelligentsia allemande était persécutée, contrainte à l'exil, arrêtée et que des écrivains de droite comme Ernst Jünger et Stefan George prenaient leur distance par rapport au régime. Très vite, Heidegger se rendit compte de son erreur et de la réalité du mouvement. Aucune des réformes envisagées n'aboutit, il se heurta bientôt aux autorités nazies, et démissionna de son poste, ce qui est tout à son honneur.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Activités de Heidegger en 1933

Si ces textes portent indiscutablement l'empreinte du nazisme, qu'en fut-il de son attitude? Car c'est là finalement que réside aussi une large part des reproches qui lui sont adressés. Tous les témoignages s'accordent heureusement sur ce point : si l'on excepte ces proclamations, au niveau des faits il fit preuve d'un réel courage. Lorsque les étudiants nazis exigèrent l'apposition d'affiches antisémites dans l'université, il s'y opposa et entra en conflit avec la S.A. Il n'en maintint pas moins son interdiction. Il a proscrit l'autodafé de livres qui devait avoir lieu devant l'université et prit ces livres sous sa protection, refusa l'épuration des bibliothèques, continuant à commenter et à citer des auteurs juifs comme avant 1933 [24], y compris Husserl, resta en contact avec Karl Jaspers [25], obtint le maintien d'enseignants juifs dont le départ était exigé par le Ministère, interdit des manifestations contre eux.

A partir de Noël 1933, Heidegger comprit nettement que tous ses espoirs de réformer l'Université et de sauver quelque chose grâce au national-socialisme étaient vains. Les doyens qu'il nomma – sans tenir compte de leurs rapports au parti puisqu'il nomma à nouveau le social-démocrate von Möllendorf, révoqué du rectorat – seront récusés par les nazis. Lorsqu'on exigea de lui qu'il les remplace, il démissionna, dix mois exactement après le début de son rectorat.

L'attitude de Heidegger après 1933

Après sa démission, Heidegger se consacra uniquement à sa tâche d'enseignant. On ne trouve dans ses cours sur Nietzsche (depuis 1936) aucune compromission avec les interprétations régnantes, mais au contraire, une vision opposée. « Tous ceux qui savaient entendre entendirent qu'il s'agissait là d'une explication avec le national-socialisme », affirme-t-il. Il refusa d'assister à l'investiture de son successeur, célébré par la presse comme « le premier recteur national-socialiste de l'Université », et sera surveillé ensuite constamment par la Gestapo. On ne parla pas de ses livres sous le III[e] Reich autrement que pour les critiquer, y compris sa conférence sur Hölderlin, faite à Rome en 1936 qui sera attaquée par la revue de la Jeunesse hitlérienne *Wille und Macht*. De la même façon, il sera évincé des Congrès philosophiques internationaux (à Prague en 1934, à Paris en 1937) et son Discours de rectorat fut retiré du commerce après 1934. A la fin de la guerre, il ne fut nullement exempté du service militaire et envoyé... faire des travaux de terrassement sur les bords du Rhin. Il était le plus âgé parmi les appelés du corps enseignant. Enfin, on peut lire dans la revue d'Ernst Krieck, *Volk im Werden*, d'authentiques attaques *« völkische »* où Heidegger est accusé de ne pas partager les valeurs du régime, d'être un disciple des juifs, de ne pas s'exprimer correctement en allemand. « Ton langage t'a trahi, Galiléen », affirme Krieck.

Implications politiques de son ontologie

Si l'on peut négliger les attaques contre Heidegger qui se limitent à brasser des calomnies et des interprétations souvent délirantes de ces catégories philosophiques, on ne veut éviter la question posée par Karl Löwith dès 1946 : Y a-t-il dans la pensée de Heidegger, dans sa métaphysique ou sa critique de la métaphysique, une « logique » qui devait le conduire à cautionner le national-socialisme, ou plus généralement à s'engager politiquement?

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

L'une des rares interprétations à aborder ce problème avec sérieux demeure celle d'Alexander Schwan : *Politische Philosophie im Denken Heideggers* (Köln, 1965). L'auteur fait l'effort en neuf longs chapitres de prendre en considération la pensée de Heidegger et c'est à partir de sa conception de l'art comme « mise en œuvre de la vérité » qu'il tente d'appréhender la possible dimension politique, en particulier à partir des textes des *Holzwege*. Schwan reconnaît que la pensée de Heidegger implique, enveloppe, recèle un dépassement du national-socialisme, mais, pour arriver à donner de sa conception politique une image acceptable, il faudrait en quelque sorte « réformer » ou modifier son ontologie! L'argumentation d'A. Schwan porte principalement sur différentes formulations heideggériennes de la notion de « chose ». Le projet est intéressant, honnête, mais philosophiquement peu convaincant.

Une entreprise semblable a été tentée à partir de la sociologie de la connaissance par Pierre Bourdieu dans une étude très développée : *l'Ontologie politique de Martin Heidegger*. La critique, comme chez Adorno, porte sur le « discours heideggérien », mais examiné avec plus de rigueur. Il ne s'agit pas de découvrir derrière lui une sorte de succédané au nazisme, mais des « phantasmes sociaux », quitte à déployer sur le texte heideggérien plus de violence encore que celle qu'il exerce sur les auteurs qu'il commente. Sous le couvert de la philosophie et de l'aristocratisme du discours universitaire, Heidegger aurait introduit différents types de langage : « la langue conventionnelle et hiératique de la poésie post-mallarméenne à la Stephan George, la langue académique du rationalisme néo-kantien à la Cassirer et, enfin, la langue des " théoriciens " de la " Révolution conservatrice " tels que Möller van den Brück ou, plus près sans doute de Heidegger dans l'espace politique, Ernst Jünger » (p. 117). Il leur aurait même donné une nouvelle noblesse, plus de distinction. Malheureusement, P. Bourdieu ne nous donne guère d'exemples du fonctionnement possible de discours aussi hétéroclites au sein de l'ontologie heideggérienne.

La « hauteur stylistique » du langage heideggérien – qui l'empêche de se confondre à la fois avec le « discours politique vulgaire » et la langue de tout le monde – s'expliquerait par la structure du mandarinat allemand, de l'Université et la reprise par la bourgeoisie cultivée d'un « langage de crise ». Aussi replace-t-il un certain nombre de thèmes heideggériens parmi d'autres discours – notamment ceux de Jünger et de Niekisch. Bref, on ne peut comprendre la philosophie de Heidegger qu'à partir d'un certain nombre d'autres courants qui constituent le champ idéologique de l'époque et dont elle constitue en quelque sorte l'expression aristocratique. Ce champ idéologique n'étant pas homogène suppose l'existence de sous-champs assez complexes. En ce sens, la pensée de Heidegger se situerait dans une sorte d'entre-deux : on ne saurait la confondre avec celles d'essayistes et d'écrivains comme Spengler et Jünger ou dans un espace proprement philosophique comme, par exemple, les courants néo-kantiens. Par là, P. Bourdieu évite les écueils traditionnels de la critique marxiste représentée par Adorno et Lukács : il reconnaît les « traits pertinents » de la philosophie heideggérienne et ne la limite pas à un jargon comme Adorno et n'essaye pas, comme Lukács, d'établir un rapport direct entre la philosophie néo-kantienne et l'impérialisme allemand. Cet entre-deux semble correspondre à un angle d'approche de la philosophie heideggérienne qui permettrait de comprendre comment des thèmes idéologiques propres à l'époque ou des « phantasmes sociaux » passent dans le vocabulaire proprement métaphysique. L'analyse qu'il propose du débat de Heidegger et de Cassirer à Davos est remarquable, mais il ne nous semble pas réussir pour autant à montrer concrètement où et comment s'opèrent les « surdéterminations » des concepts heideggériens. Ou plutôt, dès qu'il le tente, son analyse se réfère à des procédés peu rigoureux : l'illustration du livre de Jünger *Der Arbeiter* par des images de *Metropolis* de Fritz Lang, alors que l'idéologie mièvre et sentimentale du livre de Thea von Harbou d'où est tiré le film exprime exactement le contraire de la conception jüngerienne du Travailleur. On peut certes critiquer la notion d'« origine » chère à Heidegger et que l'on trouve si fréquemment dans la philosophie allemande, tout comme sa sensibilité à l'« enracinement », mais de quel droit affirmer que l'opposé de cet enracinement chez Heidegger, c'est le « Juif » et qu'il y a une « surdétermination discrètement antisémite de tout le rapport heideggérien

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

au monde intellectuel » (p. 151)? Où Pierre Bourdieu l'a-t-il lue [20]? Une fois de plus, on se trouve renvoyé à une analyse du vocabulaire heideggérien qui, à partir du moment où il est séparé de son contexte et de sa signification, peut prendre toutes les interprétations possibles, ce qui est le cas de la plupart des philosophes allemands. Qu'il y ait une « *Stimmung* » de Heidegger qui enveloppe un attachement au sol natal, à la campagne, une crainte de l'industrie, bref ce que Lukács appellerait un certain « romantisme anticapitaliste », déjà présent dans la *Philosophie de la vie* de Simmel, ne fait pas de doute, mais peut-on en conclure que tout cela conduit à la glorification de « la soumission à l'ordre établi ».

« Le professeur ordinaire a le goût des sentiers forestiers », conclut P. Bourdieu qui insère dans son étude une série de photographies de Heidegger déguisées en « photos de famille », sans doute pour en souligner le caractère banal, petit-bourgeois. Mais l'argument est ambigu. Que Heidegger ait toujours eu un « air ordinaire », comme le déplore aussi P. Hühnerfeld, cela ne fait aucun doute. Il ressemblait à la plupart des gens que l'on croise dans la Forêt Noire et dans n'importe quelle ville allemande ou française. Plus qu'à un professeur ordinaire, il avait quelque chose d'un paysan. René Char, lui, ressemble franchement à un bûcheron et on peut parier qu'il aime aussi, comme un professeur ordinaire, les chemins forestiers. Mais à quoi ressemblait Nietzsche, lorsqu'il écrivait ses aphorismes dans des pensions de famille suisses ou italiennes? A un banal intellectuel allemand. Heine déplore le caractère petit-bourgeois et ennuyeux de Hegel, toujours en quête de nouvelles des artisans de sa ville natale et on aurait sûrement pu prendre Walter Benjamin pour un voyageur de commerce. Et à quoi ressemblent donc les universitaires français?

On peut sans doute montrer que le rectorat de Heidegger, sa volonté de transformer l'Université, prolongent certaines de ses conceptions du savoir. On ne peut établir la moindre filiation *rigoureuse* entre sa pensée philosophique et le national-socialisme. Sur ce point, c'est le recteur Krieck qui avait absolument raison. Toutes les tentatives de prouver des filiations entre la pensée heideggérienne et le nazisme échouent sur les mêmes écueils. Elles doivent renoncer à prendre en considération sa dimension proprement philosophique pour se limiter à l'analyse de concepts, de thèmes, systématiquement interprétés de manière négative.

Est-ce dire que l'analyse sociologique et idéologique ne peut rien dire de l'engagement de Heidegger en 1933? Aucunement. Mais avec plus de prudence et en indiquant d'autres directions. Nous nous bornerons seulement à en indiquer quelques-unes. Elles ne prétendent apporter *aucune* justification à son attitude, mais seulement comprendre ce qui l'a rendue possible. Certains arguments renvoient à la situation idéologique de la République de Weimar, au rôle de l'université, d'autres à la spécificité du « cas Heidegger » bien que l'on ne puisse l'isoler – et en ce sens P. Bourdieu a parfaitement raison – de la situation générale de l'intelligentsia allemande.

L'Université sous la République de Weimar

De Humboldt à Fichte, l'Université allemande a été à la fois la pépinière d'un esprit authentiquement progressiste et aussi la forteresse des idées nationalistes à l'époque des « guerres de libération » contre Napoléon. Le nationalisme qui caractérisait l'Université allemande et les étudiants s'est maintenu, renforcé par l'absence d'unité allemande, a été amplifié par l'éclosion de courants idéologiques réactionnaires, encouragés par l'empire jusqu'en 1914. Comment oublier l'émotion de Lukács et de Bloch lorsqu'ils virent leurs professeurs progressistes, Simmel et Weber, apparaître alors à leurs cours en uniformes d'officier de réserve! L'Université a constitué un monde clos, une caste, coupée de la réalité, imbue de son orgueil, de son savoir, méprisante à l'égard de la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

politique considérée comme vulgaire, attachée à la tradition impériale. Après 1914, elle a été durement frappée par la défaite de l'empire, l'abolition d'un certain ordre, le renoncement à certains idéaux et n'a accepté la république que du bout des lèvres. L'Université allemande est demeurée à l'écart des courants politiques de la République de Weimar et de son bouillonnement artistique et culturel. Elle n'en a rien voulu savoir, prisonnière d'une conception aristocratique de la culture, de son anticommunisme, de son mépris pour la démocratie. Sans doute l'Université allemande en 1933 ne comptait-elle que peu de professeurs réellement gagnés au nazisme, mais tout aussi peu à la démocratie. Les quelques rares universitaires de gauche qui ont pris position sur des questions politiques ou affiché des idées pacifistes ont perdu leurs chaires avant 1933, ont été boycottés par leurs étudiants souvent gagnés au nazisme, et n'ont trouvé aucun appui auprès de leurs collègues. Les exemples célèbres de K. Jaspers, F. Gumpel et Th. Lessing illustrent ce phénomène. L'Université, dans son ensemble, n'a pas réagi au nazisme et l'on verra peu à peu nombre des professeurs éminents se ranger à ses côtés, les juristes et les germanistes semblant les plus enclins à adopter de telles attitudes. Une grande partie des enseignants de droit avant 1933 ont travaillé à saper les idées démocratiques et nombre de germanistes seront gagnés par la *furor germanicus,* comme Ernst Bertram qui n'écoutera aucun des avertissements de Thomas Mann et s'imaginera voir dans le mouvement nazi la réalisation des aspirations de Nietzsche, de Luther, de Dürer.

L'apolitisme des intellectuels

Les universitaires allemands étaient pour la plupart ou réactionnaires ou apolitiques. Le mépris de la politique en Allemagne est une constante jusqu'à Hitler et, c'est cet apolitisme qui explique en partie les succès du mouvement nazi. Coupés de la réalité, nombre d'universitaires et d'intellectuels en général sont, par contre, accessibles aux idées les plus abstraites et aux mythes, même de pacotille. Beaucoup célébreront le kitsch nazi en y cherchant une profondeur philosophique. De Wagner au Thomas Mann des *Considérations d'un apolitique,* on voit s'affirmer l'opposition si bien définie par Heinrich Mann entre l'esprit et l'action *(Geist und Tat).* On oppose « culture » et « civilisation » et un artiste, un intellectuel, doit se préserver de toute atteinte par la politique. Aussi, nombre d'entre eux réagiront en 1914 par une véritable hystérie nationaliste, ne se dissociant guère des réactions de la petite bourgeoisie. L'éveil à la politique – qui caractérise beaucoup d'évolutions d'écrivains, de poètes, d'artistes après 1933, n'atteint que très rarement les universitaires. Ils ne songent aucunement à politiser l'art, à créer un monde nouveau, à défendre la république et la démocratie, mais se lamentent sur la disparition de l'Empire et ignorent la République. Ce phénomène explique le rôle fondamental que joueront les revues et les journaux, que l'on songe, par exemple, à la *Weltbühne* de Carl von Ossietszky ou aux satires de Kurt Tucholsky. Très peu accompliront le chemin de Thomas Mann qui, face à la montée du nazisme, reniera son apolitisme pour multiplier les avertissements, les appels adressés à sa propre classe, pour tendre la main au socialisme afin de lutter pour le respect des valeurs culturelles, des idéaux classiques, humanistes, menacés d'être piétinés par les nazis. Il sera alors un objet de haine en Allemagne et reconnaît qu'il trouvera peu d'écho chez les universitaires.

Les intellectuels et le fascisme

Aussi aberrant que cela paraisse aujourd'hui, lorsqu'on sait ce qu'a signifié le fascisme, il n'en fut pas moins une tentation pour beaucoup d'intellectuels hostiles à la démocratie. Ce phénomène se rencontre au niveau international : il n'y a pas de pays où un ou plusieurs grands écrivains ou artistes n'aient pas nourri une sympathie pour *l'idée du fascisme.* Citons seulement Benn, Nolde, Knut Hamsun, Panaït Istrati,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Ezra Pound, Céline, Drieu La Rochelle, T. S. Eliot, Yeats, Marinetti, Malaparte, etc. Assez curieusement, ce sont souvent les mêmes raisons qui ont conduit certains de ces intellectuels en Allemagne à adhérer au fascisme ou à aller vers la gauche. Tous étaient hantés par le déclin, la guerre de 1914, l'humiliation, la crise des valeurs, l'attente d'un monde nouveau, d'une révolution. Pour certains écrivains, ce monde nouveau s'identifie à l'URSS et à la Révolution d'octobre, pour d'autres, c'est le mythe de la révolution conservatrice. Les mêmes références se retrouvent sous la plume de E. Bloch, G. Lukács, E. Jünger, empruntées à Dostoïevski. Le terme de « révolution conservatrice » se retrouve chez lui (et ce n'est pas un hasard si son éditeur en Allemagne est Mœller van den Brück, personnage quasi dostoïevskien, qui se suicide par désespoir face à la situation allemande), mais aussi chez Thomas Mann, chez Hofmannsthal. On assiste, sous la République de Weimar, au niveau des écrivains surtout, à des conversions lentes ou brutales. Des auteurs de droite évoluent vers le communisme, d'autres, de gauche, deviennent réactionnaires, d'autres encore changent, en l'espace de dix années, plusieurs fois de camp. Il y aura dans leur adhésion au national-socialisme en 1933 quelque chose souvent d'irrationnel, d'inexpliquable à partir de leurs œuvres. Comment comprendre que des deux poètes expressionnistes, Gotfried Benn et Johannes Robert Becher, qui développent exactement les mêmes thèmes dans leurs poèmes, avec un style souvent semblable, qui viennent du même milieu bourgeois protestant, l'un, Benn, adhérera au national-socialisme, acceptera des fonctions officielles dans le nouveau régime, alors que Becher, devenu le chef de file des Écrivains prolétariens révolutionnaires (B.P.R.S.) émigrera en URSS et sera plus tard ministre de la Culture en Allemagne Démocratique? Qui aurait prédit que Heinrich Mann œuvrerait à la création à Paris d'un front populaire antifasciste avec les communistes, que Thomas Mann défendrait la démocratie avec acharnement, que A. Bronnen, l'ami de Brecht, deviendrait l'ami de Goebbels, puis un antifasciste et, finalement, maire communiste en Autriche après la guerre, qu'E. Jünger garderait ses distances à l'égard du régime nazi alors qu'il était lié aux milieux conservateurs, qu'E. Niekisch serait envoyé en camp de concentration, que Gerhard Hauptmann, l'écrivain naturaliste, resterait en Allemagne alors que Stefan George, le poète aristocratique et ultra-réactionnaire, prendrait dès le début ses distances à l'égard du régime et irait mourir en Italie, de peur d'avoir des funérailles officielles en Allemagne. L'écrivain Ernst von Salomon, ami de Jünger, avait deux frères; leurs rencontres étaient difficiles, chacun d'entre eux étant souvent en prison, mais pour des raisons différentes : Ernst, membre des Corps Francs, participa au meurtre du ministre Rathenau, son frère était communiste, l'autre dans les S.A.

Il n'est pas évident que cet imbroglio idéologique, ces contradictions, puissent êtes saisis en simples termes de classes sociales. Il y a dans l'évolution de tant d'auteurs et d'intellectuels, en 1933, quelque chose qui fait intervenir de l'imprévisible et de l'indéterminable. Parions que si Stefan George et E. Jünger étaient devenus des écrivains nazis, on pourrait montrer, à partir de leurs œuvres, la logique de leur évolution : mais ils ne l'ont justement pas été. La lecture après coup de l'œuvre présente des risques si elle ne tient pas compte de la réaction émotionnelle, irraisonnée, par rapport à la situation de l'Allemagne de 1933.

Les thèmes de l'idéologie nazie

L'habileté de Hitler a été de ne pas prendre les intellectuels au sérieux, de les mépriser. Nombre d'auteurs de droite des années 20-30 le décrivent, personnage minable, insignifiant, assistant à leurs réunions, et ils s'interrogent : qu'est-ce que cet imbécile peut comprendre à nos théories philosophico-politiques? Ces intellectuels lui rendent service : il leur emprunte des slogans, et, eux, comptent sur lui pour enterrer la République. Sur le plan politique comme culturel, le nazisme n'a rien inventé. Ce fut l'apogée de la médiocrité, de toutes les valeurs les plus réactionnaires qui ont existé en Allemagne. Hitler a pris des slogans aux milieux les plus divers, aux courants de la « révolution conservatrice », comme aux défenseurs des idéologies racistes, antisé-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

mites. Il a perverti nombre de thèmes, de valeurs, de mots de la langue allemande, même les plus familiers. Il a prolongé le kitsch post-romantique avec ses images de paysans, sa glorification de la terre, du sol natal, du sang, de la langue comme entités mystiques. Ce caractère franchement hybride de l'idéologie national-socialiste explique en partie, mais en partie seulement, les illusions qu'elle a pu faire naître chez certains intellectuels, coupés de la réalité sociale et politique, qui ont cru trouver dans cette idéologie un certain nombre de thèmes dont ils espéraient un développement positif. Ainsi naît l'illusion que le nazisme, grossier en lui-même, peut s'épurer, se spiritualiser, ou être corrigé. La même illusion se retrouve chez Spengler, Benn et Heidegger.

Ces quelques remarques nous semblent nécessaires à toute étude des illusions nourries à l'égard du fascisme par une large fraction des universitaires allemands, des écrivains et des intellectuels en général. L'université étant d'ailleurs, assez souvent, la fraction de l'intelligentsia la plus compromise car la plus apolitique, la plus coupée de la réalité sociale et politique, et la plus gagnée par cet auto-aveuglement qui a conduit tant de ses représentants – des plus médiocres aux plus brillants – à hurler passagèrement avec les loups, mais plus mélodieusement.

L'exemple de Heidegger ne peut être compris que dans ce contexte. Il nous semble tout aussi déraisonnable de chercher dans sa philosophie une implication politique devant le conduire vers le national-socialisme – tout comme dans la poésie de Benn, autre exemple contemporain puisque, comme Heidegger, il perdra toute illusion après 1934 – que de ne voir dans son adhésion sincère au national-socialisme qu'une « erreur » d'un penseur coupé du réel, trompé par les faits. L'analyse de l'attitude de Heidegger ressortit plus à la sociologie de l'intelligentsia allemande qu'à l'histoire de la philosophie. Cette analyse nécessite aussi bien l'étude du caractère hétéroclite des thèmes véhiculés, pervertis, dénaturés par l'idéologie nazie, que de l'apolitisme des intellectuels, du caractère réactionnaire de l'Université.

Quel que soit le génie de Heidegger, il serait naïf de croire qu'il ait pu échapper au déterminisme sociologique qui pesait sur une large partie de l'Université allemande alors qu'il n'avait aucune conscience politique. Il a partagé nombre d'aspirations, de traumatismes, d'illusions propres à son milieu social. Même s'il n'a jamais pris position, avant 1933, sur des problèmes politiques, on peut imaginer, à partir de l'ensemble des réactions de l'Université allemande, ce qu'il ressentit alors. Comme la majorité des intellectuels allemands, Thomas Mann y compris, il a dû souhaiter la victoire de l'Allemagne en 1914. L'effondrement de l'empire l'a sans doute traumatisé. Il a dû avoir peur du communisme dans les années 20, et, comme la plupart des universitaires, il garde ses distances par rapport à la nouvelle république née de la défaite. Quand le nazisme s'est développé, il a dû considérer comme secondaires ses manifestations bruyantes pour ne s'attacher qu'à quelques thèmes. Son nationalisme affirmé l'a sans doute séduit, son prétendu socialisme il y a naïvement cru. Lui-même le reconnaît dans l'interview au *Spiegel :*

« Je ne voyais pas d'autre choix à l'époque. Au milieu de la confusion générale des opinions et des tendances politiques représentées par vingt-deux partis, il s'agissait de trouver une position nationale et surtout sociale » (*ibid.*, p. 17).

Mais pourquoi, parmi ces vingt-deux partis, a-t-il justement choisi celui-là ? Cette question, il faudrait la poser à d'innombrables universitaires et intellectuels allemands qui ont cru passagèrement – en général jusqu'en 1934 – en la prétendue valeur du mouvement. On ne peut évidemment avancer de réponse certaine. Que Heidegger ait été séduit par le nationalisme, c'est évident, qu'il ait sincèrement cru à ce prétendu « socialisme national », c'est aussi certain. Tel fut le cas des frères Strasser, représentants de l'aile « socialisante » du national-socialisme, transfuges de la social-démocratie, mais aussi d'Ernst Niekisch, représentant du « national-bolchevisme », ami d'Ernst Jünger, et qui deviendra ensuite un opposant à Hitler. A cela s'ajoute l'apolitisme complet de Heidegger, et une certaine sensibilité paysanne récupérée par le national-socialisme. Ce

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

n'est pas le fait d'être attaché au monde rural, au décor de la Forêt Noire, d'exalter le travail manuel, et de se méfier de la technique et des villes, qui constitue un « penchant national-socialiste », mais cela peut permettre de comprendre comment il a pu s'imaginer trouver dans cette propagande, dans cette confusion idéologique, des thèmes qui correspondaient à sa sensibilité. Quand il a vu ce que signifiait réellement la pratique du national-socialisme, son aspect trivial, imbécile et sanguinaire, lorsqu'il a compris que l'on ne pouvait les mettre sur le compte d'« excès incontrôlés de la populace » comme tant d'intellectuels s'efforceront de le croire, mais qu'ils exprimaient la réalité du mouvement, il s'en est séparé et ne lui a plus jamais donné la moindre caution.

Ces quelques considérations n'épuisent évidemment pas la question du rapport de Heidegger au national-socialisme et visent seulement à laisser entrevoir les causes qui ont permis à Heidegger de croire passagèrement à un mouvement qui était à l'opposé de toute sa philosophie. Il reste bien sûr d'autres aspects du problème que l'on ne peut ignorer, tout d'abord cette phrase ambiguë qu'il a laissée dans son cours *Introduction à la Métaphysique,* et qui a soulevé de si violentes polémiques :

« ... Ce qui est mis sur le marché aujourd'hui comme philosophie du national-socialisme, mais qui n'a absolument rien à voir avec la vérité intérieure et la grandeur de ce mouvement (c'est-à-dire avec la rencontre de la technique déterminée planétairement et de l'homme moderne) fait sa pêche en eau trouble dans ces " valeurs " et ces " totalités " [26]. »

Les critiques n'ont pas manqué de s'élever contre lui. Ainsi, entre 1935 et 1953 (date de l'édition du cours), il n'avait pas changé et continuait à penser qu'il y avait une vérité interne et une grandeur du national-socialisme. Si tel était le cas, la phrase serait effectivement scandaleuse. Or, la phrase, soulignons-le, critique justement la prétendue « philosophie national-socialiste » en des termes dépourvus d'ambiguïté et on peut y voir la confirmation des intentions critiques et des polémiques sous-jacentes avec l'interprétation nazie de Nietzsche, qui caractérisent les positions de Heidegger. Il n'en demeure pas moins vrai qu'il semblait considérer, en 1935 encore, qu'il y avait une vérité interne, une grandeur du national-socialisme. Mais de quel « national-socialisme » parle-t-il ? Sûrement pas la pratique historique du mouvement nazi dont il s'est séparé dès 1934, mais du sens qu'il a cru apercevoir dans cette conjonction possible du « nationalisme » et du « socialisme » – problématique qui apparaît sous la République de Weimar chez des auteurs très différents (que l'on songe, par exemple, au national-bolchévisme d'Ernst Niekisch) ; et, surtout, cette détermination du national-socialisme et de sa vérité comme « rencontre entre la technique déterminée planétairement et de l'homme moderne » nous semble renvoyer de manière spécifique à la rencontre de Heidegger et de l'œuvre de Jünger qu'il n'est pas possible de développer ici dans le détail.

Outre les rapports personnels d'amitié qui existèrent entre Heidegger et Jünger, celui-ci est finalement le seul romancier et essayiste allemand contemporain dont l'œuvre ait suscité de la part de Heidegger autant de commentaires. En 1939-1940, il organisa un groupe de travail destiné à des collègues sur l'ouvrage de Jünger *Der Arbeiter,* groupe qui sera interdit par les nazis. En 1955, il publia, à l'occasion du *Festschrift für Ernst Jünger,* un commentaire de son essai *Passage de la Ligne,* repris en 1959 sous le titre *Zur Seinfrage* [28]. Un essai des *Vorträge und Aufsätze* se réfère à la problématique du *Travailleur* de Jünger et une note des *Holzwege* fait allusion au thème de la « Mobilisation totale » développé par Jünger en 1931. Cette rencontre de Heidegger et de Jünger autour du thème du travail et de la technique mondiale est plus qu'anecdotique et événementielle. Son examen nécessiterait à lui seul une étude particulière [29]. Indiquons seulement quelques directions possibles d'une telle étude :

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

– L'essai de Jünger *Der Arbeiter* (publié en 1932) qui unit étroitement des dimensions philosophiques et politiques s'efforçait dans le prolongement de son essai *Die Totale Mobilmachung* (1931) de décrire la mobilisation totale du monde moderne par la technique, le sens de la modernité, l'apparition d'une figure quasi métaphysique, celle du Travailleur, correspondant à l'avènement d'un tel règne. Cet essai s'inspirait à la fois de l'expérience de la guerre de 1914, d'une réflexion sur l'essence du travail et de l'être comme production déterminée par la métaphysique hégélienne, mais surtout de l'œuvre de Nietzsche.

– L'ambiguïté de nombre de thèses de Jünger se reflète dans l'intérêt que suscita ce livre dans les milieux les plus divers, tant à droite qu'à gauche. Si le livre marqua les théoriciens de la « révolution conservatrice, il intéressa aussi Ernst Niekisch, représentant du national-bolchévisme et certaines personnalités de la gauche (Niekisch et Lukács semblent avoir participé à cette époque à des séminaires communs). Enfin, les nazis y réagirent avec une visible hostilité, sans qu'ils en aient d'ailleurs le moins du monde interrogé la dimension philosophique.

– Lorsque Jünger renoncera à toute activité politique, se limitant à la littérature, il n'en continuera pas moins à en développer ses intuitions dans son roman allégorique *Sur les falaises de marbre* (1939), et surtout dans ses essais sur le nihilisme planétaire.

Il est évident que Heidegger a lu avec attention *Der Arbeiter,* qu'il s'est intéressé à ses essais consacrés au nihilisme planétaire et qu'influencé ou non par Jünger il existe des analogies évidentes entre la conception heideggérienne de la technique moderne, de l'achèvement de la métaphysique dans l'essence de la technique, de Nietzsche comme dernier penseur de la métaphysique et ce qu'en dit Jünger. Cette rencontre n'est pas unique : tout comme un certain nombre de thèmes heideggériens concernant la mort, l'être-pour-la mort, la spécificité du *Dasein,* ont une résonance dans la poésie de Rilke, en particulier, les *Élégies de Duino,* il y a un attachement au sol natal que l'on retrouve chez Hölderlin et Hebel (ce qui n'exclut pas, chez Heidegger, une partialité dans l'interprétation), et une rencontre incontestable entre la conception heideggérienne de la technique, du travail, du travailleur et celle de Jünger.

Aussi la question fondamentale qui se pose est celle-ci : comment Heidegger a-t-il pu, en 1933, s'imaginer que la NSDAP correspondait à la réalisation de certaines de ces idées, que la conception nationale-socialiste qui s'incarnait dans le nouveau régime, dont certains partisans reconnaissaient de plus en plus qu'il n'avait rien de socialiste (comme le répétaient les frères Strasser, par exemple), puis Hermann Rauschnig, président du sénat de Dantzig et futur émigré, qui reprochait à Hitler d'avoir usurpé l'expression même de « national-socialisme », tout comme il usurpa, ainsi que le souligne Ernst Bloch dans *Héritage de ce temps,* l'expression de « Troisième Reich » empruntée à Mœller van den Bruck, et dérivée, à travers Ibsen, des mouvements millénaristes du Moyen Age, comment a-t-il pu, en fait, ne pas s'apercevoir de l'abîme qui séparait cette idée jüngerienne de la technique planétaire, du rôle du Travailleur, de la conception nazie?

On raisonne de manière tout à fait erronée lorsqu'on s'imagine que Heidegger a fait entrer le national-socialisme dans sa philosophie ou qu'il a trouvé dans le parti nazi un quelconque enjeu philosophique : il a cru voir se réaliser à travers le nouveau parti une intuition qu'il avait considérée comme fondamentale et dont l'expression la plus claire se trouvait exprimée par Jünger dans *Der Arbeiter.* C'est là son erreur fondamentale, son illusion, son aveuglement, sa naïveté, comme on voudra l'appeler. Quand il s'est rendu compte de cet écart, il l'avait déjà cautionné par ses appels de 1933. Par ailleurs, il est certain que Heidegger a cru qu'il était possible de développer au sein du national-socialisme un aspect philosophique, qu'il était possible d'y découvrir une quelconque potentialité spirituelle. C'est là sa seconde erreur. Qu'il ait repris la phrase du cours de 1935 en 1953 n'a donc rien d'étonnant : elle s'inscrit dans la logique à la fois de son égarement de l'époque mais aussi de l'illusion dans la possibilité de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

développer avec la problématique jüngérienne une réflexion métaphysique qui donnerait son véritable sens à l'expression *national-socialisme*.

Même si l'on tient cette interprétation pour plausible, une autre question demeure – la plus embarrassante peut-être : pourquoi Heidegger, après la guerre, n'a-t-il rien dit sur son attitude et ce qu'il reconnaîtra, en privé, comme une erreur? La seule réponse que nous proposerons est d'ordre psychologique. Au cours d'une conversation avec Ernst Jünger sur ce thème, en 1969, celui-ci nous avait fait remarquer que Heidegger ne voulait pas s'excuser de son erreur, selon son point de vue, car il devait s'attendre à ce que Hitler ressuscite pour s'excuser de l'avoir, lui Heidegger, induit en erreur. La boutade contient beaucoup de vérité. Tout se passe comme si Heidegger, au lieu de reconnaître qu'il s'était tragiquement trompé sur ce qu'était le national-socialisme hitlérien, considérait que l'erreur venait du mouvement qui n'avait pas correspondu en quelque sorte à la vérité métaphysique qu'il avait cru y déceler.

Il lui aurait été facile de publier après la guerre une interview, un texte qui, sans constituer pour autant une « autocritique », aurait témoigné d'une contrition, d'un désaveu officiel du régime et de ses crimes. Il ne l'a pas fait. Il est vrai qu'il n'y a dans l'œuvre de Heidegger, dans ses déclarations publiques, pas la moindre allusion à Auschwitz, aux crimes nazis, alors qu'il parle dans les années 50 de l'Allemagne comme « peuple métaphysique » « pris entre l'étau de la Russie et de l'Amérique ». Il est vrai qu'il invite ses étudiants à visiter une exposition sur les prisonniers de guerre en Russie, mais ne conseille jamais la visite d'une exposition sur les camps nazis. On ne peut que le regretter. Déplorer l'orgueil qui lui fit choisir ce silence ambigu, qui encouragea calomnies et polémiques. Il a préféré ce silence, l'assurance que « ceux qui écoutent, parmi ceux qui entendent, ont très exactement compris ce qui alors avait été dit », comme il l'affirme encore dans l'*Introduction à la métaphysique*. On peut voir dans cette attitude une certaine grandeur – il n'a pas choisi la facilité comme nombre de personnalités plus gravement compromises que lui avec le régime – ou la manifestation d'un incommensurable orgueil. Quant à affirmer qu'il n'a rien regretté, qu'il est demeuré indifférent à l'égard des crimes et des atrocités nazies, c'est un procès d'intention qui lui a été souvent fait. Mais qui oserait parler en son nom et savoir ce qu'il a réellement pensé, à ce sujet, de 1934 jusqu'à sa mort? On peut respecter ce silence ou le déplorer. Il est. Il faut s'en accommoder. Car aucun réquisitoire, aucun plaidoyer ne pourra plus jamais le briser.

Jean-Michel Palmier

NOTES

1. Les polémiques sur Heidegger semblent commencer en France avec la publication dans les *Temps modernes*, en 1944, de textes d'Alphonse de Waelhens, Eric Weil, Maurice de Gandillac, Frédéric de Towarnicki. Elles semblent atteindre leur paroxysme en 1966-1967 avec les réponses de François Fédier à différents articles ou livres mettant en question Heidegger. Nombre de ces questions sont reposées dans l'essai de George Steiner, *Heidegger*, Albin Michel, 1981.

2. Comme elle l'affirme.

3. Il est toujours possible d'affirmer que Heidegger portait une cravate à croix gammée ou que *Kant et le problème de la métaphysique* est un livre antisémite puisqu'il s'en prend à l'interprétation kantienne de Hermann Cohen. Aussi absurde que soit cet argument, il n'en a pas moins été avancé. Il est plaisant de signaler que Gerschon Scholem, dans son livre sur Walter Benjamin (*Histoire d'une amitié*, Calmann-Lévy, 1981), s'en prend, aussi aux néo-kantiens dont il déplore... les tendances antisémites!

4. Nous avons cité dans notre étude *les Écrits politiques de Heidegger* (L'Herne, 1968), une lettre du professeur Walter Biemel faisant état de l'hostilité générale des nazis à l'égard de Heidegger et du caractère ouvertement critique de son enseignement envers le régime.

5. *Magazine littéraire*, « Heidegger aujourd'hui », octobre 1976, n° 117.

6. Voir ci-dessous note 8.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

7. A. Glucksmann reconnaît l'importance de Heidegger *(les Maîtres penseurs)* et semble presque indulgent à son égard. J.-M. Benoist s'en prend à l'imposture heideggérienne et à « l'amalgame ». Il se garde bien d'étayer la moindre de ses affirmations. Nous aimerions bien savoir par exemple en quoi la lecture heideggérienne d'Héraclite conduit au discours totalitaire et en quoi la recherche d'une « demeure de l'Être » est à mettre en rapport avec la révolution conservatrice!

8. *Heidegger,* P.U.F., 1965.

9. *Heidegger,* « Écrivains de toujours », Seuil, 1974.

10. *Actes de la Recherche en sciences sociales,* nos 5/6, novembre 1975.

11. *Heidegger,* « Écrivains de toujours », Seuil, 1974.

12. Dans un article « Adorno contra Heidegger » (*Revue d'esthétique* 1975/1), J.-R. Ladmiral parle non sans raison de « procès instruit dans le dos ». L'approche de Heidegger proposée par Jürgen Habermas dans *Profils philosophiques et politiques* (Gallimard, 1974) est plus nuancée.

13. Mais F. Fédier minimise à notre avis la grave ambiguïté du vocabulaire politique de Heidegger. En 1933, il n'était pas possible d'utiliser le mot *« völkisch »* sans songer à l'usage qu'en faisaient les nazis. Il est vrai que le mot *« Sturm »* veut dire en allemand « tempête » et « assaut » et que la phrase qui termine le discours de rectorat de 1933, traduction d'une phrase de *la République* de Platon, signifie mot à mot : « Tout ce qui est grand se trouve dans la tempête »; mais comment Heidegger pouvait-il ne pas songer que le mot *« Sturm »* avait une connotation politique évidente et que l'on pouvait ausssi entendre : « Toute grandeur est dans l'assaut. » K. Löwith, présent à ce discours de rectorat, en traduit bien l'ambiguïté lorsqu'il dit qu'après l'avoir entendu il ne savait pas s'il devait s'inscrire dans la S.A. ou relire les présocratiques...

14. Laffont, 1978, p. 189.

15. « C'est le jour où, après des millénaires de lutte, la main fut définitivement différenciée du pied et l'attitude verticale enfin assurée que l'homme se sépara du singe. [...] La spécialisation de la main, voilà qui signifie l'*outil,* et l'outil signifie l'activité spécifiquement humaine », F. Engels, *Dialectique de la Nature,* Éditions Sociales, p. 41.

16. Nous avons nous-même rencontré en 1969 l'ancien doyen Eric Wolf.

17. *Réponses et questions sur l'histoire et la politique,* Mercure de France, 1977, p. 12 (traduction de l'interview au *Spiegel* cité plus haut).

18. « Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger », *Temps Modernes,* 1946.

19. Rappelons que depuis l'idéalisme post-kantien, la réflexion sur l'essence et la destination de l'Université a fait partie intégrante de la philosophie allemande.

20. *Ibid.,* p. 14-15.

21. C'est ainsi que dans une version américaine d'extraits de ce discours de rectorat, on traduit purement et simplement le mot *Aufbruch (Die Herrlichkeit und die Grösse dieses Aufbruch : la splendeur et la grandeur de ce départ qui est rupture)* par « the glory and the greatness of the Hitler revolution »! (*German Existentialism. Martin Heidegger.* Introd. by Dagobert D. Runes, New York, 1965). Heidegger n'a jamais exalté la suppression des libertés universitaires : il dit seulement que la vieille notion de liberté, en tant que laisser-aller, si chantée par les étudiants allemands, doit être redéfinie si l'on veut que l'université puisse remplir sa mission spirituelle. De même ne peut-on être d'accord avec J.-P. Faye lorsqu'il traduit *volklich* par « raciale ». Il ne s'agit pas de *« völkisch »,* et dans le contexte, la référence à la race (appliquée à la science grecque) serait absurde.

22. Citons les principaux : *Ansprache für Schlageter-Feier der Freiburger Universität. Arbeitdienst und Universität. Die Universität im neuen Reich. Was hat die Hochschule mit dem Handwerk zu tun? Deutsche Männer und Frauen. Der deutsche Student als Arbeiter. Der Ruf zum Arbeitdienst. Mahnwort an das alemanische Volk,* etc.

23. Par l'obligation découlant de son statut de fonctionnaire d'autorité (il espérait en outre – à tort – que cela faciliterait ses relations avec le Ministère).

24. Rappelons que si la dédicace de *Sein und Zeit* à Husserl disparaît en 1941, c'est par exigence de l'éditeur Niemeyer qui n'aurait pu, sans cela, rééditer le livre, qu'elle fut rétablie dès que cela fut possible et que Heidegger s'opposa à ce que l'hommage à Husserl soit supprimé du corps du texte.

25. Karl Jaspers était l'un des rares enseignants réellement progressistes avant 1933 et sa femme était juive.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

26. On s'étonnera aussi que P. Bourdieu qui s'en prend au goût de Heidegger pour les anecdotes, en particulier celle du four d'Héraclite, accepte sans précautions l'ouvrage calomniateur de P. Hühnerfeld qui, incapable de critiquer en profondeur la pensée de Heidegger, se contente d'affirmer qu'au cours de Husserl on le prenait pour un électricien venu vérifier l'installation (cité par Bourdieu, p. 151).

27. *Introduction à la métaphysique*, p. 152 (édition allemande).

28. *Contribution à la question de l'être.*

29. Nous en avions proposé une ébauche dans notre étude *les Écrits politiques de Heidegger* (L'Herne, 1968).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Que faire à la fin de la métaphysique ?*

Reiner Schürmann

L'opinion commune veut que Heidegger n'ait pas eu grand-chose à dire sur les problèmes politiques. Elle veut aussi que ce qu'il en a effectivement dit, voici cinquante ans, gagnerait à être recouvert d'un manteau de silence charitable.

On sait que « l'être » était son obsession, son premier et son dernier mot. Presque, en tout cas – car il est vrai qu'à la fin, même lui ne pouvait plus l'entendre et parlait plutôt de « présence », de « monde », ou d'« événement ». Quoi de plus tentant alors, de plus méritoire peut-être, que de développer, après Heidegger, ce que son obsession de cette seule question l'a empêché d'accomplir, et de « dériver » une « philosophie pratique » à partir de sa « philosophie de l'être »? On peut regretter qu'il n'ait pas lui-même franchi ce pas, mais enfin, la philosophie première est là, et il suffirait d'un peu d'ingéniosité pour en tirer une « Politique » ou une « Éthique », à moins que ce ne soit une « Seconde Critique ». Adonné au problème altier de l'« être », Heidegger aurait eu un sens moins aigu des questions plus concrètes, plus terre-à-terre, ou du moins plus traditionnelles en philosophie, si bien qu'il n'est pas étonnant que, dans sa vie, il ait trébuché sur l'un de ces détails concrets, autrement plus périlleux que le puits de Thalès. Son obsession serait fâcheuse, surtout mesurée à ses prédécesseurs depuis Socrate qui n'ont cessé de répéter que « la vertu est savoir », que la raison pratique reçoit son architecture de la raison pure et que la *theoria,* qui est ce qu'il y a de plus noble à notre portée, prescrit les voies à la *praxis.* En un mot, l'obsession de Heidegger lui aurait simplement fait oublier que *agere sequitur esse,* que l'agir suit l'être. Il avait tourné et retourné la question de l'être – à nous de la traduire en termes de l'agir.

Je voudrais montrer au contraire que Heidegger ne dissocie nullement « l'être et l'agir », qu'il n'oublie pas ce dernier au profit du premier, que parler de la présence tel qu'il le fait, c'est déjà parler de l'agir. Il ne désarticule pas l'ancienne unité entre théorie et pratique, mais il fait bien pire : il pose la question de la présence de telle manière que la question de l'agir y trouve déjà sa réponse; de telle manière que l'agir ne peut plus faire question; que demander, par exemple : « Quel est le meilleur système politique? », c'est parler dans le vide du lieu déserté par les représentations successives

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

d'un *fundamentum inconcussum*, représentations qui ont soutenu les systèmes du savoir tout aussi bien que ceux du pouvoir.

Loi économique et loi rationnelle

Heidegger met fin à la recherche spéculative d'un fondement pour l'agir. Mais il répond bel et bien à la question « Que faire? », et plus qu'incidemment. Il s'y adresse par un autre biais que ne le firent les philosophes. Ce biais apparaît quand il se demande ce qu'est la loi et ce que sont, plus spécifiquement, les règles pratiques. Voici quelques lignes à méditer : « Le *nomos* est non seulement la loi, mais plus originairement l'injonction contenue dans le décret de l'être. Cette injonction seule est capable d'insérer l'homme dans l'être. Et seule une telle insertion est capable de porter et de lier. Autrement, toute loi reste le simple artefact de la raison humaine. Plus essentielle que tout établissement de règles est la tâche pour l'homme de trouver l'accès à la vérité de l'être afin d'y demeurer [1]. » Les règles pratiques, Heidegger les *situe* donc par rapport aux constellations historiques de la présence. A regarder brièvement de plus près ce passage de la *Lettre sur l'humanisme*, il révélera le versant pratique, moins familier, de la topologie heideggérienne. Je voudrais en développer quelques conséquences qui ne s'avéreront bénignes ni pour une théorie de l'agir (à condition qu'on veuille retenir ce titre d'école) ni, surtout, pour l'agir lui-même qui est aujourd'hui à notre portée.

S'il y a une incidence pratique de la pensée heideggérienne, elle s'inscrit dans ce que dès 1927 il appelait la « déconstruction » *(Abbau)* de l'ontologie [2]. Dans les lignes que je viens de citer, les lois pratiques – les normes – apparaissent comme déterminées par des « décrets ». Par là il faut entendre les mises en place subites, imprévisibles, dans l'arrangement de la présence-absence : les normes naissent des crises dans l'histoire qui font époque. La démarche que suit Heidegger dans ce passage s'apparente à la méthode transcendantale dans la mesure où du *fait* de la loi, il recule à un ensemble de conditions qui rendent possible un tel fait. Mais en même temps il congédie le transcendantalisme puisqu'il cherche ces conditions ailleurs que dans le sujet. Quel est l'*a priori* de la loi en général et des normes pratiques en particulier? « L'injonction contenue dans le décret de l'être. » En clair : les conditions de l'agir sont fournies par les modalités selon lesquelles, à un moment donné de l'histoire, les phénomènes présents entrent en rapport les uns avec les autres. Ce qui rend possible la loi – et il faut entendre : non seulement la loi positive, mais encore la loi naturelle et divine – est la constellation d'interaction phénoménale qui fait notre « demeure » à un âge donné, le *nomos oikou*, l'éco-nomie de la présence. Il est plus essentiel d'obéir à cette économie époquale d'*alétheia* que de promulguer des lois et de les mettre en vigueur. Notre obligation première, semble-t-il, nous place sous le *nomos* en tant qu'alétheiologique, et notre obligation seconde seulement, sous le *nomos* « rationnel ». La loi comme « artefact de la raison » se lit d'ailleurs comme une allusion à peine voilée à Kant, plus précisément à la loi morale que la raison pure pratique se donne à elle-même. Devons-nous comprendre que le devoir moral par lequel la raison autonome s'impose des règles est tout aussi secondaire que la loi positive? Ce qui est certain, c'est que les lignes citées tournent Kant étrangement contre lui-même. La distinction entre *nomos* comme ordre époqual et *nomos* comme création libre de la raison assigne même à la recherche d'universalité et de nécessité en morale sa place dans l'histoire de la présence. Avec Kant nous étions devenus confiants : tout être rationnel est capable de discerner ce qui est à faire et à ne pas faire. Mais voilà qu'on nous dit : cette confiance en la raison morale est le symptôme d'une façon seulement de nous trouver « insérés » dans l'histoire de l'être – une façon seulement de répondre à « l'injonction contenue dans le décret de l'être ».

Si telle est en effet la voie suivie par Heidegger dans les lignes citées, il nous oblige à poser de nouveau la question du rapport entre théorie et pratique, mais telle

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qu'elle résulte de la déconstruction de l'histoire de la métaphysique – à partir d'un point de vue, par conséquent, qui interdit de la poser en termes de « théorie » et de « pratique ». Qu'est-ce qui advient du vieux problème de l'unité entre penser et agir, une fois que « penser » ne signifie plus : s'assurer un fondement rationnel sur lequel poser l'ensemble du savoir et du pouvoir, et que « agir » ne signifie plus : conformer ses entreprises quotidiennes, privées et publiques, au fondement ainsi établi ? La déconstruction telle que Heidegger a commencé de l'exercer voici un demi-siècle, c'est la pulvérisation d'un pareil socle spéculatif où la vie trouverait son assise, sa légitimité, sa paix. Déconstruire la métaphysique revient à interrompre – littéralement à « détraquer » – le passage spéculatif du théorique au pratique. Ce passage, les anciens le figuraient comme une dérivation de l'éthique et de la politique à partir de la philosophie première, et les modernes, comme une application, dans les métaphysiques spéciales, de la métaphysique générale. Dans un cas comme dans l'autre, le discours sur l'être restait *fondateur*. L'ontologie était la discipline justificatrice par rapport aux disciplines pratiques. Avec le tournant qu'a pris la phénoménologie heideggérienne après la publication d'*Être et Temps,* la question « Que faire ? » reste comme suspendue dans le vide. Cette détresse est neuve. Dans les réponses qu'ils ont traditionnellement apportées à la question de l'agir, les philosophes ont en effet pu s'appuyer, d'une façon ou d'une autre, sur quelque Premier nouménal dont la fonction fondatrice fût assurée par une doctrine des principes derniers, principes impossibles à fonder à leur tour. Que le problème de l'agir soit soulevé à la façon des Grecs (« Quelle est la meilleure vie ? »), des médiévaux (« Quels sont les actes naturellement humains ? ») ou des modernes (« Que dois-je faire ? »), toujours les réponses données ont reçu d'une science référentielle leurs schémas de pensée et une bonne partie de leur contenu. Or, la déconstruction de la métaphysique situe historiquement ce qui a été tenu pour fondement nouménal, pour incorruptible. Elle clôt par là l'ère des philosophies pratiques, dérivées d'une philosophie première, aussi bien que l'ère des métaphysiques spéciales divisant la métaphysique générale.

Il s'ensuit d'abord que la déconstruction prive le discours sur l'action de ces schémas qui appartiennent de droit aux thèses sur la substance, sensible ou divine, sur le sujet, sur l'esprit, ou sur l'« être ». Mais il s'ensuit encore que l'agir lui-même, et non pas seulement sa théorie, perd son fondement ou son *arché*. Ainsi, il ne suffit pas de demander : Qu'advient-il de la question « Que faire ? » à la fin de la métaphysique ? Il faut encore demander : Que faire à la fin de la métaphysique ?

L'ignorance sur l'agir et l'hypothèse de la clôture

« C'est pour moi aujourd'hui une question décisive de savoir comment on peut coordonner en général un système politique à l'ère technique et quel système ce pourrait être. A cette question je ne sais pas de réponse. Je ne suis pas convaincu que ce soit la démocratie [3]. » Cet aveu d'ignorance de la part de Heidegger, serait-il lié à l'ignorance concernant la question « Que faire ? » et qui résulte de la déconstruction ? Que ce « je ne sais pas » soit prétendu ou sincère, qu'il renvoie à quelque nostalgie politique ou non, n'est pas mon propos. Mais cet aveu n'est peut-être pas accidentel. Il a peut-être affaire directement à la seule question qui n'a cessé de préoccuper Heidegger. On peut, en tout cas, le placer en synopsis avec d'autres « confessions » d'ignorance. « Plus grande est l'œuvre d'un penseur – ce qui ne se mesure aucunement à l'étendue et au nombre de ses écrits – et d'autant plus riche est l'impensé que cette œuvre renferme, c'est-à-dire ce qui émerge, pour la première fois et grâce à elle, comme n'ayant pas encore été pensé [4]. »

Une ignorance bien précise semble prédominer aux moments de transition entre époques, aux moments « décisifs ». Reste à savoir sur quoi porte cette ignorance, et quelle en est la nécessité. Elle n'a peut-être rien à voir avec les opinions et les convictions

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

d'un individu, avec son sens des responsabilités politiques, ou avec la perspicacité de ses analyses du pouvoir. Et si l'aveu d'ignorance *faisait texte* avec cet ensemble d'écrits qui circulent, agissent, font fuir ou donnent à penser – c'est-à-dire qui fonctionnent – sous le nom de « Heidegger »? Si cette ignorance était si nécessaire à son discours que, sans une telle confession, celui-ci ne serait plus tout à fait un texte, un tissu réglé par des lois internes? Peut-on dire que la texture heideggérienne se structure selon des règles qui seraient peu nombreuses et dont l'une aurait directement affaire à cette ignorance? S'il en est ainsi, la tâche est de retracer là, dans ce qui est écrit, des stratégies de pensée. Ce faisant, on conduira ce qui y est dit peut-être quelque part où l'homme Martin Heidegger n'aurait pas tellement aimé être conduit.

L'ignorance sur l'agir résulte de l'hypothèse sous laquelle Heidegger place l'histoire de la philosophie occidentale : au moins en ce qui concerne le souci de *dériver* une doctrine pratique d'une science première, on peut parler de l'unité fermée de l'époque métaphysique. Sa déconstruction des constellations de la présence montre que celles-ci ont prescrit, depuis toujours, les termes dans lesquels la question de l'agir peut et doit être posée (termes ousiologiques, théologiques, transcendantaux, linguistiques), le fondement à partir duquel on peut et doit y répondre (substance, Dieu, cogito, communauté discursive) et les types de réponses qu'on peut et doit y apporter (hiérarchie de vertus, hiérarchie des lois – divines, naturelles, et humaines –, hiérarchie des impératifs, et hiérarchie des intérêts discursifs : intérêt cognitif ou intérêt émancipatoire). « La métaphysique » est alors le titre pour cet ensemble d'efforts en vue d'un modèle, d'un canon, d'un *principium* pour l'agir. Et au regard de la déconstruction, cet ensemble apparaît comme un champ clos. L'hypothèse de la clôture du champ métaphysique joue doublement, encore que l'opposition entre système et histoire demande à être révisée : clôture *systématique* pour autant que les normes de l'agir « procèdent » formellement des philosophies premières correspondantes, et clôture *historique* puisque le discours déconstructeur ne peut survenir qu'à la limite de l'ère sur laquelle il s'exerce. L'hypothèse de la clôture détermine la déconstruction à chaque pas de sa démarche. Elle confère à l'entreprise heideggérienne son ambiguïté : encore murée dans la problématique de la présence, mais déjà ailleurs que dans le fief où la présence fonctionne comme présence constante, comme identité de soi à soi, comme fondement inébranlable.

L'hypothèse de la clôture confère aussi à cette démarche sa radicalité : l'agir dépourvu d'*arché* n'est pensable qu'au moment où la problématique de l'« être » – héritée du champ clos de la métaphysique mais soumise, sur le seuil de celui-ci, à une transmutation, à un passage – émerge des ontologies et les congédie. Si, à l'époque de la post-modernité (pour faire bref : depuis Nietzsche), la question de la présence ne semble plus pouvoir s'articuler en philosophie première, et si la stratégie du concept de « présence », chez Heidegger, anéantit (et quoi qu'en dise Jacques Derrida) la recherche d'une possession pleine de soi par soi, c'est dans la constellation époquale du XX^e^ siècle que s'épuisera l'antique procession et légitimation de la *praxis* à partir de la *theoria*. Alors, en son essence, l'agir s'avérera an-archique. Voilà où l'homme Martin Heidegger n'aurait peut-être pas tellement aimé être conduit.

Le principe d'anarchie

L'« anarchie » n'est que le complément de deux prémisses qui viennent d'être produites, à savoir : 1. Les doctrines traditionnelles de la praxis réfèrent celle-ci à une « science » indépassable dont procèdent les schémas applicables à un raisonnement rigoureux sur l'agir; 2. A l'âge de la clôture de la métaphysique, cette procession ou légitimation à partir d'une science première s'avère *époquale* – régionale, si l'on veut, datée, en tout cas « finie » dans les trois sens du mot : limitée, parachevée, terminée. Corrélativement, anarchie veut dire ici : 1. Le schéma par excellence que la philosophie

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pratique a traditionnellement emprunté à la philosophie première, c'est la référence à une *arché,* qu'elle s'articule selon la relation attributive, *pros hen,* ou participative, *aph' henos.* Les théories sur l'agir non seulement se réfèrent en général à ce qui fait figure, à chaque époque, de savoir ultime, mais elles en décalquent encore, comme d'un patron, le schéma attributif-participatif. Ces théories ont ainsi leur origine dans la philosophie première, et elles lui empruntent le dessein même de chercher une origine à l'agir, une instance première dont dépendrait le multiple. Dans les doctrines sur la *praxis,* le schéma attributif-participatif se traduit en ordination des actes à un point de mire qui ne cesse de se déplacer historiquement : cité parfaite, royaume céleste, volonté du plus grand nombre, liberté nouménale et législatrice, « consensus pragmatique transcendantal » (Apel), etc. Mais aucun de ces décalques ne défait le patron attributif, participatif et ainsi normatif, lui-même. Toujours l'*arché* fonctionne à l'égard de l'agir comme la substance fonctionne à l'égard de ses accidents, leur imprimant sens et *telos.* 2. A l'époque de la clôture, en revanche, on peut assigner leur régularité aux principes qui ont régné sur l'agir. Le schéma de référence à une *arché* se révèle être le produit d'un certain type de penser, d'un ensemble de règles philosophiques qui ont eu leur genèse, leur période de gloire, et qui connaissent peut-être aujourd'hui un déclin. Ce qu'on lit alors dans Heidegger, c'est que la fonction principielle a été assurée par de nombreux « premiers » au cours des siècles; que la régularité de cette fonction se laisse formellement réduire au *pros hen* aristotélicien (dont l'*aph' henos* n'est que le pendant symétrique); et qu'avec la clôture de l'ère métaphysique, les « principes époquaux » qui, à chaque âge de notre histoire, coordonnèrent les pensées et les actions, *dépérissent.* L'anarchie, en ce sens, ne devient opératoire comme concept qu'au moment où se referme sur elle-même la grande nappe des constellations qui fixent la présence en présence constante. Pour la culture occidentale, les choses multiples ont été gelées – diversement, bien sûr, selon les époques – autour d'une vérité première ou d'un *principium* rationnel. Comme par ailleurs le schéma attributif a été exporté en philosophie pratique, ces principes rationnels dessinent la structure où se coule le *princeps,* l'autorité à laquelle on rapporte ce qui est faisable à une époque. Les philosophies premières fournissent au pouvoir ses structures formelles. Plus précisément, « la métaphysique » désigne donc ce dispositif où l'agir requiert un principe auquel on puisse rapporter les mots, les choses et les actions. L'agir apparaît sans principe à l'âge du tournant, quand la présence comme identité ultime vire à la présence comme différence irréductible. Si tels sont les contours du programme de déconstruction, on commence à entrevoir la nécessité d'un aveu d'ignorance : la question même d'un « *système* politique coordonné à l'ère technique » relève des constructions principielles.

L'expression la plus adéquate pour couvrir l'ensemble de ces prémisses serait : « Le principe d'anarchie. » Le mot anarchie prêterait, certes, à malentendu. Le paradoxe que contient cette expression n'en est pas moins instructif, éblouissant. Le nerf de la métaphysique – quelles que soient les déterminations ultérieures dont on en précisera le concept – n'est-il pas la règle de toujours chercher un Premier à partir duquel le monde devienne intelligible et maîtrisable, la règle du *scire per causas,* de l'établissement des « principes », donc? L'« anarchie », en revanche, désigne maintenant le dépérissement d'une telle règle, le relâchement de son emprise. Ce paradoxe est éblouissant parce qu'en deux mots il pointe en deçà et au-delà de la clôture métaphysique, exhibant ainsi le tracé de cette clôture elle-même. Le paradoxe qu'énonce l'expression « principe d'anarchie » situe l'entreprise heideggérienne, il indique le lieu où elle est sise : implantée encore dans la problématique du *ti to on* (« Qu'est-ce que l'être? »), mais arrachant celle-ci déjà au schéma du *pros hen* qui lui fut congénital. Retenant la présence, mais la désencadrant du schéma attributif. Principe encore, mais principe d'anarchie. Il faut penser cette contradiction. La référence principielle y est travaillée, dans son histoire et dans son essence, par une force de dislocation, de plurification. Le *logos* référentiel y devient « parole en archipel », « poème pulvérisé » (René Char). La déconstruction est un discours de transition; aussi, en mettant les deux mots, « principe » et « anarchie », bout à bout, on entend *s'apprêter* à cette transition époquale.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Inutile d'ajouter qu'il n'est pas question de l'« anarchie » ici au sens de Proudhon, Bakhounine et leurs disciples [5]. Ce que cherchaient ces maîtres, c'est à *déplacer* l'origine, à substituer au pouvoir d'autorité, *princeps,* le pouvoir rationnel, *principium.* Opération « métaphysique » entre toutes. Remplacement d'un point de mire par un autre. L'anarchie dont il sera question est le nom pour une histoire survenue au fondement de l'agir, histoire où cèdent les assises et où l'on s'aperçoit que le principe de cohésion, qu'il soit autoritaire ou rationnel, n'est plus qu'un espace blanc sans pouvoir législateur sur la vie. L'anarchie dit le destin qui fait dépérir les principes auxquels les Occidentaux ont rapporté, depuis Platon, leurs faits et gestes pour les y ancrer, les soustraire au changement et au doute. C'est la production rationnelle de cet ancrage – la tâche la plus grave traditionnellement assignée aux philosophes – qui devient impossible avec Heidegger.

L'autre pensée, l'autre agir

L'aveu d'ignorance concernant le système politique le mieux adapté au monde technique apparaît maintenant plus cohérent, mieux inscrit, en tout cas, dans l'ensemble de la texture qu'est le discours déconstructeur. Si la question des systèmes politiques ne peut surgir qu'au sein des organisations époquales et principielles, et si, d'autre part, la modalité époquale-principielle de la présence prend fin à l'âge de la clôture, alors c'est mal poser la question politique que de peser les avantages et les inconvénients des différents systèmes. Cela peut se montrer de plusieurs manières. D'abord, et c'est le facteur le mieux connu, par l'opposition entre penser et connaître. Dans Heidegger, aucune dialectique ne lie la pensée à la connaissance, aucune synthèse ne permet de passer de l'une à l'autre : « Les sciences ne pensent pas. » Cette opposition, héritée de Kant (mais malgré l'usage consistant que Heidegger en fait, il ne reconnaît jamais cette dette), établit comme deux territoires, deux continents, entre lesquels il n'y a ni analogie, ni ressemblance même. « Il n'y a pas de pont qui conduise des sciences vers la pensée [6]. » On « pense l'être » et ses époques, mais on « connaît les étants » et leurs aspects. Ignorance généralisée donc, qui frappe la pensée en toutes ses démarches. Si Heidegger l'invoque si ostensiblement, c'est qu'elle est peut-être le lieu-tenant d'une nécessité plus proche encore de l'affaire même de la pensée. – L'affaire de la pensée, c'est, à la lisière qui cerne une longue histoire, de « répéter » la présence elle-même, de « regagner les expériences de l'être qui sont à l'origine de la métaphysique, grâce à une déconstruction des représentations devenues courantes et vides [7] ». Si cette longue histoire touche effectivement à sa fin (et l'affirmation insistante de Heidegger à cet égard, ainsi que d'autres après lui [8], peut laisser perplexe), alors, sous la crise, la structure de ce champ se dérègle; ses principes de cohésion perdent leur efficacité; le *nomos* de notre *oikos,* l'économie qui nous enserre, produit de moins en moins de certitudes. Moment d'ignorance, donc, que celui où est franchi un seuil époqual. – Enfin, la nécessaire ignorance concernant les systèmes politiques et leurs mérites respectifs, résulte de la constellation de la présence dont on nous décrit l'aurore : cessation *des* principes, détrônement *du* principe même de ces principes, et commencement d'une économie de passage, anarchique. L'époque de transition amènerait donc à la présence les mots, les choses et les actions de telle manière que leur interaction publique soit irréductible à toute systématicité.

Cela dit et compris, il faut tout de même ajouter : l'aveu d'ignorance est, bien sûr, une feinte. Et plus qu'une feinte stratégique – à moins qu'on n'entende ce mot, « stratégie », non pas en rapport aux actions humaines et à l'art de les coordonner, mais en rapport aux économies de la présence. Alors on voit qu'il y a de fortes raisons à cette feinte. Comment éviter, en effet, qu'après avoir ébauché le dépérissement des principes, des questions ne surgissent du type que voici : Quelle est votre théorie de l'État? Et de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la propriété? Et de la loi en général? Qu'adviendra-t-il de la défense? Et de nos autoroutes? Heidegger s'esquive. Après l'un des développements les plus directs sur ce qu'on pourrait appeler l'anarchie ontologique – exprimée, en l'occurrence, par le concept de « vie sans pourquoi » – Heidegger conclut : « Au fond le plus caché de son être l'homme n'est véritablement que quand, à sa manière, il est comme la rose – sans pourquoi. » Le « sans pourquoi » pointe au-delà de la clôture, on ne peut donc pas le poursuivre. L'arrêt brusque du développement – « Nous ne pouvons poursuivre ici cette pensée plus loin [9] » – ainsi que la feinte d'ignorance sont inévitables quand on s'essaie à une « autre pensée » [10]. Il suffit d'appuyer un peu pour le voir : une vie « sans pourquoi », cela veut bien dire une vie sans but, sans *telos*. Et il est dit qu'« au fond le plus secret de son être », donc totalement, l'homme devrait être privé de *telos*. Être, « à sa manière, comme la rose », ce serait abolir la téléologie pratique. Il est clair que les objections rebondissent : Mais sans *telos*, l'agir n'est plus l'agir... En effet. D'où la nécessité de la feinte.

Déconstruire l'agir, c'est l'arracher à la domination par l'idée de finalité, à la téléocratie où il a été tenu depuis Aristote. La désarticulation des représentations téléocratiques ne s'ajoute pas à ce que Heidegger appelait d'abord la « *destruction* phénoménologique de l'histoire de l'ontologie » [11]. Si la clôture doit être comprise telle qu'on l'a esquissée, si elle est cette perturbation des règles où se réarrange l'ensemble de la constellation qu'on appelle la culture, elle est nécessairement englobante, indivisible. L'*Abbau* ne peut donc se contenir à l'intérieur d'une « région », d'une science déterminée, ou d'une discipline. L'agir ne se laisse pas déconstruire isolément. C'est pourquoi il faut d'abord se faire le phénoménologue des principes époquaux que sont « le Monde supra-sensible, les Idées, Dieu, la Loi morale, l'autorité de la Raison, le Progrès, le Bonheur du plus grand nombre, la Culture, la Civilisation ». Ces principes, avec la fin de la métaphysique, « perdent leur force constructrice et deviennent néant [12] ».

Le point de départ de toute cette entreprise n'a rien d'innovateur. C'est l'étonnement bien traditionnel devant les époques et leurs glissements : Comment rendre compte du fait qu'au sein d'un enclos époqual (ces enclos qu'on appelle *« polis »*, « Empire romain », « Moyen Age », etc., ou, selon une découpe à peine plus fine, « dix-septième », « dix-huitième », « dix-neuvième » siècle), certaines pratiques soient possibles et même nécessaires, qui ne le sont pas à d'autres? Comment se fait-il qu'une révolution ait été impossible au moyen âge, ainsi qu'une Internationale à la Révolution française, et une Révolution culturelle au moment de la Première Internationale? Ou, selon une perspective moins étrangère à la question des « principes » qu'il ne paraît : Comment se fait-il qu'un Duns Scot, pourtant surnommé *Doctor subtilis*, n'ait pu écrire, ni une critique de la raison pure, ni une généalogie de la morale? Comment se fait-il, autrement dit, qu'un domaine du possible et du nécessaire s'institue, dure un temps, et cède sous l'effet d'une mutation? « Comment se fait-il? » : question descriptive, à ne pas confondre avec la question étiologique : « Comment s'explique...? » Les solutions causales apportées à ces phénomènes de mutation, qu'elles soient « spéculatives », « économistes », ou ce qu'on voudra, nous laissent insatisfaits en raison même du présupposé causal qu'elles ne peuvent questionner – qu'elles ne peuvent *situer*, car ce présupposé n'est qu'une incidence époquale du schéma *pros hen*.

L'« autre commencement » comme plurification de l'agir

J'ai montré de quelle façon, au regard de la déconstruction, les normes pratiques (*nomoi* rationnels) dépendent des principes époquaux métaphysiques et ceux-ci, à leur tour, des constellations de présence-absence (*nomoi* comme « injonctions contenues dans les décrets de l'être »). On a vu aussi qu'avec le tournant économique contemporain – dont la *Kehre* de Heidegger est seulement l'écho dans la pensée [13] – ces principes ontiques

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

unificateurs s'estompent. En termes nietzschéens, « l'autre commencement », c'est la justice faite à la présence comme événement multiple, comme l'innocence rendue à la pluralité, au pluriel. Voici quatre domaines où, avec Heidegger, cette plurification devient pensable. Leur énumération nous permettra de suggérer ensuite ce que serait « l'autre agir », pluriforme.

1. Le domaine où pareille plurification est le plus aisé à voir, et peut-être à tolérer, c'est celui des *disciplines* scientifiques nées avec la métaphysique. « La division de la philosophie en " physique ", " éthique ", " logique " produit un compartimentage. Ainsi commence un processus qui s'achève en ce que la discipline l'emporte sur l'affaire dont elle traite... Ce qui fait partie de la " matière " se décide en fonction des aspects et des perspectives de la recherche. La discipline prescrit ceux-ci en vue de sa propre survie, comme les seules voies de réifier cette " matière " [14]. » Si la déconstruction rend douteuses les cloisons entre sciences humaines, ce n'est pas pour les raisons habituellement invoquées par les théoriciens qui se plaignent des barrières séparant leurs discours respectifs : à savoir que l'homme est un tout – que la nature humaine est une – et que la division de la recherche fragmente cette totalité et cette unité. Au contraire, nul rêve unitaire ne mobilise la déconstruction telle que j'ai essayé de la décrire. L'homme comme figure « une » est précisément le principe époqual directeur institué avec le tournant socratique, le tournant par suite duquel « le propre de toute métaphysique apparaît en ce qu'elle est " humaniste " » [15]. L'homme a accédé au rôle proprement principiel (après le cosmos et Dieu) plus récemment encore : « L'homme moderne est vieux d'à peine trois cents ans [16]. » Heidegger critique les sciences dites humaines et sociales de l'emporter sur l'affaire dont elles traitent, non pas parce que cette affaire serait essentiellement simple mais parce que, au contraire, avec le dépassement de l'*epoché,* elle s'avère irréductiblement multiple. L'essence (*Wesen* au sens verbal) se disperse en *topoi* innombrables. Nous souffrons non pas de trop de types de discours, mais de trop peu.

2. Le seuil vers la présence anarchique se marquerait non seulement d'un foisonnement discursif, mais d'abord et surtout d'une *pensée* multiple. « Seule une pensée pluriforme parvient à un dire qui puisse répondre à l'affaire » qui est « elle-même intrinsèquement pluriforme » [17]. Pensée multiple parce que répondant à un jeu de présence multiple : la « plurivocité du dire » *(Mehrdeutigkeit der Sage)* n'est que la résonance de « l'agencement de la transmutation, à jamais sans repos, où tout se fait jeu » [18]. Avant le tournant de 1930, l'ontologie de Heidegger était radicale au sens d'un « enracinement originaire » de tout phénomène dans l'existence humaine [19]; après ce tournant, il congédie la métaphore de racine [20] au profit d'un langage plus héraclitéen – « l'enfant qui joue » – et nietzschéen : la présence comme « transmutation à jamais sans repos ». Penser, c'est alors répondre et correspondre aux constellations de présence telles qu'elles se font et se défont.

3. Le domaine irrévocablement marqué de la relation *pros hen,* semble-t-il, est la grammaire. Quelle opération est plus héno-logique que celle de rapporter un prédicat à un sujet? De cette attribution première naît toute la métaphysique. C'est elle précisément qu'il s'agit de désapprendre : « Il faut un changement dans le langage que nous ne pouvons ni obtenir par force ni même inventer... Tout au plus pouvons-nous quelque peu préparer ce changement [21]. » Au moment où les fictions unificatrices de la présence se dissipent sous le pragmatisme triomphant (incidence récapitulatrice de la technologie), la tâche de la pensée est de libérer le potentiel d'un parler multiple contenu dans la modalité contemporaine de présence (incidence anticipatrice de la technologie). A la fin de la dernière conférence qu'il ait prononcée, Heidegger en venait ainsi à regretter qu'il ait « parlé seulement en énonçant des propositions » [22]. C'est qu'au seuil technologique qui sépare les modalités *principielles* de la présence de ses modalités *anarchiques,* il nous faut « travailler à travers » la grammaire métaphysique, tout comme pour Freud une névrose ou un deuil demandent un *Durch-arbeiten* [23]. Il ne faut donc

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pas se méprendre sur la profondeur où s'opère le glissement culturel contemporain et où il requiert notre labeur. La culture métaphysique dans son ensemble se révèle être une universalisation de l'opération syntaxique qu'est l'attribution prédicative. C'est cette opération élémentaire que la transgression de l'enclos métaphysique détraquerait. « Nos langues occidentales, chacune à sa façon, sont des langues de la pensée métaphysique. L'essence des langues occidentales est-elle, en elle-même, purement métaphysique et par conséquent définitivement marquée par l'onto-théo-logique? Ou bien ces langues recèlent-elles d'autres possibilités de parler...? Ces questions ne peuvent qu'être posées [24]. »

4. Le domaine où la référence à l'un a connu les renforcements dogmatiques les plus acharnés, c'est l'*éthique.* Aussi l'*Éthique à Nicomaque* débute-t-elle par une déclaration de foi dans la téléocratie : « Tout art et toute investigation, et pareillement toute action et tout choix tendent vers quelque bien [25]. » Dans tout ce que nous entreprenons, nous visons quelque fin. Impossible de concevoir une doctrine sur l'*éthos* ou les *mores,* une éthique ou une morale métaphysiques, sans une telle foi dans le règne de la fin. Heidegger, en revanche, expérimente avec des mots toujours nouveaux pour disjoindre l'agir et la représentation de la fin. Dans une de ces tentatives, il parle de *Holzwege,* de « chemins qui ne mènent nulle part ». Pour saisir la portée de cette métaphore, il faut l'opposer aux lignes d'Aristote que je viens de citer ainsi qu'à l'ensemble des philosophies pratiques pour autant qu'elles varient la problématique de la fin et des moyens. Mais l'élection des buts et la sélection des voies pour y parvenir caractérisent la *praxis* seulement pour autant que, avant même toute théorie du bien, la présence a été fixée dans le schéma causal, schéma où règne la cause finale. L'agir montre une inclination naturelle vers les fins, seulement à la condition d'une telle compréhension calculatrice et calculante de la présence ou de l'« être ». En dehors de ce présupposé, la *praxis* serait « sans pourquoi ». Cette expression, empruntée à maître Eckhart [26], éclaire la métaphore des *Holzwege* : de ces sentiers qu'utilisent les bûcherons, « chacun suit son propre tracé, mais dans la même forêt. Souvent il semble que l'un est pareil à l'autre. Mais ce n'est qu'une apparence » [27]. De même la *praxis.* Libéré des représentations d'*arché* et de *telos,* l'agir ne se laisserait plus décrire par un propos conçu d'avance et exécuté à l'aide de moyens appropriés. Heidegger suggère ainsi une abolition pratique de la finalité au seuil d'une économie non principielle. L'agir suivrait la façon multiple dont, à chaque moment, la présence s'ordonne autour de nous. Il suivrait la venue à la présence comme *phyein,* libérés des principes ontiques qui l'ont régie depuis la Grèce classique. Ainsi que l'ont compris les Grecs pré-classiques – au « premier commencement » – l'agir peut être *kata physin.* Au-delà de la clôture métaphysique, à « l'autre commencement », la mesure de toutes actions ne peut être ni un *hen* nouménal ni la simple pression des faits empiriques. Ce qui donne la mesure, c'est la modalité sans cesse changeante selon laquelle les choses émergent et se montrent : « Toute *poiesis* dépend toujours de la *physis*... A celle-ci, qui éclôt d'avance et qui advient à l'homme, se tient la production humaine. Le *poiein* prend la *physis* pour mesure, il est *kata physin.* Il est selon la *physis,* et il en suit le potentiel... Est un homme averti alors celui qui pro-duit ayant égard à ce qui éclôt de lui-même, c'est-à-dire à ce qui se dévoile [28]. » Correctement comprises, ces lignes résument ce que Heidegger a à dire sur l'agir.

An-archie et a-téléocratie pratiques

Que faire à la fin de la métaphysique? Combattre tous les vestiges d'un Premier qui donne la mesure. En termes nietzschéens : après que le « monde vrai » se soit avéré être une fable – après la « mort de Dieu » – la tâche est de détrôner les nombreuses idoles dont nous continuons de décorer la vie tant privée que publique. Dans les termes de la *Lettre sur l'humanisme :* la tâche est de désapprendre le *nomos* comme artefact

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de la raison et de suivre le seul *nomos* comme « injonction contenue dans le décret de l'être ». En termes aristotéliciens : libérer l'agir des représentations d'*arché* et de *telos*, représentations qu'à partir de « la *Physique*, le livre fondamental de toute la philosophie occidentale » [29], Aristote déjà a indûment étendues à l'éthique et à la politique. Que faire? Renverser les étants qui règnent sur l'agir à la façon d'un commencement, d'un commandement et d'une fin, qu'ils soient des autorités substantielles ou formelles-rationnelles. Voilà la condition pratique pour franchir la clôture métaphysique et pour rendre l'agir « sans pourquoi », an-archique et a-téléocratique.

« Le concept courant de " chose "... dans sa captation ne saisit pas la chose telle qu'elle déploie son essence; il l'assaille. – Pareil assaut peut-il être évité, et comment? Nous n'y arriverons qu'en laissant en quelque sorte le champ libre aux choses. Toute conception et tout énoncé qui font écran entre la chose et nous doivent d'abord être écartés [30]. » Ces lignes suggèrent quelques traits de l'autre agir, qui ne ferait qu'un avec « l'autre pensée » et « l'autre destin » [31]. Elles permettent de dire ce qu'il n'est pas, mais aussi ce qu'il est. L'autre agir n'est pas « captation », « assaut ». Il est : « Laisser le champ libre aux choses. » D'où la tâche pratique pour notre âge de transition : écarter tout ce qui fait écran à l'autre agir.

L'assaut est une modalité de la présence, celle qui prédomine à l'ère technique. Elle est le résultat tardif et extrême de décisions et d'orientations prises depuis la Grèce classique. Renforcées à chaque étape ultérieure, celles-ci conduisent à une violence généralisée, plus destructrice que les guerres : « Nous n'avons même pas besoin de bombes atomiques, le déracinement de l'homme est déjà là... Ce déracinement est la fin, à moins que pensée et poésie n'atteignent de nouveau à un pouvoir non-violent [32]. » Devant la menace de la fin, préparée de longue date par l'insertion de tout phénomène possible dans la grille *arché-telos*, Heidegger demande donc : « Un tel assaut peut-il être évité, et comment? »

On voit tout de suite qu'à la violence institutionnalisée, il n'oppose pas une contre-violence, ou du moins pas une violence du même type. Il n'appelle pas à quelque contre-attaque. Il ne cherche pas la confrontation, n'en attend rien. Au contraire, la confrontation ne saurait que renforcer la violence qui est au cœur de notre position historique fondamentale. Monter un front de plus ne peut que durcir l'assaut généralisé. « Je n'ai jamais parlé *contre* la technique... », dit-il [33]. Mais Heidegger n'incite pas non plus à abandonner le domaine public. La généalogie même des économies de présence abolit les oppositions entre public et privé, dehors et dedans, vie active et vie contemplative.

L'« assaut » dont Heidegger demande s'il peut être évité est ambigu comme l'est la technique. La violence de notre position extrême est la force qui clôt la métaphysique et qui rend possible le tournant économique. Non pas que la violence provoque sa propre négation. Il n'y a rien de dialectique dans l'hypothèse de la clôture, seulement une position fondamentale à double face. L'« assaut » nous constitue autochtones et limitrophes en même temps du sol métaphysique. En amplifiant sans bornes le jeu de l'offensive, il engage aussi un nouveau jeu possible, où la téléocratie se trouve dissoute dans le pur *phyein*, dans l'événement de la venue à la présence. Comment anticipe-t-on une économie purement *kata physin?* Heidegger répond clairement : « Tout ce qui fait écran entre la chose et nous doit être écarté. »

La transition hors des époques ne peut donc s'obtenir par une contraction de la volonté. Quelle peut alors être l'action d'écarter les survivances principielles? Pour Heidegger, une seule attitude est à notre portée pour anticiper le franchissement de la clôture et pour soustraire les échanges publics à l'offensive de la volonté : « Le délaissement n'entre pas dans le domaine de la volonté [31]. » Le délaissement est le jeu préparatoire d'une économie *kata physin*. Littéralement, il prélude à la transgression des économies principielles. La violence que Heidegger embrasse devant l'assaut institutionnalisé est la non-violence de la pensée. De celle-ci, quel est « le pouvoir non-violent »? C'est de faire ce que fait la présence : laisser être. Heidegger oppose donc le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

lassen, « laisser », au *überfallen*, « assaillir » [35], comme il oppose l'action d'écarter, à « ce qui fait écran » ou qui fait main basse. Le délaissement, la *Gelassenheit*, n'est pas une attitude bénigne, ni un réconfort spirituel. « Laisser être » est la seule issue viable hors du champ d'attaque aménagé par la raison calculatrice. Il est la seule issue parce que : 1. il déplace le conflit, 2. il est essentiellement a-téléocratique, 3. il est préparateur d'une économie anarchique. Le premier de ces trois points inscrit le délaissement dans l'événement du pur *phyein*, le deuxième, dans l'a priori pratique et le troisième, dans le passage vers une autre économie. Pour ces trois raisons que, pour conclure, il faut regarder une à une, Heidegger peut enchaîner dans le texte cité ci-dessus : « Un tel assaut peut-il être évité, et comment? Nous n'y arriverons qu'en *laissant* en quelque sorte le champ libre aux choses. »

Laisser le champ libre aux choses revient d'abord à déplacer le conflit. Aucun Grand Refus n'est opposé par Heidegger à la violence époquale. Philosopher contre la technique équivaudrait à « une simple ré-action contre elle, c'est-à-dire à la même chose » [36]. Il s'interroge plutôt sur l'*essence* de la technique, et ainsi sur son appartenance à la métaphysique. Posée à partir de ce nouveau lieu, la question va plus sûrement au cœur de la technique que ne va la discussion des alternatives à la standardisation et à la mécanisation. C'est mal saisir sa critique de la violence que de vouloir récupérer Heidegger pour la cause écologiste ou quelque autre évasion de l'emprise technocratique. En revanche, à suivre le déplacement vers l'essence, qu'est-ce qui apparaît comme « laissant le champ libre aux choses », c'est-à-dire comme les laissant se rendre présentes de telle ou telle manière? « Cela se produit tout le temps. » C'est l'événement d'appropriation qui, déjà de toujours, laisse ainsi venir les choses à notre rencontre *(begegnenlassen)*. Il s'ensuit que l'a priori pratique qui subvertit la violence consistera à « nous abandonner *(überlassen)* à la présence sans qu'elle soit occluse » [37]. Il consistera à laisser les choses se mettre en présence, dans des constellations essentiellement rebelles à l'ordonnancement. L'agir multiple, au gré de l'événement fini : voilà la praxis qui « laisse le champ libre aux choses ». Elle devient pensable grâce au déplacement de la question concernant la violence. Heidegger ne la soulève pas en termes de violence et de contre-violence, comme le fit Marx par exemple (« La violence matérielle doit être renversée par une violence matérielle » [38]). Il ne la soulève pas non plus en termes humanistes, comme le fit Merleau-Ponty (« la violence... est-elle capable de créer entre les hommes des rapports humains? » [39]). Heidegger demande quelle est la constellation de présence-absence qui fait que la technique est une position historique fondamentale essentiellement violente. Le délaissement comme praxis possible naît de ce pas en arrière vers l'essence.

D'autre part, « laisser le champ libre aux choses », c'est affranchir la pensée des représentations de fin. Si elle n'est ni le renfort, ni la négation de la technique, la pensée n'a pas de but. Elle n'est pas dominée par la recherche d'une conformité entre énoncé et objet. Par essence elle est libre de l'emprise téléocratique. La tâche dont elle se charge est beaucoup trop modeste, trop *insignifiante*, pour faire le poids face à la technique : penser, c'est suivre les choses dans leur émergence à partir de l'absence. Sa pauvreté est néanmoins instructive. Elle nous instruit sur une origine sans *telos;* une origine qui est toujours autre et toujours neuve; sur laquelle on ne peut pas compter, et qui par là défie le complexe technico-scientifique. L'avis heideggérien de laisser le champ libre aux choses contient donc aussi un impératif. Les « choses » en leur venue au « monde » se distinguent des produits en ce que ces derniers servent à un emploi. La fin utile constitue l'être même du *Zeug*, des outils. Parler de « choses » au lieu d'étants disponibles et d'étants subsistants, c'est désimpliquer l'étant de la finalité, de la téléocratie. Comment cette désimplication procède-t-elle? Par cet impératif : « Sommes-nous dans notre existence historialement près de l'origine [40]? » Être près de l'origine – près de l'événement qu'est le *phyein* – ce serait suivre dans la pensée et dans l'agir l'émergence « sans pourquoi » des phénomènes. Heidegger cite Goethe : « Qu'on n'aille rien chercher derrière les phénomènes : ils sont eux-mêmes la doctrine [41]. » Derrière les phénomènes il y aurait les noumènes, dont seule l'intelligence divine connaîtrait

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

le rôle qu'elle leur a assigné parmi les merveilles de la création. En conversation, Heidegger citait aussi René Char : « Ne regardez qu'une fois la vague jeter l'ancre dans la mer. » « La poésie est de toutes les eaux claires celle qui s'attarde le moins aux reflets de ses ponts [42]. » La pensée et la poésie entament la téléocratie comme la rouille entame le fer. C'est encore Maître Eckhart qui a osé traduire cette entame dans l'action : « Le juste ne cherche rien dans ses œuvres. Ce sont des serfs et des mercenaires, ceux qui cherchent quelque chose dans leurs œuvres et qui agissent en vue de quelque " pourquoi " [43]. »

Du point de vue des économies, enfin, « laisser le champ libre aux choses », c'est s'engager dans un passage, celui de la violence à l'anarchie. Passage d'un lieu où les étants sont contraints sous un principe époqual, à un lieu où leur contingence radicale est restaurée. Passage des « substances » déterminées par une *arché* et un *telos* idéaux, aux « choses » émergeant avec précarité dans leur monde lui-même précaire. Cette innocence retrouvée du multiple, Heidegger la suggère surtout dans les textes sur l'œuvre d'art, qui paraissent dès lors en une autre lumière. L'œuvre d'art institue un réseau de références autour d'elle et par là produit la vérité comme une sphère contingente d'interdépendance. Pour Heidegger, l'œuvre d'art est le paradigme non pas du « geste fondateur » [44], mais de la façon non principielle dont une chose vient au monde, et dont le monde vient à la chose. Seulement, pour qu'une économie puisse ainsi rendre toutes choses à leurs mondes – pour que l'anarchie économique prenne la relève des principes – la condition pratique est la chute des dernières figures téléocratiques de la présence. A la question politique : « Que faire? », il faut donc répondre : déloger ces vestiges d'une économie téléocratique de leur retraite, et ainsi libérer les choses de leur « captation » sous les principes époquaux. Voilà comment, dans la situation ambiguë de transition, la phénoménologie peut répondre à « l'assaut » technologique. Les revers de l'histoire imposent des conditions *pratiques* à la pensée et à l'agir. Cette phénoménologie ne peut donc se contenter d'une notion ontologique d'anarchie. En insistant sur l'*Anruf,* appel, l'*Anspruch,* exigence, etc., Heidegger lie l'apparition d'une constellation nouvelle à un préalable pratique. Et si la constellation rendue possible par la technologie est essentiellement a-téléocratique, alors la praxis requise consiste à épouser la discontinuité de l'événement d'appropriation. Heidegger répond à la violence en montrant la fissure que le délaissement introduit dans les constellations sociales fixes. Il exprime cette fissuration parfois, on l'a vu, en regrettant qu'il ne nous soit point possible de sortir de la structure métaphysique des propositions : l'obstacle par excellence qui fait écran à l'événement d'appropriation vient des « fondements métaphysiques grecs... de la phrase comme rapport du sujet au prédicat ». Il faudrait pouvoir dire « Il y a de l'être » et « Il y a du temps », et entendre cela autrement que comme des propositions [45]. Aussi Heidegger désigne-t-il directement l'ambiguïté de notre site économique contemporain – l'ambiguïté du « principe d'anarchie » – quand il regrette que la conférence « Temps et Être » n'ait encore pu « parler seulement en énonçant des propositions » [46].

Quelque allusive que soient les remarques de Heidegger sur les implications pratiques de sa pensée – et quelque obstiné son refus d'en voir aucune – il ne fait pas de doute qu'au niveau linguistique son atteinte à la proposition, et au niveau ontologique le dépassement de la différence « ontologique » vers la différence « chose et monde », exigent qu'une fluidité radicale soit introduite aussi dans les institutions sociales comme dans la pratique en général. Avec l'essence bi-frontale de la technique, légitimer la pratique ne peut plus vouloir dire : référer ce qui est faisable à une instance première, à quelque raison ultime, ni à une fin dernière, à quelque but. Renversement, donc, du principe de raison : ce ne sont pas les étants présents (et les actes, encore des étants) qui appellent un fondement, *Grund,* mais la présence sans fond, *abgründig,* interpelle l'existence et réclame un agir également sans fond. Ainsi se comprend le lien complexe établi dans la dernière phrase du texte cité ci-dessus, entre grammaire de la proposition, différence « chose et monde », et écartement des obstacles en tant que préalable à l'événement d'appropriation : « Toute conception et tout énoncé qui font écran entre la chose et nous doivent d'abord être écartés [47]. »

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Quand on songe aux souffrances que les hommes se sont infligées et s'infligent au nom des principes époquaux, on voit que la philosophie – « le penser » – n'est pas une entreprise futile : la phénoménologie déconstructrice des époques « change le monde » [48] parce qu'elle révèle le dépérissement des principes. Ce dépérissement, nul ne l'a mieux exprimé que René Char : « Cette part jamais fixée, en nous sommeillante, d'où jaillira DEMAIN LE MULTIPLE [49]. »

Reiner Schürmann

NOTES

* Cet article a été adapté de mon ouvrage *Le Principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris, Seuil, 1982.

1. Wm 191 / Q III 148.

2. GP 31. Le mot « déconstruction » n'est donc pas originellement, comme on le pense souvent, « l'excellente expression de Derrida », F. Wahl, *Qu'est-ce que le structuralisme? 5. Philosophie,* coll. Points, Paris, 1973, p. 128.

3. Sp 206 / RQ 42.

4. SvG 123s / PR 166.

5. A plus forte raison, ce concept n'entre pas ici dans les théories classiques sur le meilleur État; cf. Platon, *La République* (558 c) et Aristote, *La Politique* (1302 b 28ss.), qui qualifiaient, l'un et l'autre, d'*anarchos* la forme injuste de gouvernement qu'était à leurs yeux la démocratie.

6. Les deux citations sont de VA 133s / EC 157.

7. Wm 245 / Q I 240.

8. « Peut-être la méditation patiente et l'enquête rigoureuse... sont-elles l'errance d'une pensée fidèle et attentive au monde irréductiblement à venir qui s'annonce à présent, par-delà la clôture du savoir », Jacques Derrida, *De la grammatologie,* Paris, 1967, p. 14.

9. SvG 73 / PR 108.

10. VA 180 / EC 217 et Sp 212 / RQ 54.

11. SZ 39 / ET 58 (souligné par moi).

12. Hw 204 / Chm 182.

13. TK 40 / Q IV 146s.

14. Her 233s.

15. Wm 153 / Q III 87.

16. Her 132. Cette thèse a ultérieurement été exposée en France par Michel Foucault, *Les mots et les choses,* Paris, 1966, p. 15, 319-323, 396-398.

17. Vw XXIII / Q IV 188.

18. Wm 251 / Q I 249.

19. *« Ursprüngliche Verwurzelung »,* SZ 377, ainsi que plus tard, à propos de SZ : « La conscience s'enracine dans le *Dasein* », VS 118 / Q IV 317s.

20. « Le concept de " racine " ne permet pas de porter au langage le rapport de l'homme à l'être », VS 127 / Q IV 327 – congédiement orchestré en France, cette fois-ci, par Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Rhizome,* Paris, 1976.

21. US 267 / AP 256.

22. SD 25 / Q IV 48.

23. *« Verwinden »,* chez Heidegger, veut dire non pas « dépasser » la métaphysique, mais « travailler à travers » elle : « Ce *Verwinden* ressemble à ce qui se passe quand, dans le domaine des expériences humaines, on vient à bout d'une douleur », TK 38 / Q IV 144.

24. ID 72 / Q I 307s.

25. Aristote, *Éthique à Nicomaque* I, 1; 1094 a 1s, trad. J. Tricot, Paris, 1959, p. 31.

26. Via Angelus Silesius, *cf.* SvG 73 / PR 109.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

27. Hw 3 / Chm 7.

28. Her 367.

29. Wm 312 / Q II 183, *cf.* SvG 111 / PR 151.

30. Hw 14s. / Chm 18.

31. Hw 309 / Chm 273s.

32. Sp 206-209 / RQ 45s.

33. MHG 73.

34. Gel 35 / Q III 187.

35. Her 123 et 126.

36. Her 203.

37. Hw 15 / Chm 18.

38. K. Marx, « Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie », *Frühe Schriften,* éd. H. J. Lieber et P. Furth, Darmstadt 1962, t. I, p. 497.

39. Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur,* Paris, 1947, p. XIII.

40. Hw 65 / Chm 62.

41. Cité SD 72 / Q IV 128.

42. René Char, *La Parole en archipel,* Paris, 1962, p. 152, et *Poèmes et Proses choisis,* Paris, 1957, p. 94.

43. Meister Eckhart, *Die deutschen Werke,* éd. J. Quint, t. II, Stuttgart, 1971, p. 253, l. 4s. Chez Maître Eckhart, comme chez Nietzsche et Heidegger, l'atteinte à la téléocratie n'est sans doute possible que parce que chacun de ces auteurs est situé économiquement à la fin d'une époque : fin du moyen âge scolastique, de l'idéalisme allemand, de la métaphysique.

44. Hw 50 / Chm 48. Alexander Schwan, *Politische Philosophie im Denken Martin Heideggers,* Cologne, 1965, se base sur cette allusion au « geste fondateur d'une cité » pour en extraire une philosophie politique chez Heidegger. Je n'ai rien à ajouter à la mise au point par J.-M. Palmier, *Les écrits politiques de Heidegger,* Paris, L'Herne, 1968, p. 150-159.

45. SD 43 / Q IV 74.

46. SD 25 / Q IV 48.

47. Hw 14s. / Chm 18.

48. VA 229 / EC 278.

49. René Char, *Commune présence,* Paris, 1964, p. 255.

Sigles pour les ouvrages cités de Martin Heidegger :

Ouvrages allemands :

Gel *Gelassenheit,* Pfullingen, 1959.
GP *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe,* t. 24, Francfort, 1975.
Her *Heraklit. Gesamtausgabe,* t. 55, Francfort, 1979.
Hw *Holzwege,* Francfort, 1950.
ID *Identität und Differenz,* Pfullingen, 1957.
KPM *Kant und das Problem der Metaphysik,* 4e éd. augmentée, Francfort, 1973.
MHG *Martin Heidegger im Gespräch,* éd. R. Wisser, Fribourg/Br., 1970.
N II *Nietzsche,* t. II, Pfullingen, 1961.
SD *Zur Sache des Denkens,* Tübingen, 1969.
Sp « Nur noch ein Gott kann uns retten », dans : *Der Spiegel,* 31 mai 1976, p. 193-219.
SvG *Der Satz vom Grund,* Pfullingen, 1957.
SZ *Sein und Zeit,* 8e éd., Tübingen, 1957.
TK *Die Technik und die Kehre,* Pfullingen, 1962.
US *Unterwegs zur Sprache,* Pfullingen, 1959.
VA *Vorträge und Aufsätze,* Pfullingen, 1954.
VS *Vier Seminare,* Francfort, 1977.
Vw « Vorwort », dans : W. Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought,* La Haye, 1963, p. IX-XXIII.
Wm *Wegmarken,* Francfort, 1967.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Traductions françaises :

AP *Acheminement vers la parole,* trad. J. Beaufret, W. Brokmeier, F. Fédier, Paris, 1976.
Chm *Chemins qui ne mènent nulle part,* trad. W. Brokmeier, Paris, 1962.
EC *Essais et conférences,* trad. A. Préau, préface J. Beaufret, Paris, 1958.
ET *L'Être et le Temps,* trad. R. Boehm et A. de Waelhens, Paris, 1964.
Kpm *Kant et le problème de la métaphysique,* trad. A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, 1953.
N ii *Nietzsche,* t. II, trad. P. Klossowski, Paris, 1971.
PR *Le Principe de raison,* trad. A. Préau, préface J. Beaufret, Paris, 1962.
Q I *Questions I,* trad. H. Corbin, R. Munier, A. de Waelhens, W. Biemel, G. Granel, A. Préau, Paris, 1968.
Q II *Questions II,* trad. K. Axelos, J. Beaufret, D. Janicaud, L. Braun, M. Haar, A. Préau, F. Fédier, Paris, 1968.
Q III *Questions III,* trad. A. Préau, R. Munier, J. Hervier, Paris, 1966.
Q IV *Questions IV,* trad. J. Beaufret, F. Fédier, J. Lauxerois, C. Roëls, Paris, 1976.
RQ *Réponses et questions sur l'histoire et la politique,* trad. J. Launay, Paris, 1977.

Même si je renvoie pour chaque citation à la traduction française publiée, je ne suis cette dernière qu'exceptionnellement.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Face à la domination

Heidegger, le marxisme et l'écologie

Dominique Janicaud

Heidegger critique de la domination? Cette approche apparemment inspirée par l'École de Francfort semble d'abord tout à fait inadéquate pour qualifier partiellement ou totalement la pensée de Heidegger. D'une part, parce que la pensée de l'être reste bien distincte du rationalisme critique, d'autre part en raison de l'absence d'une inspection heideggérienne des formes économiques, sociales et politiques de domination. On entend pourtant soutenir ici le point de vue suivant : la pensée de Heidegger a été méconnue en ce qu'elle peut apporter à l'intelligence de la situation mondiale actuelle; on n'a pas assez aperçu en quoi sa vertu critique propre permet d'articuler non seulement une critique de la métaphysique, mais une critique précise des idéologies qui en sont issues ou qui champignonnent sur le terrain de son achèvement technicien. On retiendra, dans les limites de la présente étude, l'idéologie révolutionnaire la plus « influente », léguée par le XIX^e^ siècle, le marxisme, puis celle que l'histoire reconnaîtra sans doute comme le « gain » le plus typique de notre XX^e^ siècle finissant : l'écologie.

Chez Heidegger, nous allons le voir, la critique de la domination est inséparable de la critique des idéologies (et parmi celles-ci celles qui prétendent s'attaquer à la domination aussi bien que celles qui la justifient). Nous aurons d'abord à comprendre le sens de cette assimilation surprenante (révoltante aux yeux de certains), avant de la mettre en question. De toute façon, notre désir d'aller aussi loin que possible dans l'intelligence des percées heideggériennes ne nous conduira pas à placer le maître de Fribourg à l'abri de la critique, quand sera examinée l'approche heideggérienne de « l'autre commencement ».

Dans son ampleur impressionnante la pensée de Heidegger offre à la fois une interprétation du monde actuel comme époque de la domination (dont le sens va être précisé) et l'annonce de *recours* possibles qu'elle entend, sinon hâter, du moins préparer.

Ne nous y trompons cependant pas : nous ne trouverons pas chez Heidegger de réponse à la question léniniste : « Que faire? » Au journaliste du *Spiegel* qui lui posait la question : « Vous ne vous mettez pas au nombre de ceux qui pourraient indiquer un

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

chemin, si seulement on les écoutait? », Heidegger répondit : « Non! Je ne sais aucun chemin qui mène à changer de façon immédiate l'état présent du monde, à supposer qu'un tel changement soit possible aux hommes. » Comme le journaliste protestait qu'un penseur n'a pas le droit de se borner à demander aux gens d'attendre peut-être trois cents ans, Heidegger insista sur le fait que : « Penser, ce n'est pas rien faire [1]. »

Essayons donc de *penser* avec Heidegger en direction de cette domination *(Macht)* qui fait l'objet de cette enquête. Relisons quelques lignes significatives de ce texte remarquable, *Dépassement de la métaphysique :* « La lutte entre ceux qui sont au pouvoir et ceux qui veulent s'en emparer : des deux côtés on se bat pour la puissance. La puissance elle-même est partout le facteur déterminant. Par cette lutte pour la puissance, l'être de la puissance est placé des deux côtés dans l'être de sa domination inconditionnée [2]. » Une sorte d'évocation phénoménologique de la guerre civile universelle, aussi bien politique qu'économique ou militaire, mène à la reconnaissance sans illusion de la dictature de la puissance elle-même (à travers les partis, les nations ou les systèmes économiques). Nous vivons bel et bien à l'ère de l'impérialisme, défini par Heidegger comme le stade suprême de l'âge technique, et pas seulement du système capitaliste. Il y a « un impérialisme planétaire de l'homme organisé techniquement » [3].

En quoi la technique est-elle impérialiste? Par sa nature même (*Wesen* est ici traduit par « nature »; il faudrait sans doute traduire : sa « provenance-destination »). L'impérialisme technicien ne se réduit ni à l'instrumental ni au machinal [4]. En quoi consiste-t-il? Il est possible de le faire comprendre sans recourir à des étymologies compliquées, sans non plus écraser le lecteur sous la lourde machinerie d'une reconstitution historique. Simplement en essayant de traduire au plus juste le noyau de ce que Heidegger essaie de penser dans *La question de la technique.* La technique moderne, dit en substance Heidegger, *commande le réel comme stock (bestellt das Wirkliche als Bestand)* [5]. L'être essentiel de la technique, ce *Ge-stell* si insuffisamment traduit par « arraisonnement », conjoint le *Bestellen* (la mise en ordre, la commande) et le *Herstellen* (la reproduction, la fabrication); ce processus de commande-production suppose constamment la réduction du réel à un fonds stable, stock de matières premières au départ, stock d'objets fabriqués à l'arrivée.

La condition de possibilité de la mise en marche et du développement de ce processus est la métaphysique de la volonté de puissance devenant volonté de volonté. Bien avant Nietzsche, dès l'aube de l'époque moderne, se noue – avec, par et pour la méthode proprement scientifique – la volonté de certitude. Nous lisons dans le *Nietzsche* à propos de cette nouvelle fondation, cartésienne : « L'homme s'assure comme l'étant qui est à la mesure de l'étant comme tel... [6] » L'homme se promeut lui-même à la domination en transformant sa subjectivité en corrélat de la certitude mathématique, en répondant homogène et sûr du champ de la calculabilité totale. Ce qui fait dire à Heidegger que, bien avant Hiroshima, la bombe atomique a déjà éclaté dans le *cogito* cartésien : « La bombe atomique a explosé depuis beau temps; exactement au moment – un éclair – où l'être humain est entré en insurrection par rapport à l'être, et de lui-même a posé l'être, le transformant en objet de sa représentation [7]. »

La puissance technicienne, telle qu'elle se développe désormais, a les caractères suivants : elle est inconditionnée, en ce quelle ne se soumet à aucun critérium extérieur à elle-même (ni Dieu, ni idéal, ni désir subjectif, ni même valeurs); elle est un processus sans fin : qu'on ne peut arrêter et à propos duquel on ne voit pas où il peut s'arrêter; son surcroît constant de puissance *(Übermächtigung)* se perd dans l'indécidable [8].

Ainsi Heidegger, qu'on a parfois tenté de discréditer en prétendant qu'il n'offrait qu'un discours édifiant, néo-religieux, a une vision extrêmement désillusionnée de ce « qui est ». Son « attitude », loin d'être un subjectivisme, est comparable à celle de Hegel face à ce qui « advient » vraiment dans le monde : le point de vue individuel est mis de côté, de même qu'au niveau éthique le « devoir-être » n'occulte pas l'être effectif.

Ce qui « advient », c'est la domination inconditionnée de la terre par la métaphysique achevée dont le surhomme nietzschéen est la figure prémonitoire et éloquente [9].

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Mais, tout ceci admis, une immense question surgit : si aucune action n'est possible, sommes-nous pris au piège? et la pensée de Heidegger n'est-elle que le constat, peut-être stoïque mais impuissant, d'une désespérante impasse? Le « salut » évoqué à la fin de « La question de la technique » n'est-il pas aussi lointain qu'indéterminé?

Préférant repousser à la fin de ce travail l'examen de « l'apport positif » de la pensée heideggérienne (car le déblayage critique des idéologies devrait faciliter la tâche), nous insisterons seulement pour l'instant sur ceci : pour Heidegger, toute idéologie du renversement immédiat ou direct de la domination est un sous-produit de la métaphysique de l'âge technique, donc un nouvel *alibi* – au sens propre – de la technique. S'il y a cependant du possible pour la pensée, nous verrons finalement que cela ne résulte nullement d'une décision subjective, mais de la structure de l'être (pour autant que cette expression soit acceptable), laquelle ne s'épuise pas dans la domination et se rétracte, se réserve devant l'envahissement de la volonté de volonté.

A partir du recul opéré par la méditation heideggérienne, nous allons maintenant tenter, à nos risques et périls, une *intervention* sur des champs de bataille idéologico-politiques où Heidegger n'a pas voulu descendre [10]. Sa pensée est, en effet, encore plus éloignée de toute idéologie que celle de Nietzsche (dans la mesure où celle-ci acceptait encore une lutte vitale, une utilisation ironique de l'apparence par l'homme supérieur et corrélativement une inévitable mobilisation des masses par des slogans). Le retrait heideggérien a pu, à tort, laisser croire qu'il n'offre aucune ressource critique vis-à-vis des « errements » présents : nous voudrions, au contraire, rompre quelques lances pour montrer sa force corrosive, d'abord envers la « philosophie » marxiste, ensuite face aux tâtonnements écologistes.

Sans nul doute, Heidegger considère le marxisme non comme une idéologie quelconque, mais comme une vision du monde correspondant à une des « situations fondamentales extrêmes de l'homme [11] » : « C'est parce que Marx, faisant l'expérience de l'aliénation, atteint à une dimension essentielle de l'histoire que la conception marxiste de la *Geschichte* dépasse le point de vue de l'*Historie* [12]. » Cependant, la distance prise permet en même temps de porter sur la pensée de Marx et de ses disciples (qu'il n'y a pas lieu, sur le terrain où nous nous plaçons, de distinguer systématiquement) des jugements critiques plus fondamentaux que l'impressionnante masse d'objections socio-économico-politiques qui se sont abattues sur le marxisme et l'ont dévalué du point de vue scientifique [13]. Voici donc maintenant les quelques jugements critiques que nous nous permettons de formuler pour notre propre compte, à partir de suggestions heideggériennes :

1. L'accent mis sur la lutte des classes dans la pratique et jusque dans la théorie rétrécit la vision de l'histoire à celle des rapports de puissance (« L'histoire de toute société jusqu'à nos jours n'a été que l'histoire de luttes de classes [14] ») et instaure un *subjectivisme collectif* qui barre l'accès à tout autre dimension de l'histoire que les données matérielles, économiques et de classe : « Les pensées de la classe dominante sont aussi les pensées dominantes de chaque époque, autrement dit la classe qui est la puissance *matérielle* dominante de la société est aussi la puissance dominante *spirituelle* [15]. » Par l'obsession de la domination de classe, le marxisme bloque lui-même la méditation sur l'histoire comme aliénation et appropriation éventuelle [16], illustrant cette pensée de Heidegger, déjà citée : « La lutte entre ceux qui sont au pouvoir et ceux qui veulent s'en emparer : des deux côtés on se bat pour la puissance. La puissance elle-même est partout le facteur déterminant [17]. »

2. Au niveau mondial, cette lutte produit une nouvelle intensification de l'impérialisme, lequel n'est pas le fait d'un seul camp ni du seul capitalisme. Presque cinquante ans après la rédaction de « Dépassement de la métaphysique », la « révolution » national-socialiste (qui s'était inspirée du modèle bolchévique pour concevoir son organisation, sa propagande et même ses camps de concentration) s'est effondrée sans que l'humanité

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

soit libérée pour autant de la volonté de puissance. L'extension du communisme à la Chine n'a pas renforcé la dynamique émancipatrice qui aurait dû, d'après le dogme marxiste, faire converger toutes les forces « progressistes » dans un combat commun : elle n'apparaît maintenant que comme une péripétie dans la course mondiale à la puissance (une « ruse de la technique » comme le disait un jour Lévi-Strauss dans un entretien au *Monde*). Ainsi, alors que le ressassement de la vulgate marxiste se fait de plus en plus irréel, cette sombre évocation de la situation mondiale paraît avoir été écrite hier : la lutte pour la puissance « est nécessairement planétaire et comme telle elle ne peut, de par son être, conduire à aucune décision... [18] »; « la guerre est devenue une variété de l'usure de l'étant, et celle-ci se continue en temps de paix [19] ».

3. Le matérialisme techniciste a occulté le rôle des inventions non immédiatement et matériellement productives (par exemple, l'imprimerie [20]) ainsi que celui de la science et des autres facteurs « super-structurels ». L'optimisme de Marx est utilisé par une idéologie qui, dans l'appareil d'État soviétique, refuse même le principe de l'impartialité scientifique (l'esprit de parti et le technicisme se renforcent donc mutuellement) : « L'impartialité absolue en sciences sociales et en philosophie non seulement est impossible, mais elle n'est pas souhaitable... [21] » On obtient ainsi le blocage évoqué en ces termes par Heidegger : « La technique comme forme suprême de la conscience rationnelle – cette dernière entendue au sens technique – et l'absence de méditation comme incapacité organisée, impénétrable à elle-même, d'accéder à un rapport avec " ce qui mérite qu'on interroge " sont solidaires l'une de l'autre : elles sont une seule et même chose [22]. »

Au fondement même de la pensée de Marx, un grand vide sur l'essence même de la domination. Ce qui s'y trouve *postulé* (d'une manière aussi *métaphysique* que Hegel l'a fait pour le savoir absolu, mais selon la modalité de la *dénégation*), c'est un dépassement final de la domination dans la société sans classes, alibi d'un durcissement effectif de la volonté de puissance et de domination de la nouvelle « classe universelle » (ou de ses représentants supposés). En faisant porter tout le poids de l'action pratique et militante sur la nouvelle domination (le renforcement de la lutte de classes, la dictature du prolétariat, etc.), on vide de toute substance le but final (d'autant plus qu'il est désormais interdit de penser librement hors des cadres du schéma « révolutionnaire », puisque ce serait « idéaliste »). Ce *geste prestidigitateur* (forme « avancée » du *si vis pacem...*), le voici par exemple dans une note marginale de *L'idéologie allemande :* « ...il s'ensuit... que toute classe qui aspire à la domination, même si sa domination détermine l'abolition de toute l'ancienne forme sociale *et de la domination en général,* comme c'est le cas pour le prolétariat, il s'ensuit donc que cette classe *doit conquérir d'abord le pouvoir politique* pour représenter à son tour son intérêt propre comme étant l'intérêt universel, ce à quoi elle est contrainte dans les premiers temps [23] ». Nous soulignons deux choses dans ce texte : d'abord l'incommensurable postulation qui est faite comme en catamini (d'autant plus discrètement qu'elle est considérable) de l'abolition de toute domination au terme d'un processus censé nécessaire; la nécessité du processus dialectique et sa réconciliation étaient assumées, chez Hegel, dans la clarté d'une pensée « vérifiant » par son propre mouvement l'audacieuse abstraction de ses présuppositions – présentées comme telles; chez Marx, la finalité à démontrer étant considérée comme acquise, la pensée de la réconciliation finale devient le *faire-valoir* (ou l'effet de trompe-l'œil) de l'ordre de l'urgence (deuxième expression soulignée) : d'abord conquérir le pouvoir politique. Le coup de pouce léniniste n'a plus qu'à être donné pour que le Parti installe sa tyrannie dans cet ordre de l'urgence, désormais indéfiniment prolongé. Le geste prestidigitateur de Marx se referme sur une nouvelle entreprise d'oppression : du point de vue heideggérien, une variante autoritaire de l'ordre technicien.

Tout autre se présente la critique de l'écologie. D'abord, ce courant est neuf : Heidegger n'a pu en connaître que les amorces sur lesquelles il ne s'est pas prononcé.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Trait encore plus décisif peut-être : l'écologie – bien qu'étant l'objet de tentatives plus ou moins réussies de « récupération » par les discours gouvernementaux ou administratifs – reste une inspiration minoritaire, sinon marginale : aucun État n'a jusqu'ici fait régner la terreur au nom de l'écologie (est-ce concevable?); tout au plus des dispositions législatives sont-elles sanctionnées par des contraventions. La raison de cette « sagesse » réside sans doute dans l'inspiration écologiste elle-même : si les modèles de référence sont donnés par la nature ou, en tout cas, *en équilibre* avec les données naturelles, l'action humaine ne se pose plus comme absolument fondatrice ni prioritaire; ce qui est recherché, ce n'est pas le pouvoir, c'est plutôt sa correction, sa canalisation, son déplacement. Faiblesse ou force du mouvement écologiste, l'absence d'une théorie globale du passage à l'« État écologiste » (contradiction dans les termes?) rend pour l'instant impossible – parce qu'impensable – un totalitarisme de ce type. Jusqu'ici l'écologie n'a fait qu'épeler des critiques contre l'industrialisme, le gigantisme et l'expansion économique sans freins; dans la pratique, elle n'a pu aller plus loin que d'essayer d'articuler en stratégie une tactique du *contre-pouvoir* (des associations contre les partis, de la base contre le sommet, du ponctuel contre le planifié). On assiste donc, dans l'écologie politique, à une convergence encore non stabilisée entre la défense de l'environnement et un anarchisme libertaire.

Pour toutes ces raisons, il serait ridicule de prétendre présenter en termes définitifs l'état des relations entre l'écologie et la pensée de Heidegger. Le rapprochement entre celle-ci et celle-là est surtout venu à l'esprit d'anti-heideggériens impatients de flétrir, avec Pierre Bourdieu, « l'exaltation d'un monde paysan idéalisé [24] ». Nous voudrions marquer ici, très brièvement et trop schématiquement, l'intérêt relatif de ce rapprochement, mais aussi ses limites.

Heidegger, précurseur et éventuellement « inspirateur » de l'écologie? Cette thèse est soutenable à la fois en raison d'une commune critique de la société industrielle de production-consommation et, positivement, dans la perspective de la recherche d'une nouvelle « habitation » pour l'humanité. Trente ans avant l'expansion et la contestation de la société de consommation en Europe occidentale, Heidegger écrivait déjà : « La consommation de l'étant, comme telle et dans son cours, est déterminée par l'équipement *(Rüstung)* au sens métaphysique, par lequel l'homme s'érige en " seigneur " de la réalité " élémentaire ". La consommation inclut l'usage ordonné de l'étant, lequel devient l'occasion et la matière de réalisations et d'un accroissement de ces dernières. Cet usage de l'étant est à son tour utilisé au bénéfice de l'équipement. Mais... cet usage est en réalité une usure [25]. » Et encore ceci : « L'*ersatz* et sa fabrication en masse ne constituent pas un expédient provisoire, mais la seule forme possible sous laquelle la volonté de volonté... se maintient en action [26]. » L'« usure pour la consommation » mène à la dévastation de la terre, dont Heidegger a su discerner l'imminence avant la première explosion atomique, avant les marées noires, les contaminations nucléaires, la pollution de l'eau et de l'air, etc. Quant à la convergence positive, elle semble pouvoir se projeter autour du thème de *l'habitation* d'une terre respectée et non plus violée. Certes, cette habitation n'est pas envisagée par Heidegger avec la précision prosaïque de l'économiste Schumacher dans *Small is beautiful* [27]. Possibilité réservée plus qu'antithèse directe, l'habitation heideggérienne est pensante et poétique, dans l'unité des Quatre (terre, ciel, divins, mortels). Fort éloignée des préoccupations concrètes de la plupart des écologistes, elle est cependant susceptible d'offrir une étoile au ciel de leur attente, pour autant qu'elle se trouve placée au terme de l'apprentissage de la pensée de l'être, logée à l'enseigne d'une nouvelle endurance.

Mais il faut marquer fortement que des critiques très radicales peuvent être élevées contre l'écologie, à partir de l'œuvre de Heidegger. La citation suivante permettra de mesurer l'écart : « On nous a dit, des chrétiens aux marxistes : " Dominez et maîtrisez la nature. " Nous disons au contraire qu'il faut la respecter, la connaître, l'utiliser sans la dégrader, sans la compromettre. Sinon, nous nous condamnons à telle diminution de la biomasse que cette domination risque de prendre l'allure d'un suicide [28]. » René Dumont présente ici la position médiane sur laquelle la plupart des écologistes se retrouveraient : un *refus rationnel* d'une domination démesurée de la nature, une *uti-*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

lisation modérée de ses ressources, une saine *réaction vitale* devant des menaces sans précédent. Dumont parle donc le triple langage de la raison, de la vie, de la sagesse pratique et technicienne : absolument pas celui de la vérité de l'être, lequel lui paraîtrait sans doute fumeux. Inversement, du point de vue de Heidegger, l'utilisation – même modérée – de l'étant n'est guère moins nihiliste que les « abus » qu'elle flétrit; rationalisme et vitalisme peuvent apparaître comme les revers « réactifs » du même errement mondial. Plus généralement, l'écologie débouche facilement sur un nouveau technicisme très vite récupéré par la société industrielle, comme on le vit sous l'administration Nixon, prompte à lancer de nouvelles industries anti-polluantes. Même quand cela n'est pas le cas, l'opposition des « énergies douces » aux « énergies dures », l'apologie du « petit » contre le « grand » ne mènent qu'à des aménagements du projet global d'exploitation de l'étant. De même, si le recours systématique à la science écologique, agronomique, etc. (contre la « science dominatrice », en particulier la physique nucléaire) n'a rien de gratuit et peut s'avérer tactiquement habile, il y a également de fortes chances pour qu'un nouvel avatar du scientisme s'y laisse déchiffrer. Enfin, le militantisme écologiste peut n'être qu'une nouvelle forme d'activisme; or, « l'action seule ne changera pas l'état du monde [29] ».

Après tout, comme le remarque Jean Ladrière [30], « la planète pourrait offrir des ressources plus abondantes, elle pourrait fournir des sources d'énergie absolument dépourvues de danger, et ainsi de suite ». Beaucoup des avertissements écologistes ne sont que des signaux d'alarme, très salutaires, mais aussi trop extérieurs. Heidegger, au contraire, entend remonter à l'originaire, à l'extrême limite des possibilités du langage. De ce fait, sa pensée et l'idéologie écologiste sont peut-être – toutes proportions gardées – aussi éloignées l'une de l'autre que l'est la nudité rituelle d'un sage indien par rapport à celle d'un naturiste occidental!

Cependant, la nécessaire critique des idéologies ne doit pas masquer qu'une même détresse anime ces tentatives : dégager l'homme moderne de la misère du travail uniformisé, repenser notre demeure. Le mot *éco-logie* trahit ce souci de la demeure dont le marxisme n'a été porteur qu'indirectement, mais intensément, par sa révolte contre l'aliénation. Que notre modernité communie en cette détresse, non seulement Heidegger l'affirme : il l'analyse jusqu'en ce désespoir subtil (mais universellement répandu comme un gaz) qu'est « l'absence de détresse », suprême détresse devenue un destin mondial [31]. Si « l'immense douleur qui passe sur la terre ne peut éveiller directement aucun changement [32] », la pensée de Heidegger sera-t-elle enfin un véritable recours en ce « temps de détresse »? Comment nier que bien des lecteurs de bonne foi soient rebutés par un discours sur (et de) l'être, auquel rien ne les a préparés et dont ils n'ont ni le temps ni les moyens intellectuels de tester la solidité? Nous ne voudrions donc point terminer cet essai par la redite hautaine de thèmes heideggériens, laquelle viendrait sceller de mépris la critique des idéologies. Tenter plutôt une brève ébauche de ce qui n'a été presque jamais fait : montrer aussi simplement que possible, en termes qui ne soient ni « jargonnants » ni apologétiques, en quoi Heidegger peut nous *aider* à bâtir une *expérience* (relativement) *non dominatrice* de la chose et du monde.

Est-il possible de tenter une telle approche « à l'époque où la puissance est seule à être puissante »? Il serait plus que paradoxal, attristant, que le penseur du Simple ne sache nous répondre, comme on feint souvent de le croire, qu'avec la docte obscurité d'un nouveau Trissotin. Nous ne croyons pas que ce soit le cas. Proposons donc quelques exemples accessibles du cheminement heideggérien.

Le penseur est assis dans un jardin; il regarde une rose que le vent, peut-être, va faire vaciller. Il apprécie et admire le rouge de cette rose. Ni la rose elle-même ni sa couleur ne sont, suggère-t-il, des objets (au sens kantien des objets de la science physique de la nature) ni des objets au sens plus général de représentations : « Il y a donc une pensée et un dire qui, d'aucune façon, n'objectivent ni ne portent à la représentation [33]. » Axés vers le représentable et le manipulable, notre esprit et nos sens sont-ils encore disponibles à cette différenciation? Sommes-nous encore capables de penser (à) cette

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

rose, d'évoquer sa carnation, sans transgresser immédiatement sa fragilité offerte? La métaphysique nous a-t-elle rendus si naïvement brouillons, si naturellement violents et pressés que toute rose, tout signe soient intégrés dans un champ d'objectivation, négligés ou classés, mais point *dégagés* comme tels, dans l'Ouvert?

Poursuivons l'exercice. « Partout est l'action, et nulle part le déploiement d'un monde » *(ein Welten der Welt)* [34]. Que veut dire Heidegger? Toute action ne présuppose-t-elle pas un monde? Ce qui est à expliquer ici, nous l'avons chaque jour sous les yeux, mais sans savoir en prendre mesure : l'action *(Wirkung)* est effectivement partout préconisée pour vivre (idéologie du travail) et pour mieux vivre (idéologies politiques activistes et même organisation des loisirs). A l'organisation étatique de la planification et de l'expansion correspondent les innombrables stimulations autoritaires ou libérales de projets individuels qui doivent participer au dynamisme universel. Il s'agit de « transformer le monde » disait déjà Marx; les techniciens au pouvoir – technocrates avoués ou honteux – n'ont pas d'autre slogan. Nous vivons donc en une époque de « conception du monde » *(Weltbild)* où ce qui importe est moins le monde lui-même (réduit à « l'environnement » ou à l'apport de matières premières) que le projet *(Bild)* de production-échange-consommation. « Nous estimons – écrit Heidegger au début de la *Lettre sur l'humanisme* – que nous sommes loin de méditer d'une manière décisive l'essence de l'agir. » Il est bien évident que la suprême valeur du monde actuel est l'efficience, alors que la production – au sens de la *poïesis* – est essentiellement déploiement de virtualités réservées. L'homme moderne, l'homme de la technique, obsédé par son propre dynamisme et les « objectifs » à atteindre, n'a ainsi pour « monde », au sens de Heidegger, que la base indispensable à son efficience; la culture, l'esthétique, « l'indécision » religieuse sont les principaux phénomènes d'accompagnement de ce nouvel « acosmisme ». Mais le monde au sens plein, s'il est absent aujourd'hui, quel fut-il? Heidegger répond dans « L'origine de l'œuvre d'art » : « Debout sur le roc, l'œuvre qu'est le temple ouvre un monde et, en même temps, le réinstalle sur la terre, qui, alors seulement, fait apparition sur le sol natal *(heimatlicher Grund)* [35]. » Ce sens du monde, dont la modernité s'éloigne infiniment, Heidegger n'a cessé de le reconquérir, de le requérir, depuis le retour à l'être-dans-le-monde *(In-der-Welt-sein)* dans *L'Être et le Temps* jusqu'à l'évocation, dans la conférence « La chose » et quelques autres textes, du croisement des Quatre : terre, ciel, divins, mortels. Un monde digne de ce nom, c'est un monde susceptible d'être *habité :* « Nous n'habitons pas parce que nous avons " bâti ", mais nous bâtissons et avons bâti pour autant que nous habitons, c'est-à-dire que nous sommes *les habitants* et sommes *comme tels* [36]. » Nous parvenons ici à l'horizon que Heidegger entend substituer aux idéologies. Quel que doive être notre jugement final, nous ne pouvons rester insensible à ceci : Heidegger n'aboutit nullement à la scolastique abstraite où l'on veut souvent l'enclore (une sorte de duel stérile entre l'être de l'étant et la vérité de l'être); le philosophe, sorti de son cabinet, retrouve un monde plus profond et aussi plus divers que l'espace métaphysique, car la croisée des Quatre fait signe, à travers des références discrètement helléniques, à la richesse hiérarchisée des grandes civilisations que l'Occidental du XX[e] siècle découvre au moment même où il les fait expirer. Il suffit de songer au dénuement de notre architecture conditionnant des « logements » sur un « territoire » divisé en ZAD, ZUP et autres zones de « développement »; ce qui devient alors sensible, c'est la proximité de l'errance qui est notre lot : l'omnipotence d'une efficience qui ne débouche plus sur aucune rencontre, aucun événement dignes de ce nom.

Événement : *Ereignis.* Le troisième exemple destiné à rendre plus prégnante la pensée heideggérienne concerne le moment non datable d'une appropriation tout à fait étrangère à la domination métaphysico-technicienne. De même que l'espace géométrisé occulte le monde, le temps segmenté des projets et des plans ne donne plus accès à la temporalité comme don. Figure concrète de l'oubli de l'être, l'homme qui se veut maître de la terre ne connaît le temps que comme étalon toujours plus précisément découpé ou limite indéfiniment dépassée. La libre venue du temps lui importe aussi peu que le chêne séculaire au bord de l'autoroute : « Plus les chronomètres deviennent techniques, c'est-à-dire plus exacts et plus rentables dans l'effectuation de la mesure, moins on est

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

incité à méditer le temps en ce qu'il a de propre [37]. » Or, s'il est permis d'évoquer trop brièvement l'essentiel de la si dense conférence « Temps et Être », cette pensée mérite d'y être isolée : « Le temps n'est pas. Il y a le temps [38]. » Le temps n'est pas quelque chose qui s'étale devant nous, à notre disposition; la tradition nous dit qu'il fuit, mais c'est parce que nous voulions encore l'agripper, en garder trace ou mesure – possessions maintenues. Et voici que Heidegger essaie de plonger au cœur de ce qui fait la temporalisation du temps : le temps se donne en sa triple offrande du présent, du passé, de l'avenir. La quatrième dimension du temps, c'est en fait la plus originaire, l'offrande *(Reichen)* qui invisiblement nous temporalise. Nommer cette offrande *Ereignis*, l'événement appropriant, ce n'est pas le capter, c'est l'évoquer, l'approcher, c'est accéder à la dimension de l'Ouvert, qui est, simultanément, celle du retrait en elles-mêmes des trois dimensions habituellement accessibles du temps.

Qu'on se heurte ici à une limite du dire, Heidegger le reconnaît à la fin de « Temps et Être ». C'est une gageure que d'isoler en énoncés la donation même du temps; mais cet essentiel inénonçable, peut-être est-il à l'instar du Dieu de Hölderlin *offenbar wie der Himmel,* « manifeste comme le ciel [39] »? Ce qu'on ne peut dire, on peut au moins le montrer – comme l'indique le Wittgenstein du *Tractatus*. Mais, pour abriter l'énigme, il ne suffit pas de la glacer dans le silence : Heidegger va aussi loin que possible dans la *transmutation* du langage.

Exercices inactuels? Certainement et délibérément. Ce qu'il nous faut finalement retenir de ces trois *excursus* au pays de la pensée heideggérienne, c'est qu'à l'époque de la puissance de la puissance, à l'époque de « l'anarchie des catastrophes » [40], Heidegger propose des voies de pensée radicalement différentes du langage-monde dominant, de ses idéologies et même de ses contre-idéologies (car Heidegger n'aurait jamais accepté de se laisser inclure dans la « contre-culture »).

Au fond de la pensée heideggérienne, il y a la conviction – toujours questionnante – que la vérité de l'être ne se livre pas à la volonté dominatrice de l'homme. Certes, l'étant se laisse exploiter, mais alors c'est l'homme lui-même qui exténue son être à force de *se* vouloir dominateur.

Ce recul heideggérien permet de critiquer non seulement le marxisme et l'écologie : toute idéologie comme sous-produit de la métaphysique de la représentation. Mais il ne faudrait pas que la pensée de Heidegger se réduisît à son tour à une idéologie, fût-elle celle du « pouvoir sans violence » [41] de la poésie et de la pensée. Elle risquerait aussi de perdre sa vigueur in-quiétante, si sa thématique nouvelle était simplement juxtaposée à la rationalité dominante, comme un approfondissement intéressant, sans plus. Ce n'est pas en ce sens-là qu'il nous est arrivé de parler d'une « contiguïté » souhaitable entre le monde-langage dominant et les langages réservés [42].

Une contiguïté herméneutiquement féconde ne peut qu'être « diacritique », au sens où Heidegger le précise ici : « Penser de manière critique veut dire : faire constamment la différence (κρίνειν) entre ce qui exige une preuve pour être justifié et ce qui réclame pour être authentifié la simplicité du regard et de l'accueil... [43]. »

Pour Heidegger, « la simplicité du regard et de l'accueil » traverse de part en part les idéologies : née en deçà des représentations, elle porte au-delà de leurs systématisations et de leurs manipulations. La pensée méditante n'est pourtant pas à l'abri d'un autre risque : considérer que la rationalité fonctionne en quelque sorte automatiquement et que le κρίνειν n'a pas à s'exercer en son sein. On voit ainsi Heidegger lui-même mettre, pour ainsi dire, au même niveau, *toutes* les idéologies du XX[e] siècle, dans son entretien posthume [44]. Or, l'absence d'analyse politico-pratique des formes actuelles de domination et de contrôle peut se retourner contre la pensée, en rendant tout simplement son exercice impossible : face au « surarmement » technico-idéologique, la pensée de l'être peut-elle se permettre de rester totalement désarmée? C'est toute une œuvre de spécification sémantique, politique, socio-économique qui est encore à perfectionner pour répondre, par exemple, à la question non ontologique et pourtant vitale : comment

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sauvegarder et promouvoir une société civile, garantissant les libertés (du moins ce minimum sans lequel s'éteindrait la pensée), dans une société technicienne?

Moment où cette pensée-ci s'infléchit dans un sens qui n'est plus tout à fait heideggérien. Quelle que soit l'ampleur de l'écart, la perspective d'une contiguïté « dynamique » entre approches différentes suggère une double ouverture du possible. Pourquoi la méditation de l'énigme ontologique suspendrait-elle la recherche rationnelle d'un équilibre ou d'un mieux-être politique? Pourquoi le droit serait-il dénié à la rationalité de reconnaître ses propres limites et, par conséquent de refuser de s'imposer en une théorie fondatrice ou englobante du réel dans son ensemble? Le triomphe du positivisme n'est peut-être pas plus fatal que ne l'est le repliement de la pensée méditative sur ses propres ressources – dans l'attente de temps meilleurs. Laisser cette raie de lumière au ras de notre sombre horizon, c'est penser que le possible est tel de pouvoir s'accroître aussi bien du côté rationnel que du côté de la méditation de l'énigme, avec peut-être des croisements entre ces dimensions [45].

La pensée de l'être ne peut rester vivante que si elle ne perd ni les aiguillons ni l'espace du κρίνειν, même si une telle vigueur critique peut – et doit – se retourner contre ses propres intuitions et élans. La pensée « doit penser contre soi-même, ce qu'elle ne peut que rarement [46] ». Heidegger a glissé là l'une des clés – non magiques – de toute critique de la domination.

Dominique Janicaud

NOTES

1. *Der Spiegel,* 1976, n° 23, p. 214; *Réponses et questions...,* trad. J. Launay, Paris, Mercure de France, 1977, p. 58-59.

2. *Vorträge und Aufsätze* (cité *VA*), p. 90; *Essais et conférences (EC),* p. 104.

3. *Holzwege,* Frankfurt, Klostermann, 1957, p. 102; *Chemins...,* trad. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962, p. 99.

4. *VA,* p. 31.

5. *Ibid.,* p. 24 et *passim.*

6. *Nietzsche,* Pfullingen, Neske, 1961, II, p. 382.

7. « Séminaire de Zurich », *Po&sie,* Eugène Belin, n° 13, p. 58.

8. Voir *VA,* p. 90.

9. Voir *Nietzsche, op. cit.,* II, p. 166.

10. Nous n'entendons point passer sous silence la brève adhésion au national-socialisme. Deux raisons nous ont conduit à ne pas en traiter thématiquement dans les limites de ce travail. Premièrement, dans un souci d'actualité, nous ne retenons que deux idéologies présentement « attirantes », ce qui n'est heureusement pas le cas du nazisme. Plus fondamentalement, nous croyons que l'erreur de 1933 ne peut être expliquée par la *pensée* même de Heidegger qu'à la condition d'un réexamen de celle-ci au niveau le plus essentiel. Les assez nombreux écrits consacrés à la « pensée politique » de Heidegger ont raté ce réexamen, les uns simplement par esprit partisan, les autres faute d'avoir poussé assez loin la *reprise pensante* de cette question.

11. *Holzwege, op. cit.,* p. 87; *Chemins, trad. cit.,* p. 85.

12. *Lettre sur l'humanisme,* texte allemand et trad. R. Munier, Paris, Aubier, 1957, p. 98-99.

13. Voir à ce propos la remarquable et très exhaustive contribution de Leszek Kolakowski, *Main currents of Marxism,* Oxford, Clarendon Press, 1978, 3 volumes. On retiendra en particulier la critique de la valeur et de l'exploitation (I, p. 325-334) et celle du matérialisme historique (I, p. 363-375), sans oublier le verdict final : « A présent, le marxisme n'interprète ni ne change le monde : c'est simplement un répertoire de slogans servant à organiser des intérêts variés, la plupart complètement éloignés de ceux auxquels le marxisme s'identifia à l'origine » (III, p. 530).

14. Marx-Engels, *Manifeste du parti communiste,* Paris, Éditions sociales, 1957, p. 14.

15. *Id., L'Idéologie allemande,* Paris, Éditions sociales, 1962, I, p. 49.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

16. Encore laissons-nous ici de côté la transformation indue du prolétariat en « classe universelle » et la tyrannie léniniste du Parti sur le prolétariat.

17. *VA*, p. 90; *EC*, p. 104.

18. *Ibid.*; *ibid.*

19. *Ibid.*, p. 93; *ibid.*, p. 107.

20. Voir une remarque de F. Dagognet d'après le compte rendu de M. Mercier, séminaire du 8 déc. 1972 du C.R.D.H.M., Poitiers, *Recherches hégéliennes*, n° 7, p. 13.

21. *Le Matérialisme historique*, Éditions de Moscou, 1972, p. 302.

22. *VA*, p. 87; *EC*, p. 100.

23. Marx-Engels, *L'Idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1976, p. 31, note 1.

24. Voir « l'Ontologie politique de Martin Heidegger », *Actes de la recherche en sciences sociales*, Paris, 1975, n^os 5-6, p. 52.

25. *VA*, p. 91-92; *EC*, p. 105-106.

26. *Ibid.*, p. 96; *ibid.*, p. 111.

27. E. F. Schumacher, *Small is beautiful*, London, Blond and Briggs, 1973.

28. *Pourquoi les écologistes font-ils de la politique ?*, entretiens avec Jean-Paul Ribes, Paris, éditions du Seuil, 1978, p. 186.

29. *VA*, p. 98; *EC*, p. 114.

30. *Les enjeux de la rationalité*, Paris, Aubier, 1977, p. 193.

31. *VA*, p. 90; *EC*, p. 104.

32. *Ibid.*, p. 98-99; *ibid.*, p. 114.

33. « Einige Hinweise... », *Phänomenologie und Theologie*, Frankfurt, Klostermann, 1970, p. 42. Nous évoquons, par ailleurs, ce passage dans « Métamorphose de l'indécidable », *La métaphysique à la limite*, P.U.F., 1983, p. 163.

34. *VA*, p. 92; *EC*, p. 107.

35. *Holzwege, op. cit.*, p. 32; *Chemins, trad. cit.*, p. 32.

36. *VA*, p. 149; *EC*, p. 175.

37. *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1969, p. 11; trad. F. Fedier, *L'endurance de la pensée*, Paris, Plon, 1968, p. 37.

38. *Ibid.*, p. 16; *trad, cit.*, p. 48.

39. « En bleu adorable... », *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, p. 937.

40. *VA*, p. 90; *EC*, p. 103.

41. *Der Spiegel, art. cit.*, p. 209; *Réponses..., trad. cit.*, p. 46.

42. Voir « L'apprentissage de la contiguïté », *Critique*, 1976, p. 664-676.

43. *Phänomenologie und Theologie, op. cit.*, p. 41.

44. *Der Spiegel, art. cit.*, p. 214; *Réponses..., trad. cit.*, pp. 61-62.

45. A condition que leurs spécificités ne soient pas dissoutes en une fraternisation informe.

46. *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen, Neske, 1947, p. 15.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Heidegger et l'essence de l'Université allemande

Jean-Marie Vaysse

Dans l'entretien qu'il accorda au *Spiegel*, Heidegger affirme que son entrée en politique se fit « par le chemin de l'Université ». Il semble dès lors clair que le *Discours de rectorat* de 1933 définisse les principes d'une pensée politique ancrée dans une méditation sur l'essence de l'Université allemande. Nous voudrions essayer d'esquisser, à partir de ce texte et au-delà, la position d'une question sur l'essence de l'Université qui semble être inscrite dans la continuité d'une tradition. La question serait : qu'est-ce qu'un vouloir philosophique? en quel sens est-il constitutif de notre modernité et dans quelle mesure un tel vouloir s'enracine-t-il dans un lieu qui est l'Université? Quel rapport y a-t-il alors entre une crise de l'universalité et une crise de l'Université, crise dans l'ordre du savoir coextensive à une crise dans l'ordre politico-pédagogique? La question fait doublement époque : d'une part parce que la crise apparaît comme cette déchirure qui organise l'espace de la modernité de Kant à Husserl, d'autre part parce que, simultanément, la volonté constitue l'accomplissement du sens de l'Être dans la métaphysique de la subjectivité (selon les analyses de Heidegger). C'est ainsi que le *Discours de rectorat* peut être inscrit dans une continuité spéculative qui, partant du *Conflit des facultés* de Kant, passe par les grands textes canoniques sur l'Université allemande de Humboldt, Hegel et, plus particulièrement, Schelling [1].

Nous partirons de la position kantienne du problème, dans la mesure où le kantisme peut être envisagé comme une doctrine des facultés selon un double registre métaphysique et politique. Comme le fait remarquer G. Deleuze [2] le terme faculté a deux sens chez Kant. C'est d'abord le rapport de la représentation à son objet (faculté de connaître, de désirer, sentiment de plaisir ou de peine), capable d'une forme supérieure quand il se donne à lui-même sa propre loi en définissant un intérêt spécifique de la raison; c'est ensuite une source de représentation (sensibilité, entendement, raison). Si à une faculté au premier sens du terme correspond un intérêt spécifique de la raison, c'est une faculté au second sens qui sera à même de réaliser cet intérêt. La critique ne peut ainsi règler la crise de la métaphysique qu'en arbitrant un conflit des facultés, pour déterminer à chaque fois une forme supérieure de la faculté au premier sens du terme (c'est-à-dire le principe de son autonomie) en décidant de la faculté qui, au second sens

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

du terme, est législatrice; la critique est ainsi une doctrine des facultés. Or ce conflit trouve son expression politico-pédagogique dans un conflit des facultés au sein de l'Université. C'est la raison pour laquelle il est question dans le *Conflit des facultés* de l'arbitrage d'un conflit entre les facultés supérieures (Médecine, Droit, Philosophie) et la faculté inférieure (Philosophie). Seront dites « supérieures », selon un usage en vigueur, les facultés dont le contenu d'enseignement, ainsi que son caractère public, dépendent d'un gouvernement; en revanche la faculté de philosophie est dite « inférieure » du fait de son autonomie. Le conflit est double : c'est d'une part un conflit illégitime entre le poids de l'autorité et la liberté de la raison et d'autre part un conflit légitime entre le savoir établi et sa nécessaire révision par la raison. Le risque est donc pour l'Université l'orthodoxie, semblable en cela au dogmatisme en métaphysique; si l'on « n'apprend pas la philosophie mais à philosopher » c'est parce que la raison ne saurait subordonner son intérêt à celui d'une Doctrine, d'une Église ou d'un État. Le libéralisme politico-universitaire est ainsi ce qui garantit la possibilité d'un « concept cosmique » de la philosophie et son ancrage institutionnel dans un lieu autorisant « l'exposé public de la vérité ». S'il est donc un usage privé de la raison assurant la production des savoirs scolaires et constitués, il en est aussi un usage public témoignant de l'auto-législation de la raison et de l'auto-affirmation des esprits pensants. L'Université est le lieu d'une unité des consciences empiriques correspondant à l'unité transcendantale de la conscience. Elle est donc déterminée, quant à son essence, par une Idée de la Raison, l'Idée téléologique d'un progrès. En outre c'est l'Idée d'un « concept cosmique » du savoir et de son exposition publique qui réunit la *« res publica noumenon »* et la *« res publica phaenomenon »*. Or si la raison est en son fond volonté autonome, l'Idée téléologique d'un progrès infini et de sa possible expression institutionnelle dans l'élément d'un concept du savoir sera l'acte par lequel le sujet fini se dépasse pour constituer un monde (non point le monde comme concept transcendantal d'une nature, mais le monde d'une humanité en tant qu'espèce dont l'expression phénoménale est l'ensemble du public qui fait usage de sa raison). C'est pourquoi la destination est en même temps décision ou bien, comme l'a déjà fait remarquer V. Delbos [3], le passage du sensible au supra-sensible s'effectue dans le monde. L'homme ne peut ainsi progresser vers la liberté à laquelle il est destiné qu'en régressant jusque vers la forme de la finitude dans laquelle il est décidé. Or l'objet d'un tel vouloir est, dans le registre politico-pédagogique, le système du savoir dont l'Université est l'institution « mondaine ». La faculté de philosophie exprimerait ainsi l'universalité de l'Université, l'acte infini d'un sujet fini qui totalise et unifie les savoirs régionaux, la décision qui confère au savoir une destination.

Cette Idée selon laquelle l'Université doit être en son essence et principalement enracinée dans l'Idée comme principe unifiant sera prolongée par l'idéalisme allemand. Dans son texte de 1809, intitulé *Sur l'organisation interne et externe des établissements supérieurs à Berlin*, W. von Humboldt insiste sur la triple exigence d'un Principe originel, d'un Idéal et d'une Idée comprise comme unification du Principe et de l'Idéal, c'est-à-dire comme système d'une déduction des savoirs. En d'autres termes, à la science (Principe) correspond une éthique (Idéal), le tout devant être réuni dans un système (Idée). C'est toutefois Schelling qui, dans les *Leçons sur la méthode des études académiques* (1802), va sans doute le plus loin dans l'exposition du concept d'Université, compris comme forme institutionnelle de la volonté du système, c'est-à-dire de l'effectuation « mondaine » du philosophique comme tel. Les leçons sur le *Traité de 1809* de Schelling, professées par Heidegger en 1936 [4], mettent l'accent sur le fait que c'est Kant qui perçoit la fonction systématisante et architectonique de la raison et rend possible de la sorte le projet d'une systématicité absolue du savoir. Or pour le Schelling de 1801 l'Université doit être le lieu de la vie organique de l'ensemble du savoir, de sorte qu'elle est bel et bien ce qui n'existe pas encore, c'est-à-dire la volonté de science comprise comme volonté du système. Ce qui existe en fait c'est une Université qui forme des serviteurs pour l'État. Tout en convertissant le jugement réfléchissant, téléologique de Kant en un jugement déterminant le système du savoir à partir d'une intuition intellectuelle et du déploiement d'une rationalité immanente, Schelling prolonge la problématique kantienne en affirmant le caractère inconditionné du savoir philosophique

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

(« Parler de l'utilité de la philosophie, c'est ce que je considère comme au-dessous de cette science [5] ») et en mesurant la dignité du philosophique à sa seule Idée. Mais en revanche s'opère une rupture avec le cosmopolitisme de l'Aufklärung, de sorte que l'Université devient « allemande ». « Cette absence d'idées qui ose se donner le nom de Lumières est ce qu'il y a de plus opposé à la philosophie. L'on peut bien reconnaître qu'aucune nation n'a porté la chose aussi loin que la nation française dans cette insurrection de l'entendement ratiocinant prétendant s'élever au-dessus de la raison [6]. » Ce sont donc les ratiocinations de l'entendement abstrait qui conduisent à la raison pragmatique et à l'esclavage de l'État post-révolutionnaire. Il semble évident que la problématique de l'Université allemande constitue alors une réaction spéculative à l'impérialisme français. Toutefois cette auto-affirmation d'une spécificité allemande par le biais de l'institution universitaire renvoie peut-être à une pensée du natal *(-heim)* tel que Heidegger pourra l'envisager, indépendamment de tout nationalisme, dans sa lecture de Hölderlin. Cette équivoque entre le national et le natal qui traverse la problématique de l'idéalisme allemand persistera jusque dans le *Discours de rectorat*. « En Allemagne, comme aucun lien extérieur n'en est capable, seuls un lien intérieur, une religion ou une philosophie dominante, peuvent rappeler à la vie le vieux caractère national qui s'est désagrégé et se désagrège de plus en plus dans le particularisme [7]. » Cette affirmation de Schelling ne doit pas être comprise comme l'expression d'une nostalgie nationaliste, mais plutôt comme la traduction politique d'un dépassement du particularisme ethnique vers le lieu où se décide et/ou se destine l'essence de l'homme : l'Occident comme terre métaphysique, l'Allemagne phantasmatique comme relève spéculative d'une Grèce tout aussi phantasmatique. L'Allemagne devient dès lors le lieu où est rendu perceptible le coup d'envoi d'un destin spéculatif qui a pour nom Occident. C'est ainsi qu'une telle décision quant à la destination du savoir rend possible une pensée de l'histoire. C'est la raison pour laquelle la méthode des études académiques est non seulement déductive mais aussi génétique. La pensée du système ne peut pas se séparer de celle de l'histoire [8] à partir de ce principe qui détermine la volonté comme l'être de l'étant. L'histoire est alors conçue comme un destin et comme le lieu de particularisation des sciences « réales » à partir du principe du savoir absolu. Comme l'écrit Heidegger : « L'histoire, ce n'est plus maintenant le passé que l'on laisse derrière soi et que l'on dépose, mais c'est la forme permanente du devenir de l'esprit lui-même. Avec l'idéalisme allemand l'histoire est conçue pour la première fois métaphysiquement [9]. » Or le principe de cette co-appartenance de la systématicité et de l'historicité est la volonté comprise comme auto-affirmation *(Selbstbejahung)*. « En dernière et suprême instance, il n'y a pas d'autre Être que le vouloir. Le vouloir est l'être primordial et c'est à lui seul (au vouloir) que conviennent tous ces prédicats (ceux de l'être primordial) : absence de fond, éternité, indépendance à l'égard du temps, auto-affirmation. Tout l'effort de la philosophie ne vise qu'à trouver cette expression suprême [10]. » Le concept d'auto-affirmation, que l'on retrouve chez Heidegger [11], est donc un concept qui appartient déjà à Schelling et à sa métaphysique de la volonté. Dans les notes annexes au séminaire sur Schelling, Heidegger dégage le concept d'auto-affirmation comme l'un des prédicats de l'être selon Schelling. « " Auto-affirmation ". Ce dernier prédicat renvoie à l'interprétation moderne de l'être au sens de l'*exigentia essentiae* leibnizienne; elle implique que l'étant est, dans la mesure où il se dispose à soi-même par-devers soi en son essence, se pro-pose en cette mise à dis-position et s'efforce d'accéder à soi-même en cette pro-position... " Auto-affirmation : se vouloir soi-même " [12]. » Ces remarques permettent de mieux saisir le concept d'une auto-affirmation de l'Université allemande comprise comme volonté politico-philosophique de substituer aux chaos des savoirs régionaux la forme de la systématicité dans l'endurance d'un destin, c'est-à-dire d'une histoire. Le lien exhibé par Heidegger entre l'interprétation de l'être comme vouloir et l'exigence du système permet de comprendre le rapport entre la question de l'essence de l'Université et la métaphysique de la subjectivité.

C'est dans ce sillage que se situe le *Discours de rectorat* [13]. Mais aussi dans la résonance contemporaine du Husserl de la *Krisis* avec lequel Heidegger partage le concept d'une Humanité historiale capable de la philosophie, comprise dans l'élément

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de la métaphysique des Temps modernes, celle de la volonté. Il s'agit de passer d'une crise d'indécision culturelle à une décision ontologique. « Université allemande » signifie alors la possibilité d'instituer, dans l'autonomie du vouloir, le site propre à la méditation d'un destin et d'une histoire. L'auto-affirmation est la capacité de se vouloir soi-même dans ce destin. Or ce vouloir de l'essence n'est possible que « si d'abord et de tout temps les guides sont eux-mêmes des guidés » *(wenn zuvörderst und jederzeit die Führer selbst Geführte sind)* par un destin et une histoire qui ont nom Allemagne. « Allemagne » signifie ici l'humanité européenne historiale et n'est pensable qu'en relation avec Grèce, avec ce commencement qu'est « l'irruption de la philosophie grecque » et dont procède principiellement toute science. « La science, c'est se tenir de façon questionnante au milieu de l'étant en totalité qui ne cesse de se voiler. Cette obstination active sait quelque chose de son impuissance devant le destin. » La nécessité de la science, l'exigence du système, est l'endurance de ce destin qui, seul, rend possible l'autonomie du vouloir. La référence à la parole du *Prométhée* d'Eschyle (« Mais le savoir est beaucoup plus impuissant que la nécessité ») rend visible l'essence tragique de la « theoria », qui détermine l'être-là du peuple dans la cité. L'auto-affirmation est donc la remémoration tragique de ce commencement recouvert par la modernité. Une telle démarche exprime l'intimité de l'initial et de l'avenir; elle expérimente la modernité comme perte et/ou absence du tragique. Cette disparition est justement l'apparition du politique en tant qu'expression de la fin de l'histoire (ce qui se pense dans l'idéalisme allemand); c'est l'impuissance historiale de l'être-là. L'analyse de la tragédie *Œdipe-roi,* dans l'*Introduction à la métaphysique* peut ici nous éclairer dans la mesure où elle manifeste l'essence tragique du savoir pour les Grecs. Si *Œdipe-roi* est la tragédie de l'apparence et du dévoilement du latent, c'est parce que la science des Grecs est d'abord passion de ce dévoilement comme manière questionnante de demeurer auprès de l'étant. L'auto-affirmation serait alors la traduction moderne de ce pathos conçu comme le problème d'une volonté qui veut le système [14].

L'Université serait le substitut de la polis, conçue comme lieu où l'être-là moderne devient capable d'histoire, et son auto-affirmation la riposte politique à la perte du tragique. Si le politique est ce qui demeure quand il n'y a plus d'histoire, il faut alors le comprendre comme l'autonomie et l'auto-affirmation du vouloir de l'homme moderne, par lesquelles la métaphysique devient monde. Le *Discours de rectorat* se déploie donc intégralement à l'intérieur de la métaphysique du vouloir comme capacité d'instaurer un monde. Un tel vouloir est à l'opposé de la « liberté académique », conçue comme l'incapacité de la volonté à se donner sa loi ou son destin [15]. Les services du travail, de la défense et du savoir déterminent les figures concrètes du vouloir autonome à partir du concept de la science. La question est alors de savoir si l'Université est capable d'instaurer un monde. Si, selon les analyses de *Sein und Zeit,* « monde » est ce transcendant qui est tout aussi bien le Dasein, par opposition à la subjectivité transcendantale « sans monde » *(weltlose Subjekt),* « Allemagne » est alors la traduction ontique de « monde » à l'intérieur du procès qui voue la subjectivité à la *Weltlosigkeit* cosmopolitique, cosmopolitisme qui n'institue l'homme comme citoyen du monde qu'en le dépossédant de son destin. Le *Discours de rectorat* jouerait ainsi sur un double registre tout à fait équivoque : celui, d'une part, de la métaphysique de la subjectivité dans la tradition spéculative de l'idéalisme allemand et dans son incapacité de produire un lieu autre que phantasmatique – utopie au sein de l'atopie –, et celui, d'autre part, d'un frayage hors de cette métaphysique par une remémoration de sa provenance historiale. C'est la raison de l'équivocité foncière d'un texte qui oscille entre le national et le natal, entre une exhortation politique et une compréhension de la science et du travail comme abandon de l'homme au sein de l'étant, compréhension qui prépare la possibilité d'une méditation du nihilisme en tant qu'effectuation de la métaphysique.

Ressaisir le *Discours de rectorat* dans l'ambiguïté d'une continuité et d'un frayage, repérer les indécisions politiques que cela implique, c'est envisager ce texte comme une fuite dans le spéculatif et devant le tragique dont le nazisme constituera la rupture. C'est ainsi qu'est reprise la question formulée en 1929 dans *Qu'est-ce que la métaphysique?* d'une institution capable de dépasser le fractionnement des savoirs et d'une

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

compréhension du politique comme concernant le tout de l'existence humaine : la science ouvre la possibilité d'une « direction » *(Führerschaft)* de l'existence humaine [16]. Or le nazisme sera justement la rupture avec le spéculatif et l'abandon du tragique. C'est la raison pour laquelle les textes ultérieurs n'adopteront plus la même position à l'égard de l'Université; l'échec politique conduira Heidegger vers la lecture des Tragiques, de Hölderlin et de Nietzsche. L'abandon de la problématique du savoir et de l'ontologie fondamentale permettront à Heidegger de se défaire de la crispation spéculative que constitue le *Discours de rectorat*, comme une partition wagnérienne pour un Bayreuth universitaire, une orchestration spéculative du savoir dont le leitmotiv demeure la systématicité de l'idéalisme allemand. Il y a chez Wagner une indécision entre l'ouverture de la forme et le phantasme totalisant et/ou étatique de l'« œuvre totale » comme messe de la communauté populaire [17]. Cette équivoque est celle du natal et du national, de l'impulsion révolutionnaire et de l'expansion nationaliste, de la musique et de la lettre, d'un prophète devenu serviteur. De la même manière les textes sur l'Université – le *Discours de rectorat* inclus – participent d'une équivoque entre l'idée que le sujet du savoir est le peuple et d'une suspicion à l'égard de l'État. L'État est à la fois le garant de l'Université et son principal obstacle : c'est le sens de l'opposition entre l'Université spéculative et l'école professionnelle. En d'autres termes que pourrait être la profession *(Beruf)* comprise comme vocation *(Berufung)* ? Nous retrouvons là une opposition de type kantien entre le connaître et le vouloir, entre un discours de vérité, dénotatif – celui de l'école et des savoirs positifs – et un discours impératif, prescriptif – celui de l'Université. Ce dernier discours présuppose la liberté comprise comme prescription éthique ou autogestion. En ce sens les modernes discours autogestionnaires se meuvent dans cette évidence ininterrogée d'un vouloir législateur qui ne peut instituer de vérité scolaire qu'au prix de sa fondation dans la décision d'une volonté autonome : l'autogestion n'est jamais que cette prescription éthique adressée à une dénotation discursive. Le *Discours de rectorat* accomplit cette problématique idéaliste, en faisant de la science une puissance de questionnement dont le sujet est le peuple. Un tel discours est philosophique, en ce sens qu'il procède d'une pensée qui ne peut poser la question du social qu'en posant celle de sa propre institution, de sa légitimation. Le principe de cette légitimation est dès lors le peuple. Un passage de l'*Introduction à la métaphysique* peut ici nous éclairer : « Nous sommes pris dans l'étau (entre la Russie et l'Amérique). Notre peuple, en tant qu'il se trouve au milieu, subit la pression de l'étau la plus violente, lui qui est le peuple le plus riche en voisins, et aussi le plus en danger, et avec tout cela le peuple métaphysique. Mais à partir de cette destination, dont le danger ne nous échappe pas, ce peuple ne se fera un destin que si d'abord il crée en lui-même une résonance, une possibilité de résonance pour ce destin, et s'il comprend sa tradition d'une façon créatrice. Tout cela implique que ce peuple, en tant que peuple pro-ventuel, s'ex-pose lui-même, dans le domaine originaire où règne l'être, et par là y expose la pro-venance de l'Occident à partir du centre de son provenir futur. » Ce texte fut écrit en 1935 [18], c'est-à-dire après la déception politique. Désormais le peuple ne renvoie pas tant à une détermination spatiale qu'au destin de l'Occident comme lieu d'ouverture d'une Histoire, comme Dasein historial. Or dans ce même texte cette question va s'orienter vers une méditation sur la langue et c'est à ce propos que Heidegger va dénoncer les institutions scolaires qui se bornent à transmettre « des catégories grammaticales (qui) deviennent pour nous des cadres vides que personne ne comprend ni ne saurait comprendre ». Dès lors pour penser, « ce qui importe avant toute chose, c'est une véritable révolution dans notre rapport avec la langue. Mais il est nécessaire en outre d'effectuer une véritable révolution dans le corps enseignant, ce qui demande à son tour une transformation de l'Université, dont le premier devoir serait de comprendre la tâche qui lui incombe, au lieu de se pavaner dans une multitude d'activités insignifiantes [19] ». Il y a là une avancée spéculative même si l'idée d'une transformation de l'Université n'est pas encore abandonnée.

Si la démocratie moderne est ce lieu vide où l'être du social se dérobe à son propre fondement, en ne se manifestant que comme interminable questionnement où les repères théologico-politiques se dissolvent dans l'inconnu de l'histoire accoucheuse de l'hu-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

manité à venir, le discours politico-pédagogique oscille entre une pensée de l'enracinement du peuple dans sa terre et une pensée de son déracinement et de son auto-affirmation brutale : Ulysse et/ou Siegfried. Il s'agit alors de donner un corps à la société, une unité qui réactive l'institution théologico-politique du social, pour faire de l'œuvre d'art ou de savoir la religion d'un peuple. En ce sens le projet de Heidegger en 1933 est tout aussi pieux que celui de Wagner. Comme le fait remarquer C. Lefort : « Il s'agit, d'une manière ou d'une autre, de donner au pouvoir une réalité substantielle, de ramener dans son orbite le principe de la loi et du savoir; de dénier la division sociale sous toutes ses formes, de refaire à la société un corps. Et, notons-le au passage, la compromission de nombre de philosophes de notre temps, et non des moindres, avec l'aventure du nazisme, du fascisme et du communisme trouve là ses raisons; l'attachement que nous signalions au religieux les enferme dans l'illusion d'une restauration de l'unité et de l'identité comme telles, qu'ils voient s'annoncer dans l'union du corps social. Ce n'est pas la soumission à une autorité charismatique qui entraîne leur adhésion à un régime totalitaire, et d'autant moins quand ils se rallient au communisme; ils cèdent à l'attrait d'une certitude retrouvée sous le couvert de laquelle ils s'assureraient paradoxalement d'un droit à penser librement le fondement de toute expérience du monde [20]. » En ce sens si les leçons sur Nietzsche, mais aussi sur Hölderlin, constituent une explication avec le national-socialisme qui va bien plus loin encore que l'*Introduction à la métaphysique,* c'est parce qu'il y a là une rupture avec le wagnérisme théologico-politique, une rupture avec l'ontologie au profit d'une pensée de la différence, et donc aussi avec le discours de légitimation du savoir par le biais de l'Université. Les leçons sur Nietzsche soulignent le caractère industriel et militaire des sciences et leurs nouvelles implications politiques, indépendamment de la rêverie d'unification dans l'Université. « Les vastes branches de l'industrie, autant que l'État-major, sont aujourd'hui mieux " avisées " des nécessités " scientifiques " que ne le sont les " Universités "; ils disposent d'ores et déjà de plus grands moyens et de meilleures forces, parce qu'ils sont en fait en contact plus étroit avec le " réel ". Ce que l'on nomme les sciences morales ne se développera pas régressivement pour ne former qu'une partie intégrante des anciens " arts libéraux "; elles se transformeront en instruments pédagogiques au service d'une conception politique du monde. Seuls des aveugles, des enthousiastes, des rêveurs pourraient encore s'imaginer que le tableau et la division des sciences, ainsi que leur exploitation, datant de la décennie entre 1890 et 1900, se puisse éternellement maintenir, moyennant des restaurations appropriées [21]. » Le *Discours de rectorat* peut ici apparaître rétrospectivement comme une sorte de *Schwärmerei* politique. De la même manière dans la conférence, *L'époque des conceptions du monde,* la disparition du savant au profit du chercheur engagé dans des programmes et déterminé, dans ses publications, par les commandes des éditeurs implique que « ...le romantisme de plus en plus mince et vide de l'Université et de l'érudition peut bien se maintenir encore quelque temps en quelques endroits (...) Cependant l'unité agissante et, par conséquent, la réalité de l'Université ne résident pas en un pouvoir spirituel - émanant d'elle parce que nourri et gardé par elle – qui unifierait originellement l'ensemble des sciences. L'Université n'est réelle que dans la mesure où elle est une institution qui, sous une forme restée unique – parce qu'administrativement unie – rend possible et visible la séparation de toutes les sciences se particularisant et, ainsi, l'unité particulière des sciences en tant que mouvements d'une exploitation organisée [22]. » C'est le caractère romantique, wagnérien, de la défense de l'Université qui est ici souligné; le pouvoir spirituel unifiant est converti en pouvoir administratif disséminant, dont le principe est l'*équipement technologique.* Une telle analyse ne peut en effet se dissocier de la méditation sur l'essence de la technique, qui implique la substitution du chercheur au savant ainsi qu'une nouvelle forme de systématicité du savoir liée aux exigences de la planification. En d'autres termes, l'essence de l'Université doit être pensée à partir de la métaphysique de la représentation et de la valeur. L'Université devient ainsi l'administration des valeurs culturelles, comme objectivation des finalités déterminées par les nécessités de la planification. Une note de cette même conférence précise : « Lorsque nous réussirons à comprendre la pensée de Nietzsche indépendamment de l'idée de valeur, alors seulement nous parviendrons en un lieu où l'œuvre du dernier penseur

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de la métaphysique devient une tâche du questionnement; alors, nous comprendrons le combat de Nietzsche contre Wagner comme le tournant nécessaire de notre Histoire. » La rupture avec Wagner c'est aussi bien la rupture avec la représentation qu'avec le système comme objet de la volonté à l'époque des conceptions du monde. C'est donc une rupture avec une conception totalisante et architectonique du savoir dont l'Université serait la scène. Le pouvoir spirituel de l'Université est le leurre de la métaphysique de la valeur; il consiste seulement à objectiver le savoir afin de le conserver et de le reproduire, dans la mesure précisément où l'objectivation implique la constance des objets culturels et le caractère de positivité des savoirs. Dans la conférence *Pourquoi des poètes?,* Heidegger fait remarquer qu'une telle objectivation technique implique la négation de la mort, qui devient par là « le nul et le non constant par excellence ». C'est donc l'époque des musées, des bibliothèques, mais aussi des Universités comme conservatoires des savoirs morts; à une époque où l'idéal d'un savoir encyclopédique se défait, les encyclopédies pullulent comme lieu du savoir conservé. L'âge de la négation de la mort est donc aussi celui de son culte sous la forme de la conservation maniaque du passé. En outre, l'autre conséquence du déploiement essentiel de la technique est l'État totalitaire en tant que forme d'accomplissement du caractère impérial de la modernité. La rupture avec le wagnérisme serait tout autant rupture avec la problématique de l'Université qu'avec celle de l'État.

Une telle analyse est, par certains aspects, fort proche de celle menée par J. F. Lyotard dans la *Condition post-moderne,* où il est montré comment les Universités perdent leur fonction de légitimation spéculative, assurant davantage la reproduction des professeurs que la production des savants. « Dans le modèle humboldtien de l'Université, chaque science occupe sa place dans un système que couronne la spéculation. Un empiétement d'une science sur le champ de l'autre ne peut provoquer que des confusions, des " bruits " dans le système. Les collaborations ne peuvent avoir lieu qu'au niveau spéculatif dans la tête des philosophes... Au contraire l'idée d'interdisciplinarité appartient en propre à l'époque de la délégitimation et à son empirisme pressé. Le rapport au savoir n'est pas celui de la réalisation de la vie de l'Esprit ou de l'émancipation de l'humanité; c'est celui des utilisateurs d'un outillage conceptuel et matériel complexe et des bénéficiaires de ses performances. Ils ne disposent pas d'un métalangage ni d'un métarécit pour en formuler la finalité et le bon usage » (p. 86). La « post-modernité » implique donc une incrédulité à l'égard des métarécits de légitimation et corrélativement une crise de la philosophie et de l'institution universitaire. Pour Heidegger, c'est l'accomplissement planétaire de la métaphysique et le déploiement essentiel de la technique qui permettent de penser la disparition possible de l'institution universitaire. Demeurerait néanmoins la question d'une auto-affirmation du philosophique comme tel et de sa défense, de son irréductibilité aux sciences humaines. Si l'Université représente un espace de rationalité et de légitimation étatiques dépassées, ne peut-elle pas paradoxalement devenir le lieu d'une destruction active, c'est-à-dire questionnante, des planifications technocratiques, lieu dont les effets seraient encore imperceptibles? Faut-il dès lors réécrire les textes de Kant et de l'idéalisme allemand à la lumière de Heidegger en évitant de refaire un *Discours de rectorat?* Le prolongement du *Discours de rectorat* c'est, nous semble-t-il, la lecture de Hölderlin, comme méditation sur l'être-là du peuple allemand; c'est la découverte que l'essence du politique n'a rien de politique, qu'elle se trouve plutôt en rapport avec l'origine de l'œuvre d'art. La pensée de Heidegger devient ainsi une pensée du salut et de la demeure, du *« heil »* et du *« heim »*. Qu'en est-il alors pour nous d'un tel questionnement sur notre natal, sur notre salut et sur la possibilité de l'Université? Peut-être devons-nous oser réécrire le *Conflit des facultés* et évaluer les facultés quant à leur demeure et à leur salut. Entre le règne moderne de l'information et la promesse « post-moderne » de l'informatique, peut-on encore envisager un lieu ne relevant ni du magistère critique ni du masochisme de la dissidence, qui permettrait de détruire le triste Moi de l'inquiétude pédagogique en le libérant de son Monde d'interdisciplinarité [23] et de son Dieu d'agitation et/ou d'animation culturelle?

Jean-Marie Vaysse

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

NOTES

1. Voir les textes dans *Philosophies de l'Université,* Payot, 1979.

2. G. Deleuze, *la Philosophie critique de Kant,* PUF.

3. *Cf.* V. Delbos, *la Philosophie pratique de Kant.*

4. *Cf.* Heidegger, *Schelling,* Gallimard.

5. *Cf.* Schelling, « Leçons sur la méthode des études académiques », p . 81. *Philosophies de l'Université,* Payot.

6. *Cf.* Schelling, *op. cit.,* p. 85.

7. *Cf.* Schelling, *op. cit.,* p. 85.

8. Sur le rapport système-histoire, *cf.* Heidegger, *Schelling,* p. 89 *sq.*

9. *Ibid.,* p. 90.

10. Schelling, cité par Heidegger in *Essais et conférences,* p. 131.

11. Nombreux sont les termes empruntés par Heidegger à Schelling, à commencer par « être de l'étant ». Dans *l'Origine de l'œuvre d'art,* il est écrit, p. 38 : « L'auto-affirmation de l'essence n'est jamais le raidissement dans un état accidentel, mais l'abandon de soi dans l'originalité réservée de la provenance de l'être propre. »

12. Heidegger, *Schelling,* p. 296 et p. 298.

13. *Cf. l'Auto-affirmation de l'Université allemande,* dont G. Granel a donné une traduction, édition bilingue, T.E.R., 1982. Voir notamment p. 5,9,10.

14. C'est la *Critique de la faculté de juger* de Kant qui établit un lien essentiel entre problème et système. Les problèmes ou Idées sont des concepts porteurs d'unité et de finalité (système), mais cette unité et cette finalité sont elles-mêmes problématiques. Pour les classiques le système n'est pas problématique mais harmonique, car il est ordre donné qui s'offre à l'analyse (le modèle est mathématique). Pour Kant le système est le problème d'un destin des concepts de la raison; l'absolu dès lors, n'est pas donné mais produit (le modèle du système est organique, biologique). La problématicité du système nous renvoie à la finitude en l'homme, à une indétermination qui n'est plus celle de la nature, mais celle de la liberté. Si la fin dernière de la nature implique un progrès de la culture, une historicité évolutive, le but final de la raison exigera une régression vers la finitude en l'homme et une compréhension destinale de l'histoire comme horizon pour un intérêt de la raison.

15. Schelling, *op. cit.,* tenait les mêmes propos en opposant le vouloir qui s'approprie la science aux platitudes et au laxisme du pédagogisme moderne.

16. *Cf.* P. Lacoue-Labarthe, « Au nom de... » dans *les Fins de l'homme,* Galilée : « ...la faute politique c'est justement l'abandon du tragique... L'ivresse communautaire et l'oubli de la sobriété tragique... » On peut également se reporter, à ce propos, au débat qui suit et notamment aux interventions de Derrida et de Lyotard.

17. P. Boulez montre bien dans ses études sur Wagner *(Points de repère)* cette oscillation possible entre l'œuvre comme totalité close et l'idée d'une œuvre ouverte à la manière de Proust ou de Joyce; c'est même, selon lui, ce qui fait toute la richesse de l'orchestration wagnérienne.

18. *Cf. Introduction à la métaphysique,* p. 49-50, Gallimard.

19. *Ibid.,* p. 64.

20. *Cf.* C. Lefort « Permanence du théologico-politique? », *le Temps de la réflexion,* 1981, Gallimard.

21. *Cf. Nietzsche,* t. I, p. 213 *sq.,* Gallimard.

22. *Cf. Chemins qui ne mènent nulle part,* p. 77-78, Gallimard.

23. L'interdisciplinarité n'est en effet bien souvent que l'effet d'une mauvaise conscience pédagogique, qui se substitue au vieil idéal architectonique en agitant l'idéal inanimé de l'animation culturelle.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La question de Dieu

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« ...la métaphysique occidentale est en soi théologique là même où elle se sépare de la théologie dogmatique. »

Nietzsche II, p. 52
(trad. P. Klossowski).

« Dieu et l'être ne sont pas identiques. ... La foi n'a pas besoin de la pensée de l'être. Quand elle en a besoin, elle n'est déjà plus la foi. »

Entretien du 6 novembre 1951 (trad. J. Greisch), cité dans *Heidegger et la question de Dieu*, Grasset (p. 333-334).

« C'est seulement dans le cercle plus vaste du Sauf que peut apparaître le sacré. Parce qu'ils appréhendent la perdition en tant que telle, les poètes du genre de ces plus risquants sont en chemin vers la trace du sacré. Leur chant au-dessus de la terre sauve; leur chant consacre l'intact de la sphère de l'être.

La détresse en tant que détresse nous montre la trace du salut. Le salut é-voque le sacré. Le sacré relie le divin. Le divin approche le Dieu.

Ceux qui risquent plus appréhendent, dans l'absence de salut, l'être sans abri. Ils apportent aux mortels la trace des dieux enfuis dans l'opacité de la nuit du monde. »

Chemins, p. 260-261 (trad. W. Brokmeier).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Philosophie et théologie. Heidegger et Pascal

Henri Birault

Pascal qui veut « confondre l'insolence de ces téméraires qui produisent des nouveautés en théologie [1] », Pascal qui projette d'écrire une *Lettre sur la folie de la science humaine et de la philosophie* [2] n'est assurément, en dépit de toutes les « récupérations » dont les *Pensées* sont périodiquement l'objet, ni philosophe ni théologien. Heidegger ne l'est pas davantage.

La situation est ici pourtant plus complexe. En effet, il y a place chez Heidegger, – et une place considérable, – pour une interrogation non philosophique et non historisante sur l'essence première et sur toute l'histoire de la philosophie. Et il y a aussi, outre l'opuscule *Phänomenologie und Theologie* de 1927, l'aveu d'une vieille tendresse pour la théologie qui marqua ses premiers pas. Nous lisons dans *Unterwegs zur Sprache :* « Sans cette provenance théologique, je ne serais jamais arrivé sur le chemin de la pensée. Mais provenir reste toujours advenir [3]. » D'autre part, au Séminaire de Zürich en 1951, Heidegger s'exprime ainsi : « Quelques-uns d'entre vous savent peut-être que je viens de la théologie, que je garde toujours pour elle un vieil amour et que je ne suis pas sans y entendre quelque chose. Si je devais encore écrire une théologie, ce vers quoi je suis parfois attiré, alors le mot " être " ne devrait pas y figurer. La foi n'a pas besoin de la pensée de l'être. Quand elle y a recours, elle n'est déjà plus la foi [4]. » Ainsi la pensée de « ce qui est le plus digne d'être pensé » *(das Denkwürdigste)* échappe à la philosophie et se voit également récusée par l'idée ou l'idéal d'une théologie qui serait enfin plus attentive au contenu propre et aux exigences spécifiques de la foi chrétienne ou de la christianité *(Christlichkeit)* primitive.

Un certain ébranlement de la représentation rationnelle, une certaine dénonciation de la recherche du souverain bien sans Médiateur, une certaine intelligence de la théologie chrétienne – conservée ou remaniée – mais toujours fermement distinguée du déisme de la philosophie la plus « enthousiaste », voilà bien tout ce qui pourrait jamais rapprocher Pascal de Heidegger... Avouons que c'est peu de chose.

Impression confirmée si nous évoquons la singularité de l'Apologétique pascalienne. Que le discours de Pascal retrouve à maintes reprises la théologie la plus entière et la plus orthodoxe des Pères de l'Église (et d'abord celle de saint Augustin dont Heidegger

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

entreprend au contraire une étrange « destruction » dans le cours non publié *Augustinus und der Neuplatonismus* [5]), la chose n'est pas douteuse. Mais l'originalité trop souvent estompée de cette Apologétique est ailleurs. Elle ne réside pas dans les subtilités controversées de la théologie à laquelle elle peut s'adosser, mais dans le mode de son éloquence. Pascal, en effet, parle en chrétien, mais il ne parle pas comme un chrétien. Il prend les libertins là où ils sont, comme ils sont, et il leur parle le seul langage qu'ils puissent d'abord entendre : non pas celui du « zèle pieux d'une dévotion spirituelle [6] » mais celui des lumières les plus immédiatement, les plus bassement naturelles, celui de la concupiscence elle-même. Quel est, en effet, le principe de tout son discours, à la fois irrité et compatissant : c'est un principe d'intérêt humain, c'est un intérêt d'amour-propre. A quoi Pascal appelle-t-il donc les libertins ? – « A avoir pitié d'eux-mêmes. » Et à la fin du pari, que leur démontre-t-il donc dans cet argument par lui qualifié de « démonstratif » et dont la « proposition est dans une force infinie » ? Qu'il y avait tout à gagner, qu'il n'y avait rien à perdre, ni rien à risquer [7] : « vous reconnaîtrez à la fin que vous avez parié pour une chose certaine, infinie, pour laquelle vous n'avez rien donné [8]. »

Utilitarisme ou pragmatisme supérieur. Sublimité d'une certaine bassesse, d'une certaine rudesse. Face à cette Apologétique abrupte, la pensée heideggérienne de l'être, mille fois plus impliquée, mille fois plus cheminante, s'inscrit encore à la source ou dans le sillage d'une pensée peut-être plus pensante mais nullement édifiante : dépassement « transgressif » ou « régressif » de la métaphysique, « promotion » ou « réduction » de la philosophie – incertaine, et en tout cas inutile pour notre salut.

Comment dès lors ne pas reconnaître d'emblée le caractère assez aventureux de la conjonction ici annoncée entre deux penseurs qui peuvent bien partager, quoique pour des raisons différentes, les mêmes réticences et les mêmes révérences, mais certainement pas le même souci : le *memento* de l'être ou du *il y a* dans un cas, et dans l'autre, l'inquiétude d'une vie qui sera dans peu d'années éternellement ou anéantie, ou malheureuse, ou bienheureuse.

A tout cela qui suffirait à ruiner le simple projet d'une confrontation « équilibrée » entre nos deux auteurs, s'ajoute la minceur des références que fait Heidegger à Pascal. En dehors de deux citations de *Sein und Zeit* (§ 1, § 29) puisées dans *l'Art de persuader,* l'une sur l'absurdité inévitable de ceux qui veulent définir le mot *être* dont nous avons pourtant une intelligence vague mais indéracinable, l'autre sur les deux entrées, celle de la connaissance et celle de l'amour, par où les choses humaines et divines sont reçues dans l'âme, nous ne trouvons guère dans les écrits publiés par Heidegger que deux brèves allusions à Pascal, toutes deux tirées des *Holzwege.*

La première se situe dans l'étude qui a pour titre : *Nietzsches Wort « Gott ist tot ».* Nietzsche écrit en 1870 : « Je crois à la vieille parole germanique : tous les dieux doivent mourir. » Heidegger cite cet aphorisme et poursuit : « Le jeune Hegel à la fin du traité *Foi et Savoir* (1802) appelle le " sentiment sur lequel repose la religion des temps modernes – le sentiment que Dieu lui-même est mort... " Le mot de Hegel, continue Heidegger, pense autre chose que celui de Nietzsche. Cependant, il y a entre les deux une cohésion essentielle *(ein wesentlicher Zusammenhang)* qui se cache dans l'essence de toute métaphysique. Le mot de Pascal tiré de Plutarque : " Le grand Pan est mort " (*Pensées* 695) appartient, quoique pour des raisons opposées, au même domaine *(in den selben Bereich)* [9]. »

D'autre part, dans l'étude sur Rilke, et à propos d'une certaine sphère de l'intériorité qui demeure une sphère de l'immanence bien qu'elle soit de toutes parts ouverte à « l'existence innombrable », Heidegger écrit : « Cette sphère, Descartes la caractérise comme la conscience de l'ego cogito. / Presque en même temps, et à l'encontre de la logique calculante, Pascal découvre la logique du cœur [10]. » En dehors de ces références explicites mais exiguës, le nom de Pascal, à notre connaissance, n'est guère mentionné dans l'édition complète des œuvres de Heidegger que de manière accidentelle et toujours, semble-t-il en liaison avec celui de quelque autre grand auteur : Saint Augustin, Max Scheler ou Bergson.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

En dépit de ce silence presque complet, c'est bien le nom de Pascal qui sera le plus souvent cité dans cette étude heideggérienne comme référence privilégiée ou figure exemplaire de la grande pensée chrétienne moderne. Et d'une certaine manière, c'est bien aussi à l'aide de cette conjonction que nous nous proposons de reprendre le problème ancien et toujours renaissant des rapports entre la philosophie et la théologie. Que voulons-nous montrer? D'abord, et contre toute une tradition qui est encore celle de Pascal, que la philosophie et la théologie ne poursuivent nullement le même but ou le même bien par des voies différentes et différemment efficaces, mais représentent au contraire deux sciences qui, à la limite, peuvent s'ignorer parce qu'elles n'ont aucunement le même genre d'objet : l'Être ou le *Il y a*, d'un côté, et de l'autre, un étant « posé » : l'existence croyante ou révélée. Ensuite, que la théologie chrétienne, en répudiant son étymologie elle-même, ne doit plus être considérée comme la science spéculative de Dieu mais comme la science inséparablement systématique, historique et pratique de la positivité de la foi envisagée tout ensemble dans ce qu'on pourrait appeler sa forme et son contenu. Enfin, dans une perspective qui est toujours celle de Heidegger mais pas du tout celle de Pascal, que la philosophie, ou plutôt, une science ontologique qui ne s'appellera bientôt plus philosophie, devrait pouvoir jouer un rôle auxiliaire ou limité, mais à certains égards indispensable, dans l'explicitation théologiquement conceptuelle du contenu des notions fondamentales de l'existence chrétienne.

Considérons plus particulièrement la troisième partie de l'opuscule de Heidegger *Phänomenologie und Theologie.* Après avoir successivement fixé la positivité « première » et la scientificité « seconde » de la théologie chrétienne, c'est ici en effet que Heidegger examine le rapport *(Verhältnis)* de cette théologie comme science ontique ou positive avec la philosophie comme science ontologique ou analytique du *Dasein* de l'être humain. Ce n'est donc jamais *la foi* mais la science spécifique de la foi qui, *en tant que science,* peut avoir besoin d'un certain apport, d'un certain support philosophique.

D'une manière que Pascal ne démentirait certes pas, Heidegger rappelle d'abord que la foi, selon le témoignage qu'il lui appartient de porter d'elle-même sur elle-même, est « renaissance » dans la foi et par la foi *(Wiedergeburt)* [11]. Dans cet avènement réitéré de l'existence chrétienne, écrit Heidegger, « l'existence pré-croyante, c'est-à-dire non-croyante du *Dasein* est surmontée ». « Surmontée » – existentiellement ou ontiquement surmontée – ne signifie cependant pas « écartée » *(beseitigt)* ou repoussée *(abstoßen),* mais au contraire, existentialement ou ontologiquement « maintenue » *(erhalten),* « préservée » *(verwahrt)* ou « incluse » *(mitbeschlossen).* « Tous les concepts théologiques, écrit encore Heidegger, abritent nécessairement en eux-mêmes *la* compréhension de l'être que le *Dasein* de l'homme comme tel tire de lui-même pour autant qu'il existe en général [12]. » Il y a ainsi en tout mode chrétien ou non de l'existence une structure ontologique qui demeure, et qui s'appelait naguère « nature » ou « substance humaine ». En effet, c'est bien l'homme comme tel, c'est encore et toujours l'homme en son être propre (ici constitué par l'intelligence immédiate, permanente et inaliénable de l'être) qui se trouve en dehors de la foi ou dans la foi. La foi le prend tout entier. Elle le renverse, elle est une conversion indéfiniment répétée, une renaissance toujours renouvelée. La foi nous sauve ainsi du péché dans lequel en cette vie nous ne cessons pourtant pas de demeurer : les fruits du péché sont ôtés mais non pas cette « malheureuse racine » dont parle Pascal. De là, cette migration d'existence ou cette transhumance simplement évoquée par une note trop laconique de Heidegger : « Tous les concepts théologiques d'existence centrés sur la foi signifient une *transition* spécifique de l'existence dans laquelle existence pré-chrétienne et existence chrétienne sont unies selon une manière propre. Ce caractère transitif est le motif de la pluridimensionnalité caractéristique du concept théologique qu'il est ici impossible d'examiner de plus près [13]. »

Quoi qu'il en soit de cette connexion spécifique des concepts théologiques considérés dans la positivité de leur contenu avec des concepts antagonistes, il reste que pour Heidegger, la théologie ou la théorie scientifique de la foi ne saurait, tacitement ou

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

non, se dispenser d'un recours limité mais inévitable à cette autre science (non pas positive, mais plutôt « positionnelle ») qu'est la philosophie.

De manière rapide mais saisissante, Heidegger illustre la nécessité de cette référence à propos des deux concepts de *péché* et de *faute*. Le premier est, de part en part, religieux-chrétien, le second est ontologiquement-philosophique ou philosophiquement-ontologique. Il s'agit de préciser le mode de leur articulation... Le péché est la transgression devant Dieu de la loi divine. Il est sous le regard de Dieu une négation de Dieu. Heidegger peut donc bien écrire que c'est seulement dans la foi que « le péché se manifeste *(ist... offenbar)* » et que « seul l'homme de foi *(der Gläubige)* peut exister de fait *(faktisch)* comme pécheur [14] ». Ces affirmations sont pleinement conformes à la plus pure tradition chrétienne, celle-là même qui est illustrée par Pascal en diverses pensées [15]... Tout autre est le concept de faute auquel devra (ou devrait) se rapporter l'explicitation théologique du concept de péché. Retenons ici l'essentiel. La faute, l'être-en-faute, l'être-en-défaut, représente une détermination originairement constitutive du *Dasein* pour autant que cet être s'épuise tout entier dans son être-toujours-déjà-là, dans son pouvoir-être ou dans son avoir-à-être, et enfin, dans son être toujours d'abord « à l'écart de lui-même ». L'être-en-faute, écrit Heidegger dans *Sein und Zeit* constitue l'être que nous appelons Souci. Une même négativité *(Nichtigkeit)* ou mieux, négatité *(Nichtheit)* dont l'origine remonte jusqu'à l'être même et au néantir qui lui est propre, traverse ou transit en effet les trois dimensions essentielles du *Dasein :* l'être jeté *(die Geworfenheit)* le projet *(der Entwurf)*, l'être-perdu dans le « On » *(die Verlorenheit in das Man)*. Cependant, dans la faute ainsi ontologiquement entendue, il n'y a rien qui annonce ou préfigure si peu que ce soit ou bien l'événement du péché, ou bien l'avènement du règne du péché, ou bien même sa simple possibilité de fait, en d'autres termes l'innocente peccabilité du premier Adam. La contingence du péché, de la tentation, de leur réalité et de leur possibilité historique demeure entière. De la forme existentialement « défaillante » ou « débitrice » d'un être qui est l'être de son fondement sans être le fondement de son être, on ne déduira pas la variété décisive des contenus existentiels ou éthiques, chrétiens *ou* pécheurs, chrétiens *et* pécheurs de cet acte lui-même. La théologie n'a pas à thématiser le concept de faute et la philosophie encore moins celui du péché. La philosophie ne tient pas en laisse la théologie. La philosophie n'est pas davantage la servante de la théologie. « Le concept du péché, écrit encore Heidegger, n'est pas non plus construit simplement sur le concept ontologique de la faute. Celui-ci cependant est d'un certain point de vue déterminant et, à vrai dire, formellement déterminant dans la mesure où il indique le caractère ontologique de *la* région d'être dans laquelle doit nécessairement se tenir le concept de péché comme concept d'existence [16]. » Bien loin d'être contraignante à l'égard d'une authentique problématique théologique, l'ontologie de l'existence libère la théologie d'un héritage conceptuel philosophique originairement non chrétien. Ainsi l'explicitation ou l'exégèse *(Auslegung)* du rapport de l'homme avec le Dieu crucifié se trouve dégagée de tout un appareil dogmatique qui ne pouvait que l'ensabler ou l'enrayer. La théologie doit désormais inventer un mode spécifique de conceptualisation plus conforme à la foi révélée et primitivement seule dévoilante à l'égard du *positum* dont elle voudrait être l'élaboration pensante et questionnante. Ce mode de conceptualisation fera paraître, fera parler le caractère proprement inconcevable (« incompréhensible » dirait Pascal) des « concepts » fondamentaux de la christianité. En voulant concevoir l'inconcevable *comme* inconcevable, il viendra donc buter sur ses propres limites allant jusqu'à remettre en cause, au nom de la *positivité* de la théologie, la possibilité et la légitimité même de sa *scientificité*. Comment, en effet, et jusqu'où la science théologique peut-elle prétendre à la transparence conceptuelle d'une science sans défier, sans transgresser « les exigences spécifiques » de la foi, c'est là, dit Heidegger « un problème tout aussi central que difficile » *(ein ebenso zentrales wie schwieriges Problem)* [17].

Cependant, au-delà de ces questions sans réponse, au-delà de cet apport libérateur mais finalement assez négatif, quelle peut être ici la fonction de la philosophie? La philosophie n'apporte rien à la foi : dans son mode d'être et dans son contenu, la foi

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

est à elle-même sa première et sa dernière justification : on n'entre jamais dans la foi que par la foi. La foi est une profession ou une confession de foi. La foi est un cri – un cri de foi : *Credo.* Qu'en est-il alors, et plus positivement, des rapports présumés inévitables de la théologie, – d'une théologie profondément rénovée – avec la philosophie, une philosophie elle aussi profondément nouvelle? Pour que la théologie chrétienne soit plus chrétienne encore, quitte à venir s'échouer contre elle-même, Heidegger lui demande de venir puiser certaines indications formelles dans une analytique existentiale du *Dasein.* « L'ontologie fonctionne *(fungiert) dès lors seulement comme un correctif (als ein Korrektiv) du contenu ontique, et en vérité pré-chrétien des concepts théologiques fondamentaux* [18]. » Cette cor-rection doit être comprise comme une co-direction. De quoi s'agit-il, en effet? D'indications, de rectifications *formellement* ontologiques, et donc nullement fondatrices, relatives, par exemple, à ce que doit être, depuis toujours l'homme en son fond pour pouvoir jamais tomber éventuellement dans le fait du péché. L'être-en-faute, ou encore cette inadéquation constitutive qui fait que l'être humain ne saurait précisément jamais, comme on dit, « s'assumer » ou « se récupérer », n'a de soi aucune connotation ethique ou religieuse. Vouloir l'interpréter à partir du mal comme *privatio boni,* c'est prendre les choses à l'envers, car l'homme ne peut tomber dans le « mal » ou accéder au « bien » que dans la méconnaissance ou dans la reconnaissance de son être foncièrement « débiteur » et comme « dessaisi » de lui-même. C'est, en effet, la claire vision de ce malaise, de cette dépossession, et si l'on veut, de cette « aliénation », – *die Unheimlichkeit* – qui représente le prix qu'il faut payer pour « gagner » l'authenticité de l'existence – *die Eigentlichkeit.*

D'autre part, parce qu'il appartient au dévoilement de tout étant et de tout mode d'existence de l'étant que nous sommes de comporter une compréhension pré-ontologique de son être, la théorie de l'existence chrétienne ne saurait jamais faire l'économie d'une ontologie sous-jacente de la « nature », ou plutôt, de la « transcendance » humaine. La tâche limitée, accessoire ou secondaire, mais à certains égards, fondamentale que Heidegger assigne ici à la philosophie est de faire en sorte que le dégel, la déconstruction ou le démontage de la tradition métaphysique permette enfin à la région d'être dans laquelle prennent place les concepts théologiques comme concepts essentiellement « transitifs » d'être plus conforme à leur contenu ontique. Nonobstant les vertus de cette meilleure conformité, il ne faut cependant pas s'y tromper : le hiatus reste, et restera entier, entre la forme et le contenu, entre la philosophie et la théologie. Dans sa conceptualité scientifique, la théologie ne peut assurément jamais se dispenser d'un recours implicite ou explicite à une philosophie « profane » ou « athée ». Mais la réciproque n'est pas vraie. La philosophie n'a de soi nul rapport d'amitié ou d'inimitié avec la théologie : elle peut fort bien être ce qu'elle est – et l'être pleinement – en dehors de toute fonction théologique. Qu'elle se mette ou non, à l'appel de la théologie, à jouer pour elle le rôle de fil directeur *(Leitfaden),* cela lui est en soi indifférent... Situation d'autant plus remarquable que la mission de la philosophie, conformément à son essence, est au contraire dans toutes les autres sciences positives non théologiques, de fonder ou de réviser leurs concepts fondamentaux : direction alors essentielle et non plus cor-rection ou co-direction éventuelle. Si étrangère en son fond est la philosophie à la théologie que la possibilité de ce correctif laisse intact l'antagonisme des deux attitudes d'existence qui président à la constitution de ces deux sciences. Heidegger le dit clairement lorsqu'il souligne le privilège ontico-ontologique du *Dasein* à l'égard de toutes les ontologies. « Mais de son côté, lisons-nous au début de *Sein und Zeit,* l'analytique existentiale est finalement *(letzlich) existentiellement,* c'est-à-dire *ontiquement* enracinée [19]. » Que la théologie pour sa part trouve dans la positivité existentielle de la foi son seul fondement et sa dernière justification, qu'elle en procède *(entspringt aus ihm)* et qu'elle y retourne *(springt in ihm zurück),* nous le savons depuis longtemps. Moins connue, ou plus méconnue, est cependant l'hostilité incontournable mais unilatérale de ces deux modes d'existence. « Cette relation particulière, dit *Phänomenologie und Theologie,* n'exclut pas mais inclut bien plutôt le fait que la *foi* en son noyau le plus intime, en tant que possibilité spécifique d'existence, demeure l'ennemie mortelle *(der Todfeind)* de la *forme d'existence (Existenzform)* qui appartient par essence à la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

philosophie et qui est de fait *(faktisch)* éminemment changeante. Et cela, à tel point que la philosophie n'entreprend même jamais de vouloir combattre en quelque manière cette ennemie mortelle!... [20] » Le dieu n'a-t-il pas frappé de folie la sagesse du monde, la sagesse que les Grecs recherchaient, – la philosophie? La première épître aux Corinthiens le proclame avec assez d'éloquence. Sagesse contre sagesse, folie contre folie, l'une toujours ennemie de l'autre, l'une toujours indifférente à l'autre. La folie de la croix a rendu folle la sagesse du monde, et une autre sagesse, la « révélée », a remplacé la première, la « recherchée ». Mais les philosophes avec leurs preuves de Dieu métaphysiques n'en ont cure. En dépit de l'avertissement si souvent repris par Pascal : *« Ne evacuetur crux Christi »*, ils ont tout fait pour rendre vaine la croix du Christ, pour l'évacuer. De là leur indifférence ou leur mauvais intérêt pour notre religion. De là aussi, tous les accommodements de la philosophie avec la théologie. De là enfin le vain projet – ancien et toujours recommencé – d'une « philosophie chrétienne », ou d'une « théologie philosophique ».

On imagine, on peut imaginer, ce que serait la réaction de Pascal devant la thèse heideggérienne de cette fonction co-directrice de la philosophie à l'égard de la théologie. Toute l'argumentation heideggérienne, on le sait, est fondée sur la « pluridimensionalité » des concepts théologiques. Dans leur matérialité même, ceux-ci, affirme Heidegger, ne sauraient manquer de faire appel à la trame constitutive de ce qui est pudiquement appelé ici « l'existence pré- ou non-chrétienne ». Or la simple peinture de la misère et des contradictions de cette existence « sans Dieu » ne représente-t-elle pas justement pour Pascal le préalable nécessaire de son dépassement et de son explication par les seules vérités surnaturelles? Assurément. Et cette existence profane que l'analytique du *Dasein* veut philosophiquement prospecter n'est-elle pas de son côté existentialement ou de soi « indifférente » à tout mode d'existence fondée sur la foi révélée? Assurément. Bien plus, cette « indifférence » même ne pourrait-elle pas représenter la cause occulte mais très effective de la négligence si peu conforme à la nature et cependant si commune des athées « en une affaire où il s'agit d'eux-mêmes, de leur éternité, de leur tout [21] ». Assurément encore... Pascal le donne à entendre. Sans la recherche du souverain bien perdu qui ne cesse pas d'animer obscurément toutes les occupations de tous les hommes, sans la possibilité non seulement possible mais très certaine d'une vie éternellement anéantie, ou heureuse ou malheureuse, le divertissement qui nous jette au-dehors et la fausseté des philosophes qui « rêvent de passer une heure » seraient pleinement justifiés. Quant à Heidegger, et dans une tout autre perspective, la possibilité au moins provisoire et la légitimité même d'une existence ontiquement athée aux yeux d'une interprétation ontologique du *Dasein* se trouvent clairement affirmées dans la note d'un cours qui précède de peu la rédaction de *Vom Wesen des Grundes*. A l'encontre d'une religiosité violemment inauthentique, Heidegger écrit : « mieux vaut empocher le reproche facile d'athéisme, *reproche qui est d'ailleurs pleinement justifié lorsqu'il est ontiquement pensé* [22] » *(souligné par nous)*. Est-ce à dire que la condamnation pascalienne de la philosophie doive dès lors connaître quelque allègement? Est-ce à dire que les *Pensées* dans leur peinture encore chrétienne de l'existence non chrétienne peuvent se prêter à des interprétations purement philosophiques? Est-ce à dire encore que l'*Apologétique* pascalienne et la théologie scripturaire qui lui est sous-jacente ne sauraient faire, au moins dans leurs premiers commencements, l'économie d'un minimum d'athéisme (ou mieux peut-être d'a-théisme)? Regardons mieux.

Souvenons-nous d'abord que le livre des livres et la tradition des Pères de l'Église représentent pour Pascal la seule source de vérité effective et pleinement suffisante : « Sans ces divines connaissances qu'ont pu faire les hommes... [23]? » Et encore : « Car sans cela que dira-t-on qu'est l'homme [24]? » Et enfin « ...elle *(la religion enseignée)* doit être tellement l'objet et le centre où toutes choses tendent que, qui en saura les principes, puisse rendre raison et de toute la nature de l'homme en particulier et de toute la conduite du monde en général [25] ». N'oublions pas non plus que pour Pascal, c'est toujours l'histoire sainte qui explique la nature de l'homme et non pas la détermination

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de quelque nature humaine – qui explique le premier tissu et le déroulement historique de notre existence.

Plus précisement encore. On connaît le « christocentrisme » de Pascal. On sait que la connaissance de Dieu sans médiateur – ou bien n'apporte aucune lumière – et c'est l'athéisme – ou bien n'engendre que la savoir fragile d'un Dieu inutile pour notre salut – et c'est le déisme « qui sont deux choses que la religion chrétienne abhorre presque également [26] » parce que l'une lui est tout à fait contraire tandis que l'autre en est infiniment éloignée. Cependant, la théologie de la religion chrétienne ne saurait ici se limiter, aussi exclusivement que celle de Heidegger semble-t-il, à la seule théologie néo-testamentaire. Parlant de la théologie qui est toujours originairement systématique parce qu'elle prend en compte le corps entier de la croyance, Heidegger écrit en effet : « Si toutefois la fidéité *(die Gläubigkeit)* s'atteste dans l'*Écriture,* la théologie est, quant à son essence, *théologie néo-testamentaire* [27]. » Pascal, en revanche, est bien loin de manifester une semblable retenue à l'égard de l'Ancien Testament – le chiffre du Nouveau – ni non plus une semblable méfiance à l'égard d'une théologie plus spéculative, celle en vérité de tous les Pères de l'Église, à commencer par saint Augustin lui-même, d'abord très largement héritier – la chose est aujourd'hui établie – de toute la tradition néo-platonicienne dont il ne devait se déprendre que progressivement et toujours partiellement.

A la célèbre formule de Nietzsche : « Le christianisme n'est que du platonisme pour le peuple » peut répondre la non moins célèbre formule de Pascal : « Platon pour disposer au christianisme. » En fait, le récit théologique de la Genèse d'après lequel Dieu a fait l'homme à son image et à sa ressemblance se combine en mille manières avec la définition philosophique grecque de l'homme comme *animal rationale* pour constituer le sol – très rassurant et pourtant mal assuré – de toute l'anthropologie philosophique ancienne, moderne et contemporaine. La conjonction de ces deux composantes qui s'accordent à considérer d'abord l'homme comme un être parmi d'autres, un être vivant et fini « donné » ou « créé » au sein de l'univers ne manquera donc pas de se retrouver chez Pascal. Dans les *Pensées,* nous lisons par exemple : « L'homme n'agit point par *la raison qui fait son être* [28] » (souligné par nous). Ou encore : « Pensée fait la grandeur de l'homme [29]. » Mais d'autre part, l'idée que, par ces mêmes dons et jusque dans le péché, l'être fini s'exhausse ou se « transcende » vers son créateur infini est également partout présente. Ainsi, dans des leçons où, à vrai dire, il est plus question de Max Scheler que de Pascal, Heidegger écrit : « L'homme est un être éternellement au-dehors-de-lui-même- vers... *(ein ewiges Hinaus-zu)* de la même façon que *Pascal* caractérise l'homme comme un être en quête de Dieu *(als einen Gottsucher)* [30]. » C'est pourquoi, au cœur même de leurs misères continuelles et jusque dans le fond du divertissement les hommes ont « un autre instinct secret qui reste de la grandeur de notre première nature, qui leur fait connaître que le bonheur n'est en effet que dans le repos et non pas dans le tumulte [31] ».

Au début du *Deuxième écrit sur la Grâce,* Pascal, exposant la doctrine de saint Augustin, dresse le tableau de cette première nature :

« *Avant le péché d'Adam*

Dieu a créé le premier homme, et en lui toute la nature humaine.
Il l'a créé juste, saint, fort.
Sans aucune concupiscence
Avec le libre arbitre également flexible au bien et au mal.
Désirant sa béatitude et ne pouvant pas ne pas la désirer [32]. »

Un tel tableau, aussi terni, aussi brouillé qu'il puisse être depuis le péché remplacera toujours avantageusement pour l'homme de foi toute ontologie ou analytique de l'existence humaine qui se voudrait religieusement *neutre.* Bien plus, à la lumière de ces vérités premières, le fidèle ne manquera pas de relever l'*ambiguïté* et l'*impertinence* de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ce que Heidegger évoque sous le nom d'existence pré-chrétienne. *L'ambiguïté* d'abord, parce que cette existence est ou bien celle du premier Adam, et toute la vérité de cette existence est alors contenue dans la parole du Dieu qui présida à sa création : καὶ εἶπεν ὁ θεός ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ 'εἰκόνα ἡμέτεραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν ou bien, celle du pécheur coupable mais ignorant son péché et la vérité de cette existence ne saurait alors être trouvée nulle part ailleurs que dans le péché lui-même tel qu'il se découvre dans la foi.

L'impertinence ensuite. Après le péché, en effet, il n'y a pas, il ne peut pas y avoir d'existence simplement non ou pré-chrétienne, mais toujours seulement une existence *dans* le péché, autrement dit, une existence opposée à la foi, une existence *anti-chrétienne :* celle du juste qui pèche sept fois par jour, celle du vieil homme qui ne cesse pas de périr et de renaître dans l'homme régénéré, celle encore des hommes qui ne cherchent même pas Dieu et se saoulent de plaisir, celle déjà évoquée de ces pécheurs endurcis qui se croient justes parce que le péché a aboli chez eux la conscience même du péché, celle de ceux qui, tout en connaissant la loi, la transgressent cependant pour d'autres biens, et celle enfin (que l'on pourrait qualifier de « diabolique » ou de « luciférienne ») de ces rebelles qui prennent plaisir à la transgression pour la transgression. Perfection heureuse et pleine d'une volonté mauvaise, assurément charmée par la concupiscence, mais tout à fait libre et volontaire dans ses choix : « Jamais, dit Pascal, on ne fait le mal si pleinement et si gaiement que quand on le fait par conscience [33]. »

Avant le péché... après le péché. Tout est là : notre nature et notre histoire. Illusoire est donc la présumée neutralité religieuse des notions initiales sur lesquelles devrait s'édifier l'explicitation des concepts théologiques. Et monstrueuse du même coup, la possibilité déjà évoquée de ce minimum d'athéisme avec lequel une théologie de la croix pourrait commencer par faire bon ménage.

Ces critiques ne signifient pas que nous voulions récuser, si peu que ce soit, l'athéisme méthodologique qui caractérise selon nous le questionnement philosophique. Apparent ou réel, et plus réel qu'apparent, cet athéisme doit être maintenu. Dans les *Metaphysische Anfangsgründe der Logik,* Heidegger écrit : « L'instauration existentielle de l'ontologie fondamentale porte avec elle l'apparence poussée à l'extrême de l'athéisme radical et le plus individualiste, telle est l'interprétation mondaine *(die weltanschauliche Deutung)* à laquelle on s'en prend. Il reste à examiner si cette interprétation est bien fondée, et dans l'affirmative, quelle est sa signification métaphysique et fondamentalement ontologique [34]. » Que cet athéisme soit en fait consubstantiel à la philosophie, nous en avons la preuve dans d'autres formules de Heidegger. Ainsi dans les *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs,* nous lisons : « La recherche philosophique est et demeure de l'athéisme, et c'est ainsi qu'elle peut satisfaire à " l'exigence de la pensée " *(Anmassung des Denkens)* [35]. » Double suspension, double réduction, double exclusion de toute idée de Dieu dans la phénoménologie (*cf.* Husserl, *Ideen* I, § 58), et de toute spéculation philosophique dans la positivité effective de l'existence chrétienne (*cf.* Heidegger, *Einführung in die Metaphysik,* p. 5). A chaque fois, pour le meilleur ou pour le pire, un mode d'existence chasse l'autre. Le chrétien mime sans l'épouser le questionnement philosophique (et c'est déjà de trop!). Et le philosophe le plus religieux du monde disserte sans religion sur la religion (et ce n'est pas assez!). Rien de commun dès lors entre les vertus (ou les vices!) des philosophes : leur ironie, leurs σκέψις, ou leur cynisme, leur doute ou leur ἐποχή, leur suffisance ou leur superbe... et les prières ou les vertus dont parle Pascal pour dire qu'elles sont « abominables devant Dieu si elles ne sont les prières ou les vertus de Jésus-Christ [36] ». Et rien de commun non plus entre la vérité de l'étant dévoilé comme tel et dans son ensemble et la vérité de Celui qui a dit *Ego sum via, veritas et vita.* « Même si l'on voulait dire, écrit Heidegger, que dans les deux cas, la vérité est enseignée, il demeure que ce qui s'appelle ici vérité est entièrement différent... Tout bien considéré, la *doctrina christiana* ne veut pas transmettre un savoir sur l'étant et sur ce qu'il est : sa vérité est au contraire de part en part une vérité de salut *(Heilswahrheit).* Il y va d'une assurance de salut pour l'âme singulière et immortelle [37]. » Toutes formules qui peuvent nous confirmer dans l'idée que l'expression de « philosophie chrétienne » est encore plus contradictoire que la pensée d'un cercle carré.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« Le carré et le cercle, écrit Heidegger, ont au moins ceci de commun qu'ils sont l'un et l'autre des figures spatiales tandis qu'un abîme sépare la foi chrétienne et la philosophie [38]. »

Pascal et Heidegger peuvent assurément se retrouver dans la claire reconnaissance de cet abîme, de même qu'ils pourraient se retrouver dans l'affirmation que la doctrine chrétienne selon laquelle tout étant a été créé par un Dieu tout-puissant, éternel et personnel rend, en apparence au moins [39], désormais « superflue » (*überflüssig,* dit la page 131 du *Nietzsche II*) la question métaphysique fondamentale : Pourquoi y a-t-il de l'étant et non pas plutôt rien? Faudra-t-il en conclure que la philosophie comme telle soit purement et simplement absente des explications pascaliennes? Certainement pas. En vérité, la dogmatique chrétienne ne peut évacuer une philosophie nouvelle que parce qu'elle est déjà tout encombrée d'une philosophie ancienne, platonicienne, platonisante ou aristotélicienne, philosophie d'ailleurs toujours déformée ou falsifiée. C'est à cette tradition patristique et scolastique que Pascal visiblement ne cesse de se référer. Et c'est cette même tradition que, dans un cours non publié sur *« Saint Augustin et le néo-platonisme »*, Heidegger entend « détruire », dégager ou démonter, pour récupérer la positivité originelle de la foi chrétienne. Il est assez aisé, en effet, de montrer que la définition de Dieu comme *summum bonum,* la *fruitio Dei* et le quiétisme manifeste de la parole si souvent citée *« Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te »* ne sont que l'héritage de la tradition philosophique néo-platonicienne. En raison de son « enthousiasme » indéfectible, cette tradition philosophique, tout comme la doctrine chrétienne dont elle prépare l'avènement et dont elle accompagne le cheminement, ne peut pas ne pas être considérée autrement que comme une longue théorie de la santé ou du salut de l'âme. Et c'est bien ainsi que Pascal envisage dans sa première rectitude la philosophie elle-même en lui reprochant seulement de ne pas avoir emprunté les voies du Christ médiateur pour gagner la céleste patrie... Nul besoin dès lors, là où il y a déjà tant et tant de philosophie, d'une nouvelle co-direction philosophique. Il est vrai que toute l'Apologétique pascalienne demeure formellement déterminée ou structurée par les concepts profanes les plus sclérosés de la systématique chrétienne. Immuable et bornée, fondée sur l'autorité de l'Écriture et des Pères, portée par une force toute-puissante et surnaturelle, la théologie ne laisse pas d'être une science où il faut bien employer le raisonnement [40], et une science lourde aussi de bien d'autres sciences : « La théologie, dit Pascal est une science, mais en même temps combien est-ce de sciences [41]! » S'il est vrai que c'est toujours la philosophie qui confère à chaque science sa scientificité singulière, on ne pourra jamais récuser l'apport de la philosophie à la théologie. Nulle différence sur ce point entre Pascal et Heidegger. La seule différence, et elle est considérable, réside dans le degré d'adéquation possible entre le contenu positif des notions théologiques et la forme proprement conceptuelle que la philosophie leur donne inévitablement. Le dialogue est interminable : le néo-platonisme n'est pas primitivement chrétien, c'est l'évidence même, l'athéisme (ou le déisme) de l'analytique existentiale ne l'est pas davantage : c'est une autre évidence, et la théologie comme science semble bien être du même coup condamnée à toujours « profaner » partiellement la fidéité ou la christianité de la foi chrétienne dont elle voudrait pouvoir rendre compte. En définitive, c'est donc bien, comme nous l'avons déjà plusieurs fois pressenti, l'existence même de la théologie qui est en question...

Pour éclairer tout débat ultérieur, on fera bien de distinguer désormais les trois niveaux foncièrement différents auxquels devrait se placer toute discussion sur les rapports entre philosophie et théologie.

Le premier qui fût l'objet de toutes les considérations précédentes est celui de la *théologie scripturaire.* Cette théologie part de la foi et doit toujours y revenir. Or, écrit Heidegger dans un séminaire auquel notre introduction s'est déjà référée, « la foi n'a nul besoin de la pensée de l'être. Quand elle l'utilise elle n'est déjà plus la foi. C'est ce que Luther a compris, même si à l'intérieur de sa propre église, on feint de l'oublier. Quant à la capacité de l'être de penser théologiquement l'essence de Dieu, ma pensée

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

est très réservée. Avec l'être, il n'y a ici aucune perspective. Je crois que l'être ne peut jamais être pensé comme fondement *(Grund)* et comme essence *(Wesen)* de Dieu mais que cependant l'expérience de Dieu et de sa manifestation (pour autant qu'elle vienne à la rencontre de l'homme) se produit dans la dimension *(Dimension)* de l'être, ce qui ne veut aucunement dire que l'être puisse être tenu pour un prédicat possible de Dieu. Ici devraient s'établir des distinctions et des délimitations toutes nouvelles [42] ». De ce texte ne retenons pour l'instant que les premières phrases : « La foi n'a nul besoin de la pensée de l'être... » Et en effet, quel rapport pourrait donc jamais s'établir entre cette pensée de l'impensé toujours déjà pensé ou encore, et de manière plus traditionnelle, la philosophie définie comme la science théorique de l'étant comme tel et dans sa totalité, d'une part, et d'autre part, l'annonce proprement évangélique d'une bonne nouvelle, l'annonce foncièrement historique d'un fait historique : « Le Verbe s'est fait chair... un Sauveur nous est né... le Christ crucifié est venu nous racheter. » La foi est foi dans cet événement, et seulement dans cet événement. La foi est à elle-même sa propre lumière et sa propre caution et c'est pourquoi par exemple les preuves, les prophéties, les miracles ne doivent jamais être convaincants de la dernière conviction. Le seraient-ils qu'ils annuleraient ce qu'ils voudraient renforcer, la foi, la grâce, la gratuité, la gracieuseté de la foi. « C'est en manquant de preuves qu'ils ne manquent pas de sens [43] » dit justement Pascal en parlant des chrétiens qui ne tiendraient pas parole s'ils pouvaient rendre raison de leur créance.

Il y a ensuite la philosophie première qu'Aristote lui-même devait appeler pour toujours *philosophie théologique*. Dieu, dans cette perspective, n'est pas seulement comme chez Descartes ou comme dans la *Dialectique transcendantale* de Kant un objet – l'objet privilégié – de la *metaphysica specialis*. Il est comme chez Hegel l'objet unique et universel de la philosophie en tant que telle : le Vrai qu'il faut concevoir non pas seulement comme substance mais tout aussi bien comme sujet. A cette extrémité de l'hellénisme, il apparaît clairement que la philosophie est service divin ou dimanche de l'esprit. De soi, étrangère à toute confession religieuse, et à plus forte raison étrangère aussi à toutes les lumières surnaturelles de la foi chrétienne, la philosophie comme théologie est la science de Dieu sans Dieu. Elle ne représente pas un versant de la métaphysique à côté de l'ontologie définie *stricto sensu* comme théorie de l'étant en tant que tel ou dans sa généralité. La théologie manifeste au contraire une dimension absolument constitutive de l'ontologie elle-même comme science de l'être dans sa totalité et à partir de sa région la plus éminente. En ce sens l'ontologie *est* théologie tout comme la théologie *est* ontologie. Là où l'être est pensé comme raison d'être, cause ou fondement, une première cause, *prima aut ultima ratio,* nécessairement s'impose. C'est ainsi, comme il a été dit, qu'un dieu sans déité, divinité ni sacralité entre dans la philosophie sous les espèces de l'*Ens causa sui.* « Tel est le nom conforme à la chose pour le Dieu dans la philosophie. A ce Dieu, dit Heidegger, l'homme ne peut ni adresser sa prière ni offrir ses sacrifices. Devant la *Causa sui,* l'homme ne peut tomber à genoux plein de crainte, de même qu'il ne peut devant ce Dieu jouer de la musique ou danser [44]. » Le Dieu de cette science, à la fois foncièrement théologique et foncièrement irréligieuse, peut être parfois le dieu dédivinisé du déisme, le dieu des philosophes non de Jésus-Christ. Ni la philosophie traditionnelle, ni la théologie chrétienne ancienne ou rénovée, ni la pensée qui remonte et qui surmonte tout le cours de la métaphysique occidentale, ni la simple foi de ceux qui s'appellent justement les fidèles, ne sauraient jamais le reconnaître comme un Dieu d'amour et de miséricorde. C'est pourquoi il faut qu'une autre pensée, une pensée résolument non théologique qui pourrait être la pensée de l'avenir – *das zukünftige Denken* – abandonne ce Dieu de la métaphysique, le laisse à lui-même pour s'approcher peut-être davantage d'un Dieu plus divin. C'est ce que fait Heidegger et c'est ce que ne fait pas Pascal, pour qui le Dieu des chrétiens « conserve » – tout en s'en éloignant infiniment – le dieu du déisme « simplement auteur des vérités géométriques et de l'ordre des éléments [45] ».

Enfin il faut faire référence aux dernières propositions du séminaire de Zürich. En effet, elles nous donnent à penser que l'être, sans être aucunement un prédicat de Dieu représente cependant la dimension d'ouverture dans laquelle seule peut s'effectuer

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

une rencontre possible avec un dieu authentiquement divin, païen ou chrétien. Ici, de toute évidence, il s'agit du vrai dieu et de sa révélation pour autant que cette révélation vienne à notre rencontre. Cependant un dieu de vérité ne peut jamais advenir au *Dasein* que dans la mesure où le *Dasein* lui-même est par essence dans une tout autre vérité comportant d'ailleurs une part indéfectible de non-vérité et de contre-vérité. Vérité n'a pas ici et là le même sens, et révélation ou manifestation non plus. Heidegger ne peut pas ne pas affirmer la primauté ontologique de l'une sur l'autre, seul moyen sans doute à ses yeux de conserver avec la contingence de l'incarnation la contingence de la grâce et du péché. C'est bien la preuve que des distinctions et des délimitations nouvelles doivent être ici établies. Le Dieu rédempteur n'est pas le Dieu des philosophes, et le Dieu sans divinité dont l'essence de la métaphysique recèle et accroît l'absence de divinité, ne représente pas non plus cet élément de sacralité et de déité qui procède de la vérité de l'être et qui fait de tous les dieux de vrais dieux.

Une parole du *Nachwort* à la conférence *Was ist Metaphysik?* affirme de manière abrupte : « Le penseur dit l'être. Le poète appelle le sacré. » Cet appel est encore un dire, mais ce dire est un chant. Ici plus qu'ailleurs s'atteste la vérité de cette parole de Rilke : *« Gesang ist Dasein, – Chant est l'existence. »* Le sacré est bien la parole du poète, la source et l'eau vive de cette parole. Or, dans la *Lettre sur l'humanisme* il est dit : « C'est seulement à partir de la vérité de l'être que se laisse penser l'essence du sacré [46]. » On ne confondra pas le poète qui *chante* le sacré et le penseur qui *pense* l'*essence* du sacré. Mais pour le fidèle, la mémoire poétiquement chantante du sacré dans sa hauteur, et la mémoire plus sobre et plus sombre de l'essence du sacré dans sa profondeur laisseront toujours échapper la sainteté seule salutaire du Christ crucifié. Unicité de l'unique nécessaire. Distraction, dispersion des poètes et des philosophes : « Les poètes ont fait cent diverses théologies et les philosophes se sont séparés en mille sectes différentes [47]. »

Henri Birault

NOTES

1. Pascal, *Pensées et opuscules* (éd. Brunschvicg *minor*) *Fragment d'un Traité du vide,* p. 77.

2. *Ibid.,* n° 74, p. 359.

3. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache,* p. 96 : « Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt. Herkunft aber bleibt stets Zukunft. »

4. Séminaire de Zürich, *Aussprache mit Martin Heidegger an 06 XI 1951* (éd. hors commerce par la *Vortragsausschuss der Studentenschaft der Universität Zürich,* Zürich 1952).

5. Sur le contenu essentiel de ce cours, *cf.* Otto Pöggeler : *La pensée de Heidegger* (éd. Aubier/Montaigne), p. 50-53.

6. Pascal, *ibid.,* n° 194, p. 417. « Je ne dis pas ceci par le zèle pieux d'une dévotion spirituelle. J'entends au contraire qu'on doit avoir ce sentiment par un principe d'intérêt humain et par un intérêt d'amour-propre : il ne faut pour cela que voir ce que voient les personnes les moins éclairées. »

7. D'où la curieuse parole de Nietzsche : « Pascal z. B. wollte nichts riskieren und blieb Christ : das war vielleicht tugendhaft – Pascal, par ex., ne voulait rien risquer et resta chrétien : ce fut peut-être par vertu » (*Der Wille zur Macht,* éd. Kröners Taschenausgabe, n° 929, p. 624).

8. Pascal, *ibid.,* n° 233, p. 441-442.

9. Heidegger, *Holzwege,* p. 197-198. Quelle est cette cohésion essentielle qui relie des pensées si différentes et qui appartient cependant à l'essence cachée de toute métaphysique? Et quel est encore ce domaine identique susceptible d'accueillir des figures aussi opposées – les plus chrétiennes et les moins chrétiennes – de la mort de Dieu? Heidegger ne le dit pas, mais nous pouvons l'apercevoir. Rappelons d'abord ici le dieu sans déité de la *Causa sui* qui entre originairement dans l'essence de la métaphysique pour lui conférer cette dimension « éternellement » quoique « historialement » théologique. Suivons ensuite le devenir fatalement athée ou nihiliste de cette essence elle-même que le christianisme devait d'abord, et pour longtemps, christianiser

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

en déterminant, conformément à l'image biblique du dieu paternel, le fondement du monde comme l'Infini, l'Inconditionné ou l'Absolu. Et touchant ce devenir à la fin duquel le manque de Dieu ne pourra plus être ressenti comme manque, relevons seulement quelques formules de Heidegger particulièrement sévères, – non pas comme nous l'avons déjà indiqué, pour la fidéité de la foi chrétienne, ni même pour la science théologique qui pourrait être l'explicitation adéquate de cette foi, – mais pour le christianisme, pour la religion chrétienne et d'une certaine façon pour la figure éphémère du Verbe incarné lui-même.

Nous lisons ainsi dans *Die Zeit des Weltbildes :* « La dédivinisation *(Entgötterung)* est l'état d'indétermination *(Entscheidungslosigkeit)* relatif au Dieu et aux dieux. De son avènement, le christianisme est le responsable principal. Mais la dédivinisation exclut si peu la religiosité que c'est bien plutôt d'abord grâce à elle que le rapport aux dieux se transforme en vécu religieux *(sich in das religiöse Erleben abwandelt)*. Parvenu à ce point, les dieux se sont alors enfuis. » (*Holzwege*, p. 70.)

Comme phénomène historico-mondial, suite et conséquence éventuelles du nihilisme, le christianisme dans son appétit de puissance, représente cet âge ou image du monde qui peut se continuer bien au-delà de la chrétienté médiévale jusque dans les temps modernes les plus déchristianisés. « Le christianisme, en ce sens, écrit Heidegger, et la christianité ne sont pas la même chose. Même une vie non chrétienne peut donner son assentiment au christianisme et l'utiliser comme facteur de puissance *(Machtfaktor)*, de même qu'une vie chrétienne, inversement, n'a pas nécessairement besoin du christianisme. » (*Holzwege*, p. 203.)

Enfin à propos du Christ de Hölderlin et de son séjour nostalgique sur la terre, on notera cette phrase étonnante de Heidegger : « Avec l'apparition et le sacrifice du Christ a commencé pour l'expérience historique de Hölderlin la fin du jour des dieux. » (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 74.) Nouvelle manière d'imputer cette fois la dédivinisation du monde non seulement à la mort du Christ, le frère d'Héraclès et de Dionysos, mais à l'avènement même de celui qui devait pourtant « accomplir en présence divine ce qui manquait aux deux autres ». (*Cf.* Hölderlin, *Der Einzige* 4e et dernière version : *« erfüllet aber / was noch an Gegenwart / Der Himmlischen gefehlt an den andern ».*) Nouveau refus d'une interprétation religieuse et chrétienne de la poésie de Hölderlin. Nouveau refus de la religion comme telle : « Qu'on ne défigure pas la poésie de Hölderlin par le " religieux " de la " religion " qui demeure le fait d'une interprétation romaine de la relation entre les hommes et les dieux. » (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 114.)

10. Heidegger, *Holzwege*, p. 232. Parler, et parler à bon droit, d'une logique du cœur chez Pascal, c'est encore et toujours reconnaître la souveraineté de la logique. Aussi bien, la quasi-contemporanéité des doctrines cartésiennes et pascaliennes doit-elle être interprétée ici encore comme le signe d'une affinité occulte ou d'une attraction dans la contrariété. Chez Pascal et chez Descartes, cette logique du cœur ou de la raison demeure toujours en outre une logique de la *certitude* ou encore, de la *persuasion légitime* d'une conscience de soi ou d'un *ego cogito* qui, de lui-même et par lui-même, doit pouvoir s'assurer de la vérité effective d'une chose conçue ou sentie comme vraie. Certitude éventuellement dédoublée mais à chaque fois également certaine et toujours aussi seul critère désormais de la vérité. « Nous connaissons la vérité non seulement par la raison mais encore par le cœur... Les principes se sentent, les propositions se concluent et le tout avec certitude quoique par différentes voies. » (*Pensées*, n° 282.) Du connaître à l'être, la conséquence est bonne, fidélité au vieil adage : tout cela est vrai que nous connaissons clairement être vrai.

Quant au cœur lui-même, il faut souligner qu'il a « ses raisons » et « son ordre » à jamais incompréhensibles à la raison mais qui ne lui cèdent en rien en rigueur. « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point. » (*Pensées*, n° 277.) C'est un défaut très certain quoique mal accepté de la raison, ce n'est absolument pas un défaut du cœur. Ou encore « Le cœur a son ordre; l'esprit a le sien qui est par principe et par démonstration, le cœur en a un autre. » (*Pensées*, n° 238.) Rationalité sans rationalisme, rationalité éminente, antécédente et récurrente du cœur et de ses principes que la raison n'aurait jamais pu inventer, dont elle se détourne quand on les lui présente et qui sont cependant seuls capables de la satisfaire parce qu'ils peuvent seuls « rendre raison et de toute la nature de l'homme en particulier, et de toute la conduite du monde en général ». (*Pensées*, n° 556.) Bien plus, si grande est la force de la raison que « la raison ne se soumettrait jamais si *elle* (souligné par nous) ne jugeait qu'il y a des occasions où elle se doit soumettre ». (*Pensées*, n° 270.) D'où la formule célèbre : « Il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison. » (*Pensées*, n° 272.) Bref, l'irrationalité de l'irrationnel n'est jamais sans raison et il y a aussi une raison à l'incompréhensibilité des choses incompréhensibles.

11. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie* (éd. Klostermann, 1970), p. 29, *...so liegt doch im christlichen Geschehen als Wiedergeburt, dass darin die vorgläubige, d.i. ungläubige Existenz des Daseins aufgehoben ist.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

12. *Ibid.*, p. 29 : *Alle theologischen Begriffe bergen notwendig das Seinsverständnis in sich, das das menschliche Dasein als solches von sich aus hat, sofern es überhaupt existiert.*

13. Heidegger, *Ibid.*, p. 29, note 1, *Alle auf den Glauben zentrierten theologischen Existenzbegriffe meinen einen spezifischen Existenz*übergang, *in dem vorchristliche und christliche Existenz in eigener Weise einig sind. Dieser Übergangscharakter motiviert die charakteristische Mehrdimensionalität des theologischen Begriffes, worauf hier nicht näher eingegangen werden kann.*

14. *Ibid.*, p. 29-30.

15. *Cf.* Pascal, *Pensées,* par ex., n° 921, p. 746 : « Les saints subtilisent pour se trouver criminels et accusent leurs meilleures actions » ou encore, n° 534, p. 568 : « Il n'y a que deux sortes d'hommes : les uns justes qui se croient pécheurs; les autres pécheurs, qui se croient justes. » Les pécheurs qui se croient justes ne sont nullement justes mais pécheurs et pécheurs endurcis. Les justes au contraire qui se croient pécheurs sont tout ensemble justes et pécheurs. *Cf.* n° 862, p. 729 : « ...et enfin les deux hommes qui sont dans les justes... ».

16. *Phänomenologie und Theologie,* p. 31.

17. *Ibid.*, p. 26. Un peu plus haut (p. 20), lorsqu'il ne s'agissait que de la positivité de la théologie, Heidegger écrivait d'une manière encore plus incisive : « Plus encore! Dans la mesure où la théologie est édifiée *(auferlegt)* sur la foi, elle ne peut trouver que dans la foi elle-même sa propre raison suffisante *(das zureichende Motiv für sich selbst)*. Si la foi s'opposait de soi *(von Hause aus)* à une interprétation conceptuelle, la théologie représenterait alors une appréhension de part en part *inadéquate (unangemessene)* à son objet (la foi). » On notera encore la dernière phrase des *Indications* relatives au *« Problème d'une pensée et d'un langage non objectivants dans la théologie d'aujourd'hui »* (*ibid.*, p. 46). Expliquer ce que la théologie doit penser et comment elle doit parler, « cette tâche, écrit Heidegger, implique en même temps la question de savoir si la théologie peut *(kann)* encore être une science parce qu'il est à présumer qu'il ne lui est aucunement loisible *(nicht eine Wissenschaft sein darf)* d'être une science ».

18. *Phänomenologie und Theologie,* p. 31.

19. *Sein und Zeit (Gesamtausgabe, Bd II)* § 4, p. 18.

20. *Phänomenologie und Theologie,* p. 32.

21. Pascal, *Pensées,* n° 194, p. 417.

22. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* (G.A., Bd 26, § 11, note 3, p. 211) : *Lieber noch den billigen Vorwurf des Atheismus einstecken, der sogar, wenn er ontisch gemeint ist, völlig gerechtfertigt ist.*

23. Pascal, *Pensées,* n° 435, p. 534.

24. *Ibid.*, n° 445, p. 537.

25. *Ibid.*, n° 556, p. 578.

26. *Ibid.*, n° 556, p. 581. Contradiction formelle d'un côté, distance infinie de l'autre.

27. *Phänomenologie und Theologie,* p. 23.

28. Pascal, *Pensées,* n° 439, p. 536.

29. *Ibid.*, n° 346, p. 488.

30. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes* (G.A., Bd 20), p. 181.

31. Pascal, *Pensées,* n° 139, p. 394.

32. Pascal, *Deuxième écrit sur la Grâce,* (Pléiade, p. 964.)

33. Pascal, *Pensées,* n° 895, p. 739. Dernière extrémité du mal – sans doute assez rare, mais toujours possible – et qui retrouve la célèbre formule des *Confessions* de saint Augustin (livre II, chap. IV, 9) : *amavi perire, amavi defectum meum, non illud ad quod deficiebam, sed defectum meum ipsum amavi.* ... « Ô Soleil de Satan, recherché pour lui-même, abominable effusion du cœur », dit Bernanos. Pascal dans le *Deuxième écrit sur la Grâce* parle de « chatouillement au mal » ou encore d'« une suavité et délectation si puissante dans le mal par la concupiscence qu'infailliblement il *(l'homme)* s'y porte de lui-même comme à son bien et qu'il le choisit volontairement et très librement et avec joie comme l'objet où il sent sa béatitude ». (Pléiade, p. 731.)

34. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* (G.A., Bd 26, § 10), p. 177.

35. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegrifts* (G.A., Bd 20), p. 109-110.

36. Pascal, *Pensées,* n° 668, p. 630.

37. Heidegger, *Nietzsche II,* p. 132.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

38. *Ibid.*, p. 133.

39. Qu'il n'y ait là qu'une apparence, que la parole de la Bible puisse même se trouver comme écartée du contenu originel de la foi comme foi dans le Dieu crucifié et qu'en vérité cette parole ne puisse jamais éliminer en la résolvant la question métaphysique, nous en trouvons la preuve dans cette courte phrase de *Einführung in die Metaphysik :* « En faisant totalement abstraction de la question de savoir si cette proposition de la Bible est vraie ou non vraie pour la foi, elle ne peut en aucun cas représenter une réponse à notre question parce qu'elle n'a aucun rapport avec cette question. » Ici est à nouveau en cause non pas le christianisme comme âge et comme vision du monde mais le philosopher et le croire dans leur irréductible spécificité. Christianisme et christianité sont deux choses différentes. Il n'y a pas de « philosophie chrétienne » mais jusque dans les philosophies les moins chrétiennes et les plus terrestres, il y a encore beaucoup de christianisme et de platonisme même inversé. Et c'est bien pourquoi la page du *Nietzsche II* que nous citons commence ainsi : « En vérité, il semble bien *(Freilich scheint es)* qu'entre-temps la question de savoir ce qu'est l'étant ait été finalement résolue par le christianisme et qu'ainsi la question elle-même ait été écartée, et cela, à partir d'une instance essentiellement supérieure à toutes les contingences de la spéculation et de l'errance humaines. »

40. Que le raisonnement ait une part seconde mais inévitable dans la théologie, nous en trouvons la preuve indirecte dans la condamnation pascalienne de ceux « qui emploient le raisonnement *seul* dans la théologie au lieu de l'autorité de l'Écriture et des Pères » (*Fragment d'un Traité sur le Vide,* p. 76). La condamnation ne porte pas ici sur l'usage du raisonnement mais sur l'usage *exclusif* du raisonnement.

41. Pascal, *Pensées,* n° 115, p. 385.

42. *Aussprache mit Martin Heidegger an 6-XI-1951* (texte cité plus haut).

43. Pascal, *Pensées,* n° 233, p. 437.

44. Heidegger, *Identität und Differenz,* p. 70.

45. Pascal, *ibid.,* n° 556, p. 581, *cf.* n° 225, p. 431 : « Athéisme marque de force d'esprit mais jusqu'à un certain degré seulement. » L'athéisme est absolument faux mais fort (jusqu'à un certain point). Le déisme est toujours faible mais vrai (d'une vérité très incomplète, impuissante et infime, si l'on veut mais cependant très assurée).

46. Heidegger, *Wegmarken. Brief über den « Humanismus »,* p. 182.

47. Pascal, *ibid.,* n° 613, p. 605. Heidegger affirme de son côté : « A l'origine θεόλογος et θεολογία désignent le dire mythiquement poétique au sujet des dieux, sans référence à des articles de foi ou à la doctrine d'une Église . » (Heidegger, *Identität und Differenz,* p. 50)

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Hölderlin et le chemin vers le sacré

Jean Greisch

La question : « Comment le dieu vient-il dans la philosophie, pas seulement la philosophie des Temps modernes, mais la philosophie en tant que telle? » est-elle vraiment une question heideggérienne? Sans doute est-ce la question que Heidegger envoie à la philosophie pour l'obliger à thématiser la constitution onto-théo-logique de la métaphysique, mais dans quel sens peut-on dire qu'il la fait sienne? Avant de répondre, il faut commencer par remarquer avec Heidegger que « la question peut seulement trouver une réponse, si elle a d'abord été suffisamment déployée en tant que question [1] ». La question que Heidegger a incontestablement déployée pour la faire sienne, est la question : comment le sacré vient-il au langage? Elle conduit au cœur de la pensée heideggérienne, là où se décide véritablement le destin de la différence ontologique. La différence du sacré et du dieu y apparaît non seulement comme une manifestation de la différence, mais peut-être comme son destin ultime. Cette hypothèse de travail conduit à rapprocher le chemin vers le sacré et le chemin vers la parole, qui sans se confondre, ne sont pas indifférents l'un à l'autre. Le livre *Unterwegs zur Sprache* s'achève sur la proposition d'une « formule du chemin », d'une *Wegformel,* qui est l'équivalent fonctionnel d'un impossible discours de la méthode : *Die Sprache als Sprache zur Sprache bringen* [2], amener à la parole la parole en tant que parole. Y a-t-il dans la pensée heideggérienne une *Wegformel* analogue permettant d'arriver au sacré? Il est facile de reconnaître une parenté vague existant entre le chemin vers la parole et celui vers le sacré : la pensée heideggérienne du langage et celle du sacré se déploient à partir du terrain de l'énonciation poétique et dans cette énonciation, Friedrich Hölderlin occupe une position tout à fait privilégiée. On peut dire de lui ce que Heidegger dit de Nietzsche : ce nom propre désigne la cause d'une pensée. Mais n'y a-t-il pas lieu de resserrer davantage ces deux interrogations? Dans ce cas, la *Wegformel* elle-même peut prendre une double signification : d'une part, elle désignerait le chemin heideggérien *vers* le sacré, d'autre part, il s'agirait du chemin *du* sacré dans le langage et dans la pensée. Les deux questions ne coïncident pas. Le chemin de la pensée est plus et autre chose que le cheminement subjectif de son auteur. Or, cette loi, qui vaut pour n'importe quelle pensée spéculative, se vérifie de façon particulièrement aiguë

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dans le cas de la pensée heideggérienne, dans la mesure où c'est une pensée qui veut explicitement se placer sous le signe de cette loi [3].

L'acheminement heideggérien vers le sacré

Le chemin heideggérien vers le sacré peut s'éclairer à la lumière de la rétrospective la plus explicite que Heidegger ait jamais proposée de son propre itinéraire, à savoir *l'entretien de la parole* ou le « dialogue avec un Japonais » qui occupe le centre du livre *Unterwegs zur Sprache* [4]. Sans doute ce texte ne thématise-t-il pas la question du sacré en tant que tel, mais la question du langage. Mais le cadre de référence général qu'il propose concerne également l'interprétation du chemin vers le sacré. Heidegger récapitule son itinéraire en quatre grandes étapes, chacune séparée de la suivante par une période de silence apparent.

1. En 1915, correspondant à sa dissertation d'habilitation sur le *Traité des catégories* De Duns Scot, Heidegger a une première perception du caractère fondamental du problème du rapport de l'être et du langage. Mais la perception du caractère central du problème empêche justement son élaboration. Le reproche majeur que Heidegger adresse de ce point de vue à *Sein und Zeit,* c'est d'avoir été un livre prématuré et qui s'est avancé trop loin [5]. On peut se demander si ce reproche ne peut pas s'étendre aux cours sur la phénoménologie de la religion, ce qui expliquerait leur exclusion de la *Gesamtausgabe.* En dépit de cette réserve, les analyses engagées par *Sein und Zeit* ouvrent un chemin de la pensée qui ne sera jamais fondamentalement remis en question dans les développements ultérieurs de cette pensée.

2. Et pourtant, Heidegger accepte de se taire sur la question du langage pendant presque vingt ans. A partir de 1915, il se réserve donc un très long temps pour comprendre, avant de prendre un nouveau rendez-vous, décisif celui-là, avec la question du langage. Ce rendez-vous se situe autour des années 1934-1935, et il s'exprime dans les cours du semestre d'hiver de Freiburg. Ces cours sont consacrés respectivement au commentaire d'un hymne « patriotique » de Hölderlin : *Germanien* (1934), *Der Rhein* (1935). Ils sont réunis dans le volume 39 de la *Gesamtausgabe,* paru en 1980 [6]. Pour différentes raisons, ces cours jouent un rôle charnière dans la pensée heideggérienne. Par leur lexique et leur contenu, ils se rattachent encore à la pensée de *Sein und Zeit.* Le programme d'une analytique existentiale et corrélativement, celui d'une « ontologie fondamentale » permettant une nouvelle détermination métaphysique de l'être-là, n'est pas fondamentalement remis en cause. Et pourtant, les signes avant-coureurs d'un tournant permettant d'envisager un commencement plus originaire de la pensée, un *andersanfänglicher Anfang,* qui laisse derrière lui non seulement la métaphysique et l'onto-théo-logie classique, mais le projet même d'une ontologie fondamentale tel que le définissait *Sein und Zeit,* commencent à transparaître, par exemple dans une nouvelle écriture du mot être, qui s'écrit maintenant *Seyn.* Ces cours mènent donc au seuil de la pensée du tournant. Or il semble que dans l'effectuation de ce tournant, la méditation du sacré aussi bien que la méditation du mystère de la parole, jouent un rôle déterminant.

3. Presque dix ans supplémentaires doivent s'écouler, dit Heidegger, avant que les « mots pour le dire » soient véritablement trouvés. Or, qu'est-ce qui se passe pendant ces dix années, de 1935 à 1945? D'une part, Heidegger approfondit sa lecture de Hölderlin, d'autre part il engage une lecture suivie de Nietzsche, les deux lectures étant sans doute inséparables. Le résultat de ce colossal travail de lecture se dépose d'une part, dans les deux volumes *Nietzsche I* et *Nietzsche II,* d'autre part, dans les *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung,* qui sont incontestablement le carrefour majeur de la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pensée du sacré chez Heidegger, comme les interprètes l'ont reconnu depuis longtemps. Ces *Erläuterungen* enchaînent directement avec les cours de 1934-1935. Le texte le plus ancien du volume, la conférence *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (1937) reprend l'essentiel des paragraphes 4 à 7 du cours de 1934.

4. Enfin, s'ouvre une dernière étape du chemin de pensée heideggérien, celui où les « mots pour le dire » sont trouvés et où l'essentiel reste quand même à dire. Cet état ultime et extrême d'une pensée, qui n'aboutit pas à des résultats détachables d'un cheminement, est lisible dans un titre fondamental : *Unterwegs zur Sprache,* en chemin vers la parole. Au bout du chemin, il y a encore du chemin à faire, mais entre-temps, le chemin a changé de signe. La *Wegformel* énonce ce changement de signe. Dans cette dernière pensée, le thème du sacré et du divin ne paraît plus aussi central et aussi agissant que dans les *Erläuterungen* sur Hölderlin. Mais il continue néanmoins à faire du chemin, notamment à travers la méditation des poèmes de Georg Trakl.

De cette sommaire rétrospective sur un chemin de la pensée, se dégage une certaine précompréhension du chemin vers le sacré. La pensée du sacré qui se déploie dans les *Erläuterungen* a incontestablement son centre de gravité dans le commentaire d'un hymne déterminé de Hölderlin, l'hymne *Wie wenn am Feiertage (Comme quand au jour de fête)* et plus particulièrement dans deux vers de cet hymne :

Jetzt aber tagts! Ich harrt und sah es kommen,
Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort!

Mais voici le jour! J'attendais, le voyant venir
Et ce que je voyais, le Sacré, qu'il me soit parole.

En forçant peut-être l'interprétation, je dirai que ces deux vers correspondent à deux étapes chronologiquement distinctes de la pensée heideggérienne. Le premier vers dit la phase d'attente, encore inchoative, qui met Heidegger sur le chemin du sacré, mais ne lui livre pas encore les mots pour le dire. Cette phase correspond aux cours de 1934-1935, à l'attente active qui caractérise une pensée au seuil du tournant. Quelques années plus tard seulement, au moment où sa pensée se trouve effectivement engagée dans l'expérience du tournant, Heidegger pourra dire, à la suite de Hölderlin : « Et ce que je voyais, le Sacré, qu'il me soit parole. »

Ce décalage ou cet écart entre deux moments de la pensée heideggérienne, chronologiquement assez proches, mais séparés par l'expérience du tournant, peut être analysé maintenant grâce à la publication de la *Gesamtausgabe.* L'argument majeur en faveur de notre hypothèse de travail nous paraît être le suivant : le cours de 1935 mentionne déjà l'importance décisive de l'hymne *Wie wenn am Feiertage,* mais de façon significative, Heidegger diffère le commentaire de cet hymne : « Même la tentative la plus discrète d'une élucidation *(Erläuterung)* apparaît aussitôt comme une méprise et une chose superflue. Pourtant, ici plus qu'ailleurs, plus que pour les poèmes à première vue les plus obscurs de Hölderlin, il faut une interprétation. Nous ignorons quand le destin voudra qu'elle soit créée pour les Allemands. Ce que nous donnons ici, ce n'est qu'une indication, un tâtonnement et surtout une défense. » Le comportement défensif a une double signification : il se dirige principalement contre les mésinterprétations du poème, mais secondairement contre le désir d'interpréter de Heidegger lui-même. En 1939, les défenses sont tombées, Heidegger se fait porte-parole du destin et livre maintenant l'interprétation qui gravite autour du sacré.

Le chemin du sacré

Avant de revenir sur la signification de cet acheminement heideggérien vers le sacré, nous devons aborder l'autre versant du problème : quel est le chemin du sacré

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dans la pensée et vers le langage, indépendamment de la genèse de la pensée heideggérienne? Y a-t-il une *Wegformel* qui permet de penser ce frayage *(Be-wegung)?* Nous croyons qu'elle existe et qu'elle s'énonce dans un passage de la *Lettre sur l'Humanisme*, qui a fait l'objet d'innombrables commentaires et d'innombrables malentendus : « Ce n'est qu'à partir de la vérité de l'être que se laisse penser l'essence du sacré. Ce n'est qu'à partir de l'essence du sacré que se laisse penser l'essence de la déité *(Gottheit)*. Ce n'est qu'à la lumière de la déité que peut être nommé et pensé ce que le mot " dieu " doit nommer [8]. » Commentant ce passage, Jean Beaufret dit qu'il faut apprendre à le lire « autrement que dans l'embarras d'une poule qui aurait trouvé une fourchette [9] ». Je souscris entièrement à cette remarque polémique, dans la mesure où elle interdit de reconnaître dans la séquence heideggérienne : *Wahrheit des Seins, Wesen des Heiligen, Wesen von Gottheit, Wort « Gott »*, les vestiges épars d'un *itinerarium mentis ad deum*, qui permettrait d'identifier Heidegger comme un chrétien anonyme, dont l'adoration de quelque *latens deitas* enfouie au cœur de l'être le mettrait sans le savoir sur le chemin du dieu de la foi. Cette réduction apologétique, qui a tenté plus d'un commentateur, est irrecevable. Il reste que le passage en question constitue une *Wegformel* permettant de s'orienter dans la pensée du sacré telle que Heidegger veut la déployer. Elle impose d'abord un ordre de marche et un ordre de questionnement, qui ne saurait être bouleversé : de la vérité de l'être à la manifestation du sacré, de celle-ci à l'essence de la déité et alors seulement une possible élucidation de ce que le mot « dieu » veut dire, et par elle une identification du dieu. Comme la *Wegformel* permettant de penser l'essence de la parole, la *Wegformel* du sacré oblige donc de penser un réseau extrêmement complexe de relations. Les trois dimensions fondamentales du religieux, le sacré, le divin, les dieux y sont présentes, mais y figurent aussi deux autres termes : la vérité de l'être et la *déité* qui, comme le montre Beaufret, ne peut pas être assimilée purement et simplement au divin. Chacun des termes de cette relation est inégalement traité : d'une certaine façon, le sacré occupe le devant de la scène. C'est lui qui décide de la déité, tandis que le dieu reste à l'arrière-plan. On peut dire avec Stanislas Breton que chacune de ces dimensions répond à une schématisation religieuse originale du principe, le sacré étant le « principe sans principe » en son an-archie originaire, le divin correspondant à l'ouverture d'un espace religieux et l'univers du divin s'achevant dans la figuration du monde des dieux [10]. Il faudrait dire alors que d'une certaine façon la pensée heideggérienne du sacré part du sacré pour y faire retour. Nous verrons plus loin comment se présente l'allure de cette circularité de la pensée heideggérienne du sacré. Avant d'y arriver, il faut mentionner un dernier trait, où une fois de plus nous interprétons la *Wegformel* du sacré à partir de la *Wegformel* de la parole. La difficulté de cette pensée ne tient pas seulement à la complexité du réseau de relations existant entre les différents termes qui la composent; elle tient également au fait que le sujet de l'énonciation, celui qui la dit, ou le penseur qui cherche à la comprendre, s'y trouve à son tour impliqué. Ceci explique pourquoi la pensée heideggérienne du sacré n'est pas une « phénoménologie du sacré » au sens où van der Leeuw ou Mircea Eliade, peut-être aussi Paul Ricœur dans ses premiers écrits, entendraient cette formule. C'est même cette détermination religieuse du sacré qui est écartée de l'analyse heideggérienne. Ni le comportement religieux, ni le désir religieux ne servent de fil conducteur pour l'analyse du sacré. L'unique foyer de réflexion est le poème, le dire du poète essentiel, Friedrich Hölderlin. Ce que nous pouvons savoir du « sacré », nous ne pouvons pas l'entendre autrement que par l'écoute du poème. En ce sens on peut effectivement dire avec Henri Mongis, dont je partage l'interprétation du sacré chez Heidegger, qu'on est en présence d'une « herméneutique du sacré » [11]. Il devient d'autant plus nécessaire d'interroger la résistance de cette herméneutique du sacré à l'égard d'une interprétation religieuse. Cette résistance se manifeste, sous des formes toujours nouvelles, à chaque phase de la pensée heideggérienne. C'est cette tension, ce conflit et ses enjeux que je chercherai à dégager par la suite [12].

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La découverte du sacré : les cours de 1934-1935

L'année 1934 où Heidegger décide pour la première fois de mettre au programme de son enseignement non un auteur philosophique, mais un chant patriotique de Hölderlin, à savoir l'hymne intitulé *Germanien*, est sans doute une année décisive dans son évolution. C'est la même année où Heidegger se voit obligé de mettre fin à son mandat de recteur, à cause de son désaccord avec les autorités nazies qui lui avaient demandé de licencier les deux doyens anti-nazis Wolf et Möllendorf. Presque aussitôt se déclenche contre lui la campagne diffamatoire des recteurs nazis de Berlin et de Francfort, et son enseignement fera l'objet d'une surveillance de plus en plus sévère du régime. Ces faits qui ont donné lieu à d'amples polémiques, ne nous intéressent ici que dans la mesure où ils peuvent influer sur l'interprétation des cours dans leur ensemble. Il me paraît en effet incontestable que le choix de ces textes a une signification politique. Mais laquelle? Peut-être celle-ci : ayant réalisé l'échec de sa tentative de concilier l'exigence politique d'une réorganisation de l'Université autour du triple impératif du *Arbeitsdienst, Wehrdienst* et *Wissensdienst* et l'exigence philosophique qui s'autorise d'une parole de Platon *« Alles Grosse steht im Sturm »* (*République* 497d), Heidegger se tourne maintenant vers Hölderlin, en qui il voit le poète de l'être allemand à venir : *Dichter des zukünftigen deutschen Seyns* [13]. Ce génitif est subjectif et non objectif : ce n'est pas Hölderlin qui appartient aux Allemands, c'est les Allemands qui sans le savoir lui appartiennent, puisqu'il est *« der Dichter der die Deutschen erst dichtet »*. On peut estimer qu'en revendiquant cet héritage, Heidegger se propose implicitement comme *« der Denker, der die Deutschen erst denkt »*. La ruse de la raison vient ici compenser comme souvent un échec sur le plan de la réalité. En ce sens, on peut dire effectivement que les cours sur Hölderlin sont le véritable document de la rupture avec les « écrits politiques » des années 1933-1934, et que l'explication critique avec le régime commence, même si cette explication ne prend jamais la figure d'une rétractation publique. L'affinité élective entre Heidegger et Hölderlin lui permet de terminer son cours de 1935 sur la célèbre phrase de la lettre à Böhlendorff : « Nous n'apprenons rien plus difficilement qu'un libre usage du national. » C'est un « à bon entendeur salut » avec lequel Heidegger congédie ses auditeurs, qu'il avait salués en 1934 en les invitant à accepter que l'œuvre de Hölderlin inaugure le commencement d'une autre histoire, qui a pour enjeu essentiel la lutte concernant la venue ou la fuite du dieu. Celui qui s'engage dans cette lutte se livre à un travail politique tellement fondamental qu'il peut dorénavant se dispenser de toute intervention sur la scène politique proprement dite [14].

Même si elle ne peut pas être la dernière instance décidant de la pensée du sacré, cette détermination politique ne lui est cependant pas étrangère. Elle l'affecte d'une façon qu'il importe de préciser. Pour cela, il faut tenir compte du *Gedankengang* systématique, qui sous-tend l'interprétation des hymnes. Apparemment, le commentaire heideggérien épouse tous les méandres du texte de Hölderlin, à tel point qu'au terme du premier semestre, il a tout juste réussi à commenter les deux premières strophes et la moitié de la troisième strophe de l'hymne *Germanien*. Il ne faut pas être dupe du caractère fortement fragmentaire de ce commentaire; la démarche heideggérienne est sous-tendue par un projet cohérent qui s'articule sur une opération herméneutique globale qui se compose de quatre mouvements : du degré zéro de compréhension constitué par le texte en tant que texte et énoncé *(vorhandenes Lesestück)*, on passe à l'écoute de la vibration d'un dire *(Schwingungsgefüge eines Sagens)*. Cette énonciation, ce dire par-delà le dit, a sa racine dans une « sensibilité fondamentale » *(Grundstimmung)* et celle-ci détermine un *lieu métaphysique* qui rend possible la reprise pensante de la parole du poète [15]. La pensée du sacré se situe à l'articulation de la sensibilité fondamentale et du lieu métaphysique. C'est donc elle qui doit principalement retenir notre

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

attention. Mais le passage de l'énoncé à l'énonciation, du *vorhandenes Lesestück* à la vibration du dire ne peut être séparé du reste. En effet, accepter le poème comme « vibration du dire » ne signifie pas seulement choisir une compréhension authentique de l'acte poétique contre des théories déficientes (comme celles de Kolbenheyer et de Spengler ou la lecture *Blut und Boden* nommément dénoncées), cela signifie aussi reconnaître que nous ne savons pas qui nous sommes. Or c'est à ce « nous » en mal d'identité que le dire poétique vient assigner une situation et une histoire. Le tourbillonnement du dire poétique arrache à la temporalité calculable de l'individu pour nous insérer dans le temps des peuples. Ce temps des peuples semble être plus proche de la temporalité essentielle que celui des individus, de même qu'elle rapproche d'un dieu qui serait temps et rien que temps, ni *sempiternitas* de la durée indéfiniment prolongée, ni *aeternitas* du *nunc stans* [16]. Dans la temporalité essentielle, le temps des sommets, Heidegger convoque pour une étrange conférence au sommet trois personnages : le poète, le penseur et le *Staatsschöpfer* [17], qui s'effacera ultérieurement des écrits de Heidegger, sans qu'on sache pourquoi ni comment. Le privilège du dire poétique tient à ceci qu'en lui l'être historique de l'homme s'expose au tout de l'être. Ou plus exactement : le dire poétique est doublement exposé, au tout de l'être, et au « dire fondamental » des dieux eux-mêmes qui font signe aux hommes *(Wink)*. Dans le dialogue qui nous constitue, les dieux sont des intervenants, leur façon de faire signe est antérieure à toute signification. Ils sont d'une certaine façon les « porte-parole » des humains, à tel point que leur silence même fait signe et que l'homme par son usage du langage doit toujours se protéger contre l'excès de violence contenu dans le dire premier des dieux.

En ce sens, le dire poétique fonde une histoire, même si les acteurs historiques ne s'en aperçoivent pas. L'ouverture d'une autre histoire s'effectue à partir d'une « sensibilité fondamentale » qui engage une autre compréhension de l'être. Le terme *Grundstimmung* que, faute de mieux, je traduis par « sensibilité fondamentale », renvoie à un moment capital de l'analytique existentiale de *Sein und Zeit*. Au paragraphe 29 de ce livre, Heidegger ouvre l'analyse de l'être-au-monde de l'être-là par la notion de *Befindlichkeit*, la situation ou le « se trouver », qui est la contrepartie ontologique d'une chose qui nous est très familière du point de vue ontique, à savoir la *Stimmung, l'émotion* [18]. C'est ce lexique que nous retrouvons sous forme modifiée dans les cours sur Hölderlin. La *Grundstimmung* prend ici la relève de ce que *Sein und Zeit* nommait *Befindlichkeit*. Mais d'une certaine façon, la démarche est encore plus hésitante qu'au niveau de *Sein und Zeit*. Sans cesse, la définition positive de cette notion, la production de son concept est remise à plus tard, comme s'il était bien plus facile de dire ce qu'elle n'est pas, à savoir un affect, un état d'âme ou une émotion passagère, que de dire en quoi elle consiste : « Par sensibilité fondamentale, nous ne voulons pas dire une détermination émotionnelle fugace, qui accompagne seulement le dire, mais la sensibilité fondamentale ouvre un monde, qui reçoit dans le dire poétique la marque de l'être [19]. » Pourquoi le concept de la sensibilité fondamentale ne peut-il pas être produit directement ? Pourquoi faut-il le différer ? Sa définition adéquate supposerait que la « définition » de l'homme soit trouvée. Or justement, nous ne savons pas encore qui nous sommes.

C'est seulement après avoir analysé le contenu de la sensibilité fondamentale que Heidegger en propose une espèce de définition positive, en nommant les quatre composantes essentielles *(Wesensstücke)* qui la déterminent : *Entrückung zu den Göttern, Einrückung in die Erde, Welteröffnung, Daseinsgründung;* exposition aux dieux, insertion dans la terre, ouverture du monde, fondation de l'être-là (cette dernière se disant également : *Überantwortung an das Seyn*, se livrer à l'être) [20]. Aucune de ces déterminations ne peut être séparée des trois autres. Nous avons ici peut-être une première préfiguration de ce que sera plus tard le *Geviert*, le quadriparti des dieux, des mortels, des choses et du monde. Il semble cependant que la relation soit pensée à partir de l'exposition aux dieux pour s'achever dans la fondation de l'être-là.

Car c'est le rapport aux dieux qui décide du contenu de la sensibilité fondamentale. Par leur présence ou leur absence, ils déterminent celui-ci. « D'abord la fuite des dieux doit devenir expérience, d'abord cette expérience doit précipiter l'être-là dans une

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sensibilité fondamentale, dans laquelle un peuple historique dans sa totalité supporte la détresse *(Not)* de son déchirement et de l'absence des dieux [21]. » En renonçant à appeler les dieux antiques (ce qui est encore une manière de les reconnaître), le poète inaugure une sensibilité fondamentale nouvelle, la « tristesse sacrée ». Heidegger dit qu'elle n'est pas quelque chose de psychique (un état d'âme), mais quelque chose de spirituel. Hegel aurait dit sans doute qu'elle inaugure une figure de la conscience nouvelle, une autre étape sur le chemin de l'expérience de l'esprit *(Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins)*.

Pourquoi ce qualificatif de « sacré »? Pas seulement pour donner la marque de l'authenticité à la tristesse de Hölderlin qui la met à part de toutes les autres expériences de deuil. De même qu'il avait distingué trois dimensions dans la question de l'être – *Befragtes, Gefragtes* et *Erfragtes* – Heidegger distingue également trois dimensions dans la sensibilité fondamentale : *das Stimmende,* ce qui accorde, *das Gestimmte,* ce qui est accordé, et enfin leur relation, l'« accord » [22]. De ce triple point de vue, qui prend la relève de la polarité sujet-objet devenue inadéquate, la tristesse est dite « sacrée ». « Sacré » veut dire ici *« uneigennützig »* [23], « gratuit », d'une gratuité qui transcende l'ordre de l'utile et de l'inutile. Ce triple accord est difficile à penser, car l'entendement habituel veut comprendre le sacré soit comme le mouvement d'autonomie qui se pose en se refusant au monde ou en s'y opposant, soit comme le mouvement inverse d'une dissolution fusionnelle dans quelque objet religieux, soit enfin comme une oscillation ou un équilibre instable entre ces deux pôles. Or la tristesse sacrée de Hölderlin ne correspond à aucune de ces trois possibilités. Elle modifie la structure comme telle.

La tristesse sacrée n'est pas la « tristesse sans cause » de certaines traditions spirituelles. Elle s'enracine dans l'expérience de la fuite des dieux. Que les *dieux* se soient retirés ne signifie aucunement une éclipse du *divin.* Dans ce cas, la sensibilité fondamentale serait une façon de vivre dans un registre antéprédicatif, un athéisme qui se traduirait dans le registre prédicatif par la négation de l'existence de dieu. Ce que Heidegger affirme au contraire par l'analyse de la tristesse sacrée, c'est l'impossibilité d'un athéisme radical, c'est-à-dire de l'éclipse du divin. « Celui qui voudrait se placer au-dehors du domaine du divin, pourvu qu'une telle chose soit possible, pour celui-là il ne pourra même pas y avoir de dieux morts. Celui qui dit sérieusement " Dieu est mort " et qui mise sa vie là-dessus, comme Nietzsche, celui-là n'est pas un " athée ". De cet athéisme, ceux qui sont assis dans la cage d'une confession religieuse qui leur a été transmise, sont plus proches que les grands douteurs [24]. » En effet, les grands douteurs ne sont pas ceux qui se demandent si Dieu existe ou non; ce sont ceux qui se demandent ce qui peut leur arriver quand ils ont éprouvé le délaissement divin. « Les ténèbres du dire de ce qui a été flottent encore autour de leur tête et ce sont ceux qui se demandent ce qui leur arrive, alors que ceux qui savent tout en toute assurance et robustesse de leur savoir, savent toujours ce qui leur arrive et ils s'arrangent à temps pour que rien ne leur arrive [25]. » Le doute authentique a donc une fonction destinale : il singularise, mais en même temps il fait disparaître le moi dans la participation à un « nous ».

Ce « nous » relie à une patrie et à un peuple. La patrie n'est pas le simple lieu de naissance ou le paysage familier de l'enfance. L'appartenance à une terre et un peuple délivrent le moi de sa singularité. C'est elle qui initie au « grand jeu que les dieux jouent avec les peuples et avec un peuple ». Heidegger s'enfonce-t-il donc dans un patriotisme tapageur et douteux? On peut en effet se le demander. Mais à l'adresse d'un tel patriotisme, il déclare que la « patrie » c'est l'être lui-même, Das *« Vaterland ist das Seyn selbst* [26] ». Ce que le psalmiste affirme de Jérusalem, la cité sainte « en toi sont toutes nos sources », Heidegger le transfère à l'être lui-même. La patrie en ce sens, c'est le possible survenant au réel pour y fonder une nouvelle signification de celui-ci, et la terre, c'est la « terre seconde » (Y. Bonnefoy) que nous habitons en poètes.

Ainsi se définit l'articulation de la sensibilité fondamentale et du lieu métaphysique. La sensibilité fondamentale de la tristesse sacrée fonde un autre lieu métaphysique :

« La fuite, le manque et l'advenue des dieux du peuple ouvrent cette sensibilité fondamentale. Ainsi, notre être-là historique est placé dans la détresse extrême et devant

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

une décision, qui dépasse de loin la question : christianisme ou non, conflit des confessions ou non; une décision antérieure et supérieure à tout cela, parce que c'est la question de savoir si et comment le peuple fonde son être-là historique sur l'expérience originairement une du lien *(Rückbindung)* aux dieux et c'est ainsi seulement que le peuple peut saisir sa destinée et la maintenir; non la question de savoir comment le peuple supposé existant *(vermeintlich schon vorhandenes)* peut venir à bout d'une confession ou d'une religion transmise. Il s'agit du véritable apparaître ou non-apparaître du dieu dans l'être du peuple à partir de la détresse de son être et pour celui-ci. Cet apparaître doit devenir l'événement fondamental *(Grundgeschehnis)*. Autrement, il reste seulement l'égarement et le maintien de l'illusion d'un compromis sans événement [27]. »

La question que soulève cette détermination métaphysique de la sensibilité fondamentale, comporte donc bien un enjeu « religieux », puisqu'il s'agit d'une *Rückbindung* aux dieux, mais en même temps cette question est trop fondamentale pour pouvoir être gérée par une religion déterminée, quelle qu'elle soit.

Penser des demi-dieux

Le cours de 1935 qui commente l'hymne *Der Rhein* déploie la même sensibilité fondamentale, mais justement parce qu'il s'agit de la même *Grundstimmung,* elle doit être autrement. Cet « autrement dit » marque peut-être une avancée supplémentaire de la pensée heideggérienne, dans la mesure où la pensée s'organise autour d'un nouveau foyer, *« Halbgötter denk ich jetzt »* – « ce sont des demi-dieux que je pense maintenant ». La pensée essentielle sait qu'elle ne peut pas s'orienter sur l'étant disponible, mais doit inaugurer une compréhension de l'être qui n'existe pas encore. Elle doit « inventer » ce qu'elle peut seulement « trouver ». Or le milieu de ce *stiftender Entwurf* n'est ni un milieu divin ni un milieu humain : il se situe « entre les dieux ». C'est pour cela qu'il faut penser des « demi-dieux ». Ils ne sont ni intermédiaires ni moyens termes entre les humains et les dieux, au sens où ils seraient un compromis historique des uns et des autres. Dans la mesure où nous ne savons ni quelle est l'essence de l'homme ni celle de dieu, nous sommes obligés de penser des « demi-dieux », c'est-à-dire des surhommes et des sous-dieux. Leur être est le *destin;* lui seul permet d'accéder à l'être des hommes et des dieux.

La sensibilité fondamentale correspondante à la tristesse sacrée est la compassion à la souffrance des demi-dieux : *« leidendes Vorausverstehen des Seyns, das als Schicksal der Halbgötter erfahren wird* [28] ». Comme chez Nietzsche, Dionysos est chez Hölderlin le demi-dieu de la souffrance. La compassion n'a rien d'une émotion, pas moins que la tristesse sacrée. Elle est une passion ontologique qui n'a rien d'une acceptation passive et résignée de l'homme qui subit son *fatum.* Sans doute est-elle une passion « sans objet », car ce sur quoi elle porte, n'est pas un objet, mais c'est ainsi qu'elle est combat pour l'être et créatrice d'être : *« im Leiden erst das Seyn erstreiten und schaffen* [29] ».

Ainsi compris, ce nouveau versant de la sensibilité fondamentale permet peut-être aussi une meilleure caractérisation de la position métaphysique qu'elle implique. Penser les demi-dieux permet de penser l'être lui-même en son origine, comme contrariété originaire qui est en même temps paix suprême. Ni les hommes ni les humains ne possèdent le véritable secret de cette origine. Les dieux entendent l'origine dans leur miséricorde *(Erhören)*. Les humains la fuient dans la non-écoute *(Überhören)*. Seul le poète, parce qu'il est demi-dieu, entend l'Origine elle-même. Heidegger exploite ici toute la ressource sémantique du mot allemand *Ursprung. Ursprung* c'est l'origine en sa pureté. Les dieux font partir *(springenlassen)* l'origine, c'est pourquoi ils la méconnaissent. Les hommes l'enjambent *(überspringen)* pour ne s'intéresser qu'à ce qui procède de cette origine. Il faut donc des demi-dieux pour entendre l'origine en tant

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qu'origine, en sa pureté : *« hörendes Wissen um den ursprünglichen Ursprung in seinem reinen Entspringen* [30] *»*. Une parole originaire de l'origine elle-même, tel est le dire fluvial du *Rhin*. Sa capacité d'entendre la voix de l'origine en appelle à la fraternité du penseur qui poétise. L'un et l'autre, *denkender Dichter* et *dichtender Denker* sont des demi-dieux aveugles qui ne savent pas où aller, car leur vouloir au-delà de la volonté *Überwille,* n'est plus mesuré par un étant disponible. Ils doivent avancer là où il n'y a pas de chemin. Mais en faisant cela, ils fraient un chemin [31]. Comme l'Œdipe de Hölderlin, ils « ont un œil en trop, peut-être ». C'est cet œil en trop qui permet d'entrevoir ce qui ne se laisse pas regarder, l'Ouvert, le Sacré, l'Origine en sa pureté. Dans ses cours de 1934-1935, la passion ontologique et la véhémence ontologique sont inséparables. Le lexique de l'accueil se double d'un lexique de la violence. Il s'agit à la fois d'accueillir l'origine et de soumettre l'être à la question, jusqu'à ce qu'enfin son secret lui soit arraché. La piété de la pensée, le questionnement, cache ici une violence. C'est parce que cette solidarité n'est pas encore déconstruite que le sacré bien que nommé, n'est pas vraiment dit. Les mots pour le dire en toute rigueur ne sont pas encore trouvés.

Dire le sacré dans sa fermeté

Une pensée du « tournant » traverse le commentaire de *Der Rhein*. Commentant plus tard le soi-disant « tournant occidental de Hölderlin », Heidegger écrira : « Il est vrai que Hölderlin a changé *(gewandelt)*, mais il ne s'est pas retourné. Simplement, le propre vers lequel il était toujours tourné, il l'a trouvé seulement au cours du changement [32]. » *Gewandelt nicht gewendet :* rien ne caractérise mieux le tournant *(die Kehre)* de la pensée heideggérienne, que cette opposition. Rien ne caractérise mieux le lien et la différence existant entre les *Erläuterungen* de Hölderlin et les cours de 1934-1935. Ici, la *Grundstimmung* n'est plus nommée de façon explicite, même si une attitude festive porte l'ensemble du commentaire la fête du langage commence en ce jour de fête où le Sacré est dit. C'est le songe poétique qui semble prendre la relève de ce qui se nommait antérieurement *Grundstimmung*. Car le songe d'or du poète, qu'une autre poésie à vocation ontologique désigne comme le « songe incréé » : « La mer invétérée du songe, dit réel, est hantée du songe vrai » (Saint-John Perse) oblige à repenser la dichotomie du réel et de l'irréel tellement évidente pour l'entendement ordinaire. « D'habitude nous tenons le réel pour la mesure du songe, mais il faut oser penser certains songes comme la mesure du réel [33] . » Tel est le songe natif du poète, terrifiant parce qu'il déplace la frontière du possible et du réel : « Ce songe terrifiant est un songe divin, parce que le possible survenant au réel est sanctifié par la venue du Sacré lors de son achèvement. Ce songe privilégié laisse le possible être plus étant, et rend moins étant ce qui jusqu'ici était tenu pour étant et réel [34]. » Prévenir, survenir, advenir : telles sont les dimensions constitutives du sacré. On pourrait dire avec Celan : *Alles ist weniger als es ist, alles ist mehr,* tout est moins que cela n'est, tout est plus. La question : comment le sacré vient-il au langage, trouve ici sa réponse. Le sacré vient au langage par le songe poétique, qui est le poème avant le poème, *das unvordichtbare Gedicht des Heiligen*. Seule une pensée de l'origine qui sait penser ce qui précède toute pensée *(unvordenklich)* peut reconnaître le Sacré ainsi compris.

Le commentaire de l'hymne *Wie wenn am Feiertage* cherche à mesurer cette dimension originaire du sacré, si tant est qu'on peut encore parler ici de mesure. Car, de toute façon nous sommes portés au-delà de la dimension esthétique. A la racine de l'expérience esthétique de Hölderlin, il y a un excès qui n'a rien d'esthétique. L'essence du Beau n'est pas la beauté, comme l'a compris également Rilke dans la première élégie de Duino, où on passe de la perception esthétique à un *tremendum et fascinosum* d'un autre ordre : *« Denn das Schöne ist nichts als des Schrecklichen Anfang, den wir noch*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

grade ertragen, / und wir bewundern es so, weil es gelassen verschmäht, / uns zu zerstören ». « Le beau n'est que le début de l'Effrayant que nous supportons tout juste encore, et nous l'admirons tant, parce qu'il dédaigne sereinement de nous détruire. » Quoi qu'il en soit par ailleurs de la disparité entre l'expérience poétique de Hölderlin et celle de Rilke, que Heidegger met aux antipodes l'une de l'autre [35], elles peuvent et doivent être rapprochées sur ce point.

La beauté au-delà du beau est pour Hölderlin la nature. Mais cette nature n'est pas le retour de la *physis* grecque des présocratiques. La « nature éveillée au son des armes » est le sacré. Nous dirons donc : l'essence de la beauté n'est rien de beau, l'essence de la nature n'est rien de naturel, c'est le sacré, autrement dit, la Nature « plus ancienne que les temps et les dieux », ce qui la place non « *au-dessus* des dieux, mais *par-delà* les dieux » *(über die Götter).* Le Sacré en ce sens n'est pas une « propriété empruntée à un dieu déterminé [36] ». C'est pourquoi il ne peut pas être confondu avec la sainteté du dieu de la Bible. « Soyez saints, parce que moi je suis saint » : cette injonction profondément biblique qui ouvre la Loi de sainteté dans le *Lévitique* (Lv 19,19) est ici inversée. « Le sacré n'est pas sacré, parce qu'il est divin, mais le divin est divin, parce qu'à sa manière, il est " sacré " [37]. »

Le Sacré devient ainsi le « domaine de toutes les régions » *(Bereich aller Bezirke)* [38]. Les dieux des religions les plus universelles sont encore des dieux régionaux. Seul le sacré traverse les régions extrêmes de l'être, l'éther et l'abîme et comprend tout en lui-même, y compris les dieux suprêmes. Il est le « milieu divin » ou l'élément du divin. Pour déterminer son rapport au monde, aux humains et aux divins, Heidegger recourt au lexique de la médiation et de l'immédiateté. Le Sacré est l'instance médiatrice par excellence, mais à cause de cela, il faut qu'il échappe lui-même à la médiation. « L'Ouvert lui-même est l'Immédiat. Rien de Médiat, que ce soit un dieu ou un homme, ne pourra jamais atteindre l'Immédiat de façon immédiate [39]. » Définir le Sacré comme l'instance médiatrice qui se tient nécessairement à l'écart des médiations qu'elle rend possible, est une des affirmations les plus capitales de Heidegger. On aurait tort d'y reconnaître le jeu subtil de quelque dialectique, même s'il est vrai que la nature apparaît simultanément comme « loi ferme » et comme « chaos sacré ». La béance « chaotique » du sacré fonde l'appartenance au monde et l'appartenance réciproque des hommes et des dieux. Si on appelle « religion » cette appartenance réciproque, alors on peut dire que le sacré est la matrice et la condition de possibilité de la religion. Mais pour cela il faut accepter que le sacré lui-même n'appartienne à personne sinon à lui-même. C'est la raison de sa sérénité. Car la sérénité, *Gelassenheit* n'est plus ici une attitude de l'homme devant le sacré, une nouvelle détermination de la *Grundstimmung,* elle est, si on peut dire, une « attitude » ou une « propriété » du Sacré lui-même, non la façon humaine de le « contrer », mais la « contrée » du Sacré, qui laisse être tout y compris sa propre méconnaissance.

Le paradoxe du dire poétique (et celui d'une pensée qui veut le suivre « à la lettre ») tient à ceci : la violence originaire du sacré est médiatisée par la parole du poète. Mais en même temps, le poète doit restituer au sacré son immédiateté. De même que Parménide dit le cœur inébranlable de la vérité bien arrondie en elle-même, de même aussi le poète doit dire le « cœur » du sacré. Le Sacré qui se livre dans le dire poétique risque de s'y perdre, comme le *Verbum* se disséminant dans la multiplicité des *verba.* « Lorsque le sacré devient parole, son essence la plus intime est ébranlée [40]. » Aussi faut-il que son immédiateté soit rendue. Ici Heidegger écrit la phrase qui a scandalisé tellement les philologues comme Beda Allemann et Peter Szondi : « Il faut que le dernier mot de ce poème retourne au sacré. » Le scandale du philologue révèle ici la loi secrète de cette pensée du sacré. *« Das Heilige in seinem Festbleiben ist zu sagen. »* « Il faut dire le sacré en sa fermeté [41]. » Cette pensée du sacré obéit à un postulat épistrophique. Sans ce postulat épistrophique, la pensée du sacré ne serait pas une pensée de l'origine. Le commentaire de l'hymne *Andenken* le déploie longuement : « L'historicité de l'histoire a son essence dans le retour au propre, retour qui peut seulement être comme sortie vers l'étranger [42]. »

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Ici éclate également le conflit avec l'interprétation religieuse du sacré. Dans le commentaire de l'hymne *Wie wenn am Feiertage,* elle s'exprime à travers une triple opposition :

Voraussagen et *vorhersagen*

En déplaçant la frontière du possible et du réel, Hölderlin est le prophète de Ce qui vient *(das Kommende),* autrement dit du Sacré. Mais il n'a rien à faire avec les prophètes qui prédisent Celui qui doit venir. La différence entre deux modalités du prédire *voraussagen* et *vorhersagen* peut paraître subtile, en réalité elle est fondamentale et irréductible. Prédisant le dieu qui doit venir, les prophètes judéo-chrétiens escamotent le sacré. Il est probable que la caractérisation du prophétisme judéo-chrétien par Heidegger est assez déficiente. Il télescope dans son analyse des attitudes religieuses qui n'ont qu'un lien de parenté très lointain avec le prophétisme biblique, comme l'assurance du salut dans une béatitude supraterrestre ou l'interprétation romaine, cicéronienne de la religion. Mais même si on définit l'essentiel du prophétisme autrement que par la prévision du futur, il reste que la droiture de la parole prophétique confronte avec la sainteté de dieu qui ne se laisse pas distraire par le sacré. En ce sens, les poètes et les penseurs du sacré « ont des songes divins, mais ils ne rêvent pas à un dieu [43] ».

Empfängnis des Gottes / Umfängnis durch das Heilige

L'homme conçoit des dieux, il ne peut pas concevoir le sacré, parce que le sacré le porte. L'incarnation du Verbe est une modalité particulière de la « conception du dieu ». Elle ne fait pas sortir du religieux, elle confirmerait plutôt au plus haut point que les dieux et les hommes ont besoin l'un de l'autre. La question *Cur deus homo?* est d'un autre ordre que la question : pourquoi y a-t-il du sacré? Car la commune appartenance des hommes et des dieux, même si elle porte le nom du plus haut amour, renvoie encore à l'immédiateté du sacré. Ni les hommes ni les dieux ne sont capables d'une relation immédiate et exclusive au sacré. « Le sacré décide originairement des hommes et des dieux, s'ils sont, comment ils sont et qui ils sont et quand ils sont [44]. » Il est le milieu du réseau de relations existant entre les hommes et les dieux, la terre et le ciel, autrement dit, le *Geviert,* le *Quadriparti.* Le quadriparti peut être figuré comme un concert à quatre voix. Le dieu n'est qu'une des voix du destin. Lui aussi est « sous le destin », ce qui ne signifie pas « soumis au destin ». Ce qu'il s'agit de faire venir, ce n'est pas le dieu tout seul, mais le rapport infini de ces quatre. Mais pour cela, il faut que le *dispositif (Ge-Stell)* de la pensée métaphysique occidentale dans son ensemble soit modifié.

La passion de l'Origine et la compassion au dieu (Leiden/Erleiden)

Le sacré est menacé par la médiation de la parole poétique. Mais plus fondamentalement, il est menacé par la manifestation du dieu qui destine le sacré aux humains. Le dieu risque lui aussi de s'imposer comme le médiateur du sacré et de le faire oublier. Que le sacré tolère cela, c'est là sa souffrance originaire, qui le fait participer aux souffrances d'un dieu. Mais cette souffrance n'est pas à confondre avec le « nu-pâtir » d'une autre tradition. Il n'a pas une structure kénotique. La souffrance originaire *(anfängliches Dulden)* ne s'expose et ne se livre pas *(preisgegebenes Dulden),* elle n'a ni la forme de la compassion ni celle de la miséricorde. La souffrance est le demeurer ferme dans l'origine. *« Das Leiden ist das Festbleiben im Anfang. »* Et c'est au nom de cette souffrance originaire que Heidegger formule l'impératif catégorique qui à notre avis commande toute sa pensée du sacré, à savoir : « Le sacré en sa fermeté est à dire. » *« Das Heilige in seinem Festbleiben ist zu sagen* [45]. »

Ce principe ne sera jamais fondamentalement remis en cause par la pensée heideggérienne, ni l'opposition à l'interprétation religieuse. On la retrouverait sans peine dans les commentaires sur Trakl, où il devient clair que la « douleur est le nom post-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

métaphysique de la différence ontico-ontologique ». Or, cette douleur, qui comporte une essence double *(ein in sich gegenwendiges Wesen)* qui peut soit signifier : s'emparer de dieu *(Erjagen Gottes)*, autrement dit, conquérir dieu comme l'objet absolu du désir religieux, ou bien, et c'est cette interprétation que choisit Heidegger, laisser régner ce qui emporte dans son rayonnement voilant, le Sacré. C'est elle qui explique pourquoi le dict unique de Trakl parle à partir d'un lieu séparé qui n'est pas un lieu chrétien, même si l'univers des représentations bibliques et chrétiennes est pour lui un lieu de transit obligé [46].

Avec Trakl, Heidegger chemine vers le pays du soir où peut se manifester le visage d'or de l'Étranger, l'Enfant ingénéré qui prend la relève du surhomme nietzschéen encore marqué par la volonté de puissance qui commande la métaphysique occidentale. Mais il ne faut pas lui prêter le visage du Fils de l'Homme, tel qu'il peut apparaître au désir religieux :

Ô cristalina fuente
si en esos tus semblantes plateados
formases de repente
los ojos deseados
que tengo en mis entranas dibujadas [47].

Proximité et distance du dieu

Si telle est la signification de la pensée du sacré, qu'en résulte-t-il pour l'interprétation ultime de la *Wegformel?* Tout se passe comme si le sacré comme milieu divin absorbait la figure du dieu. L'économie interne de cette pensée du sacré ferait-elle l'économie du dieu? Nous avons vu que tel ne peut pas être le cas, puisque le dieu apparaît comme une des dimensions fondamentales du *Geviert*. Et à la fin de sa vie, Heidegger a répété plusieurs fois : *Nur ein Gott kann uns retten.* « Seul un dieu peut nous sauver. » Ici comme dans le cas de la *Wegformel,* il faut soigneusement se garder de récupérations apologétiques qui annuleraient le chemin de pensée heideggérien. Il ne semble pas que ce soit un désespoir de la raison qui soit le motif de cette affirmation. Pour être bien comprise, elle doit être reliée à une proposition qui s'enchaîne à la requête : dire le sacré en sa fermeté. *« Das Heilige zwar erscheint. Der Gott aber bleibt fern. »* « Le sacré apparaît. Mais le dieu reste au loin [48]. » Ce qui veut dire peut-être : les mots pour dire le sacré comme milieu divin, comme possible demeure d'un dieu véritablement divin sont trouvés. Mais le nom qui permettrait d'identifier l'habitant de cette demeure n'est pas encore trouvé. Cette situation qui peut durer longtemps encore, n'est pas le signe d'un échec de la raison. Déjà, elle oblige à penser à nouveaux frais la proximité et la distance du dieu à partir du sacré. Le Dieu qui sauve, c'est le dieu qui fait signe, qui « salue ». Comme si pour la première fois, nous étions invités et habilités à penser un dieu qui « ne parle pas, ne cache pas, mais qui fait signe ». *« Oute legeï, oute krupteï alla sèmaïneï »* (Héraclite Fr. 93). Mais c'est justement ce « faire signe » qui doit être pensé. Une pensée qui en 1935 déclarait « Maintenant je pense des demi-dieux » dirait peut-être maintenant : Il faut penser des anges. « La Clarté est le fondement de l'essence de la salutation, autrement dit, de l'angélique *(das Engelhafte)* en quoi consiste le plus propre des dieux. Quand le poète fait l'économie du mot " les dieux " et dit le nom de façon plus hésitante, le propre des dieux : qu'ils sont ceux qui saluent, ceux en qui la clarté salue – en vient à luire davantage [49]. »

Jean Greisch

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

NOTES

1. *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik,* dans *Identität und Differenz,* Pfullingen, Neske, 1957, p. 46.

2. *Unterwegs zur Sprache,* Pfullingen, Neske, 1959, p. 242.

3. *Cf.* Otto Poeggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers,* Pfullingen, Neske, 1963.

4. US 91-117.

5. *Ibid.,* 93.

6. La « Logique » du semestre d'été aborde le même problème du *logos* comme langage. Elle remplace le cours initialement annoncé sous le titre « Der Staat und die Wissenschaft ».

8. *Brief über den Humanismus, Wegmarken* 181-182.

9. *Cf.* Jean Beaufret, *Heidegger et la question de Dieu,* Paris, Grasset, 1980, 30.

10. *Cf.* Stanislas Breton, *Du principe,* Paris, Aubier, 1971, 204-205.

11. *Cf.* Henri Mongis, « L'herméneutique du sacré selon Heidegger », *Cahiers de l'Université Saint-Jean de Jérusalem,* n° 7, Berg international, Paris, 1981.

12. *Cf.* Richard Schaeffler, *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie,* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980, 229-261.

13. GA 39, 220.

14. *Ibid.,* 214. *Cf.* O. Pöggeler, *Philosophie und Politik bei Heidegger,* Freiburg, K. Alber, 1972, 15-70.

15. *Ibid.,* 15. 16. *Ibid.,* 54. 17. *Ibid.,* 120.

18. Cf. *Sein und Zeit,* p. 134.

19. GA 39, 79.

20. *Ibid.,* 139-142. 21. *Ibid.,* 80. 22. *Ibid.,* 82. 23. *Ibid.,* 82-84. 24. *Ibid.,* 95 (trad. pers.).

25. *Ibid.,* 100 (trad. pers.). Le fil conducteur de l'analyse est le vers *Und keiner weiss, was ihm geschieht.*

26. *Ibid.,* 122. 27. *Ibid.,* 146-147. 28. *Ibid.,* 234. 29. *Ibid.,* 235. 30. *Ibid.,* 203. 31. *Ibid.,* 290.

32. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* 90, nòte. (*Approche de Hölderlin,* p. 114.)

33. *Ibid.,* 112. (*A.H.,* p. 144, trad. mod.).

34. *Ibid.,* 113. (*A.H.,* p. 145, trad. mod.).

35. *Ibid.,* 120. (*Cf. Holzwege,* 254.)

36. *Ibid.,* 59. (*A.H.* 77.) 37. *Ibid.,* 59. (*A.H.* 78.) 38. *Ibid.,* 60. *(Ibid.)* 39. *Ibid.,* 61. (*A.H.* 79.)

40. *Ibid.,* 73. (*A.H.* 93.)

41. *Ibid.,* 75. (*A.H.* 96.) 42. *Ibid.,* 95. *(A.H.)* 43. *Ibid.,* 114. (*A.H.* 146.) 44. *Ibid.,* 76. (*A.H.* 97.)

45. *Ibid.,* 75. (*A.H.* 96.)

46. US 75-76.

47. *Cf.* saint Jean de la Croix, *Cantique Spirituel* XI.

48. *Erläuterungen* 27. (*A.H.,* 34.)

49. *Ibid.,* 20. (*A.H.* 25, trad. mod.).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Signes et chemins

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« Nous appelons " signe " ce qui, de par sa constitution la plus intime, est quelque chose qui indique. En mouvement vers ce qui se dérobe et tiré en lui, l'homme *est* un signe.

Mais comme ce signe vise une chose qui se dérobe, il l'indique sans pouvoir l'interpréter immédiatement. »

Essais et conférences,
(trad. A. Préau, p. 160).

« ...au sens propre des termes, c'est le langage qui parle. L'homme parle seulement pour autant qu'il répond au langage en écoutant ce qu'il lui dit. ... Le langage nous fait signe et c'est lui qui, le premier et le dernier, conduit ainsi vers nous l'être d'une chose ».

Ibid., p. 228.

« La parole *(Wort)* est faire-signe *(Wink)* et non signe *(Zeichen)* au sens de la simple signification *(Bezeichnung)*. »

Acheminement vers la parole,
(trad. F. Fédier, p. 113).

« Peut-être est à l'abri, dans le mot " chemin ", *Tao,* le secret de tous les secrets du dire pensif... Tout est chemin. »

Ibid., p. 183.

« Ce qui met tout en chemin en ceci qu'il est parlant. »

Ibid., p. 187.

« Chacun suit son propre chemin, mais dans la même forêt. »

Chemins... (en exergue).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Geschlecht

différence sexuelle, différence ontologique[1]

Jacques Derrida

à R.B.

1928

Du sexe, oui, on le remarque facilement, Heidegger parle aussi peu que possible et peut-être ne l'a-t-il jamais fait. Peut-être n'a-t-il jamais rien dit, sous ce nom, sous les noms que nous leur connaissons, du « rapport-sexuel », de la « différence-sexuelle », voire de « l'homme-et-la-femme ». Ce silence, donc, on le remarque facilement. Autant dire que la remarque en est un peu facile. Elle se contenterait de quelques indices et conclurait par un « tout se passe comme si... ». Sans peine mais non sans risque, on fermerait ainsi le dossier : tout se passe comme si, à lire Heidegger, il n'y avait pas de différence sexuelle, et rien de ce côté de l'homme, autrement dit de la femme, à interroger ou à soupçonner, rien qui soit digne de question, *fragwürdig*. Tout se passe comme si, poursuivrait-on, une différence sexuelle n'était pas à hauteur de différence ontologique : aussi négligeable en somme, au regard de la question du sens de l'être, qu'une différence quelconque, une distinction déterminée, un prédicat ontique. Négligeable s'entend pour la *pensée*, même si elle ne l'est en rien pour la science ou pour la philosophie. Mais en tant qu'il s'ouvre à la question de l'être, en tant qu'à l'être il a rapport, dans cette référence même le *Dasein* ne serait pas sexifère. Le discours sur la sexualité serait ainsi abandonné aux sciences ou aux philosophies de la vie, à l'anthropologie, à la sociologie, à la biologie, peut-être même à la religion ou à la morale.

La différence sexuelle ne serait pas à hauteur de différence ontologique, disions-nous, entendions-nous dire. On a beau savoir que de hauteur il ne saurait être question, la pensée de la différence n'en prenant aucune, ce silence pourtant n'en manque pas. On peut même le trouver hautain, justement, arrogant, provoquant en un siècle où la sexualité, lieu commun de tous les bavardages, devient aussi la monnaie courante des « savoirs » philosophiques et scientifiques, le *Kampfplatz* inévitable des éthiques et des politiques. Or, pas un mot de Heidegger! On pourrait trouver grand style à cette scène

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de mutisme têtu au centre même de la conversation, dans le bourdonnement ininterrompu et distrait du colloque. A lui seul il a valeur d'éveil (mais de quoi parle-t-on autour de ce silence?), et de réveil : qui en effet autour de lui et bien avant lui n'a pas causé de sexualité en tant que telle, si on pouvait dire, et sous ce nom? Tous les philosophes de la tradition l'ont fait, entre Platon et Nietzsche qui furent, pour leur part, intarissables sur le sujet. Kant, Hegel, Husserl lui ont réservé une place, ils en ont touché un mot au moins dans leur anthropologie ou dans leur philosophie de la nature, et en vérité partout.

Est-il imprudent de se fier au silence apparent de Heidegger? Le constat sera-t-il dérangé dans sa belle assurance philologique par tel passage connu ou inédit quand ratissant l'intégrale de Heidegger une machine à lire saura débusquer la chose et le gibier du jour? Encore faudra-t-il penser à programmer la machine, penser, y penser et savoir le faire. Or quel sera l'index? A quels mots se confier? A des noms seulement? Et à quelle syntaxe visible ou invisible? Bref à quels signes saurez-vous reconnaître qu'il dit ou tait ce que vous appelez tranquillement la différence sexuelle? Que pensez-vous sous ces mots ou à travers eux?

Pour qu'un silence aussi impressionnant se laisse aujourd'hui marquer, pour qu'il apparaisse comme tel, marqué et marquant, de quoi se contenterait-on dans la plupart des cas? De ceci sans doute : Heidegger n'aurait rien dit de la sexualité sous ce nom dans les lieux où la « modernité » la plus instruite et la mieux équipée l'attendrait de pied ferme avec sa panoplie du « tout-est-sexuel-et-tout-est-politique-et-réciproquement » (notez au passage que le mot « politique » est d'un usage très rare, peut-être nul chez Heidegger et la chose là encore n'est pas insignifiante). Avant même une statistique, la cause paraît donc entendue. Mais nous aurions de bonnes raisons de le croire, la statistique ici confirmera le verdict : sur ce que nous appelons paisiblement la sexualité, Heidegger s'est tu. Silence transitif et signifiant (il a tu le sexe) qui appartient, comme il le dit d'un certain *Schweigen (« hier in der transitiven Bedeutung gesagt »)*, au chemin d'une parole qu'il semble interrompre. Mais quels sont les lieux de cette interruption? Où le silence travaille-t-il ce discours? Et quelles sont les formes, quels sont les contours déterminables de ce non-dit?

On peut le parier, rien ne s'immobilise en ces lieux que les flèches de ladite panoplie viendraient assigner à point nommé : omission, refoulement, dénégation, forclusion, impensée même.

Puis si le pari devait être perdu, la trace de ce silence ne mériterait-elle pas le détour? Il ne tait pas n'importe quoi, elle ne vient pas de n'importe où. Mais pourquoi le pari? Parce qu'avant de prédire quoi que ce soit de la « sexualité », on le vérifiera, il faut invoquer la chance, l'aléa, le destin.

Soit alors une lecture dite « moderne », une investigation parée de psychanalyse, une enquête s'autorisant de toute une culture anthropologique. Que cherche-t-elle? Où cherche-t-elle? Où se croit-elle en droit d'attendre au moins un signe, une allusion, si elliptique soit-elle, un renvoi du côté de la sexualité, du rapport sexuel, de la différence sexuelle? D'abord dans *Sein und Zeit*. L'analytique existentiale du *Dasein* n'était-elle pas assez proche d'une anthropologie fondamentale pour avoir donné lieu à tant d'équivoques ou de méprises sur la prétendue « réalité-humaine », comme on traduisait en France? Or même dans les analyses de l'être-au-monde comme être-avec-autrui, du souci en lui-même et comme *« Fürsorge »*, on chercherait en vain, semble-t-il, l'amorce d'un discours sur le désir et sur la sexualité. On pourrait en tirer cette conséquence : la différence sexuelle n'est pas un trait essentiel, elle n'appartient pas à la structure existentiale du *Dasein*. L'être-là, l'être *là*, le *là* de l'être en tant que tel ne porte aucune marque sexuelle. Il en va donc de même pour la lecture du sens de l'être, puisque, *Sein und Zeit* le dit clairement (§ 2), le *Dasein* reste, pour une telle lecture, l'étant exemplaire. Même si l'on veut bien admettre que toute référence à la sexualité n'est pas effacée ou reste impliquée, ce serait seulement dans la mesure où, parmi beaucoup d'autres, telle référence présuppose des structures très générales *(In-der-Welt Sein als Mit-und Selbstsein, Räumlichkeit, Befindlichkeit, Rede, Sprache, Geworfenheit, Sorge, Zeitlichkeit, Sein*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

zum Tode.) Mais elle n'est jamais le fil conducteur indispensable pour un accès privilégié à ces structures.

La cause paraît entendue, dirait-on. Et pourtant! *Und dennoch!* (Heidegger use plus souvent qu'on ne le croirait de ce tour de rhétorique : et pourtant! point d'exclamation, à la ligne.)

Et pourtant la chose était si peu ou si mal entendue que Heidegger eut aussitôt à s'en expliquer. Il dut le faire en marge de *Sein und Zeit,* si l'on peut appeler marge un cours d'été à l'Université de Marburg/Lahn en 1928 [2]. Il y rappelle quelques « principes directeurs » sur « *Le problème de la transcendance et le problème de* Sein und Zeit » (§ 10). L'analytique existentiale du *Dasein* ne peut advenir que dans la perspective d'une ontologie fondamentale. C'est pourquoi il ne s'agit là ni d'une « anthropologie » ni d'une « éthique ». Une telle analytique est seulement « préparatoire » et la « métaphysique du *Dasein* » n'est pas encore « au centre » de l'entreprise, ce qui laisse clairement penser qu'elle est néanmoins à son programme.

C'est par le *nom* du *Dasein* que j'introduirai ici la question de la différence sexuelle.

Pourquoi nommer *Dasein* l'étant qui forme le thème de cette analytique? Pourquoi le *Dasein* donne-t-il son « titre » à cette thématique? Dans *Sein und Zeit,* Heidegger avait justifié le choix de cet « étant exemplaire » pour la *lecture* du sens de l'être. « Sur *quel* étant le sens de l'être devra-t-il être lu...? » En dernière instance, la réponse conduit aux « modes d'être d'un étant déterminé, de *cet* étant, que nous, les questionnants, sommes nous-mêmes ». Si le choix de cet étant exemplaire dans son « privilège » fait ainsi l'objet d'une justification (quoi qu'on en pense et quelle que soit son axiomatique), en revanche Heidegger semble procéder par décret, du moins dans ce passage, quand il s'agit de *nommer* cet étant exemplaire, de lui donner une fois pour toutes son titre terminologique : « Cet étant que nous sommes nous-mêmes et qui, entre autres choses, dispose dans son être du pouvoir de questionner *(die Seinsmöglichkeit des Fragens),* nous le nommons être-là » [nous le saisissons, l'arrêtons, l'appréhendons « terminologiquement » comme être-là, *fassen wir terminologisch als Dasein*]. Ce choix « terminologique » trouve sans doute sa justification profonde dans toute l'entreprise et dans tout le livre par l'explication d'un *là* et d'un *être-là* qu'aucune (presque aucune) autre pré-détermination ne devrait commander. Mais cela n'ôte pas à cette proposition liminaire, à cette déclaration de nom son apparence décisoire, brutale et elliptique. Au contraire, dans le Cours de Marbourg, le titre de *Dasein* – de son sens aussi bien que de son nom – se trouve plus patiemment qualifié, expliqué, évalué. Or le premier trait souligné par Heidegger, c'est la *neutralité.* Premier principe directeur : « Pour l'étant qui constitue le thème de cette analytique, on n'a pas choisi le titre " homme " *(Mensch)* mais le titre neutre " *das Dasein* ". »

Le concept de neutralité paraît d'abord très général. Il s'agit de réduire ou de soustraire, par cette neutralisation, toute prédétermination anthropologique, éthique ou métaphysique pour ne garder qu'une sorte de rapport à soi, de rapport dépouillé à l'être de son étant. C'est le rapport à soi minimal comme rapport à l'être, celui que l'étant que nous sommes, en tant que questionnants, entretient avec lui-même et avec son essence propre. Ce rapport à soi n'est pas rapport à un « moi », bien sûr, ni à un individu. Le *Dasein* désigne ainsi l'étant qui, « en un sens déterminé » n'est pas « indifférent » à sa propre essence ou auquel son être propre n'est pas indifférent. La neutralité, c'est donc en premier lieu la neutralisation de tout ce qui n'est pas le trait nu de ce rapport à soi, de cet intérêt pour son être propre au sens le plus large du mot « intérêt ». Celui-ci implique un intérêt ou une ouverture pré-compréhensive pour le sens de l'être et pour les questions qui s'y ordonnent. Et pourtant!

Et pourtant l'explicitation de cette neutralité va se porter d'un saut, sans transition et dès l'item suivant (second principe directeur) vers la neutralité sexuelle et même vers une certaine asexualité *(Geschlechtslosigkeit)* de l'être-là. Le saut est surprenant. Si Heidegger voulait donner des exemples, parmi les déterminations à écarter de l'analytique du *Dasein,* notamment parmi les traits anthropologiques à neutraliser, il n'avait que l'embarras du choix. Or il commence, et d'ailleurs pour s'y limiter, par la sexualité,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

plus précisément par la différence sexuelle. Elle détient donc un privilège et semble relever au premier chef, à suivre les énoncés dans la logique de leur enchaînement, de cette « concrétion factuelle » que l'analytique du *Dasein* doit *commencer* par neutraliser. Si la neutralité du titre *« Dasein »* est essentielle, c'est justement parce que l'interprétation de cet étant – que *nous* sommes – doit être engagée *avant* et *hors* une concrétion de ce type. Le *premier* exemple de « concrétion », ce serait donc l'appartenance à l'un ou à l'autre des sexes. Heidegger ne doute pas qu'ils soient deux : « Cette neutralité signifie *aussi* [je souligne, J. D.] que le *Dasein* n'est d'aucun des deux sexes » *(keines von beiden Geschlechtern ist)*.

Beaucoup plus tard, et en tout cas trente ans après, le mot *« Geschlecht »* se chargera de toute sa richesse polysémique : sexe, genre, famille, souche, race, lignée, génération. Heidegger suivra dans la langue, à travers des frayages irremplaçables, entendons inaccessibles à une traduction courante, à travers des voies labyrinthiques, séduisantes, inquiétantes, l'empreinte de chemins souvent fermés. Encore fermés, ici par le deux. Deux, cela ne peut compter, semble-t-il, que des sexes, ce qu'on appelle des sexes.

J'ai souligné le mot *« aussi »* (« cette neutralité signifie *aussi*... »). Par sa place dans l'enchaînement logique et rhétorique, cet « aussi » rappelle que parmi les nombreuses significations de cette neutralité, Heidegger juge nécessaire non pas de commencer par la neutralité sexuelle – c'est pourquoi il dit « aussi » – mais pourtant *aussitôt après la seule* signification générale qu'il ait marquée jusqu'ici dans ce passage, à savoir le caractère *humain,* le titre *« Mensch »* pour le thème de l'analytique. C'est le seul qu'il ait exclu ou neutralisé jusqu'ici. Il y a donc là une sorte de précipitation ou d'accélération qui ne saurait être, elle, neutre ou indifférente : parmi tous les traits de l'humanité de l'homme qui se trouvent ainsi neutralisés, avec l'anthropologie, l'éthique ou la métaphysique, le premier auquel fait penser le mot même de neutralité, le premier auquel Heidegger pense en tout cas, c'est la sexualité. L'incitation ne peut venir seulement de la grammaire, cela va de soi. Passer de *Mensch,* voire de *Mann* à *Dasein,* c'est certes passer du masculin au neutre, et c'est passer à une certaine neutralité que de penser ou dire le *Dasein* et le *Da* du *Sein* à partir de ce transcendant qu'est *das Sein* (*« Sein ist das transcendens schlechthin », Sein und Zeit,* p. 28); et de surcroît telle neutralité tient au caractère non générique et non spécifique de l'être : « L'être comme thème fondamental de la philosophie n'est pas le genre *(keine Gattung)* d'un étant... » *(ibid.)*. Mais encore une fois, si la neutralité sexuelle ne peut être sans rapport avec le dire, la parole et la langue, on ne saurait la réduire à une grammaire. Heidegger désigne cette neutralité, plutôt qu'il ne la décrit, comme une structure existentiale du *Dasein.* Mais pourquoi y insiste-t-il tout à coup avec un tel empressement? Alors qu'il n'en avait rien dit dans *Sein und Zeit,* l'asexualité *(Geschlechtslosigkeit)* figure ici au premier rang des traits à mentionner quand on rappelle la neutralité du *Dasein,* ou plutôt du titre *« Dasein »*. Pourquoi?

On peut penser à une première raison. Le mot même de *Neutralität (ne-uter)* induit la référence à une binarité. Si le *Dasein* est neutre et s'il n'est pas l'homme *(Mensch),* la *première* conséquence à en tirer, c'est qu'il ne se soumet pas au partage binaire auquel on pense le plus spontanément dans ce cas, à savoir la « différence sexuelle ». Si « être-là » ne signifie pas « homme » *(Mensch),* il ne désigne *a fortiori* ni « homme » ni « femme ». Mais si la conséquence est si proche du bon sens, pourquoi la rappeler? Et surtout, pourquoi aurait-on tant de mal à se débarrasser, dans la suite du Cours, d'une chose aussi claire et acquise? Devrait-on penser que la différence sexuelle ne relève pas si simplement de tout ce que l'analytique du *Dasein* peut et doit neutraliser, la métaphysique, l'éthique et surtout l'anthropologie, voire d'autres domaines du savoir ontique, la biologie ou la zoologie par exemple? Doit-on soupçonner que la différence sexuelle ne peut se réduire à un thème anthropologique ou éthique?

L'insistance précautionneuse de Heidegger laisse en tout cas penser que les choses ne vont pas d'elles-mêmes. Une fois qu'on a neutralisé l'anthropologie (fondamentale ou non) et montré qu'elle ne pouvait engager la question de l'être ou y être engagée en tant que telle, une fois qu'on a rappelé que le *Dasein* ne se réduisait ni à l'être-humain, ni au moi, ni à la conscience ou à l'inconscient, ni au sujet ni à l'individu,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ni même à l'*animal rationale*, on pouvait croire que la question de la différence sexuelle n'avait aucune chance d'être mesurée à la question du sens de l'être ou de la différence ontologique et que son congé même ne méritait aucun traitement privilégié. Or c'est incontestablement le contraire qui se passe. Heidegger vient à peine de rappeler la neutralité du *Dasein* et voici qu'il doit préciser aussitôt : neutralité aussi quant à la différence sexuelle. Peut-être répondait-il alors à des questions plus ou moins explicites, naïves ou éclairées de la part de lecteurs, d'étudiants, de collègues encore retenus, qu'ils le veuillent ou non, dans l'espace anthropologique : quoi de la vie sexuelle de votre *Dasein?* auraient-ils encore demandé. Et après avoir répondu sur le front de cette question en la disqualifiant, en somme, après avoir rappelé l'asexualité d'un être-là qui n'était pas l'*anthropos*, Heidegger veut aller à la rencontre d'une deuxième question et peut-être d'une nouvelle objection. C'est là que les difficultés vont s'accroître.

Qu'il s'agisse de neutralité ou d'asexualité *(Neutralität, Geschlechtslosigkeit)*, les mots accentuent fortement une négativité qui va visiblement à l'encontre de ce que Heidegger veut ainsi marquer. Il ne s'agit pas ici de signes linguistiques ou grammaticaux à la surface d'un sens qui resterait, lui, inentamé. Au travers de prédicats si manifestement négatifs doit se donner à lire ce que Heidegger n'hésite pas à appeler une « positivité » *(Positivität)*, une richesse et même, dans un code ici très chargé, une « puissance » *(Mächtigkeit.)* Cette précision donne à penser que la neutralité a-sexuelle ne désexualise pas, au contraire; elle ne déploie pas sa négativité *ontologique* au regard *de la sexualité même* (qu'elle libérerait plutôt) mais des marques de la différence, plus strictement de la *dualité sexuelle*. Il n'y aurait *Geschlechtslosigkeit* qu'au regard du « deux »; l'asexualité ne se déterminerait comme telle que dans la mesure où par sexualité on entendrait immédiatement binarité ou division sexuelle. « Mais cette asexualité n'est pas l'indifférence de la nullité vide *(die Indifferenz des leeren Nichtigen)*, la faible négativité d'un néant ontique indifférent. Le *Dasein* dans sa neutralité n'est pas le n'importe qui indifférent, mais la positivité originaire *(Ursprüngliche Positivität)* et la puissance de l'être (ou de l'essence, *Mächtigkeit des Wesens*). »

Si, en tant que tel, le *Dasein* n'appartient à aucun des deux sexes, cela ne signifie pas que l'étant qu'il est soit privé de sexe. Au contraire, on peut penser ici à une sexualité pré-différentielle, ou plutôt pré-duelle, ce qui ne signifie pas nécessairement unitaire, homogène et indifférenciée, comme nous pourrons le vérifier plus tard. Et depuis cette sexualité plus originaire que la dyade, on peut tenter de penser à sa source une « positivité » et une « puissance » que Heidegger se garde bien d'appeler « sexuelles », sans doute par crainte d'y réintroduire la logique binaire que l'anthropologie et la métaphysique assignent toujours au concept de sexualité. Mais il s'agirait bien là de la source positive et puissante de toute « sexualité » possible. La *Geschlechtslosigkeit* ne serait pas plus négative que l'*aletheia*. On se rappelle ce que Heidegger dit de la *« Würdigung »* des *« Positiven »* im *« privativen » Wesen der Aletheia (Platons Lehre von der Wahrheit, in fine)*.

Dès lors, la suite du Cours amorce un mouvement très singulier. Il est très difficile d'y isoler le thème de la différence sexuelle. Je serais tenté de l'interpréter ainsi : par une sorte d'étrange et de très nécessaire déplacement, c'est la division sexuelle elle-même qui porte à la négativité, et la neutralisation est *à la fois* l'effet de cette négativité et l'effacement auquel une pensée doit la soumettre pour laisser paraître une positivité originaire. Loin de constituer une positivité que la neutralité asexuelle du *Dasein* viendrait annuler, la binarité sexuelle serait elle-même responsable – ou plutôt appartiendrait à une détermination elle-même responsable – de cette négativation. Pour radicaliser ou formaliser trop vite le sens de ce mouvement, avant de le retracer plus patiemment, nous pourrions proposer ce schéma : c'est la différence sexuelle elle-même *comme binarité*, c'est l'appartenance discriminante à l'un ou à l'autre sexe qui destine ou détermine (à) une négativité dont il faut alors rendre compte. En allant encore plus loin, on pourrait même associer différence sexuelle ainsi déterminée (un sur deux), négativité et une certaine « impuissance ». En revenant à l'originarité du *Dasein*, de ce *Dasein* qu'on dit sexuellement neutre, on peut ressaisir « positivité originaire » et « puissance ». Autrement dit, malgré l'apparence, l'asexualité et la neutralité qu'on doit

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

d'abord soustraire, dans l'analytique du *Dasein,* à la marque sexuelle binaire, sont en vérité du même côté, du côté de *cette* différence sexuelle – la binaire – à laquelle on aurait pu les croire simplement opposées. Serait-ce là une interprétation trop violente?

Les trois sous-paragraphes ou items suivants (3, 4 et 5) développent les motifs de la neutralité, de la positivité et de la puissance originaire, de l'originarité même, sans référence explicite à la différence sexuelle. La « puissance » devient celle de l'origine *(Ursprung, Urquell)* et d'ailleurs Heidegger n'associera jamais directement le prédicat « sexuel » au mot de « puissance », le premier restant trop facilement associé à tout le système de la différence sexuelle qu'on peut dire inséparable, sans grand risque de se tromper, de toute anthropologie et de toute métaphysique. Mieux, l'adjectif « sexuel » *(sexual, sexuell, geschlechtlich)* n'est jamais utilisé, du moins à ma connaissance, seulement les noms de *Geschlecht* ou de *Geschlechtlichkeit :* ce n'est pas sans importance, ces noms pouvant plus facilement irradier vers d'autres zones sémantiques. Plus tard nous y suivrons d'autres chemins de pensée.

Mais sans en parler directement, ces trois sous-paragraphes préparent le retour à la thématique de la *Geschlechtlichkeit.* Ils effacent d'abord tous les signes de négativité attachés au mot de neutralité. Celle-ci n'a pas la vacuité de l'abstraction, elle reconduit à la « puissance de l'origine » qui porte en elle la possibilité interne de l'humanité dans sa factualité concrète. Le *Dasein,* dans sa neutralité, ne doit pas être confondu avec l'existant. Le *Dasein* n'existe certes que dans sa concrétion factuelle mais cette existence même a sa source originaire *(Urquell)* et sa possibilité interne dans le *Dasein* en tant que neutre. L'analytique de cette origine ne traite pas de l'existant lui-même. Justement parce qu'elle les précède, une telle analytique ne peut se confondre avec une philosophie de l'existence, une sagesse (qui ne pourrait s'établir que dans la « structure de la métaphysique »), une prophétie ou quelque prédication enseignant telle ou telle « vision du monde ». Ce n'est donc en rien une « philosophie de la vie ». Autant dire qu'un discours sur la sexualité qui serait de cet ordre (sagesse, savoir, métaphysique, philosophie de la vie ou de l'existence) manquerait à toutes les exigences d'une analytique du *Dasein,* dans sa neutralité même. Or un discours sur la sexualité s'est-il jamais présenté qui n'appartînt à aucun de ces registres?

Il faut le rappeler, la sexualité n'est pas nommée dans ce dernier paragraphe ni dans celui qui va traiter (nous y reviendrons) d'un certain « isolement » du *Dasein.* Elle l'est dans un paragraphe de *Vom Wesen des Grundes* (la même année, 1928) qui développe le même argument. Le mot se trouve entre guillemets, dans une incidente. La logique de l'*a fortiori* y hausse un peu le ton. Car enfin s'il est vrai que la sexualité doit être neutralisée « à plus forte raison », comme dit la traduction de Henri Corbin, ou *a fortiori, erst recht,* pourquoi y insister? Où serait le risque de malentendu? A moins que la chose décidément n'aille pas de soi, et qu'on risque de mêler encore la question de la différence sexuelle à la question de l'être et de la différence ontologique? Dans ce contexte, il s'agit de déterminer l'ipséité du *Dasein,* sa *Selbstheit,* son être-soi. Le *Dasein* n'existe qu'à dessein-de-soi, si on peut dire *(umwillen seiner),* mais cela ne signifie ni le pour-soi de la conscience ni l'égoïsme ni le solipsisme. C'est à partir de la *Selbstheit* qu'une alternative entre « égoïsme » et « altruisme » a quelque chance de surgir et d'apparaître, et déjà une différence entre l'« être-je » et l'« être-tu » *(Ichsein/Dusein).* Toujours présupposée, l'ipséité est donc aussi « neutre » à l'égard de l'être-moi et de l'être-toi, « et à plus forte raison à l'égard de la " sexualité " » *(und erst recht etwa gegen die « Geschlechtlichkeit » neutral).* Le mouvement de cet *a fortiori* n'est logiquement irréprochable qu'à une condition : il faudrait que ladite « sexualité » (entre guillemets) soit le prédicat assuré de tout ce qui est rendu possible par ou depuis l'ipséité, ici, par exemple, les structures du « moi » et du « toi », mais n'appartienne pas, en tant que « sexualité », à la structure de l'ipséité, d'une ipséité qui ne serait encore déterminée ni comme être humain, moi ou toi, sujet-conscient ou inconscient, homme ou femme. Mais si Heidegger insiste et souligne (« à plus forte raison »), c'est qu'un soupçon continue de peser : et si la « sexualité » marquait déjà la *Selbstheit* la plus originaire? si c'était une structure ontologique de l'ipséité? si le *Da* du *Dasein* était déjà « sexuel »? et si la différence sexuelle était déjà marquée dans l'ouverture à la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

question du sens de l'être et à la différence ontologique? et si, n'allant pas d'elle-même, la neutralisation était une opération violente? Le « à plus forte raison » peut cacher une raison plus faible. En tout cas les guillemets signalent toujours une sorte de citation. Le sens courant du mot « sexualité » est « mentionné » plutôt qu'« utilisé », dirait-on dans le langage de la *speech act theory;* il est cité à comparaître, prévenu sinon accusé. Il faut surtout protéger l'analytique du *Dasein* devant les risques de l'anthropologie, de la psychanalyse, voire de la biologie. Mais peut-être un passage reste-t-il ouvert pour d'autres mots ou pour un autre usage et une autre lecture du mot *Geschlecht,* sinon du mot « sexualité ». Peut-être un autre « sexe », ou plutôt un autre *Geschlecht* viendront-ils s'inscrire dans l'ipséité ou déranger l'ordre de toutes les dérivations, par exemple celle d'une *Selbstheit* plus originaire et rendant possible l'émergence de l'*ego* et du toi. Laissons cette question suspendue.

Si cette neutralisation est impliquée dans toute analyse ontologique du *Dasein,* cela ne veut pas dire que le « *Dasein* dans l'homme », comme dit souvent Heidegger, soit une singularité « égoïste » ou un « individu ontiquement isolé ». Le point de départ dans la neutralité ne reconduit pas à l'isolement ou à l'insularité *(Isolierung)* de l'homme, à sa solitude factuelle et existentielle. Et pourtant le point de départ dans la neutralité signifie bien, Heidegger le note clairement, une certaine isolation originale de l'homme : non pas, justement, au sens de l'existence factuelle, « comme si l'être philosophant était le centre du monde » mais en tant qu'« *isolation métaphysique* de l'homme ». C'est l'analyse de cet isolement qui fait alors resurgir le thème de la différence sexuelle et du partage duel dans la *Geschlechtlichkeit.* Au centre de cette nouvelle analyse, la différenciation très fine d'un certain lexique annonce déjà des problèmes de traduction qui ne feront que s'aggraver pour nous. Il sera toujours impossible de les considérer comme accidentels ou secondaires. A un moment déterminé, nous pourrons même apercevoir que la pensée du *Geschlecht* et la pensée de la traduction sont essentiellement la même. Ici l'essaim lexical rassemble (ou essaime) la série « dissociation », « distraction », « dissémination », « division », « dispersion ». Le *dis* – serait alors censé traduire, ce qu'il ne fait pas sans transfert et déplacement, le *zer* – de la *Zerstreuung, Zer-streutheit, Zerstörung, Zersplitterung, Zerspaltung.* Mais une frontière intérieure et supplémentaire partage encore ce lexique : *dis* – et *zer* – ont parfois un sens négatif mais parfois aussi un sens neutre ou non négatif (j'hésiterais à dire ici positif ou affirmatif).

Essayons de lire, de traduire et d'interpréter au plus proche de la lettre. Le *Dasein* en général cache, abrite en lui la possibilité interne d'une dispersion ou d'une dissémination factuelle *(faktische Zerstreuung)* dans le corps propre *(Leiblichkeit)* et « par là dans la sexualité » *(und damit in die Geschlechtlichkeit).* Tout corps propre est sexué et il n'est pas de *Dasein* sans corps propre. Mais l'enchaînement proposé par Heidegger paraît très clair : la multiplicité dispersante ne tient pas d'abord à la sexualité du corps propre; c'est le corps propre lui-même, la chair, la *Leiblichkeit* qui entraîne originairement le *Dasein* dans la dispersion et *par suite* dans la différence sexuelle. Ce « par suite » *(damit)* est insistant à quelques lignes d'intervalle, comme si le *Dasein* devait avoir ou être *a priori* (comme sa « possibilité intérieure ») un corps qui *se trouve* être sexué et affecté par la division sexuelle.

Là encore, insistance de Heidegger pour rappeler que, pas plus que la neutralité, la dispersion (comme toutes les significations en *dis-* ou en *zer-*) ne doit s'entendre sur un mode négatif. La neutralité « métaphysique » de l'homme isolé en tant que *Dasein* n'est pas une abstraction vide opérée à partir ou au sens de l'ontique, ce n'est pas un *« ni-ni »,* mais ce qu'il y a de proprement concret dans l'origine, le « pas encore » de la dissémination factuelle, de la dissociation, de l'être-dissocié ou de la dissocialité factuelle : *faktische Zerstreutheit,* ici, et non *Zerstreuung.* Cet être dissocié, dé-lié, ou désocialisé (car il va de pair avec l'« isolement » de l'homme en tant que *Dasein*) n'est pas une chute ou un accident, une déchéance survenue. C'est une structure originaire du *Dasein* qui l'affecte, avec le corps, et *donc* avec la différence sexuelle, de multiplicité et de déliaison, ces deux significations restant distinctes, quoique réunies, dans l'analyse de la dissémination (*Zerstreutheit* ou *Zerstreuung*). Assigné à un corps, le *Dasein* est,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dans sa facticité, séparé, soumis à la dispersion et au morcellement *(zersplittert)*, et par là même *(ineins damit)* toujours désuni, désaccordé, clivé, divisé *(zwiespaltig)* par la sexualité, vers un sexe déterminé *(in eine bestimmte Geschlechtlichkeit)*. Sans doute ces mots ont-ils d'abord une résonance négative : dispersion, morcellement, division, dissociation, *Zersplitterung, Zerspaltung,* tout comme *« Zerstörung »* (démolition, destruction), précise Heidegger; cette résonance se lie à des concepts négatifs, du point de vue ontique. Cela entraîne immédiatement une signification dévalorisante. « Mais il s'agit ici de tout autre chose. » De quoi ? De ce qui marque le pli d'une « multiplication ». Le signe caractéristique *(Kennzeichnung)* auquel on reconnaît une telle multiplication, nous pouvons le lire dans l'isolement et la singularité factuelle du *Dasein.* Heidegger distingue cette multiplication *(Mannigfaltigung)* d'une simple multiplicité *(Mannigfaltigkeit)*, d'une diversité. Il faut éviter aussi la représentation d'un grand être originaire dont la simplicité se trouverait tout à coup dispersée *(zerspaltet)* en plusieurs singularités. Il s'agit plutôt d'élucider la possibilité interne de cette multiplication pour laquelle le corps propre du *Dasein* représente un « facteur d'organisation ». La multiplicité dans ce cas n'est pas une simple pluralité formelle de déterminations ou de déterminités *(Bestimmtheiten)*, elle appartient à l'être même. Une « dissémination originaire » *(ursprüngliche Streuung)* appartient déjà à l'être du *Dasein* en général, « selon son concept métaphysiquement neutre ». Cette dissémination originaire *(Streuung)* devient d'un point de vue tout à fait déterminé *dispersion (Zerstreuung) :* difficulté de traduction qui m'oblige ici à distinguer un peu arbitrairement entre dissémination et dispersion pour marquer d'une convention le trait subtil qui distingue *Streuung* et *Zerstreuung.* Celle-ci est la détermination intensive de celle-là. Elle détermine une structure de possibilité originaire, la dissémination *(Streuung)*, selon toutes les significations de la *Zerstreuung* (dissémination, dispersion, éparpillement, diffusion, dissipation, distraction). Le mot *« Streuung »* n'apparaît, semble-t-il, qu'une seule fois, pour désigner cette possibilité originaire, cette disséminalité, si on pouvait dire. Ensuite, c'est toujours *Zerstreuung,* qui ajouterait – mais ce n'est pas si simple – une marque de détermination et de négation si Heidegger ne nous avait pas prévenu contre cette valeur de négativité un instant auparavant. Pourtant, même si elle n'est pas rigoureusement légitime, il est difficile d'éviter une certaine contamination par la négativité, voire par des associations éthico-religieuses qui viendraient lier cette dispersion à une chute ou à une corruption de la pure possibilité originaire *(Streuung)* qui semble s'affecter ainsi d'un tour supplémentaire. Et il faudra bien élucider aussi la possibilité ou la fatalité de cette contamination. Nous y viendrons plus tard.

Quelques indices de cette dispersion *(Zerstreuung)*. Tout d'abord, le *Dasein* ne se rapporte jamais à *un* objet, à un seul objet. S'il le fait, c'est toujours sur le mode de l'abstraction ou de l'abstention à l'égard des autres étants qui co-apparaissent toujours en même temps. Et cette multiplication ne survient pas en raison du fait qu'il y a pluralité d'objets, c'est en vérité l'inverse qui a lieu. C'est la structure originairement disséminale, c'est la dispersion du *Dasein* qui rend possible cette multiplicité. Il en va de même pour le rapport à soi du *Dasein :* il est dispersé, ce qui est conforme à la « structure de l'historicité au sens le plus large », dans la mesure où le *Dasein* advient comme *Erstreckung,* mot dont la traduction reste encore périlleuse. Le mot « extension » serait trop facilement associé à l'*« extensio »*, à ce que *Sein und Zeit* interprète comme la « détermination ontologique fondamentale du monde » par Descartes (§ 18). Il s'agit ici de tout autre chose. *Erstreckung* nomme un espacement qui, « avant » la détermination de l'espace en *extensio,* vient tendre ou étirer l'être-là, le *là* de l'être *entre* la naissance et la mort. Dimension essentielle du *Dasein,* l'*Erstreckung* ouvre l'*entre* qui le rapporte à la fois à sa naissance et à sa mort, le mouvement de suspens par lequel il *se tend* et s'étend lui-même *entre* naissance et mort, celles-ci ne prenant sens que depuis ce mouvement intervallaire. Le *Dasein* s'en affecte lui-même et cette auto-affection appartient à la structure ontologique de son historicité : *« Die spezifische Bewegtheit des* erstreckten Sicherstreckens *nennen wir das* Geschehen *des Daseins »* (§ 72). Le cinquième chapitre de *Sein und Zeit* met précisément en rapport cette tension intervallaire et la dispersion *(Zerstreuung)* (notamment au § 75, p. 390). *Entre* la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

naissance et la mort, l'espacement de l'*entre* marque à la fois l'écart et le rapport, mais le rapport selon une sorte de distension. Cet « entre-deux » comme *rapport (Bezug)* ayant *trait* à la naissance et à la mort appartient à l'être même du *Dasein,* « avant » toute détermination biologique par exemple (*« Im Sein des Daseins liegt schon das " Zwischen " mit Bezug auf Geburt und Tod »,* p. 374.) Le rapport ainsi entre-tenu, entre-tendu dans, par-dessus ou au travers de la dis-tance entre naissance et mort s'entretient lui-même *avec* la dispersion, la dissociation, la déliaison (*Zerstreuung, Unzusammenhang,* etc., *cf.* p. 390 par exemple.) Ce rapport, cet entre *n'aurait pas lieu* sans elles. Mais les interpréter comme des forces négatives, ce serait précipiter l'interprétation, par exemple la dialectiser.

L'*Erstreckung* est donc l'une des possibilités déterminées de la dispersion *(Zerstreuung)* essentielle. Cet « entre » ne serait pas possible sans la dispersion mais ne forme que l'une de ses dépendances structurelles, à savoir la temporalité et l'historicité. Autre dépendance, autre possibilité – connexe et essentielle – de la dispersion originaire : la spatialité originale du *Dasein,* sa *Räumlichkeit.* La dispersion spatiale ou espaçante se manifeste par exemple dans la langue. Toute langue est d'abord déterminée par des significations spatiales *(Raumbedeutungen)* [3]. Le phénomène des dites métaphores spatialisantes n'est nullement accidentel ou à la portée du concept rhétorique de « métaphore ». Ce n'est pas une fatalité extérieure. Son irréductibilité essentielle ne peut être élucidée hors de cette analytique existentiale du *Dasein,* de sa dispersion, de son historicité et de sa spatialité. Il faut donc en tirer les conséquences, en particulier, pour le langage même de l'analytique existentiale : tous les mots dont se sert Heidegger renvoient aussi nécessairement à ces *Raumbedetungen,* à commencer par celui de *Zerstreuung* (dissémination, dispersion, distraction) qui nomme pourtant l'origine de l'espacement au moment où, en tant que langage, il se soumet à sa loi.

La « dispersion transcendantale », c'est ainsi que Heidegger la nomme encore, appartient donc à l'essence du *Dasein* dans sa neutralité. Essence « métaphysique » est-il précisé dans un *Cours* qui se présente à cette époque avant tout comme une ontologie métaphysique du *Dasein,* dont l'analytique elle-même ne serait qu'une phase, sans doute préliminaire. Il faut en tenir compte pour situer ce qui se dit ici de la différence sexuelle en particulier. La dispersion transcendantale est la possibilité de toute dissociation et de tout morcellement *(Zersplitterung, Zerspaltung)* dans l'existence factice. Elle est elle-même « fondée » dans ce caractère originaire du *Dasein* que Heidegger nomme alors la *Geworfenheit.* Il faudrait patienter auprès de ce mot, le soustraire à tant d'usages, d'interprétations ou de traductions courantes (déréliction, par exemple, être-jeté). Il faudrait le faire en prévision de ce que l'interprétation de la différence sexuelle – qui va suivre bientôt – retient en elle de cette *Geworfenheit,* et, en elle « fondée », de la dispersion transcendantale. Pas de dissémination qui ne suppose cette « jetée », ce *Da* du *Dasein* comme jetée. Jetée « avant » tous les modes de jetée qui viendraient la déterminer, le projet, le sujet, l'objet, l'abject, le rejet, le trajet, la déjection; jetée que le *Dasein* ne saurait faire sienne dans un projet, au sens où il *se jetterait* lui-même comme un sujet maître du jet. Le *Dasein* est *geworfen :* cela signifie qu'il est jeté avant tout projet de sa part, mais cet être-jeté n'est pas encore *soumis* à l'alternative de l'activité et de la passivité qui est encore trop solidaire du couple sujet-objet et donc de leur opposition, on pourrait dire de leur objection. Interpréter l'être-jeté comme passivité, cela peut le réinscrire dans une problématique plus tardive de la subjecti[vi]té (active ou passive). Que veut dire « jeter » avant toutes ces syntaxes? et l'être-jeté avant même l'image de la chute, qu'elle soit platonicienne ou chrétienne? Il y a être-jeté du *Dasein* « avant » même qu'*apparaisse,* autrement dit n'advienne pour lui, là, quelque pensée du jeter revenant à une opération, une activité, une initiative. Et cet être-jeté du *Dasein* n'est pas une jetée *dans* l'espace, dans le déjà-là d'un élément spatial. La spatialité originaire du *Dasein* tient à la jetée.

C'est à ce point que peut réapparaître le thème de la différence sexuelle. La jetée disséminale de l'être-là (encore entendu dans sa neutralité) se manifeste particulièrement en ceci que « le *Dasein est Mitsein avec le Dasein* ». Comme toujours dans ce contexte, le premier geste de Heidegger, c'est le rappel d'un ordre d'implication : la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

différence sexuelle ou l'appartenance au genre doivent être élucidées à partir de l'être-avec, autrement dit de la jetée disséminale, et non l'inverse. L'être-avec ne surgit pas à partir d'une connexion factice, « il ne s'explique pas à partir d'un être générique prétendûment originaire », celui d'un être dont le corps propre serait partagé selon la différence sexuelle *(geschlechtlich gespaltenen leiblichen Wesen)*. A l'inverse une certaine pulsion de rassemblement générique *(gattungshafte Zusammenstreben)*, l'union des genres (leur unification, leur rapprochement, *Einigung*) a pour « présupposition métaphysique » la dissémination du *Dasein* comme tel, *et par là* le *Mitsein*.

Le *« mit »* du *Mitsein* est un existential, non un catégorial, et il en va de même pour les adverbes de lieu (*cf. Sein und Zeit*, § 26). Ce que Heidegger appelle ici le caractère métaphysique fondamental du *Dasein* ne peut se laisser dériver d'une organisation générique ou d'une communauté de vivants comme tels.

En quoi cette question de l'*ordre* importe-t-elle à une « situation » de la différence sexuelle? Grâce à une dérivation prudente qui devient à son tour, pour nous, un problème, Heidegger peut du moins réinscrire le thème de la sexualité, de façon rigoureuse, dans un questionnement ontologique et dans une analytique existentiale.

La différence sexuelle reste à penser, dès lors qu'on ne mise plus sur la *doxa* commune ou sur telle science bio-anthropologique, l'une et l'autre appuyées sur une pré-interprétation métaphysique. Mais le prix de cette prudence? N'est-ce pas d'éloigner la sexualité de toutes les structures originaires? de la déduire? ou de la dériver, en tout cas, en confirmant ainsi les philosophèmes les plus traditionnels, en les répétant avec la force d'une nouvelle rigueur? Et cette dérivation n'a-t-elle pas commencé par une neutralisation dont on déniait laborieusement la négativité? Et cette neutralisation effectuée, n'accède-t-on pas encore à une dispersion ontologique ou « transcendantale », à cette *Zerstreuung* dont on avait aussi quelque mal à effacer la valeur négative?

Sous cette forme, ces questions restent sans doute sommaires. Mais elles ne pourraient s'élaborer dans un simple échange avec le passage du Cours de Marbourg qui nomme la sexualité. Qu'il s'agisse de neutralisation, de négativité, de dispersion, de distraction *(Zerstreuung)*, motifs ici indispensables, à suivre Heidegger, pour poser la question de la sexualité, il est nécessaire de *revenir* à *Sein und Zeit*. Bien que la sexualité n'y soit pas nommée, ces motifs y sont traités de façon plus complexe, plus différenciée, ce qui ne veut pas dire, au contraire, plus facile.

Nous devons nous contenter ici de quelques indications préliminaires. Ressemblant dans le Cours à une procédure méthodique, la neutralisation n'est pas sans rapport avec ce qui est dit dans *Sein und Zeit* de l'« interprétation privative » (§ 11). On pourrait même parler de méthode, dès lors que Heidegger en appelle à une ontologie qui s'accomplit par la « voie » ou sur la « voie » d'une interprétation privative. Cette voie permet de dégager des *a priori* et, dit une note de la même page qui en crédite Husserl, on sait que l'« apriorisme est la méthode de toute philosophie scientifique qui se comprend elle-même ». Il s'agit, précisément, dans ce contexte de psychologie et de biologie. En tant que sciences, elles se fondent sur une ontologie de l'être-là. Ce mode-d'être qu'est la vie n'est accessible, pour l'essentiel, que par l'être-là. C'est l'ontologie de la vie qui exige une « interprétation privative » : la « vie » n'étant ni un pur *« Vorhandensein »*, ni un *« Dasein »* (Heidegger le dit ici sans considérer que la chose demande plus qu'une affirmation : elle semble pour lui aller de soi), on ne peut y accéder qu'en opérant, négativement, par soustraction. On se demande alors ce qu'est l'être d'une vie qui *n'*est *que* vie, qui n'est ni ceci ni cela, ni *Vorhandensein* ni *Dasein*. Heidegger n'a jamais élaboré cette ontologie de la vie, mais on peut imaginer les difficultés qu'elle aurait accumulées, dès lors que le « ni... ni » qui la conditionne exclut ou déborde les concepts (catégoriaux ou existentiaux) les plus structurants pour toute l'analytique existentiale. C'est toute l'organisation problématique qui se trouve ici en question, celle qui soumet les savoirs positifs à des ontologies régionales, et ces ontologies à une ontologie fondamentale, celle-ci étant alors (à cette époque) préalablement ouverte par l'analytique existentiale du *Dasein*. Aucun hasard si (une fois de plus, pourrait-on dire et prouver), c'est le mode-d'être du *vivant*, de l'animé (donc aussi du psychique) qui soulève et situe cet énorme

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

problème, ou lui donne en tout cas son nom le plus reconnaissable. Nous ne pouvons ici nous y engager, mais en en soulignant la nécessité trop souvent inaperçue, il faut au moins rappeler que le thème de la différence sexuelle ne saurait en être dissocié.

Restons-en pour l'instant à cette « voie de la privation », expression que Heidegger reprend au § 12, et cette fois encore pour désigner l'accès apriorique à la structure ontologique du vivant. Ce rappel une fois développé, Heidegger élargit la question de ces énoncés négatifs. Pourquoi les déterminations négatives s'imposent-elles si fréquemment dans cette caractéristique ontologique? Ce n'est nullement un « hasard ». C'est parce qu'il faut soustraire l'originalité des phénomènes à ce qui les a dissimulés, défigurés, déplacés ou recouverts, aux *Verstellungen* et aux *Verdeckungen,* à toutes ces pré-interprétations dont les effets négatifs doivent donc être à leur tour annulés par des énoncés négatifs dont le véritable « sens » est en vérité « positif ». C'est un schéma que nous avons reconnu tout à l'heure. La négativité de la « caractéristique » n'est donc pas plus fortuite que la nécessité des altérations ou des dissimulations qu'elle vient en quelque sorte corriger *méthodiquement. Verstellungen* et *Verdeckungen* sont des mouvements nécessaires dans l'histoire même de l'être et de son interprétation. On ne peut pas plus les éviter, telles des fautes contingentes, qu'on ne peut réduire l'inauthenticité *(Uneigentlichkeit)* à une faute ou à un péché dans lesquels il eût fallu ne pas tomber.

Et pourtant. Si Heidegger se sert facilement du mot *« negativ »* quand il s'agit de qualifier des énoncés ou une caractéristique, il ne le fait jamais, me semble-t-il (ou, dirais-je par prudence, beaucoup moins souvent et beaucoup moins facilement) pour qualifier cela même qui, dans les pré-interprétations de l'être, rend pourtant nécessaires ces corrections méthodiques de forme négative ou neutralisante. L'*Uneigentlichkeit,* les *Verstellungen* et les *Verdeckungen* ne sont pas de l'ordre de la négativité (le faux ou le mal, l'erreur ou le péché). Et l'on voit bien pourquoi Heidegger se garde bien de parler dans ce cas de négativité. Il évite ainsi, prétendant remonter plus « haut » qu'eux, les schémas religieux, éthiques, voire dialectiques.

On devrait donc dire qu'aucune signification négative n'est ontologiquement attachée au « neutre » en général, ni surtout à cette dispersion *(Zerstreuung)* transcendantale du *Dasein.* Or, sans pouvoir parler de valeur négative ni de valeur en général (on connaît la méfiance de Heidegger pour la valeur de valeur), nous devons tenir compte de l'accentuation différentielle et hiérarchisante qui, dans *Sein und Zeit,* vient régulièrement marquer le neutre et la dispersion. Dans certains contextes, la dispersion marque la structure la plus générale du *Dasein.* On l'a vu dans le Cours, mais c'était déjà le cas dans *Sein und Zeit,* par exemple au § 12 (p. 56) : « *L'In-der-Welt-Sein* du *Dasein* s'est, par la facticité de ce dernier, toujours déjà dispersé *(zerstreut)* ou même morcelé *(zersplittert)* en modes déterminés de l'*In-Sein.* » Et Heidegger propose une liste de ces modes et de leur irréductible multiplicité. Mais ailleurs, la dispersion et la distraction (*Zerstreuung* dans les deux sens) caractérisent l'ipséité inauthentique du *Dasein,* celle du *Man-selbst,* de ce *On* qui a été « distingué » de l'ipséité *(Selbst)* authentique, propre *(eigentlich).* En tant que « on », le *Dasein* est dispersé ou distrait *(zerstreut).* On connaît l'ensemble de cette analyse, nous n'y prélevons que ce qui concerne la dispersion (*cf.* § 27), concept qu'on retrouve au centre de l'analyse de la curiosité (*Neugier,* § 36). Celle-ci, rappelons-le, est l'un des trois modes de la déchéance *(Verfallen)* du *Dasein* dans son être-quotidien. Plus tard, nous devrons revenir sur les précautions de Heidegger : la déchéance, l'aliénation *(Entfremdung),* et même la chute *(Absturz)* ne seraient pas ici le thème d'une « critique moralisatrice », d'une « philosophie de la culture », d'une dogmatique religieuse de la chute *(Fall)* hors d'un « état originel » (dont nous n'avons aucune expérience ontique et aucune interprétation ontologique) et d'une « corruption de la nature humaine ». Beaucoup plus tard, nous devrons rappeler ces précautions, et leur caractère problématique, lorsque dans la « situation » de Trakl, Heidegger interprétera la décomposition et la désessentialisation *(Verwesung),* c'est-à-dire aussi une certaine corruption de la figure de l'homme. Il s'agira encore, plus explicitement cette fois, d'une pensée de *« Geschlecht »* ou du *Geschlecht.* J'y mets des guillemets parce qu'il y va autant du nom que de cela qu'il nomme; et il est aussi imprudent ici de les séparer que de les traduire. Nous le vérifierons, il y va de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'inscription de *Geschlecht* et du *Geschlecht* comme inscription, frappe et empreinte.

La dispersion est donc marquée *deux fois :* comme structure générale du *Dasein* et comme mode de l'inauthenticité. On pourrait en dire autant du neutre : aucun indice négatif ou péjoratif dans le *Cours* quand il est question de la neutralité du *Dasein,* mais le « neutre », dans *Sein und Zeit,* cela peut caractériser le « on », à savoir ce que devient le « qui » dans l'ipséité quotidienne : alors le « qui » c'est le neutre *(Neutrum), « le on »* (§ 27).

Ce bref recours à *Sein und Zeit* nous a peut-être permis de mieux comprendre le sens et la nécessité de cet *ordre des implications* que Heidegger tient à préserver. Entre autres choses, cet ordre peut aussi rendre compte des prédicats dont use tout discours sur la sexualité. Il n'y a pas de prédicat proprement sexuel, il n'en est pas, du moins, qui ne renvoie, pour son sens, aux structures *générales* du *Dasein.* Et pour savoir de quoi l'on parle, et comment, quand on nomme la sexualité, on doit bien faire fonds sur cela même que décrit l'analytique du *Dasein.* Inversement, si on peut dire, cette désimplication permet de comprendre la sexualité ou la sexualisation générale du discours : les connotations sexuelles ne peuvent marquer celui-ci, jusqu'à l'envahir, que dans la mesure où elles sont homogènes à ce qu'implique tout discours, par exemple la topologie de ces « significations spatiales » *(Raumbedeutungen)* irréductibles, mais aussi tant d'autres traits que nous avons situés au passage. Que serait un discours « sexuel » ou « sur-la-sexualité » qui n'en appellerait pas à l'éloignement, au-dedans et au-dehors, à la dispersion et à la proximité, à l'ici et au là, à la naissance et à la mort, à l'entre-naissance-et-mort, à l'être-avec et au discours?

Cet ordre des implications ouvre à la pensée d'une différence sexuelle qui ne serait pas encore dualité sexuelle, différence comme duel. Nous l'avons remarqué, ce que le Cours neutralisait, c'était moins la sexualité elle-même que la marque « générique » de la différence sexuelle, l'appartenance à l'un des *deux* sexes. Dès lors, en reconduisant à la dispersion et à la multiplication *(Zerstreuung, Mannigfaltigung),* ne peut-on commencer à penser une différence sexuelle (sans négativité, précisons-le) qui ne serait pas scellée par le deux? qui ne le serait pas encore ou ne le serait plus? Mais le « pas encore » ou le « déjà plus » signifieraient encore, déjà, quelque arraisonnement.

Le retrait de la dyade achemine vers l'autre différence sexuelle. Il peut aussi préparer à d'autres questions. Par exemple à celle-ci : comment la différence s'est-elle déposée dans le deux? Ou encore, si l'on tenait à consigner la différence dans l'opposition duelle, comment la multiplication s'arrête-t-elle en différence? et en différence sexuelle?

Dans le Cours, pour les raisons que nous avons dites, *Geschlecht* nomme toujours la sexualité, telle qu'elle est typée par l'*opposition* ou par le duel. Plus tard (et plus tôt) il n'en irait pas de même, et cette opposition se dit décomposition.

Jacques Derrida

NOTES

1. Première partie, toute préliminaire, d'une interprétation par laquelle je voudrais situer *Geschlecht* dans le chemin de pensée de Heidegger. Dans son chemin d'écriture aussi et l'impression, l'inscription marquée du mot *Geschlecht* n'y sera pas pour rien. Ce mot, je le laisse ici dans sa langue pour des raisons qui devraient s'imposer au cours de cette lecture même. Et il s'agit bien de *« Geschlecht »* (du *mot* pour sexe, race, famille, génération, lignée, espèce, genre) et non *du Geschlecht :* on ne franchira pas si facilement vers la chose même (le *Geschlecht*) la marque du mot *(« Geschlecht »)* dans laquelle, beaucoup plus tard, Heidegger remarquera l'empreinte du coup ou de la frappe *(Schlag).* Il le fera dans un texte dont nous ne parlerons pas ici mais vers lequel cette lecture se poursuivra, par lequel en vérité je la sais déjà aimantée : *Die Sprache im Gedicht, Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht* (1953, *in Unterwegs zur Sprache,* 1959, p. 36). Trad. fr. par Jean Beaufret, *in Acheminement vers la parole,* 1976 : *la Parole dans l'élément du poème, Situation du Dict de Georg Trakl.*

2. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, Gesamtausgabe, Band 26.*

3. *Cf.* aussi, sur ce point, *Sein und Zeit,* p. 166.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Les fondements de la linguistique

Gérard Granel

Avertissement

Les pages que l'on présente ici ne constituent pas le traitement suivi d'une question. Ce sont simplement des notes de travail, qui supposent, pour être utilisées avec quelque profit, que l'on ait en même temps sous la main – ou les yeux – les passages de Saussure et de Jakobson entre lesquels se fait le va-et-vient d'une interrogation textuelle effective. Encore n'aura-t-on de cette lecture, sauf par endroits, que la problématique d'ensemble.

*Une deuxième remarque liminaire s'impose : Ce que nous tentons ici n'est à aucun degré un commentaire de Heidegger lui-même, ou quelque développement qui viserait à éclairer sa propre pensée. C'est plutôt une tentative d'*application *de la problématique heideggérienne concernant le langage et le savoir sur le langage, telle qu'elle est contenue dans les paragraphes 31 à 34 de l'*Être et le Temps, *à des textes qu'elle ne mentionne pas (comme celui de Saussure), ou même qui ne seront écrits que quinze ou vingt ans plus tard (comme celui de Jakobson). Il ne s'agit donc ni de la compréhension de Heidegger, ni de l'étude de sa postérité, mais – avec plus de risques peut-être – d'un exemple de l'*usage *qu'il est possible de faire des questions heideggériennes.*

Textes lus

A. Ferdinand de Saussure : Cours de Linguistique générale *(1915), cité dans l'édition Payot, Paris, 1964 :*

1. Introduction, *chapitre III : Objet de la linguistique, p. 23-35;*
2. Première partie : Principes généraux, *chapitre premier : Nature du signe linguistique, p. 97-103;*
3. Deuxième partie : Linguistique synchronique, *chapitre IV : La valeur linguistique, p. 155-169.*

B. Roman Jakobson : Six Leçons sur le son et le sens *(1942-1943), Éditions de Minuit, Paris, 1976. En entier.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Argument

Les textes mentionnés ci-dessus sont très généralement reconnus comme deux des textes fondateurs de la linguistique contemporaine au niveau de sa plus grande généralité, autrement dit dans sa principialité même. Le but des lectures qui en seront faites est de conduire à comprendre le sens – et à reconnaître la nécessité – d'une interrogation sur le fondement ontologique de cette science. Car : « La linguistique existe, mais l'être de l'étant qu'elle prend pour thème demeure obscur [1]. »

Ce but sera atteint lorsque nous aurons compris que et comment le discours qui établit la linguistique dans la généralité même de ses principes (Saussure en premier lieu), ou qui discute de la validité et des limites de ces principes (critique de Saussure par Jakobson, ou même auto-approfondissement de Saussure à l'intérieur du « Cours »), appartient à une certaine « logique », qui « se fonde elle-même sur l'ontologie de l'étant-subsistant [2] ».

*Affirmer ainsi que le discours fondateur de la linguistique traite des faits de langue comme d'autant de réalités substantielles ne peut d'abord, et longtemps, que surprendre. Nous verrons en effet (ce que tout le monde sait, mais à quoi nul ne s'arrête, il nous semble, assez pensivement) que le mouvement qui fonde la linguistique comme science consiste précisément à dégager la théorie de l'horizon d'évidence défini par ce que Husserl nomme « les réalités naturelles ». Ainsi pour l'objet de la science : la langue, au sens saussurien précis, est un objet formel, nullement une « chose » ; et ainsi encore pour la méthode de la science, qui se conquiert dans son opposition même à celle des sciences intra-mondaines : physique du son, physiologie de l'appareil phonatoire et auditif, psychologie du sujet parlant (*cf. *à la fois Saussure et Jakobson, dont l'accord est là-dessus parfait, au moins au niveau du phonème). Cela reconnu,* mais aussi scruté dans le texte même *où de telles décisions se jouent chez les auteurs-fondateurs, il nous paraît que l'affirmation heideggérienne tient quand même. Car le mouvement par lequel la théorie, en train de se fonder, le fait en se dégageant de l'horizon d'évidence des « réalités », n'est encore cependant qu'un mouvement ambigü, ou gêné, qui retombe à tout moment sur ce qu'il tend à quitter, ou qui se fixe dans une sorte de paradoxie-limite. Et s'il en est ainsi, nous croyons pouvoir montrer, en lisant le texte plutôt qu'en combattant ou approuvant des thèses, que cela tient à ce que le mouvement fondateur en question est lui-même inconscient des présupposés ontologiques du langage dans lequel il s'inscrit.*

Ainsi cherchons-nous ce qu'il en est de la science du langage en interrogeant le langage de la science.

Saussure

La fondation de la science : le dégagement d'un « objet formel »

Par « objet formel », nous entendons un objet qui est introuvable parmi les réalités. Telle est cette entité que Saussure nommera « la langue », dans une opposition réglée à ce qu'il nomme « le langage ».

Le langage désigne l'ensemble des réalités repérables immédiatement comme « faits de langue » ; comme tel, il est « multiforme et hétéroclite » (p. 25), il se défait en autant de composantes sans unité, qui relèvent de diverses sciences « dans l'horizon de la nature », bacchantes qui ignorent que le corps qu'elles déchirent ainsi en plusieurs domaines substantiels est pourtant la forme unique et pure d'un dieu.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La vengeance du dieu, ou sa pudeur, en tout cas sa Némésis, est alors de *manquer* à la prise même qui le déchire : ainsi le son, découpé en sa partie phonatoire et sa partie acoustique, s'est déjà séparé de ce découpage même en tant que son-d'une-langue [3]; ainsi encore l'unité du son et de l'idée, unité qui se perd justement entre ce qui est « mental » et ce qui ne l'est pas, comme se perd aussi l'unité de l'individuel et du social, ou celle du système et de l'histoire [4].

En bref, « langage » ne désigne pas simplement chez Saussure un ordre de réalités, différent de la « langue » considérée comme un autre ordre de réalités. « Langage » désigne *le point de vue même* des « réalités », « amas confus de *choses* » (p. 24), et c'est ce point de vue substantiel (au sens de l'analytique existentiale) qui déchaîne la multitude des sciences mondaines sur un matériau mort, où elles découpent trop tard la diversité rivale de leurs objets respectifs : « C'est quand on procède ainsi qu'on ouvre la porte à plusieurs sciences – psychologie, anthropologie, grammaire normative, philologie, etc. – que nous séparons nettement de la linguistique, mais qui, à la faveur d'une *méthode incorrecte, pourraient* revendiquer le langage comme un de leurs objets [5]. »

La langue, au contraire, dans son acception saussurienne stricte, est « un tout en soi et un principe de classification » (p. 25), qui fournit pour la première fois son terrain à la linguistique.

Il est capital de souligner *pour quelle raison,* selon Saussure lui-même, la langue se trouve ainsi douée d'un tel pouvoir fondateur à l'égard de la science. Nous tiendrons là en effet le fil conducteur pour interroger ensuite, à notre propre compte, le langage même dans lequel ce fondement a été dégagé.

Cette raison est exprimée deux fois dans le texte : « Non seulement la science de la langue peut se passer des autres éléments du langage, mais *elle n'est possible que si ces autres éléments n'y sont pas mêlés* », dit la première formule (p. 31); la seconde ajoute : « Si pour la première fois nous avons pu assigner à la linguistique une place parmi les sciences, c'est parce que nous l'avons rattachée à la sémiologie » (p. 33-34). Prises ensemble, ces deux déclarations veulent dire que la linguistique n'est possible comme science que parce qu'elle a pour objet *la langue,* et que celle-ci, en tant que « système de signes exprimant des idées » (p. 33) est un objet qui n'est plus « mêlé aux autres éléments du langage », c'est-à-dire est un *objet formel* essentiellement différent de toute réalité naturelle.

En quoi il s'agit là d'un ordre d'entités essentiellement *non-substantielles,* cela n'est pourtant pas clair dans l'introduction du *Cours,* que nous sommes en train de lire, ni même dans les pages 98-101 qui, sous le nom de « principes généraux », définissent la nature du signe et son caractère « arbitraire ». Cette non-clarté est ce que nous allons inventorier maintenant sous le titre d'« ambiguïté des fondements [6] », avant de voir comment Saussure lui-même revient, par une sorte de brusque accélération théorique (qui est aussi une auto-critique), sur ces premières définitions. Violent recommencement, où sous le concept de « valeur linguistique » se rallume la guerre contre la substance, cette fois d'une façon si destructrice qu'elle projette Saussure, pour ainsi dire, *en avant* de tout le développement que connaîtra la linguistique, dans une sorte de vide où il n'aura pas de successeur à l'intérieur de la science, mais où peut-être il attend que le rejoignent les questions de la pensée.

L'ambiguïté des fondements

Le chapitre III de l'introduction du *Cours* s'efforce de dégager « la sphère qui correspond à la langue dans l'ensemble du langage » (p. 27). On s'installe donc d'abord dans l'horizon même des réalités qui composent le « circuit de la parole », et qui sont, soit physiques, soit physiologiques, soit psychiques. Pris dans sa thèse, le chapitre trois ne quittera jamais ce terrain naturel (ou substantiel, ou intra-mondain) et localisera

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

simplement la langue dans l'un des compartiments de la réalité : le « psychique ». On ne voit pas, bien entendu, comment ce refuge dans une partie des réalités mondaines permettrait de comprendre la langue en tant que « système de signes », autrement dit de la « rattacher à la sémiologie », ce qui est pourtant, selon Saussure, la condition même de l'élévation de la linguistique au rang de science [7].

A lire cependant de près le *détail* du texte saussurien de l'introduction, on voit se dessiner un mouvement *d'ensemble*, qui si l'on veut n'est pas dans le texte, mais qui est le mouvement dont le texte est animé, ou par lequel il est emporté. Ce mouvement nous conduit à soupçonner, au cœur de la réduction psychologique opérée par Saussure, quelque chose comme un « noyau linguistique », de la même façon que Husserl allait chercher dans la psychologie de son maître Brentano un « noyau phénoménologique ». Et ce noyau linguistique ne peut croître et ramifier qu'à la condition de ruiner de plus en plus consciemment, et de plus en plus loin, toutes les évidences de nature « substantielle » concernant la langue. C'est ce qui arrivera finalement au chapitre IV de la deuxième partie, qui remplace par l'idée de « valeur linguistique » (c'est-à-dire par un jeu de « différences *sans termes positifs* », p. 166) tout concept substantialiste des faits de langue, à quelque niveau que ce soit – c'est-à-dire non seulement au niveau du phonème, mais aussi à celui du morphème, et même au niveau sémantique (celui du mot-pourvu-d'-un-sens). Cette fois, c'est Jakobson qui ne suivra plus...

Avant d'en venir à ce terme, indiquons en quoi consistent les mouvements dont le texte de l'introduction, chapitre III, est animé, travaillé, obscurci même – comme s'il essayait d'échapper à ce qui, avant toute élaboration d'une question, est toujours « clair comme le jour » : l'évidence de « la thèse naturelle du monde ». A vrai dire, on ne peut pas « indiquer » simplement ce qui fait qu'un texte avance et travaille : fissures, bizarreries, décalages; il y faut la lecture effective, c'est-à-dire – à moins d'un commentaire écrit interminable, finalement impossible à produire – la lecture *orale* [8]. Tout ce que nous pourrons donc indiquer ici, ce sont les lieux et l'orientation de la lecture. Et encore, lacunairement.

1. *« Le point de départ du circuit »* (p. 28) : il se situe « dans le cerveau », où il est admis (et par Saussure aussi bien) que se situent « les faits de conscience », quoi qu'il en soit du caractère absolument « non-sensical » d'une telle localisation. Il est vrai que parler de « faits de conscience » s'agissant des « faits de langue » est déjà dépourvu de sens, au moins autant que de les loger dans le « cerveau », puisque les « faits de langue », selon une thèse célèbre de Saussure, échappent à la volonté, et même à l'aperception des individus. En elle-même cette thèse est grosse de la mort de tout point de vue psychologique. C'est pourtant le point de vue psychologique qui enserre tout le début de ce texte fondamental, où Saussure commence à « dégager » la langue *parmi* les « faits de langage ». Faisons le tour de cette limitation :

Ce qui deviendra, dans la deuxième partie, chapitre IV, « l'*accouplement* de la pensée avec la matière phonique », et même une sorte de nouveau monstre surgi de la destruction de la pensée et du son : la « pensée-son » (p. 156) n'est encore ici que l'« association » du signe linguistique et de la pensée [9], processus dont l'incompréhensibilité est typiquement métaphysique, étant celle de l'argument du troisième homme : si un « fait de conscience », par exemple l'image que j'aurais d'une chaise (ou sa perception, ou son souvenir), n'est pas *déjà* ce qui se reconnaît dans le mot « chaise » – ou réciproquement – il faudra que quelque chose (quoi donc?), qui ne soit encore ni l'un ni l'autre, les *mette* dans ce rapport où ils ne sont pas. Mais s'ils ne sont pas déjà dans ce « rapport », comment les y mettre? On voit ici à l'œuvre l'hypothèse de la représentation, ressort et rançon du psychologisme (c'est-à-dire de la façon substantielle de concevoir l'esprit), et cette œuvre est le dédoublement initial à l'infini. Car non seulement la chaise dont j'ai conscience se dédouble en une chaise et un fait de conscience, et la chaise nommée en une représentation-de-chaise et un « signe linguistique » (un mot), mais encore le signe linguistique lui-même est dédoublé en lui-même *et* sa représentation (la fameuse « image acoustique »). Relisez la phrase.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Ce lapsus, d'autant plus significatif qu'il ne peut rien vouloir signifier (qu'il n'a pas de sens), mérite d'être scruté. L'hypothèse du dedans substantiel, l'hypothèse du « psychique » comme élément de la représentation, en arrive donc à doubler le signe linguistique de sa représentation, qui est nommée « image ». On re-cite : « ...associés aux représentations des signes linguistiques ou images acoustiques ». Ou, dans la phrase, a la valeur du *« sive »* latin. Il est donc dit que, passant dans la « représentation », ce qui linguistiquement est un « signe » devient psychologiquement une « image ». Et de fait, comme si toute la tradition avait toujours sû que l'âme ne parle pas, elle l'a toujours imaginée « concevant » par un « acte » (sans un mot), ou recevant des « images » qui viennent se peindre en elle (toujours sans un mot). Le langage de Saussure dans le passage que nous lisons n'est pas autre : il appelle les « faits de conscience » des « concepts » (non pas au sens strict, mais au sens banal de « ce que l'on conçoit ») et il les associe, non aux signes (on ne peut rien « associer » à un signe), mais à une « représentation » des signes – nommée « image » parce qu'elle est de l'ordre de la réceptivité sensible (image *acoustique*). Mais les choses ne peuvent pas aller ainsi. Entre signe et image, il y a le gouffre de ce qui fera, justement, la gloire de Saussure : la découverte de l'arbitraire du signe. Une image n'est jamais arbitraire, elle a toujours un lien naturel avec ce dont elle est l'image.

2. *Mais quoi qu'il en soit de ces débuts naturalistes,* dont le langage continuera à dominer tout le paragraphe 2, on note, avons-nous dit, que le texte est emporté dans un mouvement – repérable à quelques « bizarreries » du tour d'écriture, comme toujours – qui le conduira aussi loin qu'il est possible d'aller dans son effort pour échapper à la substantialité, alors qu'il reste pris dans l'horizon même du « monde ». C'est ainsi que, sous prétexte de mentionner des distinctions qui permettraient à la description d'être plus « complète », Saussure introduit des variantes à propos de l'« image acoustique » qui tendent à arracher entièrement ce concept, pourtant irrémédiablement bâtard, à son sens mondain. Page 28 (bas) et page 29 (haut) il la nomme d'abord « image acoustique *latente* » et la distingue du même coup de la « sensation acoustique pure ». Qu'est-ce à dire, sinon que ce qu'il entend par « image acoustique » n'est cependant pas « acoustique » au sens de la science physique des sons, ni à celui de la physiologie de l'appareil d'audition, ni même au sens de la « donnée sensible » de la psychologie : sous cette triple enveloppe substantielle, elle se cache (elle est « latente ») dans ce qu'elle a de proprement linguistique (sémiologique). Ce *quid proprium* qui fait de l'« image acoustique » un concept méthodologique de la science du langage est *introuvable* dans les réalités substantielles à partir desquelles il est pourtant nommé. Et cela parce que, ici comme partout, « la langue est une forme, et non pas une substance », comme finira par le formuler la deuxième partie du *Cours* (p. 169). Le développement – ou la préparation – de cet axiome absolument essentiel de la linguistique saussurienne se fait justement (p. 157) à propos de la différence entre le son (la « sensation acoustique pure ») et la pensée, et ce pour montrer que cette différence, pour évidente qu'elle soit du point de vue mondain, n'existe pourtant pas du point de vue de la linguistique. Celle-ci en effet travaille « sur le terrain limitrophe où les éléments des deux ordres se combinent » – selon les propres – ou plutôt impropres termes de Saussure. « Impropres », disons-nous, parce qu'il est impossible de penser comme combinaison de deux réalités substantielles ce qui « produit une forme, non une substance » (p. 157 toujours). Mais ce ne sera pas la première fois, ni la dernière, qu'un texte vise à faire sauter des évidences, dans l'horizon ontologique desquelles, cependant, il demeure prisonnier.

Ajoutons seulement que ce que nous nommons l'ambiguïté d'un texte n'a rien à voir avec l'état d'équilibre d'une balance, ou l'annulation réciproque de deux forces de sens opposé. Tout est ambigu dans une ambiguïté, en particulier son *apparente* dualité, qui recèle toujours un penchant dans un sens ou dans l'autre, et finalement une décision tranchée. Ainsi les obscurités de la notion initiale d'« image acoustique », que nous avons relevées, où l'équilibre semblait se maintenir, de façon équivoque, entre la désignation d'une « réalité naturelle » et le pressentiment d'une spécificité linguistique « latente », ces obscurités soudain se déchirent et font place à la claire séparation du

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

possible et de l'impossible : « D'ailleurs il est impossible que le son, élément matériel, appartienne par lui-même à la langue, etc. » (p. 164).

En continuant à lire ainsi le paragraphe 2 de l'Introduction, on peut s'interroger sur le sens et la portée de plusieurs « bougés » du texte, et finalement sur son orientation générale. Celle-ci nous paraît être, incontestablement, *la recherche d'une décision :* il s'agit de dé-cider entre forme et substance. Cette recherche décidée d'une décision est elle-même *plus forte* dans le texte (sinon dans sa thèse, du moins dans sa texture, c'est-à-dire dans le déboîté de son écriture, par où il *avance*) que l'indécision ontologique dans laquelle elle se fait. C'est seulement si l'on aperçoit l'obstination de cette décision que le texte s'offre à une lecture effective, dont les questions ne peuvent surgir que d'une réponse connue. Ainsi pourquoi, sinon pour montrer de quel côté *penche* l'ambiguïté du concept d'« image » acoustique », Saussure substitue-t-il (p. 29, ligne 2) à cette expression celle, soudainement, d'« image *verbale* »? Pourquoi dit-il, dans le même passage, qu'il « est capital de remarquer que l'image verbale ne se confond pas avec le son lui-même »? Mais à vrai dire ce sont tous les choix ici opérés par Saussure qui vont dans le même sens – dans le sens d'une « déréalisation » – alors même qu'ils se présentent encore comme des choix entre réalités : celui qui est fait du « social » contre l'« individuel », par exemple, ou celui qui s'exerce en faveur du « côté réceptif » du « psychique » contre le « côté exécutif ». Ces choix sont, en un sens, intenables, et même incompréhensibles par eux-mêmes – tout à fait comme l'est la préférence ultimement accordée par Husserl à l'aspect passif, anonyme ou hylétique des « synthèses ». En dépit du fait que la métaphysique s'y mord la queue, de telles décisions sont cependant décisives, en effet, en tant qu'*indices* de l'orientation d'une pensée. Il s'agit moins, en elles, de séparer, comme le croit et le dit Saussure, « ce qui est essentiel de ce qui est accessoire », que de séparer ce qui fait l'essence même des « faits de langage » de ce qui obstrue l'accès à cette essence : la substantialité, une fois encore.

(Il faut, en revanche, résister à la croyance, naïvement « scientifique », qui est celle de Saussure, d'avoir, dans tout ce parcours fondateur, « défini des choses et non des mots » [p. 31]. Les définitions ne sont ni une question de choses, ni une question de mots; encore moins sont-elles suspendues quelque part entre les deux : elles sont ce que leur permet d'être le mouvement d'un texte [ou d'un langage] dans les limites des évidences ontologiques où il s'inscrit, et contre lesquelles aussi bien parfois [comme ici] il s'efforce.)

3. *L'idée de « valeur linguistique »*

Elle est celle qui anime le chapitre IV de la deuxième partie. Bien que la notion de « valeur » ne garantisse jamais, bien au contraire, que le texte où elle joue échappe à la métaphysique, l'usage qu'en fait ici Ferdinand de Saussure menace, et même détruit, toutes les oppositions classiques dont se nourrissait encore l'ambiguïté des fondements. On ne peut faire ici davantage que signaler les moments de cette remise en question.

« La langue ne peut être qu'un système de valeurs pures » : ainsi, dans sa première phrase, le chapitre IV énonce-t-il la thèse cardinale, dont tous les développements subséquents ne seront que la conséquence et l'illustration. Mais il ne dit pas pourquoi il dit « pures ». Pour le comprendre, il ne faut surtout pas chercher du côté de la détermination métaphysique moderne du « pur », qui signifie le non-contact avec la « souillure » du sensible (pour parler comme Kant). Au moment où Saussure introduit la notion de « valeurs pures », vient justement de s'accomplir l'« accouplement » monstrueux de la pensée, et du son, dont est issu une sorte d'être inclassable : la très impure « pensée-son ». « Valeur pure » ou plutôt, donc, « valeurs pures », car le pluriel lui est essentiel, marque justement de son impureté métaphysique – est à comprendre au sens que donne au terme le langage rapin : une « valeur » chez les peintres ne signifie pas une couleur donnée [10], mais ce que devient celle-ci dans son rapport à toutes les autres (et aux lignes, et au cadre, et à la lumière). C'est donc le même concept que celui qui, à toute entité substantielle, substitue dans la langue des différences, dont il est essentiel de préciser qu'elles sont des différences « sans termes positifs [11] ». Si les valeurs sont dites pures, c'est qu'elles sont quittes de cette « positivité », autrement dit de la logique

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de la substantialité, pour qui, avant que des différences s'instaurent, il faut bien que soient donnés, ou posés, les termes entre lesquels elles joueront.

Cette notion de valeur commence par renverser le cadre métaphysico-psychologique qui présidait encore à l'analyse du « circuit de la parole », renvoyant à l'amorphe pur et simple aussi bien la « pensée » que la « substance phonique » : deux masses disparaissantes, ou, pour mieux dire, qui ne sont jamais ni nulle part apparues l'une sans l'autre. Entre ces deux « substances » impossibles, le lien traditionnel de l'expression, en tant qu'intermédiaire lui-même substantiel, disparaît également (même si le *mot* d'« intermédiaire » subsiste encore dans le passage qui prononce cette disparition de l'expression, page 156, c'est-à-dire même si le régime du texte saussurien n'est pas la destruction *consciente* de l'ambiguïté des principes initiaux *en tant qu'ambiguïté ontologique*, mais « seulement » celui de leur auto-critique, de leur implosion). On scrutera de près sur ce point le paragraphe de la page 156 qui fait suite à la représentation graphique du « plan indéfini des idées » et de « celui non moins indéterminé des sons ». On notera en particulier que ce n'est pas une invention de notre part, si nous voyons dans cette pensée de la valeur l'avancée extrême d'une lutte contre la substance. Il ne s'agit pas là d'« appliquer » violemment, à un texte qui la refuserait, l'idée heideggérienne que les principes de la linguistique appellent une refonte, qui suppose elle-même que l'on échappe à l'horizon d'évidence de la « substantialité ». C'est Saussure lui-même qui finit par formuler l'orientation générale de son texte dans de tels termes. Si la langue est encore nommée par lui une « combinaison » (des deux « éléments » que seraient la pensée et le son), il est d'abord manifeste dans les pages 156-157 que cette prétendue combinaison *précède* ce qui se « combine » en elle, et que les « éléments » en question sont plutôt les produits d'une décomposition abstraite d'une unité concrète originelle; et enfin cela vient à se dire en propres termes : « Cette combinaison produit une forme, *non une substance* ».

Si disruptive est cette nouvelle idée de la langue comme d'une non-substance, qu'elle conduit Saussure dans les paragraphes suivants à revenir sur tous les éléments de sa définition initiale du signe : sur le signifié, sur le signifiant, et donc finalement sur le « signe » lui-même (respectivement, les paragraphes 2, 3 et 4 du chapitre). L'enjeu philosophique n'est rien de moins ici que le démantèlement de la théorie classique de la signification, non seulement parce que tous ses éléments ne peuvent plus être pris substantiellement, comme nous l'avons vu, mais encore parce que l'idée de sens elle-même tend à se résorber dans la « valeur ». Lorsque Saussure, en effet, au paragraphe 2, envisage celle-ci « dans son aspect conceptuel », on s'aperçoit finalement que la dite « valeur » dissipe entièrement le « concept » – en termes plus simples, qu'il n'y a pas de « concepts ». « Si les mots, dit la page 161, étaient chargés de représenter des concepts donnés d'avance, ils auraient chacun, d'une langue à l'autre, des correspondants exacts pour le sens; *or il n'en est pas ainsi.* » Phrase qui mériterait d'être aussi célèbre que celle d'Aristote : « Si les navettes... », car les navettes ici tissent effectivement toutes seules, ce qui veut dire : les langues parlent, non les hommes, les langues pensent, non l'esprit humain et ses (prétendus) « concepts ». Nul univers du sens ne précède, comme un modèle, sa « traduction » dans les diverses langues dites naturelles. Ainsi disparaît le substrat fictif de toute tentative d'élaborer une grammaire pure logique. Reparaît, en revanche, le mythe d'origine par excellence, c'est-à-dire *ce* mythe qui concerne le logos lui-même : Babel.

Si Babel est généralement connue et nommée comme le lieu de la « confusion des langues », elle est en réalité précisément, et tout au contraire, celui de leur distinction. Distinction qui confond seulement les parlants, puisqu'elle fait qu'ils ne s'entendent plus : au lieu d'une seule langue, dans laquelle ils s'entendaient parler jusqu'ici (pour ne pas dire, plutôt, qu'ils s'entendaient penser, *une seule* langue valant autant que la transparence éternelle des consciences entre elles), les voilà dans la multiple singularité des *façons* dont les langues disent... ou ne disent pas, ou disent « autrement ». De ces façons, dont il est produit, travail matériel de résonance de telle langue (timbre, rythme et forme) sur elle-même, *résulte* le sens, qui n'est « lui-même » qu'en chacune de telles formes, dont aucune ne se recouvre tout à fait, ni sans reste, avec aucune autre, et

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

moins encore avec plusieurs, et jamais avec toutes. En sorte que l'unité de l'esprit humain devient l'asymptote abstraite des manières de dire.

Jusque-là Saussure, si vous savez le lire.

Le lire, c'est aussi le refondre, littéralement faire fondre les définitions initiales, et avant tout celle du signe, comme il le fait lui-même : « Quand j'affirme simplement qu'un mot signifie quelque chose, quand je m'en tiens à l'association de l'image acoustique avec un concept, je fais une opération qui peut dans une certaine mesure être exacte et donner une idée de la réalité; mais en aucun cas je n'exprime le fait linguistique dans son essence et dans son ampleur » (p. 162).

Jakobson, nous allons le voir, s'arrêtera bien en-deçà. Non qu'il n'admette le caractère « relatif et oppositionnel » de *tout* fait de langue. Mais il borne au seul phonème son caractère d'être également « négatif » : il refuse de faire rentrer le morphème (racines et affixes), comme aussi le *« semen »* (le mot-qui-a-un-sens) dans cette conception non-substantielle de la langue qui voit en elle « l'unique système composé d'éléments qui sont en même temps signifiants et vides de signification », comme pourtant il la définit magnifiquement lui-même. Si bien qu'après avoir été à la fois plus clair et plus audacieux que Saussure dans la théorie du phonème, non seulement dans le détail du savoir, mais également sur ce qui relie la mise en ordre rigoureuse de ce détail à l'ordre des questions « épistémologiques » concernant le statut de la linguistique comme science, il s'arrête net devant l'évidence du sens, déjà au stade du morphème, et retourne aux évidences héritées de la grammaire et de la métaphysique.

Ainsi, le zigzag de Jakobson s'ajoutant à l'auto-destruction de l'ambiguïté saussurienne, nous sommes renvoyés de plus belle à la pertinence des questions heideggeriennes sur le « sens de l'être » – ici, sur la difficulté d'arracher la linguistique à la détermination substantielle d'un tel sens.

Roman Jakobson

Le *thème* des célèbres « Six Leçons... » de Jakobson est l'union du son et du sens. Sa *thèse* consiste à démontrer que l'étude des sons d'une langue n'est pas possible en dehors de cette union, comme l'avaient compris « les penseurs de l'Antiquité grecque et latine », auxquels il faut ajouter « les vieux grammairiens orientaux, surtout Hindous », et comme au contraire l'a méconnu « notre science des deux derniers siècles » (p. 23).

Ce qui caractérise cette (pseudo-)science moderne est son caractère « rigoureusement empiriste et naturaliste », dont tout le travail de Jakobson consiste à dégager la science nouvelle et véritable : la « phonologie ». Celle-ci n'aura donc plus pour objet les « choses » de l'empiricité naturelle (qui, malgré leur solidité substantielle, ou plutôt à cause d'elle, tombent en poussière), mais les non-choses qui articulent l'union du son et du sens : les phonèmes. C'est ce passage de l'horizon des réalités naturelles au système des différences pures qui nous intéresse dans la lecture des deux premiers chapitres.

Passage qui se décompose lui-même en deux autres : 1. Celui par lequel on passe de la « phonétique motrice » et de ses échecs à la « phonétique acoustique » (p. 28-33); 2. Celui par lequel on passe de la phonétique acoustique à la « phonologie », qui n'est plus dominée en rien par l'idéal ni les méthodes des sciences de la nature, mais consacre au contraire l'autonomie épistémologique de la linguistique (p. 33-37). Jakobson étant assez clair par lui-même sur tous ces thèmes, il n'est pas nécessaire de démêler en lui une ambiguïté, comme nous avons dû le faire pour Saussure. On peut même dire que, dans cette théorie du phonème, Jakobson à la fois accomplit Saussure et le clarifie : il l'accomplit en ce sens, qu'après avoir repris la définition saussurienne des phonèmes comme « entités oppositives, relatives et négatives » (chap. II) en l'arrachant à tout

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

psychologisme, il en tire des conséquences inaperçues de Saussure lui-même (chap. IV : décomposition du phonème en « éléments différentiels »), dont les applications font effectivement progesser la science (étude du consonantisme français, chap. V). Il le clarifie d'autre part, en séparant dans Saussure l'intuition linguistique fondatrice (le point de vue « fonctionnel » et non-substantiel) de la gangue naturaliste qui l'enserre encore (p. 54-55).

En revanche, il est utile de poser au texte de Jakobson quelques questions, après avoir développé une remarque :

Remarque sur l'emploi du terme « ontologique » par Jakobson et par nous-mêmes

Dans tout ce qui précède, nous considérons le travail de Saussure et celui de Jakobson avant tout dans sa portée ontologique. C'est-à-dire que nous voyons dans le caractère « non-substantiel », « fonctionnel », « négatif » du phonème (pour Saussure et Jakobson) et de « tout fait de langue » (pour Saussure seul) son *mode d'être*, et que nous remarquons que ce mode d'être se gagne dans une lutte *contre* un certain sens de l'être : l'être-substantiel dans l'horizon de la réalité intra-mondaine, et *pour* un autre : l'être comme « différence pure », qui ne possède aucun siège dans l'étant, pas même dans la région « psychologique » de l'étant. On ne confondra pas cet emploi (nommons-le « heideggérien ») du terme « ontologique » avec celui qu'en fait Jakobson dans son chapitre III (p. 65-66), où il appelle « ontologique » la question « de savoir quelle forme de réalité se cache derrière la notion de phonème » (c'est-à-dire quel est le siège de ce phénomène, ou encore ce qui lui « correspond » dans une réalité où il trouverait sa subsistance, ce que la page 65 appelle – mal – son « mode d'existence », par exemple « dans l'esprit des sujets parlants »). Non seulement nous accordons à Jakobson que de telles questions (qui sont onticoréalistes, et nullement ontologiques) ne contiennent « rien de spécifique pour l'idée de phonème », mais encore nous pensons que l'idée linguistique de « valeur » ne peut être développée qu'à la condition de comprendre qu'elle ôte tout sens à l'idée de lui « attribuer » une réalité. Ce n'est pas assez dire que d'affirmer, comme Jakobson, que cette idée de réalité se trouve « évidemment hors de la linguistique » (p. 65) et de la renvoyer, comme lui, à cette sorte de vide-après-la-science qui porterait le nom de « philosophie » ou d'« ontologie »; il faut dire plutôt que la linguistique, en privant radicalement de sens l'idée de réalité, fait du travail philosophique et prend part à une lutte qui est si bien ontologique, qu'en elle il y va du sens même de l'être de cet étant qui se nomme « langue ».

Il est vrai qu'ainsi compris, le travail et le combat des fondateurs de la linguistique contemporaine est lui-même à la merci des présupposés ontologiques de leur propre langage. Nous en avons vu quelque chose pour ce qui est de Saussure. Mais cela vaut également pour Jakobson, et rend inévitables les questions suivantes :

Questions

En l'absence d'une réflexion expresse sur le statut ontologique de la notion de valeur (ou de « fonction » linguistique), le discours de Jakobson, s'il abandonne bien toute référence « dans la nature », ne se situe pourtant pas quelque part ailleurs; nommément, il ne se situe pas dans l'ensemble de la question sur le sens de l'être, au niveau de laquelle il a pourtant déjà ses conséquences, et sur laquelle seule il pourrait trouver son appui. Le résultat est d'offrir les travaux de la science à n'importe quelle exploitation philosophique (au sens culturel et idéologique) qui se présentera, pourvu qu'elle soit grossièrement compatible avec les exigences immédiates des procédés de la science.

Ainsi Jakobson suggère-t-il lui-même une convergence entre la notion de valeur linguistique et la critique husserlienne du psychologisme (p. 66), sans se douter que la phénoménologie husserlienne, si elle est bien destructrice de la fiction métaphysique qui porte le nom d'« âme », est au contraire solidaire de cette autre fiction classique

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qui se nomme « sujet », tandis que le phonème en tant que valeur ne peut être compris que si l'on renonce également au dit « sujet ». De même, la mention plus qu'élogieuse qui est faite, au même chapitre III, des travaux de phonologie de Troubetskoy, nous remet en mémoire que ce dernier – volens, nolens – a servi d'exemple au développement du structuralisme (via l'anthropologie de Lévi-Strauss), lequel à son tour a servi de répondant à diverses métaphysiques du « procès sans sujet », laquelle enfin fut l'instrument d'une tentative sans issue de rénovation du marxisme post-stalinien « hétérodoxe » (Althusser), etc.

Une autre question, plus proche du texte des *Six Leçons...*, concerne le cadre dans lequel Jakobson se propose (et nous propose), comme méthode constante, de toujours considérer les faits de langage dans leur « fonction », leur « tâche », leur « fin ». Ce cadre n'est ni formalisé, ni questionné, mais il est en revanche invoqué comme une évidence (d'une certaine façon, en effet, c'en est une), de la façon suivante : Si l'on parle, c'est-à-dire si l'on émet un son articulé, c'est pour être *entendu* (premier mouvement, par lequel on quitte la phonétique motrice pour la phonétique acoustique), et si l'on veut être entendu, c'est pour être *compris* (deuxième mouvement, par lequel on quitte toute phonétique pour entrer en phonologie, c'est-à-dire pour entrer dans l'univers du sens). Tout cela est fort bien, mais laisse entière la question de savoir *ce qui se passe dans un tel mouvement*. Or ce qui se passe, c'est que la problématique générale et fondatrice de la linguistique accomplit ici une renonciation et un retour : elle renonce au traitement théorique des faits de langage comme des réalités naturelles, puisque ce traitement fait tomber son propre objet en poussière, et elle retourne aux articulations de la pratique banale et quotidienne. En d'autres termes, si on trouve le cadre problématique juste, c'est parce qu'on se place du point de vue de ce que le langage est « le plus souvent et de prime abord » (zunächst und zumeist), et que Heidegger nomme *« die Rede » :* le langage exercé, en tant qu'élément de la *compréhension*. Reste alors à savoir si l'on peut, sans dommage pour la science, laisser ininterrogé le concept même de « compréhension ». Notre hypothèse est que Jakobson le peut parce qu'il réduit ici son travail à la seule « phonologie », autrement dit parce qu'il ne pénètre dans l'univers du sens que juste assez pour juxtaposer absolument, et séparer cependant tout aussi absolument, ce qui est « signifiant » et ce qui est « vide de signification ». Le phonème est certes l'un et l'autre, comme le démontre le chapitre III. Mais la question est de savoir si l'on peut identifier « phonème » et « langue », comme le fait la conclusion de ce chapitre : « La langue est l'unique système composé d'éléments qui sont en même temps signifiants et vides de signification. C'est donc le phonème qui est l'élément spécifique de la langue » (p. 78). Si élément veut dire *« stoïcheïon »*, l'élément composant, alors « il n'y a » certes dans toute langue que des phonèmes; mais l'élément en ce sens-là n'est précisément pas « spécifique », si l'on entend par là ce qui fait le quid proprium des langues parmi tous les systèmes de signes. Ce quelque chose de spécifique, point de départ de l'élaboration du concept de phonème lui-même, est, nous l'avons vu, la compréhension. Mais à la compréhension au sens de la possibilité de repérage dans un système de différences pures, il faut ajouter *ce qui seul la rend possible,* c'est-à-dire encore la compréhension, mais cette fois interrogée sur sa constitution ontologique (c'est-à-dire, au sens de Heidegger, sur les conséquences de sa structure existentiale). « Comprendre » n'est ni un rapport substantiel à « quelque chose » (de « sensible » ou de « non-sensible »), ni un rapport intersubjectif de communication, mais une façon dévoilante de séjourner auprès de l'étant, qui consiste à pratiquer celui-ci à partir de ses diverses façons d'être. On lira, dans les paragraphes 31-34 de *l'Être et le Temps,* le cheminement qui, de la compréhension à l'énoncé, en passant par l'explicitation, remet en question le sens même de l'idée de sens. Ces pages ne sont certes ni faciles, ni « complètes » (Heidegger le reconnaît le premier) : nous supposons seulement qu'elles indiquent au moins une façon, et peut-être la seule, de ne pas laisser la linguistique en proie à un concept entièrement indéterminé de la compréhension et du sens.

Mais, dira-t-on, la linguistique se porte fort bien et elle n'a nul besoin de ces questions philosophiques, qui sont pour elle un au-delà. On nous permettra de répondre que nous ne croyons pas à cette sécurité périgraphique de la science, dès lors que

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

celle-ci n'appartient pas à l'empire d'une ontologie formelle ni à la descendance du tronc galiléen, mais constitue un corpus *praxologique,* dont tous les commencements reposent sur une eidétique du quotidien. Nous demanderons, par exemple, si la détermination ontologique du concept de sens n'est pas ce qui manque le plus à Jakobson dans la querelle qu'il cherche à Saussure aux chapitres III et VI des *Six Leçons...?*

La caractéristique la plus frappante de la position de Jakobson, dès lors que des phonèmes il passe aux morphèmes, puis aux mots de la phrase, est qu'il reste persuadé de passer du même coup du « négatif » au « positif » (tout en conservant le relatif et l'oppositif). Mais cela veut dire, d'abord en ce qui concerne les phonèmes, qu'il n'a pas aperçu que ceux-ci ne sont justement « relatifs et oppositifs » que parce qu'ils sont essentiellement « négatifs » au sens saussurien : cela veut dire ensuite que, chez Jakobson, la langue serait composée de plusieurs « éléments » substantiellement étagés – phonèmes, racines et affixes, mots, etc. – que viendrait traverser cependant une inversion du plus au moins, du non-sens au sens, du différentiel au substantiel, ce qui ne paraît pas longtemps tenable; cela veut dire enfin que Jakobson retourne à la métaphysique d'un sens valable « pour tout sujet parlant », comme le montre ce qu'il objecte à la conception Saussurienne du singulier et du pluriel en tant que pur jeu de différences négatives : « Saussure, dit-il (p. 76), cite un exemple en allemand : le singulier " *Nacht* " (nuit) et le pluriel " *Nächte* " (nuits). Il est vrai que les deux termes de ce couple se supposent l'un l'autre, mais on ne saurait suivre Saussure quand il nous dit : " Pris isolément, ni *Nacht* ni *Nächte* ne sont rien " : nous ne pouvons pas l'admettre, parce que *pour tout sujet parlant* " *Nächte* " est une désignation autonome et directe d'une pluralité concrète. »

Pour *tout* sujet parlant? Mais le Hopi n'est-il donc pas un sujet parlant? Et pourtant il ne *peut* pas désigner les nuits, pas plus que les jours, comme une « pluralité concrète ». C'est de toute façon une évidence naïve que de croire que dans une langue les mots « désignent » (et de surcroît « directement ») des « choses » – qui *sont* donc *là* avant la langue? Mais où y a-t-il des nuits, des jours, des cailloux ou n'importe quoi, *avant* la langue? Dans la réalité? Comment la réalité et la langue entreront-elles en rapport? C'est le rouet métaphysique. Et si l'on comprend la phrase citée de Jakobson comme concernant seulement « tout sujet parlant » *allemand,* qui donc peut dire que, sous prétexte qu'« existent » en allemand la forme singulière et la forme plurielle, l'Allemand ne pense pas, comme le Hopi, que LA Nuit revient le visiter toutes les nuits? La comparaison des langues, et corrélativement la théorie du sens, sont restées et resteront bloquées, tant que continuera à se profiler à l'horizon du travail linguistique le phantasme de la réalité, et d'abord celui du « sujet parlant ». Ce n'est pas un hasard si, hors de la phonologie, il n'y a pas véritablement de postérité de Saussure.

Gérard Granel

NOTES

1. M. Heidegger, *L'Être et le Temps,* § 34, trad. fr., p. 205.

2. *Ibid.,* p. 204.

3. En ce qui concerne le son, et la différence de traitement théorique de celui-ci par la *phonétique* (science « naturelle » de la phonation et de l'acoustique) d'une part, et de l'autre par la *phonologie* (comme partie de la linguistique), voir plus bas ce qui concerne R. Jakobson.

4. Nous suivons ici, on l'aura remarqué, l'énumération Saussurienne des caractères « bifaces » du « phénomène linguistique » à tous les niveaux (p. 23-24).

5. C'est nous qui soulignons. Mais pour souligner quoi? Quelque chose qui n'apparaît chez Saussure que pour disparaître, ou qui ne se distingue de son contraire que pour s'y juxtaposer, à savoir le caractère « total » de la guerre avec les sciences substantielles. Il ne s'agit pas du tout de « partager l'objet » avec elles, mais de le leur retirer tout entier (et justement pour qu'il reste entier). « *Méthode incorrecte* », dans une perspective scientifique, en dit assez là-dessus. Mais le plus remarquable est ce que nous ne soulignons pas : c'est que l'objet qu'il s'agit d'arracher aux

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

perspectives diverses et incorrectes des sciences mondaines (« naturelles » ou « substantielles ») est appelé ici *langage*. Ici, où précisément s'annonce la différence thématique du « langage » et de la « langue » (elle intervient p. 25, aussitôt après le passage cité), comme si le premier désignait l'objet des sciences qu'on vient de récuser, et la seconde celui de la seule linguistique. Si l'opposition des méthodes est entière, et essentielle, ce qu'elle est indubitablement pour Saussure, elle devrait pourtant s'accompagner d'une opposition complète des objets, ou plutôt de la distinction entre un faux objet (simple « amas confus de choses hétéroclites ») et un objet au sens véritable, c'est-à-dire capable de maintenir l'unité formelle dont toute science a besoin. La « langue » serait ainsi cette non-réalité en qui se rassemble tout ce qui fait, de façon déterminée, unifiée, essentielle et principielle, le *mode d'être* des « faits de langage » et le *principe de leur compréhension*. C'est bien vers cette dé-substantialisation que s'oriente le concept de « langue » chez Saussure; mais d'un autre côté le principe n'est exprimé que comme une *partie* des faits. (« Mais qu'est-ce que la langue? Pour nous elle ne se confond pas avec le langage; elle n'en est qu'une *partie déterminée*, essentielle il est vrai. » Et encore : « Dès que nous lui donnons *la première place parmi les faits* de langage... ».) Exemple parmi cent de la façon dont le dégagement d'une *eidétique* reste constamment empêtré dans l'horizon d'évidence de cela même qu'il combat : la substantialité.

6. Signalons seulement ici que, d'une certaine manière, l'exposition du concept de phonème par R. Jakobson dans les deux premiers chapitres des *Six Leçons sur le son et le sens* fait comprendre beaucoup plus clairement que les développements saussuriens en quoi la compréhension d'un fait de langue est liée à une méthodologie non-naturaliste, capable de le saisir comme « une entité oppositive, relative et négative ».

7. Sur l'opposition entre un point de vue proprement linguistique et tout recours au psychologique, on lira par exemple ce que Jakobson dit de Baudoin de Courtenay (l'inventeur du phonème...) et de l'ambiguïté de sa « psychophonétique » (*Six Leçons...*, p. 48-53). Le rapprochement est fait entre Courtenay et Saussure en ces termes : « Mais, d'autre part, nous retrouvons dans ce même *Cours* de Saussure l'empreinte d'un psychologisme naïf tout à fait analogue à celui de Baudoin » (p. 55).

8. Ce qui implique que, bien que la *philosophie* étale seulement une série de textes dans l'histoire, la *pensée dans la philosophie*, elle, est de tradition *orale*. Elle se forme et se transmet donc à l'école, et par « écoles ».

9. « Le point de départ du circuit est dans le cerveau... où les faits de conscience, que nous appellerons concepts, se trouvent *associés* aux *représentations* des signes linguistiques ou images acoustiques servant à leur expression » (p. 28). C'est nous qui soulignons.

10. A supposer qu'*une* couleur puisse jamais être *donnée* – mais elle ne le peut que dans un jeu *entre* couleurs, ensemble d'écarts dans lequel seulement chacune vient à paraître. Voir là-dessus *L. Wittgenstein und der Wiener Kreis*, p. 88-89 : *« Die Welt ist rot II »* : la réponse à la question du professeur Schlick : « comment serait-ce, si je ne connaissais que la couleur rouge? » est que je ne la connaîtrais pas, puisque « la couleur rouge *présuppose* un *système* de couleurs ». Le langage des peintres, là même où il contredit les évidences du sens commun et profère des « énormités » célèbres (telles que : « La nature est bleue », ou « Il n'y a pas de couleurs dans la nature »), exprime en vérité, sous forme de scandale mondain, la conséquence des nécessités eidétiques du perçu. Qu'en celui-ci il n'y ait jamais de *terme*, il n'y ait jamais de « donné », que comme *valeur syntaxique* et non dans la positivité d'une prétendue « donnée », cela veut dire que percevoir et parler ont même racine.

11. *Cours de linguistique générale*, deuxième partie, chap. IV, § 4 : « Tout ce qui précède revient à dire que *dans la langue il n'y a que des différences*. Bien plus : une différence suppose en général des termes positifs entre lesquels elle s'établit; mais dans la langue il n'y a que des différences *sans termes positifs*. » (C'est Saussure qui souligne.)

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

L'eau d'oubli

Roger Munier

I

C'est la merveille des merveilles : que l'étant soit. Et non pas seulement qu'il soit : qu'il *est*. En ce moment même. Son être est de ce moment même. Dans un suspens soudain de ce moment...

La forêt devant moi se découpe sur fond de ciel, au bord des prairies. Elle *est*. Il ne faut pas en dire plus. On ne peut guère en dire plus que ce mince verbe pour énoncer l'immédiate, impalpable évidence. Car tout ce qu'on ajouterait n'irait plus à l'*être* pourtant d'emblée ressenti dans son insistance muette et son écart, sa fulguration brève aussitôt disparue aussitôt renaissante, mais à ce-qui-est, à la forêt-qui-est. A la forêt *étant* – forêt d'hiver aux derniers jours de décembre, haute barrière levée de branches nues, finement dessinées jusqu'aux plus frêles rameaux par la neige et que dore, par endroits, un soleil bas. Voulant dire l'*être* et son être et qu'elle *est*, on ne dit proprement *rien* d'autre qu'elle. Non pas certes le surgissement léger, sans apparence et sans voix, mais la seule forêt comme étant là. On ne dit jamais l'*être*, mais seulement ce qu'il « est » – ce qui est. On ne sait que ce qui est. On ne voit aussitôt que les choses, on ne voit pas *qu'*elles sont.

L'*être* n'est pas. Lui-même n'est pas, sauf si les choses sont et quand elles sont. Mais alors elles sont seules à être, seules elles sont. Lui-même s'efface dès qu'elles sont. Non après coup, mais du fait même qu'elles sont. Elles ne sont que s'il s'efface, *ayant* l'être alors, qui lui-même s'est perdu. Qui lui-même n'est pas, jamais n'est dès qu'on parle de lui et que surgit l'évidence que quelque chose est. Qui lui-même s'est aboli au cœur de cette évidence et pour qu'elle soit cette évidence. Seule *est* la forêt d'hiver, et non lui, qui la fait être, lui donne d'être, mais sitôt disparaît dans le don, disparaît comme don, n'étant que don et *rien* de plus. Ainsi, et ainsi seulement, la forêt d'hiver peut apparaître, dotée d'être à mes yeux, éclatante de cette beauté neigeuse et fragile qui lui est propre en ces jours froids. Suffisante oui, venue à soi dans son être fini et la grâce accordée de cet être, achevée comme cette forêt qu'elle est. Mais aussi bien dans l'abandon.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Sa beauté même est abandon. La forêt d'hiver est seule, dans l'éclat léger de sa blancheur portée à bout de branches, presque irréelle. Seule à mesure de cet éclat, s'il m'*apparaît* vraiment, non comme éclat sans plus, non comme décor, mais dans son être. Non comme étant réduit à soi, figé, représenté, mais comme étant qui *est,* dans l'instance soudain reconnue de cet être, évident, disparu. Quand la forêt m'apparaît de la sorte, ensemble et d'un même mouvement la disparition se lève. Oui, c'est tout un qu'elle m'apparaisse selon son être et que la disparition consommée s'avoue, qui seule permit cet apparaître. Éprouver l'*être,* c'est éprouver qu'il n'est pas, l'ayant cédé à ce qui est, à l'apparu. C'est aussi reconnaître une absence : haute absence qui s'érige et presse la forêt, égale à ses contours. Il n'y a qu'elle, la forêt diaphane comme un brasier blanc, et il *n*'y a qu'elle, l'absence qu'elle désigne, qu'elle *est.* En *même* temps, soit dans le temps réel, alors surgi. Partant de là, on peut bien dire que la forêt est seule. Elle est seule, en effet, dans cette absence qui la tisse en son apparaître, dans ce compagnonnage de néant. Seule et dans l'abandon, si n'est pas, si jamais ne fut, Ce qui continûment lui donne de se lever dans l'être comme forêt. Délaissée par Ce qui la porte et dans son être la soutient, en ce qu'il ne la porte et soutient qu'autant qu'il en dépend. Car il n'est rien sans elle – et il n'est rien non plus, n'est plus rien lorsqu'elle a surgi, elle seule étant. Elle reste donc seule, seule *étant,* seule forêt – forêt seule.

Ainsi m'apparaît-elle au détour du chemin : extatique et enclose à la fois, accomplie dans le suspens. Accomplie certes, mais dans le seul suspens : ce suspens qui est son être. Livrée à soi, remise, mais autant laissée à soi, mais d'abord laissée à soi. L'ouvert béant l'entoure. Le pâle ciel et son vide pèsent sur elle étrangement, et comme l'aspirent. Elle-même se tient en bas, rassemblée, dans son écran ténu de gaze blanche. Elle s'affirme, mais ne tient pas toute dans cette affirmation de soi, pour une part incertaine. Elle interroge ou semble interroger en même temps – interroger l'ouvert. Elle s'affirme, mais n'est pas ferme absolument, comme apparence. Elle tient à soi, mais ne tient bien qu'à soi, en effet, à ses fûts solitaires, immobiles, dressés là comme un vide hommage... Elle est soi, mais par un manque, en vertu d'un manque, qui la fait soi. Elle avoue le manque, étant soi. *Étant.*

II

Ainsi tout étant est seul, n'ayant l'être qu'en absence, n'ayant d'être qu'aussitôt disparu, dès qu'il est. En exil, en somme, de cela qui pourtant le fait soi. Et précaire, dès lors, du fait de cette scission au sein de soi, de ce mouvement qui ensemble le pose et l'abandonne – ne le pose qu'en l'abandonnant. Précaire dans sa force ou sa beauté, dans sa claire évidence pour nous. Insubstantiel au *fond,* car non fondé justement. L'être qui le fait surgir, apparaître en sa clarté ne le fonde pas, ne le soutient pas comme étant effectif, le fait *être* sans plus. *Il n'y a* bien que lui, l'étant, qui est, et nous ne savons ni ne pouvons savoir rien d'autre. *Il n'y a* que lui et tout l'étant, dans l'ordre qui est le nôtre, qui est le seul ordre réel d'où l'on voit, d'où l'on sait, d'où l'on parle – et ce qui importe n'est pas lui. Ce qui importe au préalable, en ce qu'il le fait être et surgir comme *étant,* proprement n'existe pas. *Il y a,* qui seul peut faire qu'il y ait, de soi n'existe pas. A ce point, tout bascule et le vertige nous saisit. La forêt nous parle, certes, et continue de nous parler, puisqu'il n'y a qu'elle seule, en soi comme pour nous, mais elle ne nous parle plus qu'en ne cessant comme inlassablement de nous parler, selon ce qui est inépuisable en elle, à travers elle, inépuisé. Elle ne nous parle plus, parlant de soi, que du manque qui la fait soi, elle et elle *seule,* dans sa vérité apparente mais close. Elle ne nous parle qu'à *partir* de son suspens, comme en départ d'elle-même dans sa vérité close. Un voile tombe sur elle-même, qu'elle est elle-même à elle-même. Son évidence se fait impénétrable. Son opacité apparaît, son opacité d'apparence seule et nue, réduite à soi. Elle resplendit, mais cache aussitôt, en resplendissant. Elle se ferme sur sa nuit – nuit la plus secrète et qui jamais ne s'ouvrira dans l'ordre de l'étant advenu où elle se profile comme forêt, nuit néante et, comme telle, à jamais refusée, nuit du manque.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Seule comme elle est, privée comme elle est de son centre dès qu'elle *est,* la forêt se cache en apparaissant. La forêt d'hiver dit bien qu'elle est forêt d'hiver, sous la neige en couche légère qui souligne ses ramures jusqu'aux plus fines. Chaque arbre dépouillé y dit bien qu'il est arbre, dans le faisceau exhaussé blanc de ses nervures toutes visibles, à peine teintées de rose, ici et là, sous le soleil déclinant. La forêt d'hiver apparaît plus nettement, plus distinctement en un sens, que celle de l'été, abîmée sous les frondaisons. Elle se découvre beaucoup plus qu'elle. Elle se dessine et s'ouvre en sa structure devenue apparente, d'arbre à arbre. Elle se remet à la vue et presque force la vue, par sa beauté neuve, aurorale, à peine réelle... Mais à peine réelle, justement. Ce qu'elle montre, autant se retire en soi, se montrant. Par une sorte d'excès qu'on ne peut soutenir. Qu'elle-même semble ne pouvoir entièrement soutenir. Son haut éclat fragile, par quoi elle est bien forêt d'hiver apparaissant, lui vient de ce qui n'est pas, n'est jamais elle apparaissant. Elle n'apparaît donc pas vraiment. Elle apparaît et n'apparaît pas, si ce qui la fait apparaître lui-même n'apparaît pas avec elle apparaissant. Sa vérité reste incomplète, si ce qui en fait le cœur est absent – et plus qu'absent : n'est pas, s'est effacé, retiré d'elle, pour qu'elle soit cette vérité de la forêt apparaissant. Sa vérité blanche et vibrante sous le ciel pur reste nocturne. Elle n'est que la face tournée vers nous ou le reflet d'une eau nocturne. Plénière, pour nous, en ce que cela qui disparut le fit en faveur d'elle et pour qu'elle surgisse, pour nous. Partielle toujours, en ce qu'il a justement disparu pour qu'elle soit. Ainsi la forêt se montre et autant ne se montre. Elle se réserve en se montrant. N'apparaît pas toute, en apparaissant. Ou n'apparaît qu'apparaissant. Gardée, pour une part, dans la *léthé* d'abolition et d'oubli qui est le cœur nocturne de cette *aléthéia* par quoi elle devient à mes yeux forêt apparaissant. Elle apparaît *seulement,* comme forêt seule et soi, dans la solitude qui s'attache à l'apparaître abandonnant.

Elle est absente, en somme, absente et là. Absente de soi, si son centre l'a déserté, continûment la déserte. Le monde est absent de soi, dès qu'il est « monde ». Il ne parle, au *fond,* que de ce qui n'est pas. Parlant de soi, et de si diverses manières, de sa force, de sa beauté, de sa solidité même, il ne parle que de son autre, et de ce qui n'est pas même son autre, de ce qui s'est aboli pour qu'il soit monde. De son inverse. La vérité selon laquelle il se dévoile se déploie bien dans l'étant, mais dans l'étant seulement, dans l'étant *seul.* Elle se réserve toute, en même *temps,* dans l'étant. Car elle ne peut justement *être,* comme vérité. Ce qui fait être, le principe d'être, n'est pas. Ce qui règne sur l'apparence a disparu, s'est effacé, dès que l'apparence a surgi, dans l'apparu. Apparu qui s'instaure, dès lors, comme à sa place; et seul s'annonce, s'annonce *seul,* comme à sa place. Or c'est à lui, le disparu, et à lui seul que la « pensée de l'être » nous ramène – lui seul qu'elle nous demande de prendre en vue.

III

Comment y parvenir autrement qu'à partir de l'étant, si l'*être* n'est bien, dans son retrait et en vertu même de ce retrait, l'être que de l'étant, s'il n'est que l'être de l'étant? Mais à *partir,* en effet, partant de lui, accomplissant à rebours vers l'*être* en sa nuit l'exode qui fut le sien, si l'on ose dire, de sa nuit vers l'étant.

C'est une nuit néante, qui n'est pas d'avant, en dépit du passé à l'instant employé, ni d'ailleurs, en dépit du terme également impropre d'exode, une nuit qui n'est *rien.* L'*être* n'est pas, il n'est rien dans le monde. Il n'est rien hors de lui non plus. Du lieu où nous parlons, il n'y a, il n'y aura jamais que le monde, que l'étant. L'être de la forêt n'est que la forêt dans son être : la forêt apparaissant. C'est elle, la forêt, et elle seule, qui pourra me parler de lui dans son règne aboli, aboli pour qu'elle soit et ainsi s'érige dans sa fermeté d'apparence, mais tout autant peut-être, comme règne aboli et parce que aboli, lui-même abolissant.

Rien qu'en étant *seule* déjà, la forêt me parlait de lui. Seule et absente, en suspens dans sa beauté hivernale, elle disait pour une part le retrait de ce qui lui donnait d'apparaître ainsi dans sa beauté, créant le suspens. C'était une beauté elle-même en

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

retrait, comme beauté. Inaccessible et érigée, on eût dit parce que érigée. Inapprochable en son déploiement virginal de branches et de ramures, au bord des prés eux-mêmes blancs. Elle surgissait, se prononçait, venait à moi, et semblait se dérober dans le même temps, faire retour à soi, opérer un recul à la faveur du saisissement que produisait sa vue. Elle m'apparaissait, dans son évidence neuve de forêt vêtue de blanc, dans l'être de cette imprévisible évidence, comme l'étrange même de ce qui la faisait apparaître ainsi dans ce temps de l'année, comme magique apparence et presque apparition. Un bref instant, dans la nouveauté de cette apparence et le soudain ravissement que causait cette nouveauté, elle faisait plus qu'apparaître : elle était apparition. Soit autant que d'elle-même : de ce qui la faisait apparaître, mais en elle, en elle sans plus, dans son évidence d'étant surgi – et donc n'apparaissant pas comme tel, s'il n'apparaissait qu'*en* elle, comme faveur abolie d'elle-même apparaissant... Mais alors, et du même coup, dans le surgissement soudain de cette apparition, l'entraînant dans son non-apparaître-sinon-en-elle, l'entraînant dans son propre retrait. Et de brillante, dès lors, et belle apparence, dévoilée radieuse mais distante en son propre éclat, la voilant pour une part, la voilant comme de soi. La donnant comme apparaissant, apparaissant sans plus, comme *étant,* étant sans plus. Et par là comme se dissimulant autant qu'elle apparaissait, se dissimulant elle-même dans son apparence apparaissant. Non pas sous cette apparence, mais *dans.*

L'*être* de la forêt l'entraînait dans sa nuit néante, en même temps qu'il la faisait surgir, en la faisant surgir. Et la forêt apparaissait sans doute, et pleinement, et *il n'y avait* même qu'elle, elle *seule,* mais tournée vers lui, pour ainsi dire, et dans sa figure plénière apparue, ne disant *rien* que lui. Absente de soi en étant soi, emportée dès que surgie, ôtée, déportée toute vers sa nuit néante, vers la *léthé* qui seule rendait possible cette blanche *aléthéia.* L'être qui la dévoilait, son être, l'entourait aussi bien de son voile, le voile qu'elle était elle-même à soi. Il la couvrait de son voile qu'elle était dans sa figure, aussitôt qu'apparaissant. Elle se levait donc, et sans équivoque, et dans sa vérité apparue, mais réticente – réticente autant qu'apparue, d'autant plus qu'apparue...

Elle et toutes choses alentour apparaissant. L'*être* qui les nimbait, les mettait en lumière, aussi bien les reprenait en soi, dans son ombre. La lumière était ombre, en son fond, n'était qu'ombre, ou clair-obscure opacité. L'épreuve de l'*être* des choses, de ce qu'elles *sont* et du fait seulement *qu'*elles *sont,* à l'évidence n'était pas celle des choses étant. L'épreuve de l'*être* « sans l'étant » excluait bien l'étant de la vision, bien que celui-ci restât seul en vue et parce qu'il était justement seul en vue, comme étant. Dans l'abandon. Érigé là, on eût dit, en seule mémoire ou vestige de ce qui avait disparu pour qu'il surgisse. Oublieux par force de ce qui l'avait délaissé pour qu'il soit, il était lui-même gagné par cet oubli. Par tout ce qu'il était, du fait qu'il *était,* annonçant l'oubli. Il était seul et là. Il s'affirmait, mais ne régnait pas. Le règne était d'ailleurs, d'autre part, de nulle part, mais non en lui. Où donc était le règne?

IV

Le règne était de l'oublié aboli, de l'oublié parce que aboli. Le règne était de l'*être* – qui n'est pas, jamais n'est. Et qui sans doute n'advient à chaque fois comme aboli qu'à l'étant, en être de l'étant, et donc dépend de lui, mais néanmoins commande son apparaître et garde une emprise continue sur cet apparaître. Qui s'abolit pour qu'il soit et seul apparaisse comme étant, mais pourtant règne en tant qu'il s'abolit, règne pourtant de son règne aboli, sur cela même à quoi il donne de surgir et qui surgit en l'effaçant. C'est un règne donc, mais de ce qui n'est pas, et par là même un règne abolissant. Il étend sur tout ce sur quoi il règne son propre empire d'abolition, par quoi il règne. Il fait surgir et tient debout dans l'être ce sur quoi il règne, mais autant le gagne et déjà le ruine dans son être-debout. Répand sur lui un voile de néant.

A chaque fois l'étant laisse entrevoir, rien qu'en *étant,* ce qui n'est rien d'étant. Il l'atteste, rien qu'en étant, par le seul fait qu'il est « étant ». Dans sa fermeté même, solidité, beauté d'étant, soit dans ce qui en est l'absolu contraire. L'étant n'a pas le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dernier mot. Il est nombreux, chatoyant, diapré, il nous captive, mais il ne saurait prévaloir, si ce qui le fait apparaître ainsi nombreux, chatoyant, diapré, si ce qui fait qu'il nous captive, lui-même n'est pas. L'étant à la fois est et n'est pas, par cette étrange circonstance d'un être qui n'est pas, d'un soutien qui fait défaut et n'est tel que s'il fait défaut. Il est étant, mais en rigueur il n'« a » pas l'être – qui n'est pas, jamais n'est proprement « son » être, dès lors qu'il est étant. L'étant n'*est* que par un manque, en *vertu* d'un manque. Il est manqué. Son pouvoir est trompeur. Il s'impose dans l'immédiat de la vision commune. Mais pour le regard second, pour la vue de mémoire qui ne veut s'attacher qu'à l'être, il avoue son manque et, sans cesser d'être soi – bien au contraire : d'autant plus qu'il est soi sur cette base du manque – il se défait au sein de soi, renvoie bientôt par ce qu'il est, par tous ses traits pourtant réels et prégnants pour nous, à autre que soi – à l'Autre qui ensemble le fait apparaître et l'abîme. Dans la « pensée de l'être », quand elle a lieu, l'étant peu ou prou s'abîme. C'est lui qui s'efface et entre dans l'oubli. A tout le moins nous porte à l'oubli de *ce* qu'il est, d'un même mouvement nous attire et détourne de lui, nous renvoie. Sachant *qu'*il est, attentif au seul fait *qu'*il est, nous ne voyons plus *comme* il est, ou plus de la même manière. L'évidence *qu'*il est soudain le couvre et déborde, s'égale à ses contours, en un sens noie ses contours qui se font moins réels, moins *étant*. Plus on approche de l'être de l'étant, dans l'étant, moins l'étant se fait étant. L'épreuve de l'être est son effacement croissant, à mesure qu'elle grandit. La forme accomplie de l'épreuve, s'il arrivait qu'elle fût atteinte, serait la perte de l'« étant ».

Mais on ne perd jamais l'étant, du lieu où nous sommes, nous-mêmes étants. Ainsi l'étant demeure, mais oublié, voilé, comme il advient de l'être dans l'épreuve de l'étant rien qu'étant. Pour l'heure, il n'y a bien *que* lui, l'étant. Lui *seul* qui se détache dans l'être et sa lumière, émergeant, retranché du fond nocturne. Il apparaît comme s'en détachant, dans un isolement étrange, non ressenti dans l'épreuve ordinaire qui est celle de l'oubli de l'être et ne voit pas que l'étant *n'*est *que* l'étant. Il s'érige bien dans la lumière, à la faveur de l'ombre, d'une ombre repoussée, mais ne s'érige en effet qu'à la faveur de l'ombre. Il avoue donc cette ombre autant que la lumière qu'elle prodigue, la *léthé* qui fait son *aléthéia* autant que son *aléthéia*. Il répand cette *léthé* autant qu'il s'ouvre en son *aléthéia*. Autant que soi, dans son être seul et soi, il annonce l'inapparent qui s'est fait son apparaître. Portant par là même, non sans doute nos regards, mais notre être vers cet inapparent. Notre être et notre essence qui s'y enracinent justement, si l'être n'advient pas sans nous, si l'apparaître n'est que pour nous.

Et l'*être* alors, qui nous interpelle en sa nuit et de sa nuit où nous avons nos racines, nous-mêmes en abandon, nous qui tout autant sommes à l'abandon dans l'étant, quel « est »-il ou qu'« est »-ce? L'*être* n'est rien, qui seul pourtant donne consistance d'être à l'apparence et fait du monde un « monde », notre séjour. L'*être* n'est rien, que la « pensée de l'être » entend rejoindre. Et là s'achève notre exode.

V

Fille de la Nuit, elle-même fille du Chaos et sœur d'Erèbe souterrain, Eris, la Discorde eut comme fille Léthé, l'oubli. De là vient le nom donné à l'un des fleuves du royaume d'Hadès l'Invisible, dont les eaux calmes faisaient oublier aux ombres qui en avaient bu leur passé terrestre... Faut-il descendre jusqu'à ces profondeurs mythiques pour retrouver le sens occulté du mot *aléthéia?* Selon la « pensée de l'être », il n'y a pas d'*aléthéia* sans *léthé,* sans cette zone d'ombre où tout se joue. C'est-à-dire si n'opère un oubli, qui peut gagner aussi bien, par sa force cachée et l'étendue de son empire, notre approche de l'étant. L'invisible règne sur le visible. La lumière où nous *sommes* n'est telle que par l'effet continu d'une ombre toujours active, qui seule permet son déploiement. Elle n'est, au fond, que la face tournée vers nous de cette ombre abolie, mais qui demeure. L'invisible est à l'œuvre au sein même du visible, sans que nous le sachions et dans la mesure même où nous ne le savons pas. Où nous l'avons de toujours oublié, par force et facile contrainte. Or la « pensée de l'être » est mémoire. Issue de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'étant qui seul s'impose du moment qu'il est étant, évince l'être qu'il n'avoue que pour autant qu'il le biffe à nos yeux, elle ne peut être que mémoire. Mais elle l'est alors, et souverainement. Elle opère en sens inverse. Partant de l'étant, et au sens le plus propre, c'est lui finalement qu'elle délaisse, par une autre et non moins subtile contrainte.

Elle voit d'abord nécessairement l'oubli de l'être qu'il consomme, en apparaissant. Elle le voit présent, certes, mais *sans* la présence, la présence qui le rend présent et disparaît en faveur du seul présent apparu. Elle remonte vers cette présence abolie, qui n'est qu'absence, dans l'étant. Ce faisant, l'étant lui apparaît déserté, lui-même absent : une absence réelle. Elle remonte vers la présence disparue en faveur du présent, en éprouvant cette absence singulière de l'étant présent, dans l'abandon à soi qui le fait être, qui le laisse être. Elle voit l'étant lui-même, dans sa texture d'étant, comme un oubli érigé, un bel oubli sans doute, et réel, mais d'autant plus oubli qu'il a plus d'éclat, qu'il est plus réel comme étant. Car, partant de l'étant, elle doit pourtant s'y tenir, ne peut aussi bien que s'y tenir, elle-même « étant ». Elle ne s'en évade pas, ne rêve pas d'un autre monde, mais prend mesure de la finitude et solitude de celui-ci, le seul. Elle voit son rapport au néant qui le fait monde et ce monde, s'il est vrai qu'il ne tient sa vérité, force et beauté, son être, que de Cela sans nom, sans essence, qui n'existe pas.

Mais qui attend, ou semble attendre, dans sa nuit néante. Elle se porte vers lui, qui n'est pas, vers nulle part, comme vers la source cachée de la *léthé* qui verse ainsi l'eau d'oubli sur tout étant. Elle se porte vers rien, dans l'ouverture extatique – mais vers un rien qui n'est pas rien, un rien actif et toujours à l'œuvre, où l'*être* qui n'est pas, l'être comme né-ant s'héberge. Elle se tourne vers ce rien, plus réel en sa nuit que tout réel, puisqu'il a seul pouvoir de le rendre réel, plus vrai dans sa perpétuelle esquive que tout étant, qui n'est vrai de sa vérité à demi, fatalement réticente, que par lui. Elle reconnaît ce néant à l'œuvre, dont l'« être » de cet être-à-l'œuvre est l'être même, l'être de l'étant. Ce néant qui, pourrait-on dire follement, a l'être dans l'*être*, qui « est » dans l'*être* toujours disparaissant – l'*être* qui n'est pas, à raison même... Mais là, nous n'avons plus de mots. Nous n'avons plus *rien*. Un voile s'étend sur ce qui est, sur tout étant, accomplissant ce voile qu'il est à soi déjà, pour le soustraire à soi étant soi et finalement le dérober comme étant.

Est-ce là le dernier lieu de la pensée? La pure attention à l'*être* aboli, l'ouverture de notre essence béante et vide à cette faveur qu'est son abolition, ferme nos yeux sur l'étant. Elle implique un départ de l'étant au sein même de l'étant, où s'accomplit l'offrande essentielle que l'homme peut faire de son propre être enraciné dans le néant. Elle avoue sans retour la division et le partage de son essence double, abandonnée pour se déployer malgré tout, *néan*-moins, dans l'étant, et témoigner en même temps de la dimension tout autre qui le fait être-étant pour lui, le fait être en le laissant être, lui aussi, lui d'abord, dans l'abandon...

C'est ce que semblait dire la forêt d'hiver, dans son silence blanc. Haut silence extatique des fûts aux branches dépouillées, déployées en écran diaphane, sous la neige. La forêt d'été n'était plus, profuse et verte. Ou disons qu'elle se cachait sous ce revêtement irréel. La forêt se montrait comme se cachant, en ce temps de l'année. Elle montrait sa vérité périssable. Elle se levait dans la transparence fragile de sa *léthé* pour ainsi dire, d'une *léthé* qui ne soulignait ses contours que pour les effacer dans le blanc.

« La pensée de l'être ne cherche aucun appui dans l'étant. » (*Wegmarken*, p. 106.) Pour elle, quand elle écoute sans plus la voix muette qui lui vient de l'étant mais n'y a pas son lieu, même la forêt d'été aux riches frondaisons s'écrit en blanc.

Roger Munier

Le Lyaumont.
Janvier 1982.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

L'Ereignis dans le Tao

Daniel Charles

« Taire une chose, c'est la laisser sans voix. Entendre ce qui est sans voix demande une ouïe que chacun de nous possède et dont personne ne sait bien se servir. Cette ouïe *(Gehör)* ne dépend pas seulement de l'oreille, mais aussi de l'appartenance *(Zugehörigkeit)* de l'homme à Ce à quoi son être est accordé. L'homme demeure accordé *(gestimmt)* à Ce d'où il reçoit sa voix *(bestimmt) :* il est alors atteint et appelé par une voix dont la résonance est d'autant plus pure qu'elle passe plus silencieusement à travers le bruit des paroles. »

Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund,* s. 96. (trad. fr. par André Préau, *le Principe de raison,* Paris Gallimard, 1962, p. 129.)

Dans la brève confrontation ici esquissée entre deux paroles clefs, *Ereignis* et *Tao,* nul souci de « confirmer », encore moins de « conforter » Heidegger par quelque « retour à l'Orient ». Ce serait plutôt l'inverse : Heidegger nous paraît moins « oriental » que la philosophie des grands taoïstes – ou leur poésie – n'est, étrangement, « heideggérienne ». Si tant de penseurs chinois ou japonais se *reconnaissent* aujourd'hui dans Heidegger, s'ils découvrent par lui leur appropriation à eux-mêmes, c'est que sans doute l'Orient « ne trouve sa vérité que dans la transformation de l'Occident [1] ».

Un des vocables chinois pour l'*être* est *shih.* C'est l'être en tant que copule : on n'emploie *shih* qu'avec son opposé *fei,* pour dire le vrai et le faux [2], l'approuver et le désapprouver [3], le correct et l'incorrect [4]. Cela en référence à une *adaequatio,* à un

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

jugement de connivence ou de correspondance. Jamais *shih* ne se dit dans le voisinage de *tao*. Comme si *tao* ouvrait un domaine de vérité premier, irréductible à celui du répondre ou du correspondre parce que *dévoilant* [5].

L'être de dévoilement et non d'adéquation, l'être comme mode du *tao*, les Chinois l'appellent *yu*. Or *yu* veut dire d'abord : avoir, posséder, s'approprier. Appropriation. Et – seulement en second lieu – : exister, être donné. *Datur*. Ou encore : *Es gibt*.

On évite de confondre *yu* avec *ts'un*, la présence persistante ou le présent constant – au sens où (métaphysiquement?) le *tao* est dit être (ou avoir été) présent « avant » ciel et terre [6] –; à moins de vouloir métaphoriser, *metapherein*. Pourquoi? Parce que l'opposé de *ts'un* est *wang* – la mort ou destruction physique – tandis que l'opposé de *yu* est *wu*, et indique dépossession et désappropriation. *Ent-eignis :* non pas la perte de l'existence physique ou de la présence, ce que dit fort bien *wang;* mais le Non-avoir au sens fort, le Non-être comme tel.

Traitant de la différence entre *yu* et *wu* chez Wang-pi – l'auteur d'un fort célèbre *Commentaire sur le Lao-tzu* –, Isabelle Robinet invite à traduire *wu*, « n'était le modernisme de l'expression, par *être* en tant qu'opposé à *étant* [7] ».

Oui, mais c'est le « modernisme », ici, qui effectivement est gênant. Heidegger n'est nullement à nos yeux un « moderne »; mieux vaut le regarder, comme on l'a suggéré parfois, comme un « post-moderne » [8], à l'expresse condition de ne pas prendre la « post-modernité » pour une surenchère à l'endroit de la modernité [9]. La traduction d'Isabelle Robinet, en ce sens, n'est *pas assez heideggérienne :* renvoyant à la différence ontologique, elle affaiblit *yu* en « étant », alors que chez Lao-tzu *yu* rattache l'*être* à la nomination, à la Mère de toutes choses, à la manifestation [10]. Et rendre *wu* par *être*, est-ce du coup suffisamment marquer la part du silence, le Sans-nom, le Dire de l'origine comme Non-dire, comme Taire, comme la pure voix du Rien? *Yu* et *wu*, la Nomination et la Dé-nomination, la voix et la non-voix, réfèrent aux « termes » de la différence ontologique, l'être et l'étant, mais seulement pour autant que ces termes eux-mêmes sont instables, ouverts, glissants; mieux vaudrait avouer qu'ils ont déjà « dépassé », ou – pour éviter tout hegelianisme – *outrepassé* le *lieu* de la différence. Ils la mobilisent : ils s'en emparent pour la mettre en mouvement, ils en font un passage, une voie, *tao*. Un pur trait, à la façon du peintre : l'« Unique trait de pinceau » selon Shitao, frayage de l'espace par la voix de la calligraphie, voix muette, et qui est pourtant à entendre...

Comment ne pas songer à ce geste de la pensée par lequel le « dernier » Heidegger biffe, au cours du protocole que l'on a rapporté du séminaire sur *Zeit und Sein*, la différence ontologique, au bénéfice du clivage du monde et de la chose [11]? La chose rassemble, dévoile le monde, le jeu du monde et son espace-temps, dans et par le Dire qui jaillit du fond d'elle-même, sans que ce fond soit jamais fondement. Chez Lao-tzu, du *wu* au *yu* il y a dévoilement, du *tao* innomé au *tao* nommé il y a prononciation, profération, dessin, trait, accès de la chose à son (nom) propre, à son identité, à la possession de soi.

Alors, le *wu* est bien un « non-avoir » et le *yu* un « avoir » – mais non pas en un sens « moral ». En un sens « physique » – comme dirait Roger Munier. Dans l'acceptation plénière de la *physis*. « Avoir », « non-avoir », ce sont les deux faces de la même lame; le tranchant est l'*il y a*. N'est-il pas question d'un boucher particulièrement habile, dans le *Chuang-tzu?* Pour que la faille, pour que la différence elle-même advienne, il faut un découpage.

C'est le découpage ou le frayage ou le sarclage du *tao* qui fait advenir,

de la non-identité de ce qui n'a pas son être propre à l'identité de ce qui est parfaitement approprié à soi,

du non-être des déterminations qui existent mais ne sont pas, ne possèdent pas leur être, à cet être même,

chaque chose, chacune des dix mille choses, en ce qu'elle est.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Tao est à la fois *yu* et *wu :* possédant l'être en tant que *yu,* il ne le perd aucunement en devenant *wu. Wu* n'est nullement un néant absolu, mais le complémentaire de *yu. Tao* en tant que *wu* n'est pas le néant, mais l'indétermination qui englobe toutes les identités, et peut les faire lever à tout moment. Non-être agissant : *wu wei.*

Tao est à la fois *yu* et *wu :* il ne change jamais. Et *en même temps* il est ce qui ne cesse de changer : ne se manifestant que dans l'existence, il passe sans relâche, afin de se manifester, afin de se re-manifester, afin de *revenir* se manifester, de l'existence à la non-existence – laquelle est le fond sans fond et sans fin de l'existence.

D'où, chez les taoïstes, une conception *étale* du temps. Philip Rawson et Laszlo Legeza l'ont cernée de façon saisissante : « L'intuition taoïste repose sur deux principes essentiels. Le premier est qu'aucun élément ou succession d'événements ne se reproduit jamais d'une manière parfaitement identique, constatation qui tombe sous le sens, si l'on reste à l'échelle humaine. Des répétitions de ce genre n'apparaissent qu'à l'échelle microscopique où l'on peut concevoir l'atome comme subdivisé en particules invisibles. Mais, en fait, le contexte de ces répétitions infinitésimales ne cesse de changer et leur substance elle-même est faite de vibrations. Le second principe est que cet immense réseau d'ondulations ne subit lui-même aucun changement. C'est le bloc intangible, sans forme définie, mère ou " matrice " du temps, gros de l'être et du non-être, du présent, de l'avenir et du passé évanoui : c'est le Grand Tout, synonyme de la durée continue et du changement infini dans l'espace infini [13]. »

Bien entendu, l'usage du mot « principe » pour caractériser le *tao,* même au pluriel, est ici controuvé. On peut, certes, comprendre le *tao* en termes strictement formels, comme ce qui demeure en soi non affecté par le changement de l'être au non-être et du non-être à l'être et qui réalise ainsi l'identité parfaite avec soi au-delà même de la distinction de l'être et du non-être. On omet alors l'ombre, on oublie l'oubli. Car si, pour être dit principe, *princeps,* le *tao* « supporte » le non-être, s'il est une « substance », un *quid* (Finazzo) ou un *singulare tantum* (Heidegger), il n'en est pas moins détruit en tant que substance et en tant que principe par ce non-être, ce Vide ou ce Rien qui, le recevant, ne lui confère d'identité que dans la dés-identification et ne l'approprie qu'à la dé-proprier. Nul principe qui ne sombre dans l'abîme!

Conséquence : Heidegger, pour qui le *Grund* n'est *Grund* qu'en étant *Ab-grund,* pour qui ce qui fonde ne fonde qu'en s'effondrant, n'est pas moins « an-archiste » que Lao-tzu. Et ce que nous apprend *Zeit und Sein* sur le temps, à savoir que l'*Ereignis* du temps « est » une « quatrième dimension » *pour ainsi dire* « antérieure » aux trois autres, avenir, passé et présent, dimension de stabilité, de *stasis,* de quiétude et d'immobilité silencieuse, de calme et de repos – tout cela situe sans doute l'*Ereignis hors destin,* mais ne lui ôte pas le mouvement. Que l'*Ereignis* soit, selon le mot de Derrida, l'être en son propre « s'envoyant par le fond », ce naufrage de ce qui devrait, en tant que principe, subsister, cette abolition en douceur, comment ne pas en tirer les conséquences *politiques* [14]?

Jean Grenier l'avait montré à propos du taoïsme : quiétude n'est pas quiétisme. Il faut en dire autant de Heidegger, et lever à son égard l'hypothèque un peu trop convenue (et convenable) de la sédentarité, de l'immobilisme agraire. Pour Heidegger autant que pour Deleuze, on peut « nomadiser sur place ». La pérennité peut bien appartenir au Tout, ce sont les singularités qui nomadisent, croissent et s'effacent.

Du coup, l'homme apparaît comme la réalité *(Dasein)* que la dissolution dans le non-être affecte le plus : c'est en tant qu'il se verra dépossédé de son moi et désapproprié d'avec soi qu'il s'identifiera avec le Tout. Ou avec le *tao.* Ce ne saurait être toutefois qu'à ses dépens. La longévité que recherchent les taoïstes, l'immortalité du Saint, tout cela ne fait qu'accuser et aiguiser la mortalité des mortels. Ciel et terre, mortels et immortels – quatrain taoïste...

Seulement, s'il en est ainsi, la corrélation entre l'homme et le *tao* est indéfectible! Le *tao* a besoin de l'homme : en tant qu'il « fonde » l'être – mais d'une fondation *mortelle :* il s'agit, littéralement, de *tuer* l'être ou le principe... – le *tao* « veut » l'homme, comme son miroir et son reflet. Il le « veut » donc pour le détruire, le dés-identifier, le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

perdre. Mort de l'*homo metaphysicus*. Mais à cet instant l'homme *gagne* tout, il *rejoint* « le » Tout. Le mouvement de *retour* du *tao*, c'est *Heimkunft* et non *Heimkehr*, c'est *entendre mieux le natal* – « au sens où il y a *retour* pour Chateaubriand quand le chant de la grive fait soudain *reparaître* Combourg [15] ».

Dans un entretien récent, Emmanuel Levinas – qui n'a pas pour habitude de tresser des couronnes à Heidegger – rappelle que, dès le paragraphe 9 de *Sein und Zeit*, le *Dasein* « est tellement livré à l'être que l'être est sien. C'est à partir de mon impossibilité de me refuser à cette aventure que cette aventure est mienne propre, qu'elle est *eigen*, que le *Sein* est *Ereignis*. Et tout ce qui va être dit de cet *Ereignis* dans *Zeit und Sein* est déjà indiqué au paragraphe 9 de *Sein und Zeit*. L'être, c'est ce qui devient mien propre, et c'est pour cela qu'il faut un homme à l'être. C'est par l'homme que l'être est " proprement ". Ce sont les choses de Heidegger les plus profondes [16] ».

Ne faut-il pas ajouter qu'elles participent, et non moins intensément, de la profondeur du *tao?*

Daniel Charles

NOTES

1. Ysabel de Andia, *Présence et eschatologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Université de Lille III, Paris, Éditions universitaires (J.-P. Delarge), 1975, p. 201.

2. Chuang-tzu, II, 2; XXII, 7; XXVII, 2.

3. Chuang-tzu, XXVII, 1, 2.

4. Chuang-tzu, XXII, 5.

5. Nous suivons ici Giancarlo Finazzo, *The Notion of Tao in Laotzu and Chuangtzu*, Taipei, Taiwan, Mei Ya Publ., 1968, p. 178.

6. Chuang-tzu, VI, 7.

7. Isabelle Robinet, *Les commentaires du Taotöking jusqu'au VII^e siècle*, Collège de France, Paris, PUF, 1977, p. 64. Le commentaire de Wang-pi a été traduit en anglais par Ariane Rump et Wing-tsit Chan, The University Press of Hawaii, 1979.

8. *Cf.* Richard E. Palmer, « The Postmodernity of Heidegger », *in* William V. Spanos ed., *Martin Heidegger and the Question of Literature*, Bloomington, Indiana University Press, 1976, p. 71 *sq.* Et aussi, du même auteur : « Toward a Postmodern Hermeneutics of Performance », *in* Michel Benamou and Charles Caramello ed., *Performance in Postmodern Culture*, Center for XXth Century Studies, University of Wisconsin-Milwaukee, Madison, Wisconsin, Coda Press, 1977, p. 19 *sq.*

9. *Cf.* à ce propos la magistrale mise en garde de Jean-François Lyotard, in *La condition postmoderne*, Paris, éd. de Minuit, 1979, *passim.*

10. Lao-tzu, I, 2.

11. *Cf. Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1969, s. 40; et la traduction de Jean Greisch : « à partir de l'*Ereignis*, il devient nécessaire que la pensée renonce à la différence ontologique », *in* J. Greisch, « Identité et différence dans la pensée de Martin Heidegger. Le chemin de l'*Ereignis.* », Revue des Sciences philosophiques et théologiques, t. 57, n° 1, janv. 1973, p. 96.

12. *Cf.* Isabelle Robinet, *op. cit.*, p. 63.

13. *Tao, la philosophie chinoise du temps et du changement*, trad. Jean Brèthes, Paris, Seuil, 1973, p. 11.

14. A notre connaissance, deux auteurs seulement l'ont fait à ce jour : Gianni Vattimo, *Le Avventure delle differenza*, Milano, Garzanti, 1980; et Reiner Schürmann, « Principles Precarious : On the Origin of the Political in Heidegger », in Thomas Sheehan ed., *Heidegger, The Man and the Thinker*, Chicago, Precedent Publ. 1981, p. 245 *sq.* L'interprétation de Reiner Schürmann se déploie dans *Le principe d'anarchie, Heidegger et la question de l'agir*, Paris, Éd. du Seuil, 1982.

15. Michel Deguy, note 1 à sa traduction de *Heimkunft* (« Retour »), *in* Martin Heidegger, *Approche de Hölderlin*, Paris, Gallimard, 1973, p. 9.

16. *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 146-147.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Journal d'un traducteur

Gabriel Liiceanu

Je tente depuis un certain temps d'écrire une « introduction » à la *Lettre sur l'humanisme*. Mais une simple « étude » dans les règles, explicative et correcte, n'atteindrait pas son but : suggérer la rencontre avec le non-habituel, avec la face invisible de notre propre pensée. Le désir de rendre l'autre attentif, de le convaincre d'éprouver l'Événement sous sa forme non dégradée, ne pourrait être satisfait que par la rétrospection de ma propre expérience, donc sous la forme fictive (car impossible) d'un journal de traducteur. Je ressens cette impulsion comme une façon de payer un tribut à l'époque et à sa pratique d'exalter le journal, d'amener les coulisses sur la scène, d'exhiber le laboratoire – à cette pratique qui transforme en « œuvre » son Ersatz.

Y a-t-il un autre philosophe qui puisse justifier un « journal de traducteur »? Ni la philosophie de Kant ni celle de Hegel ne peuvent être éprouvées au niveau du langage, pour une culture entrée dans la maturité, comme une aventure ininterrompue. Dans les deux cas il s'agit d'un code fini, lequel, une fois dénoué, transforme la traduction en routine. Par contre, avec Heidegger il se passe quelque chose d'unique; ce n'est pas seulement un philosophe qui pense, mais par lui, la langue entière est amenée à la pensée et chaque mot, si humble soit-il, se met à penser et à signifier, par une redécouverte du sens originaire, autre chose que ce qu'il signifie d'habitude. Dans ce cas, un journal de traducteur a du coup un sens; il est peut-être la seule méthode honnête pour introduire le lecteur à une philosophie qui naît en traversant archéologiquement la langue.

Tout le « scénario » de la *Lettre* tourne autour de trois mots; *Sein, Seiendes* et *Dasein*. Obligation élémentaire de les rendre intelligibles à tout un chacun. Écrite en 1946, placée donc à mi-chemin de l'itinéraire de Heidegger, la *Lettre* capte et empoigne de façon colossale tous les chemins du penseur, les faisant tourner, consolidés et purifiés, de leur passé vers leur avenir. Les trois mots n'appartiennent donc pas seulement à la *Lettre;* en eux se résume toute l'énigme de la pensée de Heidegger. Les traduire, les expliquer signifie s'installer d'un coup au cœur de cette pensée.

Pour Heidegger, l'histoire de la philosophie occidentale n'est que l'expression objectivée d'une longue illusion : croyant penser l'Être *(Sein)*, elle n'a fait que concevoir,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

main dans la main avec la science, la réalité offerte à l'homme en tant qu'objet de son action; réalité qui n'est connue que pour être transformée et dominée *(Seiendes)*. Au lieu de laisser être les choses et de les penser dans leur *être* propre et proche, le savoir occidental ne leur a reconnu l'existence que soumise à la dimension de la « technique » et de la « pratique ». S'imaginant penser dans l'horizon de l'essentiel, de l'origine et du fondement, la philosophie a fini par trahir *la pensée essentielle*, en se mettant au service de *la pensée efficace*. Elle n'est ainsi plus jamais parvenue à atteindre son but originel. Paraissant s'en rapprocher, elle s'en est éloignée à chaque pas. Elle s'est progressivement éloignée du proche. Graduellement, l'Être a été relégué à l'oubli, bien qu'on ait affirmé continuellement le tenir.

L'humanisme traditionnel n'est que l'effet dérivé de cette illusion majeure : l'homme n'apparaît plus dans sa qualité de penseur et de diseur de l'Être, mais dans celle, dégradée, de centre et de maître de l'étant.

Une nouvelle pensée de l'*humanitas* doit d'abord dissiper l'illusion métaphysique. Elle devra tout d'abord s'appliquer à retirer l'homme du domaine où la métaphysique l'a situé et à le replacer face à l'ouverture authentique, à l'Être. Ainsi seulement pourra se dénouer la complicité bi-millénaire de l'humanisme et de la métaphysique.

En marge de l'œuvre de Heidegger peut naître le concept de « traduction ouverte ». L'idéal de toute traduction de type technique-spéculatif est d'enfermer le texte au moyen d'une *fixation* des significations originales, et en posant un réseau de correspondances univoques entre l'original et sa transposition. Dans le cas de la pensée de Heidegger, cela n'est pas possible, car les termes investis d'une dignité théorique ont d'habitude plusieurs couches sémantiques que la traduction ne peut pas englober dans le même mot. Il en va ici exactement comme dans la physique quantique : les particules ne peuvent être définies simultanément sur les coordonnées spatiales *et* dynamiques quoique leur réalité soit de type spatio-dynamique. Dans le cas de la majorité des concepts heideggériens, le traducteur doit exécuter en même temps deux opérations qui, dans la plupart des cas, s'excluent : la parole n'est jamais réduite dans sa signification courante, mais constamment rendue au sémantisme plus vaste dont elle fait partie. Outre le sens particulier, il nous faut aussi retrouver une mémoire de l'entier que le mot, en tant que partie, conserve intacte. Par exemple, dans l'*Origine de l'œuvre d'art*, Heidegger définit à un moment donné la figure, la forme – *Gestalt* – comme suite de dérivés du radical *stell-*. La forme, la figure, dit Heidegger, est la totalité des résultats de l'action dérivée de *gestellt, hergestellt, zürückgestellt, festgestellt* qui peuvent être rendus de manière unitaire, même avec le risque de forcer la note, par « mis », « pro-mis », « re-mis », « mis fermement », mais le mot *Gestalt* comme tel, toujours construit sur le radical *stell-*, reste, tant qu'il est rendu par « figure » ou « forme », en dehors du sémantisme général : il ne garde ni le sens de la « mise » de *stell-* et ni le sens totalisateur du préfixe *Ge-*. Si nous voulons les rendre, disant par exemple « mise-ensemble », nous perdons les sens, pourtant courants de *Gestalt*, le sens de « figure », « forme », etc. Un autre exemple, plus simple, tiré du même écrit, nous est offert par le concept de *Bewahrenden. « Die Bewahrenden »*, traduit par les « conservateurs », les « gardiens », comme l'indique le dictionnaire et comme le comprend quiconque parle l'allemand, manque le sémantisme implicite de *wahr-*, que Heidegger en a vue puisque *die Bewahrenden* sont « les gardiens » de la vérité *(Wahrheit)* de l'œuvre. Traduire par « les témoins de vérité » répondrait à l'exigence de rendre la signification du radical *wahr-*, mais du même coup, le sens spécifique de « gardien » serait perdu. La solution complète, possible dans ce cas, mais dépourvue d'élégance et qui manifesterait justement la complémentarité de sens serait : « les gardiens et les témoins de vérité ».

Un autre exemple, emprunté à la *Lettre* même et pour lequel il n'existe aucune solution satisfaisante, est celui de *Geschichte* et *Geschehen*, le premier terme signifiant « histoire », l'autre « événement », mais qui, en vertu de l'appartenance au même tronc sémantique, doivent être pensés, chacun dans la sphère de l'autre.

La traduction de Heidegger a un caractère « ouvert » et en ce sens qu'elle ne peut se définir que comme l'histoire des traductions successives, dont le terme ultime est

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

imprévisible. Les Français, qui ont déjà derrière eux trois décennies d'expérience de cette traduction, ont créé des glossaires qui indiquent des solutions différenciées d'un traducteur à un autre et qui commencent à devenir révélateurs seulement par l'addition de ces solutions. Par exemple, pour le terme *Ereignis,* le lexique heideggérien français indique les solutions suivantes : « événement, é-vénement, avènement » (Préau, 1958); « copropriation » (Préau, 1968); Fédier (1968) ne traduit plus; « propriation » (Courtine, 1971). Retour à « avènement » dans *Questions IV* (Lauxerois et Roels, 1976), en dépit d'une indication contraire donnée par Heidegger dans le même volume (p. 301).

Aucune traduction d'un ouvrage heideggérien ne peut être considérée comme achevée; à chaque nouvelle révision, elle devra nécessairement modifier sa forme. La version roumaine de la *Lettre sur l'humanisme* est le résultat (provisoire) de quatre réélaborations effectuées sur plusieurs années.

La clé de la pensée heideggérienne sur le plan métaphorique est le rapport entre « éclaircie » *(Lichtung)* et « voilement » *(Verbergung),* entre non-voilement et occultation. L'Être *(Sein)* qui s'identifie à la vérité au sens grec originaire de « non-occultation » *(a-lètheia)* est *émergence dans la lumière.* L'étude des métaphores de la lumière dans l'œuvre de Heidegger constituerait un thème d'extrême intérêt. L'Être comme non-occultation nomme une temporaire *fixation hiératique de l'étant dans la lumière.* D'où l'observation subtile de Derrida, qui indique que Heidegger a rendu à la phénoménologie la pureté de son étymon, grâce à un déploiement puissant « de toutes les variantes de *Phainesthai,* de l'éclat, de l'illumination, de *Lichtung,* etc. »

Mais pour s'accomplir dans la lumière, pour passer à l'état de non-occultation *(Unverborgenheit),* l'Être projette, comme faisant partie de son propre destin, sa possibilité d'auto-ouverture : cet être privilégié, qui a pour destinée essentielle d'ouvrir tout l'étant *(Seiendes)* vers son être profond *(Sein)* – est le *Dasein.* Le *Dasein* à partir de la *Lettre sur l'humanisme* manifeste l'existence humaine authentique, donc uniquement cette hypostase où l'homme vit à la mesure du destin de l'Être. La pensée essentielle, le dire poétique, l'acte fondateur de cité et le geste sacrificiel producteur d'histoire sont les principales modalités de manifestation de l'homme comme *Dasein.* C'est l'Être même qui appelle le *Dasein* à cette désoccultation fondamentale. L'homme cesse d'être *Dasein,* donc trahit son propre être et le destin qui lui a été ménagé par l'Être même, quand il s'installe dans l'étant déjà découvert et oublie de penser et de nommer l'Être, préférant dominer l'étant et se déclarer son centre et son maître.

Dasein. Après *Sein* même, le terme le plus mystérieux de la pensée de Heidegger et que seule la *Lettre* nous rend tout à fait familier. La traduction de Corbin par *réalité-humaine,* adoptée et imposée par l'autorité de Sartre, a suscité une protestation de Heidegger. Interrogé par J. Beaufret sur la possibilité de transposer *Dasein* dans la langue française, c'est Heidegger lui-même qui a suggéré le terme d'*être-là,* que la majorité des traducteurs français ont repris (à l'exception toutefois de Beaufret, qui place le terme *Dasein* dans la liste des mots intraduisibles comme *logos,* et propose de le laisser tel après en avoir explicité le sens). Le terme d'*être-le-là* également suggéré par Heidegger a été rarement retenu par les traducteurs.

Jusqu'à Heidegger *Dasein* avait en philosophie le sens de « existence » tout court. Depuis *Sein und Zeit,* le terme devient un des mots privilégiés de la pensée de l'Être; certes *Dasein* doit être compris comme *Da-sein,* mais la traduction du mot ainsi décomposé par « être-là » n'en est pas moins obscure. Le sens du concept ne peut être atteint que par la traduction de l'*interprétation* du *Da.* Le *Da* signifie « la demeure de la vérité de l'Être », le lieu privilégié où l'Être est pensé et dit dans sa vérité, donc le lieu où il apparaît comme patent, « découvert », où il passe de l'occultation et l'éclipse, à l'*ouverture* et l'éclaircie. La *Da* est le lieu de l'ouverture de l'Être, et *das Dasein* est, par conséquent, l'Être parvenu à l'ouverture, à la lumière, l'Être patent en tant qu'opposé à l'Être latent. Dans la mesure où *Da* renvoie à l'espace ouvert de *Lichtung* et à ce *Ek-* de *Ek-sistenz* – se situer en dehors, à l'ouvert – j'ai traduit *das Da* par « l'ouvert » et *das Da-sein* par « l'être dans l'ouvert ». Le *Dasein* est donc l'homme projeté par l'Être pour prendre soin de l'Être (« l'homme comme berger de l'Être ») et en même temps

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'Être parvenu – par l'homme – à s'ouvrir à la pensée et à la parole (l'Être abrité dans la langue). Ou bien suivant l'heureuse formule de Derrida : « Le *Dasein,* s'il n'est pas l'homme, *n'est* pourtant rien *d'autre* que l'homme. »

La réussite suprême d'une traduction heideggérienne serait que le « correct » *(das Richtige)* soit obtenu seulement comme *moment* de ce qui représente la vérité *(das Wahre)* du texte originaire. La nuance *exacte* n'est que le cas dépassé d'une fidélité plus élevée. Et cette fidélité suppose une traduction au niveau de « l'affaire de la pensée » *(Sache des Denkens)* et non pas seulement de la forme. En suivant cette voie, toute traduction devient l'acte initial d'une herméneutique particulière. On doit procéder avec *Da* et avec *Da-sein,* par exemple, de la même manière que Heidegger lui-même a procédé lorsqu'il « a traduit » des mots des fragments d'Anaximandre, Parménide ou Héraclite : en interprétant ou, plus précisément, en traduisant une interprétation. Sur cette communion de la traduction et de l'interprétation, Heidegger a écrit :

« Considérée seulement en soi, sans l'interprétation qui l'accompagne nécessairement, toute traduction reste exposée à toutes sortes de mésintelligences et de confusions. Car toute traduction est en elle-même une interprétation. Elle porte dans son être, sans leur donner voix, tous les fondements, les ouvertures et les niveaux de l'interprétation qui se sont trouvés à son origine. Et l'interprétation n'est, à son tour, que l'accomplissement de la traduction qui encore se tait, de la traduction qui n'est pas encore arrivée à la parole destinée à lui conférer l'accomplissement. Conformément à leur essence, l'interprétation et la traduction ne sont qu'une et même chose. Il arrive souvent que les mêmes paroles prononcées et écrites de la langue maternelle aient besoin d'une interprétation et justement pour cela il existe dans le cadre de sa propre langue, toujours et de manière nécessaire, une traduction. Tout dire, toute émission de paroles et toute réponse, constitue une forme de traduction. Voilà pourquoi si dans l'acte de la traduction se rencontrent le plus souvent deux langues dans un dialogue, ce fait ne représente pas l'élément essentiel de la traduction » (*Heraklit,* G.A., Bd. 55, p. 63-64).

Dans cette perspective, ce qu'on appelle les *étymologies heideggériennes* ne sont que *des traductions accomplies à l'intérieur de sa propre langue :* chaque couche linguistique renvoie à la couche antérieure « en la traduisant ». La régression heideggérienne vers un étymon oublié est *une méthode de traduction.*

L'humanisme « classique », l'humanisme que met en question la *Lettre,* n'est que *l'expression métaphysique de la doctrine du « parti-pris »,* qui se reflète dans l'idéologie mesquine de la famille exclusiviste ou de la « nation » ou encore dans les grandes idéologies de l'« humanisme noble », celui de l'homme comme « centre et maître de l'existence ». Le méta-humanisme de Heidegger, la position anti-anthropologiste la plus décidée de la modernité, est une tentative de penser l'homme hors du système auto-référentiel de l'humain. Il retrouve ou rencontre les pré-socratiques, les tragiques grecs, Hegel, Nietzsche, Husserl et le structuralisme philosophique (comme forme de ce méta-humanisme mais dans le ressentiment).

A la quatrième révision de la traduction de la *Lettre,* que j'ai faite avec Thomas Kleininger, raffiné germaniste, doué en plus d'une discipline de la pensée et d'une lucidité d'exception, j'ai compris que la véritable condition du traducteur heideggérien est le bilinguisme. Tout ici est nuance infinitésimale et étymologie. Ce n'est pas par hasard si la première traduction en langue roumaine de Heidegger (des extraits de *Hölderlin und das Wesen der Dichtung,* dans *Universul literar,* 1942) a été faite par Walter Biemel. D'ailleurs, la majorité des versions françaises ont été réalisées par des tandems qui assuraient le bilinguisme de l'instance traductrice. Ainsi, de Waelhens a traduit *Sein und Zeit* avec Rudolf Boehm; puis, d'autres ouvrages avec Walter Biemel; dans d'autres collaborations, apparaissent conjointement les noms de A. Becker et G. Granel, M. Haar et L. Braun, F. Warin et J. L. Nancy, etc. En revanche, Beaufret et Fédier, heideggérologues patentés, traducteurs par exemple de *L'Art et l'espace* (dans *Questions IV*), commettent parfois des erreurs imprimées en gros caractères. Voici, par

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

exemple, à la page 105 : « Dans le verbe " *leeren* " (vider) parle le " *lesen* " (lire)... »; or *Lesen* est un nom verbal du primordial « cueillir », et non pas de « lire » (voir aussi le latin *legere*), que le contexte rejette comme un contresens. Ou encore la traduction de *Alèthéia* par « l'état de n'être en nul retrait » (*ibid*, p. 131), ce qui suggère une présence fixe (un « état »), pleine et sans réserve, au sens de la métaphysique.

Il se passe avec la traduction de Heidegger ce que Heidegger même déplore que soit arrivé avec la transposition des termes grecs en latin; la structure formelle du mot est respectée, mais le mot cesse de dire ce qu'il disait à l'origine. La traduction est ainsi la voie sur laquelle le langage se technicise, devient docte, perd l'immédiat matinal qu'il possédait « là-bas », justement parce que « là-bas » la chose pensée avait la primauté sur la pensée de la chose. « Accident » ou « sujet », même transposant fidèlement jusqu'à leur racine les mots grecs *« symbebekos »* ou *« hypokeimenon »* n'ont plus l'éloquence aurorale du grec. Avec Heidegger il se passe la même chose. Dans *L'Art et l'espace,* par exemple, pour le triangle sémantique *Raum – Raümen – Einraümen,* la version française, donne un calque extérieur, mais peu expressif : *espace – espacement – emplacement* – alors qu'au fond *Raümen* renvoie à l'image concrète d'un espace en train d'être taillé et *Einraümen* pareillement, au dégagement, à l'aménagement d'un espace et à l'installation dans cet espace, sens qui dans le terme-calque « espacement » est perdu. Richardson, qui est l'interprète anglo-saxon consacré de Heidegger, abuse de telles solutions correctes, mais finalement profondément artificielles. La traduction de Heidegger par décalques linguistiques a contribué à accroître l'hermétisme de sa pensée et à ajouter un nouveau chapitre à l'histoire de l'ésotérisme laïque européen.

Interprétation « vulgaire » de la *Lettre :* dépasser l'humanisme classique, cela reviendrait à passer de la psychologie scientifique à la parapsychologie ou à l'occultisme; l'homme a cessé d'être sujet, il est devenu médium!

Le sens « noble » de la *Lettre* consiste à avoir dégagé l'idée de l'homme de la catégorie vide et vaniteuse de la domination (« l'homme en tant que maître de l'existence ») et à l'avoir située dans celles de la réponse, de la protection et de l'abri (l'homme comme « berger de l'Être »).

L'idée heideggérienne que la langue peut rester muette alors même que nous entendons un flot de paroles repose sur le principe que l'auteur d'un « texte » n'est jamais un sujet au pouvoir démiurgique mais seulement un bon « écoutant » *(Hörer)* de la langue; car par la langue passe une instance que nous ne maîtrisons pas. L'humanisme traditionnel, qui fait sortir l'homme de l'horizon de l'Être et le place, dominateur, au centre de l'existence, représente au fond l'époque de la démiurgie du sujet linguistique qui crée le texte sans écouter au préalable la langue. Le dérèglement de la séquence « écouter-parler » est l'expression linguistique du dérèglement survenu dans le rapport de l'homme à l'Être. L'histoire de l'humanisme et celle de l'oubli de l'Être sont un unique mouvement, qui marque l'histoire du Texte occidental. D'où aussi la difficulté de toute lecture de Heidegger. Son texte se constitue en quelque sorte « derrière » la langage traditionnel, à l'endroit où s'est installé notre oubli. Se « déshabituer » de ce langage exige l'effort de réveiller la mémoire linguistique essentielle, de regagner les sens premiers qui n'ont pas été corrompus par le long commerce de la pensée avec la métaphysique. L'acte préliminaire qui nous permettrait d'accéder au niveau du texte heideggérien serait de retrouver ce moment inaugural de la langue, lorsque la langue parlait encore le langage de l'Être, le dire essentiel, celui de la poésie comme *Dichtung.*

Gabriel Liiceanu

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Annexes

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La Gesamtausgabe

(Les œuvres complètes)

Jean Greisch

La dernière main

L'épée de Damoclès qu'est l'édition de « dernière main » des *Œuvres complètes* de Martin Heidegger plane au-dessus de la tête de ses interprètes actuels et à venir [1]. Dès à présent elle divise les cœurs et les esprits. Le refus de lui donner la forme d'une édition *historico-critique* conformément aux critères en vigueur a suscité le mécontentement des philologues. En effet, la notion d'*Ausgabe letzter Hand* signifie que cette édition est authentifiée par l'auteur lui-même – mais cette authentification se double du refus de l'appareil philologique et du registre. Par cette décision et ce refus, l'auteur atteste peut-être sa volonté de barrer d'avance le chemin à ceux qui entreprendront nécessairement de comprendre l'auteur mieux qu'il ne s'est compris lui-même. Le geste de la « dernière main » n'est donc pas innocent ni sans conséquences philosophiques. Il trahit sans doute la méfiance séculaire du philosophe devant l'*asthénie* du logos écrit, certains diront sa volonté de maintenir le contrôle sur sa pensée. La « dernière main » n'est pas seulement une décision philologique, elle engage une auto-compréhension et elle établit une interprétation « canonique ». En effet, par stipulation testamentaire, cette édition doit attester la volonté de l'auteur de rassembler le travail de sa vie dans la figure conclusive projetée par lui et « de faire voir de façon plus pénétrante et plus complète que jusqu'ici le chemin de la question de l'être sur lequel il s'est engagé ». C'est une « logique » analogue qui a décidé depuis toujours de la clôture des canons. Le *logos* du penseur décide de la figure ultime de son discours, – par ce geste magistral de fermeture, de mise en forme, il inaugure le temps de la lecture.

Pendant les quatre dernières années de sa vie, Martin Heidegger s'est occupé de cette édition, décidant non seulement de la forme globale de l'œuvre, mais également du détail de chacune des quatre sections qui la composent.

La première de ces sections reprend les publications déjà parues, à l'exception des cours, et suit en gros un ordre chronologique. Des 18 volumes qui composent cette section, quatre volumes ont été nouvellement composés. Outre le volume 16 qui contient

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

des allocutions publiques (distinctes des conférences), il s'agit du volume 6 : *Metaphysik als Geschichte des Seins,* reprenant des textes des années 1941 à 1944-1946, déjà partiellement publiés dans *Nietzsche II,* du volume 11 : *Identität und Differenz* qui contient, à côté des deux conférences déjà publiées sous ce titre, le texte *Qu'est-ce que la philosophie?* et un essai intitulé *Grundsätze des Denkens,* daté de 1957, enfin du volume 13 intitulé *Aus der Erfahrung des Denkens.*

Outre ces quelques inédits, la seule nouveauté de cette première section de la *Gesamtausgabe* est représentée par les notes marginales. Ces notes ont été sélectionnées par l'auteur lui-même selon un triple critère : soit elles doivent rendre plus explicite un passage difficile, soit annoncer une auto-critique, soit établir une connexion avec des pensées postérieures. Comme ces notes ne sont pas datées, le lecteur est obligé d'accepter l'auto-interprétation de l'auteur qui règne en maître incontesté sur son texte. La nouvelle édition de *Sein und Zeit* (G.A. 2) et des *Wegmarken* permet de se faire une idée plus précise de ces notes. En ce qui concerne *Sein und Zeit,* l'éditeur précise que les notes proviennent du *Hüttenexemplar* dont Heidegger se servait à Todtnauberg. D'autres notes ne sont pas reprises, comme si le *Hüttenexemplar* représentait un texte quasi sacré, sanctifié par l'usage qui en a été fait.

Une des notes les plus importantes concerne le plan même de l'ouvrage, proposée au paragraphe 8 : la section 3 de la première partie « Temps et Être » est qualifiée comme « différence transcendantale » impliquant le « dépassement de l'horizon en tant que tel ». Pareillement, l'intitulé général de la première partie, « interprétation du *Dasein* en référence à la temporalité », reçoit une interprétation restrictive : il s'agit seulement de cela dans la partie publiée de *Sein und Zeit,* alors que « l'explication du temps comme horizon transcendantal » est rapportée au cours de Marbourg sur les *Problèmes fondamentaux de la Phénoménologie.* Ainsi se trouve souligné le rôle capital de ce cours pour une première explication du rapport du temps et de l'être.

Le paragraphe 18, consacré à l'analyse de la *Bewandtnis* et de la *Bedeutsamkeit,* fournit un exemple d'une auto-critique explicite. La *Bedeutsamkeit* est présentée comme condition de possibilité ontologique de l'ouverture des « significations » qui à leur tour fondent l'être possible de la parole et du langage. Le *Hüttenexemplar* corrige cette vue par la remarque laconique : « Faux! le langage n'est pas étagé, mais *est* l'essence originaire de la vérité du *là.* » Les notes qui accompagnent le paragraphe 34 vont dans le même sens. Le *Dasein,* avant même de prendre la parole, doit *« avoir à dire »* quelque chose. Mais la note interrogative introduit déjà le point de vue de la pensée du langage du dernier Heidegger : « *und das Zu-Sagende? (das Seyn)* – et ce qui est à dire (l'être) ? ». C'est précisément la question pour laquelle *Sein und Zeit* n'est pas encore mûr, ce qui veut dire que l'homme comme ζῶον λόγον ἔχων n'est pas encore pensable.

Les quelques exemples de notes que nous venons de donner montrent leur portée pour une reprise du chemin toujours nécessaire de *Sein und Zeit.* Elles en proposent une lecture orientée dans un sens déterminé : le non-déploiement de la question de la *différence ontologique* est le signe que le problème fondamental de l'être demeure non maîtrisé. Mais d'autre part, elles sont trop peu nombreuses et trop allusives pour pouvoir être considérées comme fil conducteur de toute interprétation.

La deuxième section de la *Gesamtausgabe,* la plus volumineuse sans doute (volumes 17 à 55) regroupe, également dans un ordre chronologique, les cours de Marbourg et de Fribourg des années 1923-1928 (Marbourg) et des années 1928-1944 (Fribourg). Cette présentation comporte une lacune notoire : les cours des dix premières années d'enseignement à Fribourg (1915-1922) ne sont pas repris dans le cadre de la *Gesamtausgabe,* du moins leur destin reste-t-il en suspens et réservé à une décision ultérieure. Les travaux de Pöggeler, Lehmann et Sheehan avaient déjà signalé l'intérêt des écrits du « jeune Heidegger », particulièrement du cours de 1920-1921 sur la « phénoménologie de la religion ». On ne peut donc que regretter l'exclusion de ces écrits de la *Gesamtausgabe.* Car c'est l'étude de ces écrits qui devrait permettre de comprendre comment Heidegger s'est mis sur le chemin de la phénoménologie, et peut-être aussi quelle est la portée de la spéculation théologique sur la genèse de sa pensée. La décision d'écarter

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ces écrits donne d'autant plus de relief aux années décisives de Marbourg, autrement dit, à la période de gestation de *Sein und Zeit*. Ce choix souligne encore la portée du mot d'ordre qui couronne la préface de la *Gesamtausgabe* que la mort a empêché Heidegger d'achever : *« Wege – nicht Werke »*, « des chemins – non des œuvres ». Dans cette préface inachevée, la *Gesamtausgabe* dans son intégralité est placée sous le signe de ce cheminement multiple de la question de l'être, la multiplicité des volumes n'étant que le signe externe de la multiplicité des cheminements. Si les cours de la première période sont provisoirement écartés, c'est sans doute parce qu'aux yeux de Heidegger, ils s'écartent de ce cheminement.

Une autre décision souligne encore l'importance de la deuxième section de la *Gesamtausgabe :* la troisième section, comprenant les traités non publiés de l'auteur, doit être publiée seulement une fois que l'intégralité des cours sera connue. Cette section comprendra l'ouvrage *Vom Ereignis I et II,* des années 1941-1942, dont Pöggeler avait déjà souligné l'importance. La même volonté de secret marque enfin la quatrième section, qui doit comporter les notes et les références concernant partiellement des écrits déjà publiés.

L'ordre de parution des différentes sections qui composent la *Gesamtausgabe* atteste donc bien une volonté herméneutique : d'une part, privilégier la multiplicité des cheminements de la question de l'être, d'autre part, renvoyer pour commencer au travail énorme de reprise des grands textes de la tradition métaphysique qui s'est effectuée dans un enseignement de plus de vingt années. Le temps de l'interprétation qui s'ouvre maintenant, est donc celui de l'assimilation des cours de Heidegger. La prise-en-compte de ce corpus énorme modifie l'image d'un Heidegger retranché derrière quelques paroles hermétiques indéfiniment répétées. C'est l'enseignant, le *Lehrer* qui communique à ses auditeurs la passion du questionnement sur la chose même, engage dans une gigantomachie avec presque tous les grands auteurs de la tradition métaphysique ancienne aussi bien que moderne, qui parle à travers ces cours.

Pour le moment, onze volumes sur les trente-neuf qui composent la deuxième section sont parus, autrement dit, pas même le tiers. Il paraît donc présomptueux d'engager une interprétation d'ensemble, même si on tient compte des cours déjà connus par ailleurs, comme les cours sur Schelling ou sur Nietzsche. Les cours actuellement parus se distribuent de la façon suivante :

GA 20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Marbourg, semestre d'été 1925);
GA 21 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (semestre d'hiver 1925-1926);
GA 24 *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (semestre d'été 1927);
GA 25 *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (semestre d'hiver 1927-1928);
GA 26 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Marbourg, semestre d'été 1928).

Ce groupe de cinq cours de la période de Marbourg appartient au proche environnement de *Sein und Zeit,* et permet par conséquent de se faire une meilleure idée de ce qui jusqu'à une période assez récente, était le versant assurément le moins éclairé de la pensée heideggérienne, à savoir son « chemin dans la phénoménologie ». L'*Auseinandersetzung* explicite ou indirecte avec Husserl y joue un rôle capital.

La période qui précède le « tournant » est représentée par quatre cours :

GA 31 *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (Fribourg, semestre d'été 1930);
GA 32 *Hegels Phänomenologie des Geistes* (semestre d'hiver 1930-1931);
GA 33 *Aristoteles : Metaphysik IX* (semestre d'été 1931);
GA 39 *Hölderlins Hymnen « Germanien » und « Der Rhein »* (semestre d'hiver 1934-1935).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Enfin, quatre cours de la dernière période de l'enseignement de Heidegger permettent de prendre la mesure de la radicalité de l'autre commencement :

GA 51 *Grundbegriffe* (semestre d'été 1941);
GA 53 *Andenken* (semestre d'été 1942;
GA 54 *Parmenides* (semestre d'hiver 1942-1943;
GA 55 *Heraklit.* 1. *Der Anfang des abendländischen Denkens* (semestre d'été 1943); 2. *Logik : Heraklits Lehre vom Logos* (semestre d'été 1944).

Si l'examen de ce corpus ne permet pas encore d'engager une interprétation d'ensemble du « chemin de pensée » heideggérien, ni même du cheminement de son enseignement, du moins doit-il permettre de vérifier sur des exemples déterminés de l'histoire de la pensée, la continuité de l'interrogation heideggérienne. S'agit-il bien, comme le prétend la préface non publiée, d'un *« Unterwegs im Wegfeld des sich wandelnden Fragens der mehrdeutigen Seinsfrage* [2] *»* et d'un « pas en arrière » qui ne s'épuise pas dans la multiplicité temporelle et historique des auteurs abordés? A notre avis, c'est le motif de la différence ontologique (qui est évidemment plus qu'un motif parmi d'autres) qui fournit le fil rouge qui traverse l'ensemble des cours. C'est pourquoi nous choisissons de placer notre sommaire présentation de la *Gesamtausgabe* sous le signe des « destins de la différence ». Le pluriel de ce titre nous semble capital : en effet, ce qui frappe le plus à la lecture du corpus actuellement disponible, ce n'est pas seulement la récurrence de ce motif, mais aussi la diversité de son traitement. Ce qui mériterait une étude approfondie, ce serait le premier traitement systématique de la différence, dans les *Grundprobleme* de 1927, et le traitement de la même thématique dans les derniers cours. L'heure d'une telle confrontation n'est pas encore venue.

L'intentionnalité, le souci, la transcendance

GA 20

Les Prolégomènes à l'histoire du concept de temps (GA 20), s'ils ne nomment pas encore la différence ontologique, indiquent déjà son lieu d'émergence : la problématique de la temporalité. L'intérêt théorique majeur de ce cours réside dans sa partie préparatoire : une considération longuement développée sur le sens et la tâche de la recherche phénoménologique. Heidegger y présente sa version de la préhistoire du mouvement phénoménologique, de Brentano à Husserl; il y affirme sa conviction que les *Recherches Logiques* de Husserl sont le livre de base *(Grundbuch)* de la phénoménologie (GA 20, 30), il donne son interprétation des découvertes fondamentales de la phénoménologie, pour postuler enfin la nécessité d'une réflexion plus radicale de la phénoménologie sur elle-même. C'est ici (§§ 10-13) que Heidegger s'expose le plus lui-même en exposant la tâche actuelle de la phénoménologie : nécessité de radicaliser le travail de Husserl et de Scheler en direction de la question fondamentale du sens de l'être, question qu'aucune ontologie ne peut poser et à laquelle néanmoins elle doit renvoyer. Les trois découvertes fondamentales de la phénoménologie : l'intentionnalité, l'intuition catégoriale et la signification originaire de l'*a priori,* ne reçoivent pas chez Husserl une interprétation adéquate, d'où la tache aveugle de l'entreprise husserlienne : « Dans l'élaboration de l'intentionnalité comme champ thématique de la phénoménologie, la question de l'être de l'intentionnel reste non élucidée » (*ibid.,* 157). D'où la nécessité de revenir à l'attitude naturelle, par-delà les différentes réductions, pour découvrir comment la question de l'être est déjà manquée dans ce champ élémentaire. Ici pointe la question du *Dasein* humain, dont l'expérience la plus originaire ne se réduit pas à se considérer comme *zoon,* comme objet naturel (*ibid.,* 155). Le programme de l'analytique existentiale se trouve ainsi esquissé, et Heidegger en propose un morceau capital : l'analyse du souci, et le phénomène de la déchéance du *Dasein,* qui ne désigne pas un fait ou un état déterminé, mais une structure existentiale. D'entrée de jeu, Heidegger prend soin de barrer le chemin à tout malentendu idéologique ou théologique : il ne s'agit pas d'une théologie apocryphe ou honteuse, qui renverrait indirectement au dogme du péché

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

originel, mais d'une pure considération structurelle, antérieure à toute interprétation existentielle (*ibid.*, 391).

GA 21

Ainsi se trouve dégagé une première fois le trait distinctif de l'approche heideggérienne : l'interpénétration réciproque de l'interrogation ontologique héritée d'Aristote par le truchement de Franz Brentano et la nouveauté du questionnement phénoménologique. Le cours de 1925-1926, intitulé *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA 21), reste fidèle à la même intuition et l'approfondit. Ce cours contient si l'on veut, la première des quatre « logiques » de Heidegger. Il s'agit déjà du problème fondamental de la logique, hérité des *Recherches Logiques* de Husserl : quels sont les fondements d'une « logique philosophante », contre-distinguée d'une « logique d'école », qui peut se dispenser de réfléchir à ses propres fondements? L'analyse de la situation actuelle de la logique philosophique accorde une place prépondérante à la critique husserlienne du psychologisme, pour établir ensuite, dans un triple questionnement « anticritique », la nécessité d'un retour à la problématique de la vérité chez Aristote. Les trois questions « anticritiques » concernent respectivement le lien entre la critique du psychologisme et la critique de la psychologie, la structure intentionnelle de l'*Ausweisung* phénoménologique et enfin le lien entre vérité propositionnelle et *Anschauungswahrheit.* Devant cette incapacité de saisir le problème de la vérité à partir des choses mêmes, Aristote représente la possibilité d'un questionnement plus élémentaire. Le pas en arrière en direction d'Aristote ne signifie donc pas un simple retour au commencement, un pèlerinage aux sources de la logique occidentale.

Car contrairement à l'idée reçue, les trois thèses qui paraissent déterminer la problématique de la vérité, à savoir que l'énoncé est le lieu originaire de la vérité, que la vérité signifie l'adéquation de la pensée et de l'étant, et qu'Aristote est l'auteur de ces thèses, sont autant de préjugés qu'une lecture plus approfondie de la doctrine aristotélicienne de la vérité doit permettre de corriger. Pour cela, il faut d'abord partir du principe que pour Aristote, ce n'est pas l'énoncé qui est le lieu de la vérité, mais la vérité qui est le lieu de l'énoncé (*ibid.*, 135). S'il y a lieu de soumettre l'abord aristotélicien de la problématique de la vérité à une nouvelle enquête phénoménologique, celle-ci concerne bien davantage l'articulation aristotélicienne de la *synthesis* et de la *dihaïresis,* et partant le rapport du discours affirmatif au discours négatif : la négation est-elle simplement une façon détournée pour affirmer, « il ne pleut pas », n'est-ce pas une façon compliquée de dire qu'il fait beau? Pour résoudre cette question, Heidegger montre la nécessité d'analyser antérieurement à toute thématisation prédicative, le « en tant que » herméneutique. Ainsi se trouve confirmée une intuition dont le paragraphe 45 de *Sein und Zeit* tirera tout son parti. Il importe de dégager par-delà Aristote, le sens phénoménologique du dire faux, ce qui revient encore à se demander pourquoi Aristote n'a pas réussi à interroger le lien entre être et présence, ni à savoir pourquoi la vérité est la détermination la plus propre de l'être (*ibid.*, 191). Le dévoilement comme pure présence est la détermination la plus fondamentale de l'être : il reste à penser l'être (et la présence) à partir du temps (*ibid.*, 194), et à montrer qu'il n'y a de fausseté que sur fond de temporalité.

Le seul philosophe de la tradition qui ait eu une idée de ce problème est Kant, alors que de Hegel « il n'y a rien à attendre et rien à apprendre concernant la temporalité » (*ibid.*, 257). Une « chronologie phénoménologique » a pour but d'examiner la détermination temporelle des phénomènes et le temps lui-même (*ibid.*, 200). Heidegger montre que Kant aborde la problématique de la temporalité dans tous les contextes significatifs de la *Critique,* de sorte que cette problématique est la véritable clé du royaume de la critique (*ibid.*, 277). Mais la tâche ultime de la lecture de Kant comme de la lecture d'Aristote reste le retournement phénoménologique et catégorial du sol sur lequel la critique kantienne s'est établie.

GA 24

Dans ce qui se présente rétrospectivement comme une montée progressive vers *Sein und Zeit,* il faut sans doute réserver une place à part au cours du semestre

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

d'été 1927, intitulé *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24). C'est ici que l'interpénétration de la phénoménologie et de l'ontologie apparaît le plus clairement. L'être y est affirmé comme le véritable et unique problème de la philosophie (GA 24, 15) et partant, la nécessité, pour une philosophie digne de ce nom, de se fonder elle-même comme ontologie universelle, la phénoménologie n'étant rien d'autre que la voie royale de cette fondation. Pour permettre d'éprouver cette affirmation, Heidegger soumet à l'analyse quatre thèses fondamentales concernant l'être, produites au cours de l'histoire de l'ontologie. Le but de cette analyse est critique et didactique à la fois : montrer comment sont formulés les problèmes de base de l'ontologie et familiariser avec le traitement phénoménologique des problèmes relatifs à l'être. C'est dans ce contexte qu'apparaît le problème de la différence ontologique : « Si l'être lui-même n'est pas un étant, comment appartient-il lui-même à l'étant, puisque l'étant et lui seul *est?* Que veut dire : l'être *appartient* à l'étant? » (*ibid.*, 22) L'effectuation correcte de cette différence doit constituer l'ontologie comme science critique et transcendantale de l'être : *kritisch transzendentale Wissenschaft vom Sein* » (*ibid.*, 23).

L'ontologie ainsi comprise est simultanément la véritable méthode phénoménologique, selon la triple dimension de la réduction phénoménologique, devenant ici « réduction du regard sur l'étant vers l'être » (*ibid.*, 29), de la « construction phénoménologique », devenant projet libre de l'étant prédonné vers son être et les structures de celui-ci (*ibid.*, 30), enfin « destruction », autrement dit, dépassement des concepts élaborés par la tradition ontologique vers les sources d'où ils proviennent. L'examen des quatre thèses obéit lui-même à ce triple impératif méthodologique, ce qui explique pourquoi l'examen de ces thèses ne suit pas un ordre chronologique. En effet, le choix des thèses historiques suit déjà la cohérence systématique interne du problème de l'être comme tel (*ibid.*, 25). La cohérence du problème de l'être est définie par une quadruple interrogation : problème de la différence ontologique, problème de l'articulation fondamentale de l'être *(Was-Sein* et *Weise-zu-Sein)*, problème de la diversité des manières d'être, enfin problème « logique » du lien être/vérité (*ibid.*, 24-25). Comme souvent dans ses cours, Heidegger ne réussit pas à mener à exécution le programme monumental annoncé dans la première partie. Ainsi, après l'exposé historique, seul le premier problème reçoit un début de traitement systématique. Que ce soit justement la différence ontologique qui figure en tête de liste n'est pas un effet du hasard : elle constitue l'*articulus stantis et cadentis* de l'ontologie que Heidegger se propose de fonder. Le destin de l'ontologie comme science *sui generis* est suspendu à la possibilité de pratiquer la distinction de l'être et de l'étant. Elle présuppose l'intégralité de l'analytique existentiale. Cette « intégralité » n'a pas un caractère encyclopédique, car c'est la temporalité et rien d'autre qui fournit le point de vue « intégrateur ». Heidegger distingue du point de vue terminologique entre *Temporalität* et *Zeitlichkeit :* la temporalité est la *Zeitlichkeit* pensée explicitement comme horizon et condition de possibilité de l'ontologie (*ibid.*, 324). Le lieu de déploiement de la différence ontologique est la temporalité ainsi comprise : à travers la temporalisation des extases, le *Dasein* implique une compréhension de l'être, même s'il n'est pas nécessaire ni que la distinction de l'être et de l'étant soit explicitement effectuée ni comprise (*ibid.*, 453). L'« oubli de l'être » est donc en réalité l'oubli de la différence : prendre l'être de l'étant comme un étant reste la tentation permanente de la philosophie jusqu'à nos jours (*ibid.*, 454), cette tentation étant peut-être l'équivalent ontologique de l'illusion transcendantale. Cette méconnaissance n'empêche pas la différence d'être là, au cœur du *Dasein,* qui se définit comme effectuation de cette différence : « La différence de l'être et de l'étant est temporalisée dans la temporalisation de la temporalité » (*ibid.*). Cet enracinement préontologique, antérieurement à tout concept explicite de l'être, est capital pour comprendre la nature véritable de l'acte philosophique : sa nécessité coextensive à la liberté.

GA 25

Le cours du semestre d'hiver 1927-1928 prolonge le même enseignement par une lecture de la *Critique de la Raison Pure* (GA 25), qui apparaît comme un complément analytique des thèses du *Kantbuch.* Ici comme là, il s'agit d'une enquête concernant le statut d'une *ontologie fondamentale* (*ibid.*, 37), fondement ultime des ontologies régio-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

nales à la base des différentes sciences. L'intention majeure du cours est de montrer que le problème fondamental de la *Critique de la Raison pure* n'est pas un problème épistémologique, mais bien un problème ontologique : la question centrale de la possibilité des jugements synthétiques *a priori* est la question de la possibilité d'une ontologie régionale d'une province de l'être (*ibid.*, 52). L'exemplarité des sciences naturelles doit être située dans cette perspective, de même que la révolution copernicienne qui signifie simplement : « La connaissance ontique de l'étant doit préalablement déjà être orientée selon la connaissance ontologique » (56). Seule une telle approche de la philosophie transcendantale comme fondation transcendantale de l'ontologie en tant que telle est à même de conjurer efficacement le triple malentendu concernant l'interprétation du projet même de la critique : malentendu métaphysique, épistémologique et psychologique (73). L'interprétation de la philosophie transcendantale de Kant implique l'intention de comprendre Kant mieux qu'il ne s'est compris lui-même, car « mieux comprendre » est l'expression de la nécessité du combat philosophique contenue dans toute véritable interprétation (*ibid.*, 4). En l'occurrence, la différence ontologique permet de comprendre pourquoi la philosophie kantienne reste prisonnière d'une ontologie de l'étant disponible (*ibid.*, 200). Cette interprétation traverse l'esthétique transcendantale et le premier livre de l'analytique transcendantale jusqu'à la doctrine du schématisme qui n'est plus abordée. Une lecture minutieuse de la critique montre ainsi que le « problème ontologique fondamental de la possibilité interne de la connaissance synthétique *a priori* a ses racines dans la temporalité, unité originaire de la constitution ekstatique du *Dasein*. L'universalité de l'être et la radicalité du temps sont les deux titres qui dans leur unité désignent les tâches que réclame une réflexion ultérieure sur la possibilité de la métaphysique » (*ibid.*, 427).

GA 26

La période de Marbourg s'achève sur un cours intitulé *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26). Ce cours du semestre d'été 1928 contient la deuxième « logique » de Heidegger, centrée cette fois-ci sur l'interprétation de la pensée de Leibniz. Du point de vue systématique, on y trouve la première autointerprétation de *Sein und Zeit* en lien avec le problème de la transcendance. Au paragraphe 10 du cours, Heidegger formule 12 thèses directrices décisives pour la compréhension de l'analytique existentiale de *Sein und Zeit*. La « neutralité » métaphysique de ce projet est fortement soulignée, une neutralité qui précède toute proclamation idéologique, ainsi que toute métaphysique de la sexualité : le *Dasein* n'a pas de sexe. *Sein und Zeit* propose une métaphysique de la liberté, à condition qu'on accepte la nécessité d'une analyse métaphysique de ce concept et qu'on ne confonde pas l'isolation métaphysique et l'isolation ontique du solipsisme. A cette condition peut être pensée la possibilité interne de la dispersion dans la corporéité et la sexualité, la « dissémination transcendantale de l'un dans le multiple », dont la dissémination spatiale est un effet, secondaire par rapport à la temporalité (GA 26, 173). La neutralité indispensable de ce projet métaphysique implique également l'apparence d'un athéisme et d'un individualisme extrêmes. Ainsi se trouve réaffirmée l'intention fondamentale de *Sein und Zeit :* dégager la possibilité de la compréhension de l'être, la transcendance.

Le paragraphe 11 du cours expose la spécificité de la transcendance du *Dasein,* irréductible tant au concept épistémologique (opposition de la transcendance et de l'immanence) qu'au concept « théologique » (opposition de la transcendance et de la contingence), la philosophie ayant toujours vécu de la confusion des deux concepts, jusqu'à Kant y compris, qui cherchait à s'en dégager, mais sans réussir dans son entreprise (GA 26, 208). D'où la nécessité de reprendre le problème de la transcendance en partant du principe que le sujet est sa propre transcendance. L'intentionnalité se fonde sur la transcendance et non l'inverse (GA 26, 215). Mais pour établir cela, en toute rigueur et concrétion à la fois, il faut passer d'une problématique de l'analyse du *Dasein* à une analytique de la temporalité de l'être. Ici s'annonce un *tournant (Kehre)* capital : l'ontologie fondamentale doit elle-même retourner dans une ontique métaphysique (*ibid.*, 201). L'une et l'autre forment le concept intégral de la métaphysique et permettent de penser l'ancienne doublure de la « philosophie première » et de la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« théologie », qu'une pensée explicite de la différence ontologique repense sous les titres d'un savoir de l'être (existence) et du Sacré *(das Übermächtige* [3]*)*. Quelle est la signification de ce tournant qui se dit aussi renversement *(Umschlag)* (*ibid.*, 198)? Il oblige de reconnaître que l'ontologie fondamentale n'épuise pas le concept de la métaphysique (*ibid.*, 199), et fait passer l'ontologie fondamentale à une « métontologie ». Celle-ci ne signifie pas la régression à une ontique totalisatrice, même si elle implique le projet de thématiser la totalité de l'étant. Elle ouvre plutôt le domaine d'une métaphysique de l'existence, où entre autre, l'éthique pourrait trouver sa place. Le métontologie vient ainsi compenser le danger d'une absolutisation du problème central de l'être. La dualité ontologie fondamentale/métontologie est plus que la juxtaposition de deux titres : elle représente une tentative de formuler de façon plus rigoureuse la différence ontologique comme *Urphänomen* de l'existence : « Penser l'être comme être de l'étant et saisir le problème de l'être de façon radicale et universelle veut dire simultanément thématiser l'étant en sa totalité à la lumière de l'ontologie » (*ibid.*, 200).

Le tournant : de la métontologie à la pensée de l'Ereignis

Ouverture des horizons – *Aufbrechen der Horizonte* – dont Heidegger déclare que l'avenir décidera de l'essentiel. En effet, l'idée du tournant qui s'annonce dans la dualité *ontologie fondamentale/métontologie* signifie plus qu'une chasse aux thèmes inédits : quête de possibilités authentiques qui réclame avant tout un *art d'exister.*

GA 31

Avec le volume 31, intitulé *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie,* nous ne quittons pas l'horizon de la philosophie kantienne, puisque ce cours du semestre d'été 1930 propose une interprétation d'ensemble de la doctrine kantienne de la liberté. La seconde partie du cours « Causalité et liberté. Liberté pratique et liberté transcendantale chez Kant » (§§ 15-28) examine les deux chemins vers le problème de la liberté chez Kant : le chemin cosmologique qui réfléchit sur le lien entre causalité et liberté (chapitre I, §§ 15-25) et le chemin de la liberté pratique comme distinction spécifique de l'homme en tant qu'être raisonnable (chapitre II, §§ 26-28). L'interprétation de la doctrine kantienne de la liberté renvoie à une problématique qui est développée dans la première partie du cours, et dont la considération préliminaire donne déjà la teneur : la question de la liberté humaine n'est pas un cas particulier du questionnement philosophique, une *Sonderfrage* parmi d'autres, mais elle libère un horizon du questionnement qui se confond avec la philosophie comme telle. C'est pourquoi elle peut servir comme la question de la vérité, à introduire à la philosophie.

Introduire à la philosophie par la liberté ou par la vérité ne revient cependant pas au même. Le problème de la liberté possède un *Angriffscharakter* propre. La première partie du cours est dominée par l'analyse de cet *Angriffscharakter.* Il s'agit de montrer que l'étant comme tel est l'angle d'attaque de la question radicale de la liberté. Par là la question « moderne » de la liberté rejoint la question directrice de la philosophie ancienne, la question de l'être de l'étant ou la question de *l'essence.* (§ 6). Heidegger consacre quatre paragraphes à l'analyse des significations de l'essence dans la philosophie ancienne; par sa polysémie essentielle, l'essence atteste la richesse mais aussi la détresse non maîtrisée des problèmes (48). L'usage préphilosophique du mot *ousia* engage déjà une précompréhension : l'être compris comme présence, *Anwesenheit.* Sans doute la thèse : « l'être est la présence permanente » n'est-elle pas une clé magique permettant d'ouvrir automatiquement toutes les portes (65). Mais Heidegger montre quand même que la métaphysique, jusque dans la compréhension hégélienne de l'effectivité de l'esprit comme présence absolue, n'échappe pas à cette décision fondamentale. D'où la nécessité d'un questionnement plus originaire permettant une nouvelle expérience de l'*Angriffscharakter* de la philosophie (chapitre III, §§ 11-14), nécessité de passer de la question directrice de la métaphysique à la question fondamentale de la philosophie. La problématique de l'être *et* du temps est seule capable d'ouvrir un accès

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

à la différenciation de l'être et de l'étant (116), c'est donc elle qui achève l'*Angriffscharakter* de la philosophie. Elle rend possible un *Hinausfragen über den Menschen,* un questionnement au-delà de l'homme (128), dont la radicalité ne peut plus être dépassée. Sur cet horizon de temporalité se déploie la liberté, rendant possible à la fois un *Aufs-Ganze-Gehen* et un *An-die-Wurzel-gehen* (§ 13) une interrogation portant sur le tout et s'attaquant aux racines. C'est là l'horizon proprement ontologique de la liberté que Kant n'a pas réussi à atteindre, parce que sa pensée reste tributaire d'une problématique de la causalité. L'un et l'autre chemin kantien vers la liberté omet de poser la question du caractère d'être du possible et du réel. « La question de l'essence de la liberté humaine devient maintenant la question fondamentale de la philosophie, dans laquelle la question de l'être elle-même est enracinée » (300). Ce qui veut dire aussi que la « causalité est fondée dans la liberté. Le problème de la causalité est un problème de la liberté et non l'inverse » (303). La conclusion du cours rejoint ainsi les déclarations de la conférence *Vom Wesen der Wahrheit.*

GA 32

Au semestre d'hiver de la même année (1930-1931) Heidegger propose une lecture des sections A et B (Conscience et conscience de soi) de la *Phénoménologie de l'esprit,* qui prolonge autrement l'explication avec la philosophie kantienne (GA 32, *Hegels Phänomenologie des Geistes*). Dans cette lecture, la phénoménologie de l'esprit hégélienne apparaît comme l'ontologie fondamentale de l'ontologie absolue de l'idéalisme absolu. En ce sens, la phénoménologie de l'esprit est le « stade final de la fondation possible d'une ontologie » (GA 32, 204). Elle promeut un nouveau concept de l'être qui combine les motifs de la philosophie antérieure, le motif logique, théologique et égologique dans un concept absolu. L'ontologie ancienne, chez Platon et Aristote, avait déjà une structure onto-théo-logique, mais la philosophie moderne ajoute la dimension ego-logique, de sorte que maintenant, la question de l'être devient « onto-théo-égo-logique » (GA 32, 182). C'est cette structure que Hegel conduit à son achèvement. Le commentaire heideggérien concerne le fonctionnement et les enjeux de cet achèvement « onto-théo-égologique » de la métaphysique. Elle a pour centre de gravité les concepts de finitude et de transcendance : à l'infinité du savoir absolu s'oppose la finitude qui marque la transcendance du *Dasein;* mais finitude et infinité ne sont pas à prendre comme deux solutions différentes d'un même problème : elles marquent des présuppositions du questionnement. Si l'idéalisme s'accomplit dans le concept absolu de l'être, il faut se demander comment est pensé le rapport du temps et de l'être sur cette base nouvelle. Or, pour Hegel, l'espace et le temps apparaissent fondamentalement comme des problèmes de la « philosophie de la nature » (GA 32, 208). Sur ce point décisif, l'explication avec la compréhension hégélienne du temps semble se ramener à une antithèse simple : pour Hegel, l'être en tant qu'infinité est l'essence du temps; pour Heidegger, l'essence de l'être est le temps (GA 32, 209). En réalité, il s'agit de plus que d'une simple antithèse, car dans chaque cas, l'« essence » veut dire autre chose, elle suit une autre compréhension de l'être (*ibid.,* 211). A ce carrefour de l'infinité et de la finitude, la question décisive devient celle du statut même de la compréhension de l'être, comme le montre également la conférence sur le concept hégélien de l'expérience reproduite dans *Holzwege;* le caractère « absolvant » de la compréhension de l'être peut-il être identifié avec l'*absolu,* qui est l'élément et le milieu spéculatif de la phénoménologie de l'esprit dans son ensemble, ou bien ramène-t-il à la transcendance voilée, la finitude?

GA 33

Le cours du semestre d'été 1931, qui propose une interprétation systématique du livre IX de la Métaphysique d'Aristote (GA 33, *Aristoteles, Metaphysik,* θ 1-3) prolonge les réflexions des cours sur Kant et Hegel : c'est toujours l'équation être = présence qui est au cœur de l'interrogation. La partie introductive de ce cours (§§ 1-6) apporte un éclairage décisif à la façon dont Heidegger a subi le choc de la multiplicité des significations de l'être, découverte par la lecture de Franz Brentano. Toute la partie introductive du cours est consacrée à ce questionnement aristotélicien. Le premier paragraphe énonce déjà l'option décisive : il existe un questionnement sur l'être distinct du problème

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

des catégories. Autrement dit, la multiplicité des catégories n'épuise pas la polysémie de l'être, de même que l'opposition du possible et du réel ne relève pas des catégories. Or, tant que cette question n'est pas posée et n'a pas trouvé de réponse, la question de l'être n'est pas maîtrisée (10). Le problème désigné par la multiplicité des significations de l'être se complique donc singulièrement puisqu'il s'agit d'envisager à côté du problème posé par les figures de la prédication (les catégories) un triple pli de la question de l'être : L'être selon l'acte et la puissance, selon le vrai et le faux, selon l'accident. Pour Heidegger, la nouveauté de la pensée aristotélicienne se résume à cette découverte du quadruple pli de l'être, la tâche de toute philosophie ultérieure étant de comprendre selon quelle nécessité la polysémie de l'être se différencie en tétralogie.

La question fondamentale concerne alors la nature de cette unité et de cette diversité : autant de questions qui sont possibles seulement après *Sein und Zeit,* l'axiome scolastique *ens et unum convertuntur,* et partant la doctrine médiévale de l'analogie étant davantage une façon de contourner ce problème. « L'analogie de l'être, cette détermination n'est pas une solution de la question de l'être, et pas même une réelle élaboration de la problématique, mais le titre pour l'aporie, l'absence d'issue la plus dure, dans laquelle se trouve emmuré le philosopher antique et par conséquent tout philosopher ultérieur jusqu'à nos jours » (*ibid.,* 46).

Dans sa partie principale, le cours examine un pli de cette tétralogie : l'articulation *dynamis* et *energeïa.* Ce qu'il s'agit de comprendre ici, c'est l'être du *Vermögen* que désigne l'*energeïn,* l'être à l'œuvre. Malgré le conflit qui oppose sur ce point décisif la solution aristotélicienne à la solution des Mégarites, Heidegger montre que ce conflit des interprétations présuppose un accord préalable, impensé comme tel : la compréhension du réel comme *présence (Anwesenheit)* (*ibid.,* 177). D'où la question décisive : « Pourquoi Aristote voit-il l'essence de la réalité d'une chose tout comme les Mégarites dans la présence? C'est là une question dont la réponse réclame que la philosophie s'y adonne entièrement » (181). Sur le sol de cette option préalable, la solution mégaritique apparaît comme *gut griechisch,* elle se précipite vers l'œuvre sans penser la mise-en-œuvre elle-même, parce que la présence induit cette façon de penser. Pour sortir de l'horizon de cette pensée de la présence, Heidegger rappelle ses auditeurs au travail phénoménologique : comment comprendre le jeu de la présence et de l'absence dans des phénomènes tels que l'apprentissage et le désapprentissage? *« Die Wirklichkeit eines Vermögens besteht nicht in seiner Verwirklichung* [4] » (189).

GA 39

A plus d'un égard, le cours du semestre d'hiver des années 1934 et 1935, marque un nouveau tournant dans la pensée de Heidegger. Il contient l'interprétation de deux hymnes de Hölderlin, l'hymne *« Germanien »* (1934) et l'hymne *« Der Rhein »* (1935). Les deux interprétations sont regroupées dans le volume 39 de la *Gesamtausgabe.* Dans le dialogue avec le japonais, Heidegger avait déjà signalé l'importance de ces premières interprétations des hymnes de Hölderlin, qui annoncent les développements futurs des *Erläuterungen* et des cours de 1941 et 1942. L'affinité élective avec Hölderlin occupe une place tout à fait privilégiée, peut-être même unique dans la pensée heideggérienne. Mais le dialogue avec le japonais met en rapport la découverte de Hölderlin avec la troisième des quatre « logiques » de Heidegger. Or, contrairement aux logiques précédentes, il s'agit dans ce cours du semestre d'été de l'année 1934 d'une réflexion sur le *logos* abritant l'essence du langage. (Ce cours sera reproduit dans le volume 38 de la *Gesamtausgabe : Ueber Logik als Frage nach der Sprache.*) La poésie, la pensée et le dire : telles sont aussi les trois puissances historiques que Heidegger convoque au rendez-vous pensant avec Hölderlin. Le premier chapitre du cours est consacré à une méditation préparatoire du rapport entre poésie et langage (§§ 1-7), qui contient *in nuce* tous les grands thèmes de la pensée du langage qui se déploie dans *Unterwegs zur Sprache.* L'essence du poème consiste à exposer l'être historique de l'homme au tout de l'être (GA 39, 59). Le privilège de Hölderlin, qui fait de lui le poète de la poésie, est d'avoir soutenu jusqu'au bout cette exposition, d'avoir inventé une énonciation poétique qui permet cette définition de la poésie. La démonstration s'appuie sur les cinq paroles de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Hölderlin qui sont également reproduites dans les *Erläuterungen,* dans un texte très proche du cours de 1934. En résumé, cette définition poétique du langage s'énonce de la façon suivante :

« 1. Le langage est pour l'homme le plus dangereux des dons, car c'est d'abord lui qui expose l'homme au domaine de l'être et donc du non-être et ainsi également à la perte ou la menace possible de l'être.

2. Le langage est dangereux dans un deuxième sens, parce qu'il porte en lui-même la déchéance en vertu de son essence, que ce soit celle du simple énoncé du dit à la façon de la relation, que ce soit la déchéance allant jusqu'au bavardage.

3. Le langage porte et détermine ainsi l'être-là de l'homme et il fonde (au lieu d'exprimer simplement) la manière dont il se tient et tient bon dans les rapports essentiels. Dans des rapports violents, le langage a la manière des furies (Œdipe).

4. Le langage n'est pas seulement la transmission voilée des " signes " *(Winke)* des dieux, il peut devenir ce qui permet à l'homme dans des positions fondamentales décisives, de se retourner contre la conscience, contre les dieux de façon blasphématoire, mais pour conserver ainsi la relation avec eux (Antigone).

5. Par conséquent, le langage n'est rien que possède l'homme, mais inversement, ce qui possède l'homme. Ce qu'est l'homme – nous sommes un dialogue » (GA 39, 74).

La tâche que s'assigne le penseur devant cette définition poétique de l'essence du langage est de comprendre l'appartenance de la poésie et du langage à l'histoire essentielle des hommes. Mais pour cela, il faut penser le rapport des peuples à la temporalité essentielle qui se déploie dans la sensibilité fondamentale *(Grundstimmung)* du poème. Le temps historico-chronologique n'est que l'*Unwesen* du temps authentique de la poésie, temps de la décision qui instaure un nouveau lieu du *Dasein.* Le penseur qui participe de cette décision, peut gagner la « patrie » véritable, l'être lui-même (GA 39, 120) et ainsi ouvrir une autre histoire essentielle.

Cette pensée essentielle est projet créateur, se mouvant à la lisière du possible et du réel. L'essence de l'étant n'est pas donnée au même titre que l'étant lui-même, il demande à être découvert. A partir de quel lieu? A cette question, le commentaire de l'hymne *Der Rhein* apporte une réponse, qui annonce déjà les développements de la *Lettre sur l'humanisme :* Le domaine de l'être comme tel s'ouvre à partir de la différence des hommes et des dieux. Mais comme ni les hommes ni les dieux ne sont connus, il faut penser des « demi-dieux », c'est-à-dire des « surhommes » et des « sous-dieux » (GA 39, 166). Les demi-dieux se tiennent aux limites où se prennent les décisions concernant la limite et l'illimité. Leur être est le destin. La lecture destinale de l'être trouve donc son origine dans cette pensée des demi-dieux. « Seulement quand l'être au sens du destin nous interpelle, est également possible une correspondance selon l'être, que ce soit avec l'homme, que ce soit avec les dieux » (GA 39, 174). Le Rhin est l'image et plus que l'image de ce destin. Ce demi-dieu permet d'entendre l'être en son origine, alors que ni les humains ni les divins ne sont capables d'une telle écoute. Comprendre le destin suppose une qualité d'écoute spécifique : *hörendes Wissen um den ursprünglichen Ursprung in seinem Entspringen* [5] (GA 39, 204). Cette qualité d'écoute qualifie le dire poétique de Hölderlin, mais elle qualifie aussi une pensée de l'être qui se place explicitement sous le signe d'une telle écoute. En ce sens, Hölderlin est le poète de l'être allemand à venir, ce qui ne signifie pas une revendication patriotique, car ce n'est pas Hölderlin qui appartient aux allemands, c'est les allemands qui lui appartiennent! (GA 39, 220). En ce point se rencontrent la poésie et la philosophie : elles savent que leur objet ne leur préexiste pas, mais qu'elles doivent inventer ce qu'il s'agit de trouver (GA 39, 251). Pour la même raison, il ne saurait être question d'un retour à la pensée grecque de l'être, ni d'une redécouverte de la *physis* grecque. Car « la nature s'est éveillée au son

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

des armes ». Ce qui veut dire que la poésie de Hölderlin définit un nouveau lieu métaphysique, qui habilite à une pensée du milieu de l'être ouvrant une autre histoire du peuple. Ainsi s'inaugure une poésie et une pensée « qui fait irruption dans les abîmes de l'être, qui ne se satisfait pas des eaux basses d'une raison universelle générale, une poésie et une pensée qui dans l'œuvre amène à nouveau et de façon originaire l'étant à l'apparaître et à l'arrêt » (GA 39, 287).

Les destins de la différence

Le trait le plus remarquable de cette pensée qui annonce le tournant vers une pensée de l'*Ereignis,* est de se tenir à mi-chemin de la véhémence ontologique et de la sérénité. La violence œdipienne n'est pas par hasard un de ses paradigmes. On pourrait dire aussi que cette pensée relève encore de l'espace du pensable métaphysique, témoin le désir de déterminer une attitude fondamentale métaphysique. Deux volumes permettent de mesurer l'écart entre cette pensée et une pensée qui, dans la méditation de l'œuvre de Nietzsche, a réussi à se dégager de la métaphysique. Il s'agit du cours du semestre d'été 1941 qui porte simplement comme titre *Grundbegriffe* (GA 51) et des cours des semestres d'été 1943 et 1944, consacrés à Héraclite (GA 55 *Heraklit :* 1. *Der Anfang des abendländischen Denkens;* 2. *Logik. Heraklits Lehre vom Logos*).

GA 51

Le titre *Grundbegriffe* annonce en sa nudité un changement profond de climat. Les *Grundbegriffe* renvoient à une pensée originaire du rapport fondement-être-origine, qui n'appartient plus à la philosophie ni à la métaphysique. Ils n'énoncent plus les concepts fondamentaux de la philosophie et disent une appartenance au fondement qui n'a plus rien d'une cause première : « Le savoir du fondement est plus originaire, c'est-à-dire plus compréhensif que le connaître habituel, mais aussi plus originaire, c'est-à-dire plus décidé que tout " vouloir " habituel, mais aussi plus originaire, c'est-à-dire plus intense que tout " sentir " habituel (GA 51, 3). Cela entraîne également une modification du concept : il n'y a plus d'*emprise* conceptuelle, mais un être compris *(Einbegriffen-sein)* dans " l'essence " du fondement » (GA 51, 22).

Le cours qui prend comme fil conducteur la parole présocratique *méléta to pan,* concerne fondamentalement le destin de la différence. Car c'est celle-ci qui demeure impensée. Même ceux qui pratiquent la distinction de l'être et de l'étant *(Unterschied)* se montrent incapables d'effectuer leur différenciation *(Unterscheidung),* autrement dit, de penser l'essence verbale de la différence, son déploiement. Car le problème n'est pas celui d'objectiver la différence, mais de penser sa provenance et pareillement, de penser la façon dont l'homme lui-même séjourne dans cette différenciation (GA 51, 47), l'ouvrier et le soldat étant les deux titres métaphysiques qui signalent cette méconnaissance. (GA 51, 38). La difficulté fondamentale est celle de déterminer la différence de façon non métaphysique, au-delà des distinctions entre les étants et au-delà des oppositions dans l'être. Pour cela, Heidegger propose une séquence de paroles directrices *(Leitworte)* concernant l'être, qui formulent chacune une contrariété interne de l'être, qui échappe à la dialectique. Cette contrariété *(Zwiespältigkeit)* marque également le rapport de l'homme à l'être : l'être se projette vers l'homme, l'homme le rejette. Cette tension entre *Zuwurf* et *Verwerfung* est la formulation plus adéquate d'un rapport qui dans *Sein und Zeit* s'appelait encore *geworfener Entwurf.* Comprendre l'être à partir du « fondement », le comprendre à partir de son origine : l'interprétation de la parole d'Anaximandre atteste la possibilité de ce dire authentique. Cet autre commencement présuppose un quadruple changement : l'être, la disponibilité à un tel changement, la préparation à cette disponibilité, enfin l'attention à cette préparation, l'impulsion à cette préparation et le premier souvenir de l'être (GA 51, 93) : autant de formules qui attestent à quel point la pensée du dernier Heidegger ne se présente pas comme la solution enfin trouvée de la question de l'être, mais comme une tentative de ralentis-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sement de la pensée, qui prend progressivement la mesure de son propre caractère préparatoire. L'être comme *archè* et *apeïron* selon la parole d'Anaximandre, laisse être les étants sans pouvoir être confondu avec une cause. L'être lui-même est *Verweilung, Anwesung,* déploiement du temps (GA 51, 121).

GA 55

La tâche de penser la différence hors métaphysique reconduit ainsi à la parole des trois penseurs commençants, qui sont tout autre chose que des débutants en philosophie : Anaximandre, Parménide et Héraclite. Les cours du semestre d'été 1943 et 1944 apportent de ce point du vue un éclairage décisif aux articles célèbres sur le *Logos* et l'*Aletheia (cf.* GA 55 : *Heraklit :* 1. *Der Anfang des abendländischen Denkens;* 2. *Logik. Heraklits Lehre vom Logos).* Le premier de ces cours propose une interprétation systématique de la pensée d'Héraclite, développée à partir du Fr. 16 qui contient la parole essentielle du commencement. L'obscurité de la pensée héraclitienne est essentielle, elle tient à la chose même de la pensée, qui se soustrait à l'interprétation dialectique. On pourrait dire que la dialectique est la version métaphysique de la différence.

Que la différence ait pu donner lieu à une telle interprétation n'est certes pas un accident de la pensée. Mais il faut se garder de l'illusion que ceux qui ne « pensent pas encore » comme les porte-parole de la métaphysique n'ont pas encore atteint la vérité de l'être. Le commencement qu'ils découvrent surplombe et devance tout ce qui vient par la suite. Il s'agit donc de penser comment le rapport de l'être à l'homme se dérobe à l'emprise de la métaphysique, comment l'histoire de la métaphysique permet une différenciation de l'être de l'étant, tout en empêchant celui-ci de venir à l'homme.

Le problème de différencier la différence reconduit au problème de la « logique » : c'est la conception héraclitéenne du *logos* qui est au cœur du deuxième cours qu'on peut donc considérer comme la quatrième « logique » de Heidegger. Dire que le *logos* est présent et absent à la fois revient à découvrir que le *logos,* le rassemblement, est *séparé.* Le rapport de l'homme à l'étant et à l'être lui-même porte la marque d'une *duplicité* qui est l'expression de la différence elle-même. Le lexique de la différence que déploient les conférences rassemblées dans le recueil *Unterwegs zur Sprache,* trouve dans ce cours sa justification par l'interprétation du fragment 72 d'Héraclite. Rien n'est plus familier à l'homme que le rassemblement originaire, l'être lui-même, mais pour la même raison, rien n'est plus séparé, plus divergent. La profondeur du *logos* de l'âme atteste que même la méconnaissance de l'être implique une reconnaissance. Le *logos* est la contrée de cette duplicité *(Zwiefalt)* n'impliquant aucun clivage *(Zwiespalt) (ibid.,* 324).

GA 53

Le cours du semestre d'été 1942 revient à Hölderlin, par un commentaire de l'hymne *Andenken* (GA 53). Le passage correspondant des *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (79-153), esquisse l'allure générale de ce commentaire, qui a son centre de gravité dans la réflexion sur la « salutation » et la « fête ». « Le saluer est un laisser-être des choses et des hommes » (GA 53, 50). Autrement dit, la *Gelassenheit* qui sera l'attitude de la pensée heideggérienne, une fois qu'elle aura fait le deuil de la représentation de l'horizon transcendantal s'exprime de façon privilégiée dans le mode de la salutation. La poésie essentielle est une poésie de la salutation, dans laquelle les hommes et les dieux peuvent reconnaître leur véritable essence. La parole de salutation ainsi comprise renvoie à une temporalité privilégiée, la temporalité festive de la fête. Une fois encore, Heidegger revient à l'ouverture du cycle des hymnes : *Comme au jour de fête.* » Mais de même qu'il y a des poésies essentielles et des poésies inessentielles, de même aussi pour la fête. La fête véritable concerne « la merveille qu'un monde mondifie autour de nous, qu'il y a de l'étant plutôt que rien, qu'il y a des choses et nous-mêmes au milieu des choses, que nous-mêmes nous sommes cependant que nous savons à peine qui nous sommes et que nous savons à peine que tout cela, nous ne le savons pas » (GA 53, 64).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La fête ainsi comprise fait plus que scander le temps, elle est elle-même le fondement de l'essence de l'histoire. La fête accorde les hommes et les dieux, le sacré étant l'élément de cet accord. L'événement du sacré et l'essence salutatoire du langage se correspondent : l'un et l'autre disent l'indicible : l'Origine elle-même. « La fête est l'événement de la salutation originaire » (GA 53, 70). Il semblerait que le commentaire de l'hymne *Andenken* tout en dégageant d'autres motifs de la poésie de Hölderlin, ne fait que confirmer la leçon des cours antérieurs. En réalité, un pas décisif a été accompli : grâce à Hölderlin, le penseur a réussi à sortir de la métaphysique, lui-même comme Hölderlin, est maintenant engagé dans la « quête de l'usage libre du propre ». Dans les cours de la dernière période de l'enseignement de Heidegger, et indépendamment des auteurs traités, on peut dire que ce qui est fondamentalement en cause, c'est cet usage libre du propre, qui à partir de 1936 porte un nom : l'*Ereignis*.

GA 54

Penser Parménide avec Héraclite, plus précisément, penser ensemble l'*alèthéïa* de Héraclite et de Parménide est une des préoccupations constantes du dernier Heidegger. Le cours du semestre d'hiver 1942-1943 avait été annoncé sous ce titre. Les éditeurs de la *Gesamtausgabe* le font paraître sous le titre *Parmenides* (GA 54, Francfort 1982). Il s'agit apparemment d'une interprétation d'une partie du prologue du poème de Parménide (I, 22-32), en réalité, Heidegger y propose une réflexion fondamentale sur l'expérience grecque de la vérité et sur son « oubli » dans l'histoire de la métaphysique ultérieure. La « déesse » Vérité qui se présente à Parménide n'est pas déesse de la vérité au sens où Artemis est la déesse de la chasse, mais elle est la Vérité même, comprise de façon grecque. Tout le problème de ce cours sera alors celui d'identifier la figure de cette déesse, et partant, d'écrire l'histoire de l'oubli de la vérité dans la pensée occidentale. Il s'agit de plus que d'une histoire des concepts de la vérité saisis dans l'élément de la philosophie, car c'est la vérité qui décide du sens de la pensée et de l'histoire. Il n'y a pas pour Heidegger d'histoire plus essentielle que l'histoire de la vérité et elle est la condition de possibilité de tout destin et de toute expérience pensante de l'histoire. D'une certaine façon, Heidegger cherche dans ce cours à élaborer sa version personnelle du célèbre passage du *Crépuscule des idoles* intitulé : *Comment le monde vrai devint enfin une fable* [6]. Histoire d'une erreur. Les cours sur Nietzsche avaient souligné l'importance de cette fabulation nietzschéenne de l'histoire de la vérité. L'histoire proposée par Heidegger n'est pas moins fabulatrice, mais dans le domaine où il reconduit la pensée, la rencontre avec le mythe et le divin grec est de toute façon décisive. L'identification de la déesse vérité est en effet inséparable d'une opération herméneutique de traduction. Le cours repose sur quatre directives pour « traduire » le mot *alèthéïa*. Mais pour Heidegger, le problème n'est justement pas celui de trouver les équivalents allemands du mot grec *alêthéïa* : toute traduction interlinguistique suppose la traduction intralinguistique : « La poésie d'un poète, le traité d'un penseur se tient dans sa parole propre, singulière, unique » (GA 54, 18). Le véritable problème du traducteur est de se transporter en ce lieu unique. C'est pourquoi Heidegger parle tout au long du cours de la « parole traduisante *alèthéïa* ». Elle se déploie elle-même en quatre directives : 1) En son essence, l'*alèthéïa* renvoie à un cacher; 2) La vérité doit être arrachée à son propre oubli. Elle comporte une contrariété essentielle. En elle-même, et non parce qu'elle aurait besoin de s'affirmer ou de se défendre contre l'erreur, elle est « polémique »; 3) Cette contrariété ouvre une histoire, l'histoire même de l'être, qui est la condition de possibilité de toute autre histoire. Dans cette histoire de l'être, le Divin lui-même, compris de façon grecque comme le *daïmonion* qui nous regarde, est lui-même impliqué; 4) La quatrième directive est la plus difficile à saisir et en même temps la plus décisive, dans la mesure où à travers elle, la vérité se traduit, c'est-à-dire se livre le plus elle-même. Paradoxalement, la fidélité à l'origine des premiers penseurs grecs les a empêché de voir l'Originel. Ils n'ont pas réussi à penser, comme le montre également le cours sur Héraclite, la parenté entre *physis* et *alèthéïa*, bien qu'ils l'aient entrevue. Il leur manquait les mots pour dire cet Ouvert qui est le cœur de la vérité. « Nulle part chez les Grecs, nous ne trouvons le concept essentiel de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'Ouvert. » C'est à cette tâche que se consacre la pensée heideggérienne comme pensée de l'autre commencement. L'Ouvert, la « clairière de l'être » n'est pas le fruit de quelque « métaphysique de la lumière ». Au contraire : « L'essence de l'Ouvert se dévoile seulement à celui qui pense l'être lui-même tel qu'il se destine à la pensée occidentale sous le nom *alèthéïa* » (*ibid.*, 222). Ce qui revient à dire que l'*Ereignis* heideggérien est le nom post-métaphysique de l'*alèthéïa* de Parménide.

Jean Greisch

NOTES

1. Nous avions achevé la rédaction de cette présentation lorsque nous avons pris connaissance de l'article de F. Fédier : « Heidegger l'édition complète », *le Débat*, n° 22 (nov. 82).

2. Littéralement : *« Un cheminement à travers le champ des chemins empruntés par le questionnement mutant de la plurivoque question de l'être ».*

3. Littéralement : *le « Surpuissant. »*

4. « L'effectivité d'une faculté ne consiste pas dans son effectuation ».

5. « Un savoir à l'écoute de l'origine initiale en son jaillissement ».

6. Pour ce rapprochement, *cf.* mon étude : « La Déesse Vérité. Histoire de l'oubli le plus long », *la Vérité*, Paris, Beauchesne, 1983, p. 43-60.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Bibliographie

René Gonner

Bibliographies consultées

En langue allemande, les plus complètes sont celles de :

H. M. Sass, *Heidegger-Bibliographie*, Meisenheim-am-Glan, 1968.
Idem, Materialen zur Heidegger-Bibliographie 1917-1972, Meisenheim-am-Glan, 1975.
Idem, Martin Heidegger : Bibliography and Glossary, Bowling Green, Ohio, 1982.

Nous recommandons aussi l'étude de W. Franzen, *Martin Heidegger*, Stuttgart, Metzler, 1976, qui donne, outre des bibliographies générales, des bibliographies restreintes sur la plupart des grands thèmes heideggériens, ainsi qu'à chaque fois un « état de la question ».

En langue anglaise :

W. J. Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, La Haye, Martinus Nijhoff, 2e éd., 1967, p. 675-688.
Heidegger. The man and the thinker, éd. by T. Sheehan, Precedent Publishing, Chicago, 1981, p. 277-347.

En langue française :

J.-P. Cotten, *Heidegger*, Écrivains de toujours, Paris, Seuil, 1974, p. 171-179.

Nous tenons à remercier Jean-François Courtine et Michel Haar pour leur relecture attentive de notre travail et leurs précieuses suggestions.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Œuvres de Martin Heidegger
Titres en langue allemande

1912

« Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie », *Philosophisches Jahrbuch,* Fulda, t. 25, 1912, p. 353-363; Gesamtausgabe (= *G.A.), Band 1, Frühe Schriften,* édité par Fr. W. von Herrmann, 1978.

« Neuere Forschungen über Logik », *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland,* Fribourg, XXXVIII, p. 466-472, p. 527-534, p. 565-570; *cf. Frühe Schriften, G.A., Band 1.*

1913

Besprechungen (Comptes rendus), parus dans la *Literarische Rundschau...,* en 1913-1914: *Kants Briefe; Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit,* de N. Bubnoff; *Von der Klassifikation psychischer Phänomene,* de F. Brentano; *Kant und Aristoleles,* de C. Sentroul; *Kant-Laienbrevier,* de F. Gross; repris dans *Frühe Schriften, G.A., Band 1,* p. 45 à 54.

1914

Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik, Leipzig, 1914, VIII, 110. (Diss. Phil. Fribourg, 1914); *cf. Frühe Schriften, G.A., Band 1.*

1916

Die Kategorien - und Bedeutungslehre des Duns Scotus. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1916, 245 p. (thèse d'habilitation à la faculté de Philosophie, Fribourg, printemps 1915); *cf. Frühe Schriften, G.A., Band 1.*

« Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft », *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik,* Leipzig, t. 161, 1916, p. 173-188; *cf. Frühe Schriften, G.A., Band 1.*

1927

Sein und Zeit, erste Hälfte, *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung,* Halle, vol. 8, 1927, 446 p.; *G.A., Band 2.*

« Zur Geschichte des Philosophischen Lehrstuhls seit 1866. » *Die Philipps-Universität zu Marburg,* 1527-1927, Marbourg, 1927, p. 680-687.

Lettre à Edmund Husserl, dans *Phänomenologische Psychologie* de E. Husserl, Husserliana IX, Martinus Nijhoff, La Haye, p. 600-602.

Vorbemerkungen des Herausgebers zu: *Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins* de E. Husserl, *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung,* Halle, vol. 9, 1928, p. 367-368; Husserliana X, M. Nijhoff, La Haye.

Compte rendu de E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, II : Das mythische Denken,* dans *Deutsche Literaturzeitung,* 5, 1928, 1000-1012.

1929

Was ist Metaphysik? Bonn, 1929, 29 p., Leçon inaugurale à l'université de Fribourg; et: *« Wegmarken » G.A., Band 9.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Kant und das Problem der Metaphysik. Cohen, Bonn, 248 p. et : Francfort, Klostermann, 1951.

« Edmund Husserl zum 70. Geburtstag », *Organ für die gesamten Interessen der Studentenschaft an der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg,* vol. 9, 1929.

« Vom Wesen des Grundes », *Jahrbuch für philosophische Forschung, Ergänzungsband, Festschrift, Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet, Jahrbuch für Philosophie and phänomenologische Forschung,* Halle, 1929, p. 71-100 et : *Wegmarken, G.A., Band 9.*

Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, discours de rectorat, 27 mai 1933, à Fribourg, Breslau, 1933.

1936

« Hölderlin und das Wesen der Dichtung. » Conférence à Rome, 2 mars 1936, parue dans : *Innere Reich,* Munich, t. 3, 1936, p. 1065-1078; et dans : *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung.* Francfort, 1944, *G.A., Band 4.*

Lettre de M. Heidegger, Réponse à J. Wahl, *Société française de Philosophie,* séance du 4 décembre 1937, *Bulletin de la Société française de Philosophie,* Paris, t. 37, 1937, 193; et dans : *Existence humaine et transcendance* par Jean Wahl, Neuchâtel, 1944, p. 134-135.

1937

« Wege zur Aussprache », dans *Alemannenland,* Stuttgart, 1937, p. 135-139. *Cf.* Annexe ci-dessous, 11.

1938

Prologue de l'auteur à *Qu'est-ce que la métaphysique?,* édité et traduit par H. Corbin, Paris, Gallimard, 1938, p. 7-8.

1941

Hölderlins Hymne « Wie wenn am Feiertage... », Halle, 1941, 32 p.; repris dans : *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung,* 1951; *G.A., Band 4.*

Platons Lehre von der Wahrheit. Geistige Überlieferung, Berlin, t. 2, 1942, p. 96-124; Berne, 1947; repris dans *Wegmarken, G.A., Band 9.*

1943

Vom Wesen der Wahrheit, Francfort, Klostermann, 1943, 28 p.; et : *Wegmarken, G.A., Band 9.*

Was ist Metaphysik? (4e édition augmentée d'un *Nachwort*), Francfort, Klostermann, 1943; et : *Wegmarken, G.A., Band 9.*

« Andenken » dans *Hölderlin. Gedenkschrift zu seinem 100. Todestag,* édition Kluckhohn, Tübingen, 1943, p. 267-324; *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung; G.A., Band 4.*

1944

Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Francfort, Klostermann, 1944, 50 p.; *G.A., Band 4.*

1947

Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus, (« Lettre à Jean Beaufret »), Berne, Francke, 1947, 119 p.; *Wegmarken, G.A., Band 9.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

1949

Vom Wesen der Wahrheit, 2e éd. augmentée d'une *Anmerkung* (§ 9), Francfort, Klostermann, 1949, 27 p., *G.A., Band 9.*

Vom Wesen des Grundes, 3e éd. augmentée d'un *Vorwort,* Francfort, Klostermann, 1949, 54 p., *G.A., Band 9.*

Was ist Metaphysik? (Hans Carossa zum 70. Geburtstag.) 5e éd. augmentée d'une *Einleitung : Der Rückgang in den Grund der Metaphysik,* Francfort, Klostermann, 1949, 51 p.; et *Wegmarken, G.A., Band 9.*

« Der Zuspruch des Feldweges », Sonntagsblatt, Hambourg, vol. 2, n° 43, 23 octobre 1949, p. 5; republié sous le titre *Der Feldweg,* Francfort, Klostermann, 1950, 1953, 1955, 1962, 1975.

Über den Humanismus. Francfort, Klostermann, 1949, éd. revue de la Lettre à Jean Beaufret, 1re publication, 1947; *G.A., Band 9.*

1950

Holzwege. Klostermann, 1950, 345 p., *G.A., Band 5,* contient :
Der Ursprung des Kunstwerks (1935-1936),
Die Zeit des Weltbildes (1938),
Hegels Begriff der Erfahrung (1942-1943),
Nietzsches Wort « Gott ist tot » (1943),
Woru Dichter? (1946),
Der Spruch des Anaximander (1946).

1951

Kant und das Problem der Metaphysik. 2e édition, nouvel Avant-propos, Francfort, Klostermann, 1951, 222 p.

Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, 2e édit. augmentée, Francfort, Klostermann, 1951. 143 p. (contient en plus : « Wie wenn am Feiertage... » et « Andenken »); *G.A., Band 4.*

« Brief an Emil Staiger », dans : *Emil Staiger : Zu einem Vers von Mörike. Ein Briefwechsel mit Martin Heidegger. Trivium,* Zurich, t. 9, p. 1-16, 1951; et dans : Emil Staiger : *Die Kunst der Interpretation,* Zurich, 1955.

« Seinsverlassenheit und Irrnis », dans : « Ernst Barlach. Dramatiker, Bildhauer, Zeichner », Darmstadt, 1951, p. 5-12; repris sous le titre : « Überwindung der Metaphysik » dans *Vorträge und Aufsätze.*

« Logos », dans : *Festschrift für Hans Jantzen,* éd. K. Bauch, Berlin, 1951; repris dans : *Vorträge und Aufsätze.*

« Das Ding », dans *Gestalt und Gedanke, Jahrbuch,* éd. : *Bayerische Akademie der schönen Künste,* Munich, 1951, p. 128-148; repris dans : *Vorträge und Aufsätze,* (postface : Ein Brief an einen jungen Studenten).

1952

« Bauen, Wohnen, Denken. » *Darmstädter Gespräch,* 1951, par O. Bartning, Darmstadt, 1952, p. 72-84; repris dans : *Vorträge und Aufsätze.*

« Was heisst Denken? », Merkur, Munich, t. 6, 1952, p. 601-611; repris dans : *Vorträge und Aufsätze.*

1953

Einführung in die Metaphysik, (cours de 1935), Tübingen, Niemeyer, 156 p., 1953, 1958, 1967, 1976.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« Georg Trakl. Eine Erörterung eines Gedichtes », Merkur, Munich, t. 7, 1953, p. 226-258; repris dans : *Unterwegs zur Sprache.*

Heidegger über Heidegger, lettre à l'éditeur Ch. E. Lewalter : « Wie liest man 1953 Sätze von 1935? », *Die Zeit,* Hambourg, p. 18, n° 39, 24 septembre 1953.

1954

Aus der Erfahrung des Denkens, Pfullingen, Neske, 1954, 27 p.

« ...Dichterisch wohnet der Mensch... », dans : *Akzente für Dichtung,* Munich, p. 57-71; repris dans : *Vorträge und Aufsätze.*

« Heraklit », *Festschrift zur Feier des 350-jährigen Bestehens des Heinrich-Suso-Gymnasiums in Konstanz,* Constance, 1954, p. 60-76; repris dans : *Vorträge und Aufsätze.*

« Die Frage nach der Technik » dans : *Die Künste im technischen Zeitalter. Dritte Folge des Jahrbuchs « Gestalt und Gedanke ». Ed. Bayrische Akademie der schönen Künste,* Munich, 1954, p. 70-108; repris dans : *Vorträge und Aufsätze.*

« Wissenschaft und Besinnung », *Börsenblatt für den deutschen Buchhandel,* Francfort, t. 10, n° 29, 13 avril 1954, p. 203-211.

« Anmerkungen über die Metaphysik », dans : *Im Umkreis der Kunst. Eine Festschrift für Emil Pretorius,* éd. Hollwich, Wiesbaden, 1954, p. 117-136; *cf. Überwindung der Metaphysik (Vorträge und Aufsätze).*

Vorträge und Aufsätze, [Dem einzigen Bruder] Pfullingen, Neske, 1954, 283 p., contient :

1. Die Frage nach der Technik (1949), Wissenschaft und Besinnung (1954), Überwindung der Metaphysik (1936-1946), Wer ist Nietzsches Zarathustra? (1953).
2. Was heisst Denken? (1952), Bauen, Wohnen, Denken, (1951), Das Ding (1951), ...Dichterisch wohnet der Mensch... » (1951).
3. Logos (Heraklit, Fragment 50) (1951), Moïra (Parmenides, Fragment 8) (1951-1952), Aletheia (Heraklit, Fragment 16) (1954).

Was heisst Denken? [Der treuen Gefährtin zum 60. Geburtstag] Tübingen, 1954, 174 p. (cours professés en 1951-1952), Niemeyer, 1961.

Über « Die Linie » *(cf. Zur Seinsfrage)* (lettre à Ernst Jünger). *Festschrift für Ernst Jünger zum 60. Geburtstag,* Francfort, p. 9-45; *G.A., Band 9.*

« Die Sprache Johann Peter Hebels », *Der Lichtgang,* Fribourg, t. 5, n° 7, 1955.

Was ist das – die Philosophie? Pfullingen, Neske, 1956, 46 p.

Zur Seinsfrage, Francfort, Klostermann, 1956, 44 p., (reprise de « Über die Linie », 1955); *G.A., Band 9.*

« Der Satz vom Grund », *Wissenschaft und Weltbild,* Vienne, t. 9, 1956, p. 241-250 (conférence donnée le 25 mai 1956 au club de Brême et reprise dans le livre publié sous ce titre en 1957).

« Gespräch mit Hebel beim " Schatzkästlein ", *Zum Hebeltag 1956* », Lörrach, *Schriftenreihe des Hebelbundes,* 1956, et : *Hebel. Bekenntnis zum alemannischen Geist in sieben Reden beim « Schatzkästlein »,* éd. H. Ubl., Fribourg, 1964.

1957

Der Satz vom Grund, Pfullingen, Neske, 1957, 212 p.

« Der Satz der Identität », paru dans : *Die Albert-Ludwigs-Universität Freiburg 1457-1957. Die Festvorträge der Jubiläumsfeier,* Fribourg, 1957, p. 69-79; et dans : *Identität und Differenz.*

Identität und Differenz, Pfullingen, Neske, 76 p., contient :

1. Der Satz der Identität.
2. Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik.

Hebel der Hausfreund. Pfullingen, Neske, 1957, éd. augmentée, *cf.* « Gespräch mit Hebel ».

1958

« Vom Wesen und Begriff der Physis. Aristoteles Physik B I », *Il Pensiero,* t. 3, Milan, 1958, p. 131-156; p. 265-290; et : *Wegmarken.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« Grundsätze des Denkens », *Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie*, t. 6, Fribourg Munich, 1958, p. 33-41 *(V. E. Freiherrn von Gebsatterl zum 75. Geburtstag)*.

Brief an Victor Li Carillo, dans : *« Que'es esto la filosofia »* Lima, 1958.

« Gelassenheit. Bodenständigkeit im Atomzeitalter », dans : *Ethik und Gegenwart*, t. 7, K. Tsuyimura, Tokyo, 1958. (Discours à l'occasion de l'anniversaire de Conradin Kreutzer, 30 octobre 1955.)

1959

Gelassenheit, Pfullingen; Neske 1959, 73 p., contient :

1. Gelassenheit (1955).
2. Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken (1944-1945).

« Antrittsrede », *Jahreshefte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 1957-1958*. Heidelberg, 1959; *cf. Frühe Schriften*, p. IX-XI.

« Der Weg zur Sprache », *Die Sprache. Jahrbuch. Gestalt und Gedanke*, éd. *Bayerische Akademie der Schönen Künste*. Munich, 1959, p. 137-170, dans : *Sprache und Wirklichkeit, Essays*, éd. C. G. Podewils, Munich, 1967.

« Hegel et les Grecs », trad. Jean Beaufret et P. Sagave *Cahiers du Sud*, n° 349, Marseille, 1959, p. 355-368; *cf. Hegel und die Griechen*, ci-dessous, 1960; et : *Wegmarken*.

« Aufzeichnungen aus der Werkstatt », *Neue Zürcher Zeitung*, t. 180, 27 septembre 1959, Zurich, 1959.

Unterwegs zur Sprache, Pfullingen, Neske, 270 p., contient :

1. Die Sprache (1950).
2. Sprache im Gedicht. Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht (1953).
3. Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden (1953-1954).
4. Das Wesen der Sprache (1957).
5. Das Wort (1958).
6. Der Weg zur Sprache (1959).

1960

« Hölderlins Himmel und Erde », *Hölderlin-Jahrbuch*, t. 11. Tübingen, 1960, p. 17-39.

« Sprache und Heimat », dans : *Hebel-Jahrbuch, 1960*, édité par L. Koopmann et E. Trunz; Heide i. Holstein, 1960, p. 27-50.

« Dank bei der Verleihung des Staatlichen Hebel-Gedenkpreises », dans : *Hebel-Feier. Reden zum 200. Geburtstag des Dichters*, Karlsruhe, 1960.

« Ansprache », dédié à Ludwig Ficker, Nuremberg, 1960.

« Hegel und die Griechen », dans : *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans Georg Gadamer zum 60. Geburtstag*, Tübingen, 1960; et : *Wegmarken*.

1961

Nietzsche, Bd. 1. Pfullingen, Neske 1961, 662 p., contient :

1. Der Wille zur Macht als Kunst (1936-1937).
2. Die ewige Wiederkehr des Gleichen (1937).
3. Der Wille zur Macht als Erkenntnis (1939).

Nietzsche, Bd. 2. Pfullingen, Neske, 1961, 494 p., contient :

1. Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht (1939).
2. Der europäische Nihilismus (1940).
3. Nietzsches Metaphysik (1940).
4. Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus (1944-1946).
5. Die Metaphysik als Geschichte des Seins (1941).
6. Entwürfe zur Geschichte des Seins (1941).
7. Die Erinnerung in die Metaphysik (1941).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« Dank an die Messkircher Heimat », discours du 24 septembre 1959 (Heidegger, citoyen d'honneur de Messkirch) dans : *Messkirch gestern und heute, Heimatbuch zum 700-jährigen Stadtjubiläum 1961*, p. 174-193, éd. Stadt Messkirch, 1961.

« Sprache und Heimat », reprise du texte de 1960 dans : *Dauer im Wandel, Festschrift zum 70. Geburtstag von Carl Jacob Burckhardt*, édité par H. Rinn et M. Rychner, Munich, 1961.

Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den tranzendentalen Grundsätzen, cours de 1935-1936, Tübingen, Niemeyer, 1962, 196 p.

Kants These über das Sein. Existenz und Ordnung. Festschrift für Erich Wolf zum 60. Geburtstag, édité par T. Würtenberger, W. Maihofer et A. Hollerbach, Francfort 1962, p. 217-245; et : Klostermann, Francfort, 1963; et : *Wegmarken.*

Die Technik und die Kehre, Opuscula aus Wissenschaft und Dichtung, I, Pfullingen, Neske 1962, 47 p., contient :

1. Die Frage nach der Technik (1949, 1953)
2. Die Kehre (1949).

« Aus einer Erörterung der Wahrheitsfrage », *Zehn Jahre Neske Verlag*, Pfullingen, Neske, 1962.

« Ansprache zum Heimataben am 22 Juni 1961 », *700 Jahre Stadt Messkirch*, Messkirch, 1962, p. 7-16.

1963

« Mein Weg in die Phänomenologie », *Hermann Niemeyer zum 80. Geburtstag am 16 April 1963*, paru dans : *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1969, p. 81-90.

Ein Vorwort. Brief an P. William J. Richardson, avril 1962, paru dans : Heidegger. *Through Phenomenology to Thought*, La Haye, 1963, et : *Philosophisches Jahrbuch*, Fulda, 1965, t. 72.

« Listening to Heidegger and Hisamatsu. » Kyoto, Bokubi Press, 1963 (texte anglais, allemand et japonais; dialogue entre Heidegger et Hisamatsu, 18 mai 1958 à Fribourg; contient également une lettre à L. Alcopley, peintre japonais).

1964

« Aus der letzten Marburger Vorlesung (Leibniz) », dans : *Zeit und Geschichte*, « Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag im Auftrag der Alten Marburger », Tübingen, Niemeyer, 1964, p. 491-507; cf. *Wegmarken.*

Über Abraham a Santa Clara, éd. Stadt Messkirch 16 p., 1964-1969.

Brief an Bernhard Heiliger. Katalog der Bernhard-Heiligen-Ausstellung. Galerie im Erker, St. Gallen, Suisse, 3 octobre 1964.

« Für René Char zum Andenken an den grossen Freund George Braque (Im Anblick einer Lithographie zu " Lettera amorosa ") », Fribourg, 16 septembre 1963, paru dans : *Hommage à Georges Braque*, trad. par J. Beaufret, Paris, Maeght, mai 1964, 1 p.

1965

Brief an T. Kojima, Fribourg, le 18 août 1963, dans : *Begegnung. Zeitschrift für Literatur, Bildende Kunst, Musik und Wissenschaft.* Éd. D. Larese, t. 1, n° 4, Amriswil, 1965.

1966

Leserbrief. Lettre à l'éditeur : « Mitternacht einer Weltnacht » parue dans : *Der Spiegel*, Hambourg, t. 20, n° 7, le 7 février 1966.

« Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens », dans : *Kierkegaard vivant*, trad. par J. Beaufret et F. Fédier, Paris, Gallimard, « Idées », 1966, p. 167-204; et : *Zur Sache des Denkens.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

1967

Wegmarken, Francfort, Klostermann, 1967, 1975, et *G.A., Band 9,* contient :
1. Vorbemerkung.
2. Anmerkungen zu Karl Jaspers Psychologie der Weltanschauungen (1919-1921).
3. Phänomenologie und Theologie (1927).
4. Aus der letzten Marburger Vorlesung (1928).
5. Was ist Metaphysik? (1929).
6. Vom Wesen des Grundes (1929).
7. Vom Wesen der Wahrheit (1930).
8. Platons Lehre von der Wahrheit (1931-1932, 1940).
9. Vom Wesen und Begriff der Physis. Aristoteles, Physik B, 1 (1939).
10. Nachwort zu « Was ist Metaphysik » (1943).
11. Brief über den Humanismus (1946).
12. Einleitung zu « Was ist Metaphysik? » (1949).
13. Zur Seinsfrage (1955).
14. Hegel und die Griechen (1958).
15. Kants These über das Sein (1961).
16. Nachweise, Nachwort des Herausgebers.

La 1re édition de *Wegmarken* (1967) présentait ces textes dans un ordre sensiblement différent et *ne* contenait *pas* les textes nos 2 et 3. L'édition de la *G.A.* respecte strictement l'ordre chronologique de leur rédaction.

« Brief an Max Kommerell vom 4 August 1942 aus Todtnauberg », dans : *M. Kommerell : Briefe und Aufzeichnungen, 1919-1944,* éd. I. Jens, Fribourg, 1967, p. 404-405 ; et : *Frankfurter Allgemeine Zeitung,* 3-4 avril 1967.

« Hans Jantzen, dem Freunde zum Andenken », dans : *Erinnerung an Hans Jantzen. Worte der Freunde zum Freund.* Fribourg, 1967.

1968

« Zeit und Sein. » Texte et traduction dans : *L'Endurance de la pensée,* pour saluer Jean Beaufret, p. 16-19, Paris, Plon, 1968.

Brief an François Bondy, 29 janvier 1968, publiée par F. Bondy et traduite par F. Fédier. *Critique,* t. 24, Paris, 1968.

Brief an Manfred S. Frings (20 octobre 1966), dans : *Heidegger and the quest of truth* par M. S. Frings et W. J. Richardson, Quadrangle Books, Chicago, 1968.

« Séminaire du Thor » (30 août-8 septembre 1968) : tirage réservé aux participants. *Cf. Questions IV.*

1969

Zur Sache des Denkens. Tübingen, Niemeyer, 1962, 1976, 92 p., contient :
1. Zeit und Sein (1962).
2. Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag « Zeit und Sein » (1962).
3. Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens (1966).
4. Mein Weg in die Phänomenologie (1963).

Lettre à Roger Munier, 31 juillet 1969, *le Nouveau Commerce,* no 14, Paris, 1969.

« Fragen nach dem Aufenthalt des Menschen. » Dankrede an der Geburtstagsfeier. 28 septembre 1969, paru dans : *Neue Zürcher Zeitung,* no 606, 5 octobre 1969.

« Zeichen », dans : *Neue Zürcher Zeitung,* no 579, 21 septembre 1969.

Die Kunst und der Raum. L'art et l'espace. Texte suivi de la traduction par J. Beaufret et F. Fédier. St. Gallen, Erker Verlag, 1969, 26 p.

« Dankansprache von Professor Martin Heidegger », dans : *Ansprachen zum 80. Geburtstag 1969 in Messkirch,* Heuberg Druckerei, Messkirch, F. G. Acker, 1969.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Martin Heidegger. Zum 80. Geburtstag von seiner Heimatstadt Messkirch. Francfort, Klostermann, 1969, 63 p., contient :

1. Vom Geheimnis des Glockenturms (1956).
2. Der Feldweg (1949).
3. Gelassenheit (discours du 30 octobre 1955).
4. Ein Wort des Dankes (discours de Messkirch) du 26 septembre 1956.
5. Über Abraham a Santa Clara (discours de 1964).

Auszüge aus Briefen Heideggers an Karl Löwith (1921), paru dans : *Zu Heideggers Seinsfrage : Die Natur des Menschen und die Welt der Natur. Zu Heideggers 80. Geburtstag,* par K. Löwith, Heidelberg, 1969, et dans : *Aufsätze und Vorträge 1930-1970,* par K. Löwith.

« Séminaire tenu au Thor en septembre 1969 par le professeur Martin Heidegger » (tirage réservé aux participants du Séminaire), *cf. Questions IV.*

1970

Lettre à l'éditeur, *Der Spiegel,* Hambourg, t. 24, 19 janvier 1970.

Phänomenologie und Theologie, Francfort, Klostermann, 1970, 47 p., contient :

1. Phänomenologie und Theologie (14 février 1928).
2. Einige Hinweise auf Hauptgesichtspunkte für das theologische Gespräch über « Das Problem eines nicht-objektivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie » (1964).

Martin Heidegger im Gespräch, texte d'un entretien télévisé de Martin Heidegger avec R. Wisser, le 26 septembre 1969, p. 67-77, Munich, Verlag K. Alber, 1970.

Heraklit, Martin Heidegger und Eugen Fink. Seminar 1966-1967, Francfort, Klostermann, 1970, 261 p.

Lettre à A. H. Schrynemaker, Colloque sur M. Heidegger à Duquesne Univ., 15-16 octobre 1966, paru dans : *Heidegger and the Path of Thinking,* éd. J. Sallis. Pittsburgh, Duquesne Univ. Press, 1970.

Lettre à A. Borgmann, Colloque : Heidegger and the Eastern Thought; Univ. de Honolulu, 17-21 novembre 1969, dans : *Philosophy East and West,* Honolulu, 1970, t. 20.

Antwort an Zygmunt Adamczewski, dans : *Heidegger and the Path of Thinking,* éd. J. Sallis, Pittsburgh, Duquesne Univ. Press, 1970.

1971

Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, 4e éd. augmentée, Francfort, Klostermann, 1971, 192 p., contient :

1. Vorwort, « Heimkunft, An die Verwandten » (1944).
2. Hölderlin und das Wesen der Dichtung (1937).
3. « Wie wenn am Feiertage... » (1937).
4. « Andenken » (*Hölderlin-Gedenkschrift,* 1943).
5. Hölderlins « Erde und Himmel » (1959).
6. « Das Gedicht » (1968), (G.A. Band 4).

Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), édité par H. Feick, Tübingen, Niemeyer, 1971, 246 p.

1972

Frühe Schriften, édité par Fr. W. Herrmann, Francfort, Klostermann, 1972, 368 p.; *cf. G.A., Band 1,* contient :

1. Vorwort.
2. Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik (Phil. Dissertation, 1914).
3. Die Kategorien – und die Bedeutungslehre des Duns Scotus (1916).
4. Selbstanzeige der Habilitation (1916).
5. Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft (1916).

L'édition de la *G.A.* (1978) donne en outre :

Besprechungen (Comptes rendus), cf. ci-dessus 1913.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Pensivement – Gedachtes. « Für René Char in freundschaftlichem Gedenken », l'Herne, Cahier René Char, n° 15, Paris, 1971, p. 169-187.

1973

« Statt einer Rede ». *Festschrift zur Einweihung des neuen Gymnasiums in Messkirch* am 14 Juli 1973, ville de Messkirch, 1973 (discours d'inauguration du Lycée de Messkirch, 3 p.)

« Kant und das Problem der Metaphysik », 4e éd. augmentée d'un nouveau *Vorwort*, et d'un *Appendice (Anhang)* contenant :

1. Davoser Vorträge.
2. Davoser Disputation, p. 243 à 268, Francfort, Klostermann, 1973, 268 p.

1975

« Andenken an Max Scheler » édité par P. Good, paru dans : *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie.* Berne, Munich, A. Francke, A. G. Verlag, 1975.

Die Grundprobleme der Phänomenologie, édité par F. W. V. Herrmann, *G.A., Band 24,* 473 p.

Sein und Zeit, G.A., Band 2.

« Nur noch ein Gott kann uns retten », entretien, *Der Spiegel,* t. 30, n° 23, Hambourg, 23 mai 1976.

Logik. Die Frage nach der Wahrheit, édité par W. Biemel, *G.A., Band 21,* 418 p.

Wegmarken, G.A., Band 9, 487 p.

1976

« Préface », dans : *Metaphysik. Grundfragen ihres Ursprungs und ihre Vollendung,* par Wiplinger Fridolin, éd. P. Kampits, Fribourg, Alber, 1976.

Lettre à Henri Mongis, 7 juin 1972, texte et trad. dans *Heidegger et la critique de la notion de valeur,* par Henri Mongis, La Haye, 1976, pp. VI à XI.

1977

Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der Reinen Vernunft. G.A., Band 25, 436 p.

Vier Seminare, Le Thor, 1966, 1968, 1969, Zähringen 1973. Francfort, Klostermann, 1977, 151 p.

« Neuzeitliche Naturwissenschaft und Technik ». *Research in Phenomenology,* vol. VII, New York, Humanities Press, 1977.

Holzwege, G.A., Band 5, 382 p.

« Zollikon Seminar. Randbemerkungen », dans : « Zollikoner Seminare, par M. Boss », in : *Erinnerung an M. Heidegger* recueil coll., Pfullingen, Neske, 1977.

1978

Frühe Schriften, G.A., Band 1, 454 p.

Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. G.A., Band 26, 291 p.

1979

Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens. 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos, *G.A., Band 55,* 406 p.

Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, G.A., Band 20, 447 p.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

1980

« Séminaire de Zurich » (6 novembre 1951), traduit par F. Fédier. *Po & Sie*, n° 13, Librairie classique, E. Belin, Paris, 1980, p. 52-62.

Lettre à Martin Grabmann, commentaire par Hermann Köstler, *Philosophisches Jahrbuch*, t. 87, 1980.

Hegels Phänomenologie des Geistes. G.A., Band 32, 221 p.

Hölderlins Hymnen « Germanien » und « Der Rhein », édité par Suzanne Ziegler, *G.A., Band 39*, 296 p.

1981

Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3, *Von Wesen und Wirlichkeit der Kraft*, édité par Heinrich Hüni, *G.A., Band 33*, 227 p.

Grundbegriffe, édité par Petra Jaeger, *G.A., Band 51*, 126 p.

1982

Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie, édité par Hartmut Tietjen, *G.A., Band 31*, 307 p.

Hölderlins Hymne « Andenken », édité par Curd Ochwadt, *G.A., Band 52*, 203 p.

Parmenides, édité par Manfred S. Frings, *G.A., Band 54*, 252 p.

Annexe
1933-1934-1937

Dans un recueil hétéroclite intitulé *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Berne, 1962, 304 p., contenant 217 fragments (pour la plupart des articles de journaux, exprimant l'opinion de divers auteurs sur des sujets philosophiques, politiques ou autres, relatant des événements locaux, donnant des informations et des avis officiels ou semi-officiels relatifs à l'Université ou à la vie estudiantine de cette période), Guido Schneeberger cite 11 textes de Heidegger.

Les textes 1 à 8 sont des proclamations faites dans le cadre de l'Université. Le 9 est une lettre à un représentant des étudiants. Le 10 est un article ayant trait au refus d'une chaire à Berlin. Le 11 est un essai de 1937 relatif à l'« entente » *(Verständigung)* franco-allemande (voir le présent *Cahier de l'Herne :* « Chemins d'explication », traduit par J. M. Vaysse).

Une traduction française, partielle et sujette à caution, des textes 1 à 8 a été donnée par J.-P. Faye, « Discours et proclamations », *Médiations*, n° 3, Paris, 1961.

1. « Schlageter », *Freiburger Studentenzeitung*, Fribourg, 7e semestre, t. XIV, n° 3, 1er juin 1933, p. 1; Schneeberger, *op. cit.*, p. 63.

2. « Arbeitsdienst und Universität », *ibid*, n° 4, 20 juin 1933, p. 1; Schneeberger, *op. cit.*, p. 63.

3. « Deutsche Studenten », *ibid.*, 8e semestre, t. XV, n° 1, 3 novembre 1933, p. 1; Schneeberger, *op. cit.*, p. 135.

4. « Deutsche Männer und Frauen! » *ibid.*, n° 1 *a* (éd. électorale), 10 novembre 1933, p. 1; Schneeberger, *op. cit.*, p. 144-146.

5. « Deutsche Lehrer und Kameraden! Deutsche Volkgenossen und Volkgenossinnen! » Bekenntnis der Professoren an den deutschen Universitäten und Hochschulen zu Adolf Hitler und dem nationalsozialistischen Staat. Überreicht vom Nationalsozialistischen Lehrerbund, Dresde, 1933, p. 13-14; Schneeberger, *op. cit.*, p. 148-150.

6. « Das Geleitwort der Universität », *150 Jahre Freiburger Zeitung*, Fribourg, 6 janvier 1934, *Jubiläumsausgabe*, p. 10; Schneeberger, *op. cit.*, p. 171.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

7. « Der Ruf zum Arbeitsdienst », *Freiburger Studentenzeitung*, Fribourg, 8 e semestre, t. XV, n° 5, 23 janvier 1934, p. 1; Schneeberger, *op. cit.*, p. 180.

8. « Nationalsozialistische Wissensschulung » (discours à l'université Albert-Ludwig, 22 janvier 1934), *Der Alemanne, Kampfblatt der Nationalsozialisten Oberbadens*, Folge 33, 1er février 1934, éd. du soir, p. 9; Schneeberger, *op. cit.*, p. 198-202.

9. Brief an den Reichsführer der Deutschen Studentenschaft, 6 février 1934.

10. « Schöpferische Landschaft : Warum bleiben wirinder Provinz? » *Der Alemanne*, Fribourg, 7 mars 1934, Folge 67 *a : Zu neuen Ufern.* Die wöchentlich erscheinende Kulturbeilage der Allemannen, Folge 9, p. 1; Schneeberger, *op. cit.*, p. 216-218.

11. « Wege zur Aussprache », *Alemannenland, Ein Buch von Volkstum und Sendung*, Für die Stadt Freiburg, herausgegeben von Oberbürgermeister Dr Franz Kerber, Mit 43 Bildern. J. Engelhorns Nachf., Stuttgart, 1937, p. 135-139; Schneeberger, *op. cit.*, p. 258-262.

Plan de l'édition complète des œuvres de Martin Heidegger *(Gesamtausgabe)*

« Des chemins – et non pas des œuvres » *(« Wege – nicht Werke »)* Ausgabe letzter Hand (édition de dernière main), éditée par Vittorio Klostermann, Francfort-sur-le-Main.

I. *Abteilung : Veröffentlichte Schriften* (1910-1976) *(Écrits publiés)* [1]

Band (Volume) :

1. *Frühe Schriften* (1912-1916) (* 1978).
2. *Sein und Zeit* (1927) (* 1977).
3. *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929).
4. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1936-1968) (* 1981).
5. *Holzwege* (1935-1946) (* 1978).
6. *Metaphysik als Geschichte des Seins* (1941-1946).
7. *Vorträge und Aufsätze* (1936-1953).
8. *Was heisst Denken?* (1951-1952).
9. *Wegmarken* (1919-1958).
10. *Der Satz vom Grund* (1955-1956).
11. *Identität und Differenz* (1955-1957).
12. *Unterwegs zur Sprache* (1950-1959).

1. Quatre des seize volumes des *Écrits publiés* sont des recueils de textes dont l'ordre a été nouvellement établi par Heidegger, spécialement pour la *Gesamtausgabe.*

a) Band 6 *Metaphysik als Geschichte des Seins :* 1. Die Metaphysik als Geschichte des Seins (1941); 2. Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik (1941); 3. Erinnerung in die Metaphysik (1941); 4. Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus (1944-1946).

b) Band 11 *Identität und Differenz :* 1. Was ist das – die Philosophie? (1955); 2. Grundsätze des Denkens (1957); 3. Der Satz der Identität (1957); 4. Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik (1957).

c) Band 13 *Aus der Erfahrung des Denkens* u. a. : 1. Abraham a Santa Clara (1964); 2. Zur Erörterung der Gelassenheit (1944-1945); 3. Der Feldweg (1947); 4. Aus der Erfahrung des Denkens (1947); 5. Zu einem Vers von Mörike. Briefwechsel mit Emil Staiger (1951); 6. Hebel – Der Hausfreund (1957); 7. Sprache und Heimat (1960); 8. Adalbert Stifters Eisgeschichte (1964); 9. Wink in das Gewesen (1966); 10. Die Kunst und der Raum (1969); 11. Rimbaud (1972); 12. Neuzeitliche Naturwissenschaft und moderne Technik (1976).

Le volume 16 contient des Discours tenus publiquement, qui sont distingués des conférences.

* L'année entre parenthèse et mise en évidence par un astérisque * indique l'année de la parution.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

13. *Aus der Erfahrung des Denkens* (1944-1972).
14. *Zur Sache des Denkens* (1962-1964).
15. *Seminare : Freiburg (Heraklit) ; Le Thor-Zähringen* (1966-1973).
16. *Reden.*

II. *Abteilung : Vorlesungen* (1923-1944) (cours).

Marburger Vorlesungen (1923-1928).

SS (= Sommer Semester) WS (= Winter Semester).

17. *Der Beginn der neuzeitlichen Philosophie* (WS 1923-1924)
18. *Aristoteles : Rhetorik* (SS 1924).
19. *Platon : Sophistes* (WS 1924-1925).
20. *Geschichte des Zeitbegriffs* (SS 1925) (* 1979).
21. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (WS 1925-1926) (* 1976).
22. *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (SS 1926).
23. *Geschichte der Philosophie von Thomas v. Aquin bis Kant* (WS 1926-1927).
24. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927) (* 1975).
25. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (WS 1927-1928) (* 1977).
26. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (SS 1928) (* 1978).

Freiburger Vorlesungen (1928-1944)

27. *Einleitung in die Philosophie* (WS 1928-1929).
28. *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (SS 1929).
29. *Einführung in das akademische Studium* (SS 1929).
30. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Der Weltbegriff* (WS 1929-1930).
31. *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (SS 1930) (* 1982).
32. *Hegels Phänomenologie des Geistes* (WS 1930-1931) (* 1980).
33. *Aristoteles : Metaphysik IX* (SS 1931). (* 1981).
34. *Vom Wesen der Wahrheit* (WS 1931-1932).
35. *Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)* (SS 1932).
36. *Die Grundfrage der Philosophie* (SS 1933).
37. *Vom Wesen der Wahrheit* (WS 1933-1934).
38. *Über Logik als Frage nach der Sprache* (SS 1934).
39. *Hölderlins Hymnen « Germanien » und « Der Rhein »* (WS 1934-1935) (* 1980).
40. *Einführung in die Metaphysik* (SS 1935).
41. *Grundfragen der Metaphysik* (WS 1935-1936).
42. *Schelling : Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (SS 1936).
43. *Nietzsche : Der Wille zur Macht als Kunst* (WS 1936-1937).
44. *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken : Die Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen* (SS 1937).
45. *Grundfragen der Philosophie* (WS 1937-1938).
46. *Einleitung in die Philosophie* (WS 1938-1939).
47. *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis* (SS 1939).
48. *Kunst und Technik* (WS 1939-1940).
49. *Nietzsche : Der Wille zur Macht. Der europäische Nihilismus* (1. trimester 1940).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

50. *Grundfragen der Philosophie* (WS 1940-1941).

51. *Grundbegriffe* (SS 1941) (* 1981).

52. *Nietszches Metaphysik* (WS 1941-1942).
Anhang : Denken und Dichten (WS 1944-1945).

53. *Hölderlins « Andenken »* (SS 1942) (* 1982).

54. *Parmenides* (WS 1942-1943) (* 1982).

55. *Heraklit :* 1. *Der Anfang des abendländischen Denkens (Heraklit)* (SS 1943); 2. *Logik. Heraklits Lehre vom Logos* (SS 1944) (* 1979).

III. *Abteilung : Unveröffentliche Abhandlungen* 1919-1967.

L'éditeur n'indique, selon le vœu de l'auteur, que *quelques-uns* des titres des conférences ou traités inédits *(Unveröffentliche)*.

Der Begriff der Zeit (1924).

Aus der Geschichte des Seyns (1939).

Hegel : Die Negativität (1938-1939).

Beiträge zur Philosophie I-VIII (1936-1938).

Besinnung (1938-1939).

Vom Ereignis I, II (1941-1942).

Uber den Anfang (1941).

Das Wesen des Nihilismus (1946-1948).

Einblick in das, was ist (1949).

Die Grundsätze des Denkens (1957).

IV. *Abteilung : Aufzeichnungen und Hinweise.*

Traductions des œuvres de Heidegger en langue française

Dans l'ordre chronologique de première publication *en allemand* [1] (les dates sont données entre parenthèses précédées d'un astérisque *).

Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot, trad. et présentation par Fl. Gaboriau, Paris, Gallimard, 1970 (* 1916).

L'Être et le Temps, § 1 à 44, trad. par R. Boehm et A. de Waelhens, Paris, Gallimard, 1964; § 46 à 53, 72 à 76, dans : *Qu'est-ce que la métaphysique?* (voir ci-dessous : Recueils...) (* 1927).

Phénoménologie et théologie (* 1927, 1970); Compte rendu de Cassirer (* 1931), dans : *Débat sur le kantisme et la philosophie* (voir Recueils...).

Qu'est-ce que la métaphysique?, dans Recueil paru sous le même titre; *cf. Questions I* (* 1929).

Kant et le problème de la métaphysique, trad. par W. Biemel et A. de Waelhens, Paris, Gallimard, 1953 (* 1929, 1951, 2e éd. avec un nouvel avant-propos).

« Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou " raison " », dans : *Qu'est-ce que la métaphysique?; cf. Questions I* (* 1929).

L'Auto-affirmation de l'université allemande, texte original et trad. par G. Granel, éd. T.E.R., 1982 (* 1933).

1. Exception faite des textes publiés d'abord en France, par exemple « Temps et Être » (1968), ou en français : par exemple « La fin de la philosophie... » (1966).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« Hölderlin et l'essence de la poésie », dans : *Qu'est-ce que la métaphysique?, cf. Approche de Hölderlin* (* 1936).

La Doctrine de Platon sur la vérité, cf. Questions II (* 1942, 1947).

De l'essence de la vérité, trad. et introduction par A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Nauwelaerts-Vrin, 1948, *cf. Questions I* (* 1943).

Approche de Hölderlin, Paris, Gallimard, 1962; nouvelle édition augmentée, 1973. Contient : Retour (trad. M. Deguy); Hölderlin et l'essence de la poésie (trad. H. Corbin); Comme au jour de fête (trad. M. Deguy et F. Fédier); Souvenir (trad. J. Launay); Terre et ciel de Hölderlin (trad. F. Fédier); Le poème (trad. F. Fédier) (* 1944, 1951, 1960, 1971).

Lettre sur l'humanisme, trad. par R. Munier, *Cahiers du Sud,* n° 319, Paris, 1953. Reprise avec Introduction, Paris, éd. bilingue, Aubier, 1957; *cf. Questions III* (* 1947).

« Le chemin de campagne », *cf. Questions III.*

Introduction à *Qu'est-ce que la métaphysique? :* « La remontée au Fondement de la métaphysique », trad. par J. Rovan, *Fontaine,* n° 58, Paris 1957; *cf. Questions I* (trad. R. Munier) (* 1949).

Chemins qui ne mènent nulle part, trad. par W. Brockmeier et édité par F. Fédier, Paris, Gallimard, 1962; nouvelle édition, « Idées », 1980 (* 1950).

« Logos », trad. par J. Lacan, *La Psychanalyse,* n° 1, Paris, 1956; *cf. Essais et conférences* (trad. A. Préau) (* 1951).

Séminaire de Zurich (6 novembre 1951), trad. et présenté par F. Fédier, dans : *Po&sie,* n° 13, Paris, Belin, 1980 (* 1951, tir. restr.).

« Sur un vers de Mörike », *cf.* le présent *Cahier de l'Herne,* p. 63 (* 1951).

Introduction à la Métaphysique, trad. par G. Kahn, P.U.F., 1958; reprise par Gallimard, 1967 (* 1953).

« Georg Trakl », Paris, N.R.F., 1958, p. 52-57; n° 62, p. 213-236, *cf. Acheminement vers la parole* (* 1953-1959).

L'Expérience de la pensée, cf. Questions III (* 1954).

Essais et conférences, trad. par A. Préau, Introduction par J. Beaufret, Paris, Gallimard, 1958, 1980 (* 1954).

Qu'appelle-t-on penser?, trad. par A. Becker et G. Granel, Paris, P.U.F., 1959 (* 1954).

Contribution à la question de l'être, cf. Questions I (* 1955).

Qu'est-ce que la philosophie?, trad. par K. Axelos et J. Beaufret, Paris, Gallimard, 1957, *cf. Questions II* (* 1956).

Le Principe de raison, trad. par A. Préau, Paris, Gallimard, 1962 (* 1957).

« Le Principe d'identité » et *Identité et différence, cf. Questions I* (1957).

Hebel, cf. Questions III (* 1957).

« Principes de la pensée », trad. de F. Fédier, *Arguments,* n° 20, Paris, 1960 (* 1958) (*cf.* le présent *Cahier de L'Herne,* p. 73).

« De l'essence et du concept de Physis, Aristote, B I », trad. de J. L. Nancy et F. Warin, dans : *Alètheïa,* n°s 1-2, 1964. Sous le titre « Ce qu'est et comment se détermine la Physis », trad. de F. Fédier, *cf. Questions II* (* 1958).

Sérénité, cf. Questions III (* 1959).

« Hegel et les Grecs », trad. J. Beaufret et P. Sagave, *Cahiers du Sud,* n° 349, Paris, 1959, *cf. Questions II* (* 1960).

Acheminement vers la parole, dédicace à R. Char, trad. par J. Beaufret, W. Brokmeier et F. Fédier, Paris, Gallimard, 1976 (* 1959).

Nietzsche, t. I et t. II, trad. par P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971 (* 1961).

Qu'est-ce qu'une chose?, trad. par J. Reboul et J. Taminiaux, Paris, Gallimard, 1971 (* 1962).

« Le Tournant », *cf. Questions IV* (* 1962).

La Thèse de Kant sur l'être, cf. Questions II (* 1963).

Lettre à Richardson, *cf. Questions IV* (* 1963).

« La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », dans *Kierkegaard vivant,* Paris, Gallimard, 1966, *cf. Questions IV* (* 1969).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« Temps et Être »; « Zeit und Sein », dans *L'Endurance de la pensée,* Paris, Plon, 1968, *cf. Questions IV* (* 1969).

Héraclite, M. Heidegger et E. Fink, Séminaire du Semestre d'hiver 1966-1967, trad. par J. Launay et P. Lévy, Paris, Gallimard, 1973 (* 1970).

Schelling, Le traité de 1809 sur l'essence humaine, édité par H. Feick, trad. par J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1977 (* 1971).

« Pensivement », *cf.* Cahier de L'Herne, n° 15 (René Char), 1971 (* 1971).

Réponses et questions sur l'histoire et la politique, trad. par J. Launay, entretien avec des journalistes du *Spiegel,* Paris, Mercure de France, 1977 (* 1976).

Interprétation phénoménologique de la « Critique de la Raison Pure » de Kant, trad. par E. Martineau, Paris, Gallimard, 1982 (* 1977).

Traductions de lettres brèves

Réponse à J. Wahl (1937) *cf.* Bibliog. allem.

Lettre à J. Beaufret du 23 novembre 1945, *cf. Questions III,* p. 155-157 [1].

Lettre à F. Bondy (29 janvier 1968), *cf.* Bibliog. allem.

Lettre à R. Munier (31 juillet 1969), *cf. ibid.*

Lettre à H. Mongis (7 juin 1972), *cf. ibid.* (* 1976).

Recueils différant des recueils originaux

Débat sur le kantisme et la philosophie, E. Cassirer, M. Heidegger, (Davos, mars 1929), et autres textes de 1929-1931, présentés par P. Aubenque, trad. par P. Aubenque, J.-M. Fataud, P. Quillet, Paris, Beauchesne, 1972, contient :

– résumé des conférences de Heidegger et de Cassirer;

– Colloque Cassirer-Heidegger, rédigé par O. F. Bollnow et J. Ritter;

– article de Cassirer sur *Kant et le problème de la métaphysique;*

– compte rendu par Heidegger de *La pensée mythique* de Cassirer;

– en appendice, sous le titre *Théologie et philosophie :*

– *Phénoménologie et théologie* (1927).

– *Quelques indications...* (supplément de 1964).

Qu'est-ce que la métaphysique?, suivi d'extraits sur l'*Être et le Temps* et d'une conférence sur Hölderlin, trad. avec un avant-propos et des notes par H. Corbin, Paris, Gallimard, 1938, contient :

– *Qu'est-ce que la métaphysique?*

– *Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou « raison ».*

– Extraits de *L'Être et le Temps!*

– Extraits de *Kant et le problème de la métaphysique* (chap. IV).

– *Hölderlin et l'essence de la poésie.*

Questions I, Paris, Gallimard, 1968, contient :

– *Qu'est-ce que la métaphysique?,* trad. par H. Corbin.

– Introduction : *Le retour au fondement de la métaphysique,* et Postface, trad. par R. Munier.

– *Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou « raison »,* trad. par H. Corbin.

– *De l'essence de la vérité,* trad. par W. Biemel et A. de Waelhens.

– *Contribution à la question de l'être,* trad. par G. Granel.

1. Cette lettre ne figure pas dans les éditions allemandes de la *Lettre sur l'humanisme,* qui lui est postérieure et dont la première version, remaniée et élargie ensuite, date de décembre 1946 (*cf.* Note du traducteur, éd. Aubier, 1957, p. 21).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

– *Identité et différence*, trad. par A. Préau.

Questions II, Paris, Gallimard, 1968, contient :

– *Qu'est-ce que la philosophie?*, trad. K. Axelos et J. Beaufret.

– *Hegel et les Grecs*, trad. par J. Beaufret et D. Janicaud.

– *La thèse de Kant sur l'être*, trad. par L. Braun et M. Haar.

– *La doctrine de Platon sur la vérité*, trad. par A. Préau.

– *Ce qu'est et comment se détermine la Physis*, trad. par F. Fédier.

Questions III, Paris, Gallimard, 1966, contient :

– *Le chemin de campagne*, trad. par A. Préau.

– *L'expérience de la pensée*, trad. par A. Préau.

– *Hebel, l'ami de la maison*, trad. par J. Hervier.

– *Lettre sur l'humanisme* (lettre à Jean Beaufret), trad. par R. Munier.

– *Sérénité*, trad. par A. Préau.

Question IV, Paris, Gallimard, 1976, contient :

– *Temps et Être*, trad. par F. Fédier.

– Protocole d'un séminaire sur la conférence *Temps et Être*, trad. par J. Lauxerois et C. Roels.

– *L'art et l'espace*, trad. par F. Fédier et J. Beaufret.

– *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, trad. par J. Beaufret et F. Fédier.

– *Le tournant*, trad. par J. Lauxerois et C. Roels.

– *Mon chemin de pensée et la phénoménologie;* lettre à Richardson; *De la compréhension du temps dans la phénoménologie et dans la pensée de la question de l'être*, trad. par J. Lauxerois et C. Roels.

– *Les Séminaires du Thor* (1966, 1968, 1969).

– *Le Séminaire de Zähringen* (1973).

Traductions des inédits de l'édition complète (Gallimard).

La tomaison française est identique à la tomaison allemande.

Tome 21 : *Logique. La question de la vérité* trad. en cours par Françoise Dastur; à paraître.

Tome 24 : *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* trad. en cours par Jean-François Courtine; à paraître.

Tome 25 : *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la Raison Pure » de Kant*, trad. par Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard, 1982.

Tome 26 : *Premiers principes métaphysiques de la logique en prenant issue de Leibniz*, trad. en cours par Gérard Guest; à paraître.

Tome 32 : *La Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, trad. en cours par Emmanuel Martineau; à paraître.

Tome 39 : *Les Hymnes de Hölderlin « La Germanie » et « Le Rhin »*, trad. en cours par Julien Hervier et François Fédier; à paraître.

Tome 51 : *Concepts fondamentaux*, trad. en cours par Pascal David; à paraître.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Principales études sur Heidegger en français

1930

Gurvitch G., *Les tendances actuelles de la philosophie allemande,* Paris, Vrin, 1930; 2e édition 1949.

1931

Koyré A., « Compte rendu de Heidegger », « Was ist Metaphysik? », dans *Nouvelle Revue Française,* 19, Paris, 1931.

Wahl J., « Vers le concret », *Recherches philosophiques,* I, Paris, 1931.

1932

Feuling D., « Le mouvement phénoménologique : position historique, idées directrices, types principaux. Discussion », *La Phénoménologie, Journées d'études de la Société thomiste,* Juvisy, 12 septembre 1932.

Levinas E., « Martin Heidegger et l'ontologie », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger,* n° 113, Paris, 1932.

Wahl J., « Heidegger et Kierkegaard : Recherche des éléments originaux de la philosophie de Heidegger », *Recherches philosophiques, II,* Paris, 1932.

1933

Bespaloff R., « Lettre sur Heidegger à M. Daniel Halévy », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger,* année 1958, n° 116, Paris, 1933.

1936

Chestov L., *Kierkegaard et la philosophie existentielle,* traduction de Rageot et Boris de Schloezer, Paris, Vrin, 1936.

Fondane B., *La conscience malheureuse,* Paris, Denoël et Steele, 1936.

Lipps H., « Pragmatisme et philosophie de l'existence », *Recherches philosophiques,* n° 6, Paris, 1936-1937.

Marck S., « La philosophie de l'existence dans l'œuvre de Karl Jaspers et de Martin Heidegger. » *Revue philosophique de la France et de l'Étranger,* année 1961, n° 121, Paris, 1936.

Thielemans H., « Existence tragique, La métaphysique du nazisme », *Nouvelle Revue théologique,* n° 63, Louvain, 1936.

1937

Corbin H., « Transcendental et existential », *Congrès Descartes, 1937.*

Wahl J., « Subjectivité et Transcendance » (Exposé et discussion), *Bulletin de la Société française de Philosophie,* n° 37, Paris, 1937.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

1938

Corbin H., Avant-propos et notes concernant *Qu'est-ce que la Métaphysique?*, par Martin Heidegger, *Suivi d'extraits sur « L'Être et le Temps » et d'une conférence sur Hölderlin,* traduction, Paris, Gallimard, 1938.

1939

Levinas E., *De l'existence à l'existant,* Paris, éd. de la Revue Fontaine, 1939.

Waelhens A. de, « Existence concrète et nihilisme dans l'œuvre de Martin Heidegger », *La Cité chrétienne,* n° 13, Bruxelles, 1939.

1940

Rahner K., « Introduction au concept de philosophie existentielle », *Recherches de science religieuse,* 30, Paris, 1940 : « L'increatum et le creatum, le finitum et l'infinitum chez Heidegger. »

Wahl J., « Notes sur l'existence », *Tijdschrift voor Philosophie,* 2, Louvain, 1940.

1942

Waelhens A. de, *La philosophie de Martin Heidegger.* Louvain, éd. de l'Institut supérieur de Philosophie, 1942, 1946, 1948, 1955, 1967 (publications universitaires de Louvain).

1943

Sartre J.-P., *L'être et le néant,* essai d'ontologie phénoménologique, Paris, Gallimard, 1943.

1944

Wahl J., *Existence humaine et transcendance,* Neuchâtel, éd. de la Baconnière, 1944.

1945

Beaufret J., « A propos de l'existentialisme », *Confluences,* 2, Lyon, 1945.

Gandillac M. de, « Entretien avec Martin Heidegger », *Les Temps modernes,* 1, n° 4, Paris, 1945-1946.

Ladrière J., *La Philosophie de Martin Heidegger,* Essais et études universitaires, 1, 1945.

Marcel G., « Autour de Heidegger », *Dieu vivant,* 1, Paris, 1945.

Towarnicki A. de, « Visite à Martin Heidegger », *Les Temps modernes,* 1, n° 4, Paris, 1945-1946.

1946

Alquié F., « Existentialisme et philosophie chez Heidegger », *La Revue internationale,* 10, Paris, 1946.

Arendt H., « La philosophie de l'existence », *Deucalion,* 1, Paris, 1946.

Cuisenier J., « Heidegger et Sartre », *La Nef,* 3, Paris, 1946.

Koyré A., « Évolution philosophique de Heidegger », *Critique,* 1, Paris, 1946.

Idem, « Vom Wesen der Wahrheit par Martin Heidegger (1943) », *Fontaine,* 52, Paris, 1946.

Levinas E., « Il y a », *Deucalion,* 1, Paris, 1946.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Löwith K., « Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger », *Les Temps modernes,* 2, Paris, 1946-1947.

Mougin H., « Comme Dieu en France : Heidegger parmi nous », *Europe,* 24, Paris, 1946.

Picard Y., « Le temps chez Husserl et Heidegger », *Deucalion,* 1, Paris, 1946.

Waelhens A. de, « Heidegger et J.-P. Sartre », *Deucalion,* 1, Paris, 1946.

1947

Angelloz J. F., « Martin Heidegger », *Mercure de France,* n° 299, Paris, 1947.

Arendt H., « La philosophie de l'existence », *Deucalion,* 2, Paris, 1947.

Beaufret J., « Heidegger et le problème de la vérité », *Fontaine,* 63, Paris, 1947.

Dufrenne M. et Ricœur P., *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence,* Paris, éd. du Seuil, 1947.

Foulquié P., *L'Existentialisme,* Paris, « Que sais-je ? », 1947, n° 253.

Levinas E., *De l'existence à l'existant,* Paris, Vrin, 1947 (voir 1939).

Mougin H., *La sainte famille existentialiste,* Éditions Sociales, Paris, 1947.

Mounier E., *Introduction aux existentialismes,* Paris, Denoël, 1947.

Waelhens A. de, « La philosophie de Heidegger et le nazisme », *Les Temps modernes,* 3, Paris, 1947-1948.

Wahl J., *Petite histoire de l'existentialisme,* Paris, éd. Club Maintenant, 1947.

Weil E., « Le cas Heidegger », *Les Temps modernes,* 3, Paris, 1947-1948.

Welte B., « Remarques sur l'ontologie de Heidegger », *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 31, Paris, 1947.

1948

Jolivet R., *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à J.-P. Sartre.* Abbaye S. Wandrille, éd. de Fontenelle, 1948.

Löwith K., « Réponse à M. de Waelhens », *Les Temps modernes,* 4, Paris, 1948.

Luckács G., *Existentialisme ou marxisme?,* Paris, Nagel, 1948, 1960.

Waelhens A. de, « De la phénoménologie à l'existentialisme », *Le choix, le monde, l'existence,* Paris, Arthaud, 1948.

Idem, Introduction et commentaire à De l'essence de la vérité, par Heidegger (traduction en collaboration avec W. Biemel), Louvain, Paris, Nauwelaerts-Vrin, 1948.

Idem, « Heidegger, Platon et l'humanisme », *Revue philosophique de Louvain,* 46, Louvain, 1948.

Idem, « Réponse à cette réponse », *Les Temps modernes,* 4, Paris, 1948.

Wahl J., *Poésie – pensée – perception,* Paris, Calmann-Lévy, 1948.

1949

Daniélou M., « La philosophie de Heidegger », *Cahiers de Neuilly,* 7, 1949.

Delfgaauw B., « Notes sur Heidegger et Sartre », *Études philosophiques,* N.F., 4, Marseille, 1949.

Dufrenne M. « Heidegger et Kant », *Revue de métaphysique et de morale,* n° 54, Paris, 1949, et *Phaenomenologica,* 20 (Nijhoff).

Levinas E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger,* Paris, Vrin, 1949.

Paumen J., « La sagesse romantique de Martin Heidegger », *Revue internationale de philosophie,* 3, Bruxelles, 1949.

Szilasi W., « Ontologie et expérience », *Actas del primer Congreso nacional de Filosofia,* 2, Mendoza, 1949.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Idem, « La philosophie allemande actuelle », *Actas del primer Congreso nacional de Filosofia*, 1, Mendoza, 1949.

Tran-Duc-Thao, « Existentialisme et matérialisme », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 54, Paris, 1949.

Wahl J. et Jankélévitch V., « Les philosophes et l'angoisse » (Heidegger et Jaspers), *Revue de Synthèse Historique*, 25, Paris, 1949.

1950

Biemel W., *Le concept de monde chez Heidegger*, Louvain, Nauwelaerts, Paris, Vrin, 1950, réed. 1981.

Jolivet R., *Le problème de la mort chez Martin Heidegger et J.-P. Sartre*. Abbaye St. Wandrille, éd. de Fontenelle, 1950.

1951

Birault H., « Existence et Vérité d'après Heidegger », *Revue de métaphysique et de morale*, 56, Paris, 1951.

Campbell R., « Sur une interprétation de Parménide par Heidegger », *Revue internationale de philosophie*, 5, Bruxelles, 1951.

Wahl J., *L'idée de l'Être chez Heidegger*, Paris, C.D.U., Les cours de la Sorbonne, 1951.

Idem, Sur l'interprétation de l'histoire de la métaphysique d'après Heidegger, Paris, C.D.U., Les cours de la Sorbonne, 1951.

Wahl J., *1848-1948. Cent années de l'histoire de l'idée de l'existence. Heidegger*, Paris, C.D.U., Les cours de la Sorbonne, 1951.

Idem, La pensée de l'existence, Paris, Flammarion, 1951.

1952

Diéguez M. De, « Chez Heidegger à Fribourg », *Les Nouvelles Littéraires artistiques et scientifiques*, 31, n° 1295, Paris, 1952.

Fink E., « L'analyse intentionnelle et la pensée spéculative », *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Paris, 1952.

Munier R., « Visite à Heidegger », *Cahiers du Sud*, 312, Marseille, 1952.

Thévenaz P., « Qu'est-ce que la phénoménologie? La phénoménologie de Heidegger », *Revue de théologie et de philosophie*, 2, Lausanne, 1952.

Wahl J., *La philosophie de Heidegger*, Paris, C.D.U., Les cours de la Sorbonne, 1952.

1953

Birault H., « Existence et Vérité d'après Heidegger », dans : *Phénoménologie – Existence. Recueil d'études par H. Birault, H. L. Van Breda, A. Gurvitch, E. Levinas, P. Ricœur, J. Wahl.* Paris, 1953.

Corvez M., « La place de Dieu dans l'ontologie de Martin Heidegger », *Revue Thomiste*, 53, Paris, 1953.

Delgaauw B., « Heidegger et Hölderlin », *Actes du XI^e Congrès international de philosophie*, Bruxelles 20-26 août 1953, 14, Amsterdam, Louvain, 1953.

Hachin A., « Existentialisme et Phénoménologie. Trois étapes : Husserl – Heidegger – Sartre », *Cercle Thomiste* 15, Caen, 1953.

Hyppolite J., « Un texte de Heidegger. Note en manière d'introduction », *Mercure de France*, 317, Paris, 1953.

Jolivet R., « Le problème métaphysique dans la philosophie de Heidegger », *Actes du XI^e Congrès international de Philosophie*, Bruxelles 20-26 août 1953, Amsterdam, Louvain, 1953.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Levinas E., « L'ontologie est-elle fondamentale? », in *Recueil d'études* par H. Birault et al., voir Birault (1953).

Patri A., « Kant et le problème de la métaphysique selon Heidegger », *Le Monde Nouveau*, 9, n° 73, Paris, 1953.

Préau A., « L'âge technique d'après Martin Heidegger et Léopold Ziegler », *Cahiers du Sud*, 40, Marseille, 1953, n° 317.

Waelhens A. de, *Chemins et Impasses de l'Ontologie heideggérienne. A Propos des Holzwege*, Louvain, Paris, Nauwelaerts, 1953.

Idem, Phénoménologie et Vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de Vérité chez Husserl et chez Heidegger, Paris, Nauwelaerts, 1953 (Compte rendu par J. École, *Les Études philosophiques*, 9, Paris, 1954).

Waelhens A. de, « Introduction et commentaire à *Kant et le problème de la Métaphysique* par Heidegger. Traduction en collaboration avec W. Biemel », Paris, Gallimard, 1953.

Wahl J., *La pensée de Heidegger et la poésie de Hölderlin*, C.D.U., Les cours de la Sorbonne, Paris, 1953.

Idem, Sur l'interprétation de l'histoire de la métaphysique d'après Heidegger, C.D.U., Les cours de la Sorbonne, Paris, 1953.

1954

Boehm R., « Une introduction à la philosophie phénoménologique », *Archivio di Fisosofia*, 4, Milano, 1954.

Bréhier E., *Histoire de la philosophie allemande*, 3e éd., mise à jour par P. Ricœur, Paris, Vrin, 1954.

Corvey M., « La place de Dieu dans l'ontologie de Martin Heidegger », *Revue Thomiste*, 54, Paris, 1954.

Cranaki M., « De Husserl à Heidegger ou les voies du silence », *Critique* 10, nos 86-87, Paris, 1954.

Delfgaauw B., « La phénoménologie chez Martin Heidegger », *Les Études philosophiques*, 9, Paris, 1954.

Ducoin G., « A propos de la Vérité, aletheia », *Analecta gregoriana*, 67, Roma, 1954.

Dufrenne M., « La mentalité primitive et Heidegger », *Les Études philosophiques*, 9, Paris, 1954.

Friedmann G., « Heidegger et la crise contemporaine de l'idée de progrès », *Cahiers internationaux de sociologie*, 16, Paris, 1954.

Gérard J., « Heidegger et ses lieux », *Études*, 2, Paris, 1954.

Grampon R., « Heidegger », *Témoignages*, 46, Saint-Léger, 1954.

Hyppolite J., « Ontologie et phénoménologie chez Martin Heidegger », *Les Études philosophiques*, 9, Paris, 1954.

Jeannière A., « L'itinéraire de Martin Heidegger », *Études*, 280, Paris, 1954.

Ramnoux Clémence, « Sur quelques interprétations modernes de la pensée d'Anaximandre », *Revue de métaphysique et de morale*, t. 59, Paris, 1954, Thévenaz P., « Le dépassement de la métaphysique », *Revue internationale de philosophie*, t. 8, Bruxelles, 1954.

Vos A. de, « La théorie heideggérienne de la Vérité. Confrontation avec la doctrine traditionnelle », *Analecta Gregoriana*, 67, Rome, 1954.

Vuillemin J., *L'héritage kantien et la révolution copernicienne. Fichte-Cohen-Heidegger*. Paris, P.U.F., 1954.

Waelhens A. de, « Heidegger et le problème de la métaphysique », *Revue philosophique de Louvain*, 52, Louvain, 1954.

1955

Beaufret J., *Le Poème de Parménide*, Paris, P.U.F., 1955.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Birault H., « La foi et la pensée d'après Heidegger », *Recherches et Débats,* 10, 1955.

Champigny R., « Sartre et Heidegger : Deux sensibilités », *Modern Language Notes,* 70, Baltimore, 1955.

Corvez M., « La place de Dieu dans l'ontologie de Martin Heidegger », *Revue Thomiste,* année 1963, t. 55, Paris, 1955.

Idem, « L'Être de Heidegger est-il objectif? » *Revue Thomiste,* année 1963, t. 55, Paris, 1955.

Man P. de, « Les exégèses de Hölderlin par Martin Heidegger », *Critique,* 11, Paris, 1955.

Moreau Ch., « " Veritas intellectus " et " veritas rei " selon saint Thomas et Heidegger », *Sapientia Aquinatis,* 1, *Communicationes IV Congressus Thomistici Internationalis,* Rome, 13-17 septembre 1955.

1956

Doz A., « Remarques sur Heidegger et le problème de l'histoire », *Recherches et Débats,* 17, Paris, 1956.

Idem, « L'ontologie fondamentale et le problème de la culpabilité », *Revue de métaphysique et de morale,* 61, Paris, 1956.

Fagone V., « Unité ou discontinuité dans la pensée de M. Heidegger? », *Sciences ecclésiastiques,* 8, Montréal, 1956.

Lotz J. B., « Heidegger et l'Être », *Archives de Philosophie,* 19, Paris, 1956.

Mikhail F. « *Qu'est-ce que la Philosophie?* Heidegger en France » (*Décade Cérisy-la-Salle,* 27 août-4 septembre 1955), *Aspects de la dialectique, Recherches de Philosophie,* t. II, Paris, 1956.

Munier R. « La philosophie selon Heidegger », *Cahiers du Sud,* 43, Marseille, 1956.

Waelhens A. de, « Heidegger (1889-) », *Les Philosophes célèbres,* ouvrage publié sous la direction de Maurice Merleau-Ponty, Mazenod, Paris, 1956.

Wahl J., « L'Introduction à la métaphysique de Martin Heidegger », *Revue de Métaphysique et de Morale,* 61, Paris, 1956.

Idem, Vers la fin de l'ontologie. Étude sur L'Introduction dans la métaphysique par Heidegger, Paris, S.E.D.E.S., 1956.

Idem, « En familiarité avec le Haut. Hölderlin et Heidegger », *Courrier du Centre international d'études poétiques,* 7, Maison internationale de la poésie, Bruxelles, 1956.

1957

Dussort H., « L'artiste dépassé par l'art (note sur Mallarmé et Heidegger) », *Revue philosophique de la France et de l'étranger,* année 1982, t. 147, Paris, 1957.

Langlois J., « Heidegger, Max Müller et le thomisme », *Sciences ecclésiastiques,* t. 9, Montréal, 1957.

Leyvraz J. P., « Heidegger et l'interrogation scientifique », *Studia philosophica. Jahrbuch der schweizerischen philosophischen Gesellschaft,* 27, Bâle, 1957.

Sagave P. P., « Martin Heidegger à Aix », *Cahiers du Sud,* année 1944, 344, Marseille, 1957.

1958

Birault H., « L'onto-théo-logique et la dialectique hégélienne », *Tijdschrift voor Philosophie,* 20, Louvain, 1958.

Dondeyne A., « La différence ontologique chez Martin Heidegger », *Revue philosophique de Louvain,* 56, Louvain, 1958.

Guitton J., « Visite à Heidegger », *La Table Ronde,* 123, Paris, 1958.

Œing-Hanhoff L., « Le problème de l'Être et l'ère atomique. A propos d'un récent ouvrage de M. Heidegger : " Du principe de raison " », *Archives de philosophie,* 21, Paris, 1958.

Piguet J.-C., « Les œuvres récentes de M. Heidegger », *Revue de théologie et de philosophie,* t. 8, Lausanne, 1958.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Trépanier E., « La signification du " Je suis " selon Martin Heidegger », *Sciences ecclésiastiques,* 10, Montréal, 1958.

Wisser R., « La voix qui pense et sa pensée, Martin Heidegger », *Les Études philosophiques,* 13, Paris, 1958.

1959

Allemann B., *Hölderlin et Heidegger,* trad. par F. Fédier, Paris, P.U.F., 1959.

Beaufret J., « La Fable du Monde », dans : *Martin Heidegger zum 70. Geburtstag. Festschrift,* Pfullingen, Neske, 1959.

Blanchot M., « L'Attente », dans : *Martin Heidegger zum 70. Geburtstag,* Neske, Pfullingen, 1959.

Braque G., Dédicace, *ibid.*

Char R., Poème en dédicace, *ibid.*

Hadot Ph., « Heidegger et Plotin », *Critique,* 15, 145, Paris, 1959.

Lévinas E., Compte rendu de « Heidegger, De l'essence de la vérité ». Introduction par de Waelhens, Louvain, Paris, *Revue philosophique de la France et de l'étranger,* 84, Paris, 1959.

1960

Birault H., « Heidegger et la pensée de la finitude », *Revue internationale de philosophie,* 14, Bruxelles, 1960.

Idem, « De l'Être, du Dieu et des Dieux chez Heidegger », dans : *L'Existence de Dieu,* Tournai, 1960; cf. Paris, Casterman, 1961.

Boehm R., « Pensée et technique. Notes préliminaires pour une question touchant la problématique heideggérienne », *Revue internationale de philosophie,* 14, Bruxelles, 1960.

Paumen J., « Heidegger et le thème nietzschéen de " la mort de Dieu " », *Revue internationale de philosophie,* 14, Bruxelles, 1960.

Idem, Éléments de bibliographie heideggérienne, *Revue internationale de philosophie,* 14, n° 52, Bruxelles, 1960.

Sarro R., « L'interprétation du mythe d'Œdipe chez Freud et chez Heidegger », *Acta psychotherapeutica et psychosomatica,* 8, Bâle, New York, 1960.

Walhens A. de, « Identité et différence, Heidegger et Hegel », *Revue internationale de philosophie,* 14, Bruxelles, 1960.

1961

Corvez M., *La philosophie de Heidegger,* Collection « Initiation philosophique », 51, Paris, P.U.F., 1961.

Faye J.-P., « Heidegger et la " Révolution " », *Médiations,* 3, Paris, 1961.

Guitton J., « Chemins de campagne. Méditations sur Heidegger », *La Table ronde,* 162, Paris, 1961.

Przywara E., « Husserl et Heidegger », *Les Études philosophiques,* 16, Paris, 1961.

Waelhens A. de, « Nature humaine et compréhension de l'être », *Revue philosophique de Louvain,* 59, Louvain, 1961.

Wahl J., *Mots, mythe et réalité dans la philosophie de Heidegger,* Les Cours de la Sorbonne, C.D.U., 1961.

1962

Chapelle A., *L'ontologie phénoménologique de Heidegger. Un commentaire de « Sein und Zeit »,* Paris, Éditions universitaires, 1962.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Faye J.-P., « Attaques nazies contre Heidegger », *Médiations,* n° 5, Paris, 1962.

Forest A., « Pascal et Heidegger », *Giornale di Metafisica,* 17, Gênes, Turin, 1962.

Gilson E., « L'être et Dieu », *Revue Thomiste,* 72, Toulouse, 1962.

Guitton J., *Le Clair et l'Obscur* (contient un essai sur Claudel et Heidegger), Paris, A. Blaizot, 1962.

Patri A., « Un exemple d'engagement, Heidegger. » *Le Contrat social,* janvier-février 1962.

1963

Beaufret J., « La pensée du néant dans l'œuvre de Heidegger », *La Table ronde,* n° 182, Paris, 1963.

Boehm R., « Progrès, arrêt et recul dans l'histoire », *Archives de philosophie,* 1963.

Fumet S., « Heidegger et les mystiques », *La Table ronde,* n° 182, Paris, 1963.

Gadamer H.-G., « Martin Heidegger et la signification de son " herméneutique de la facilité " pour les sciences humaines », dans *Le problème de la conscience historique,* Publications universitaires de Louvain, Paris, 1963.

Pöggeler O. (*Der Denkweg Martin Heidegger,* Pfullingen, 1963) *La pensée de Martin Heidegger. Un cheminement vers l'être,* traduit par M. Simon, Paris, Aubier, 1967.

Rioux B., *L'être et la vérité chez Heidegger et saint Thomas d'Aquin.* Préface par P. Ricœur, Montréal, Presses universitaires de Montréal; Paris, P.U.F., 1963.

Sadzig J., *Esthétique de Martin Heidegger,* Paris, Éditions universitaires, 1963.

Trotignon P., « L'œuvre de Heidegger », *Revue de l'enseignement philosophique,* 14.

Waelhens A. de, « Quelques problèmes ontologiques de l'herméneutique », *Archivio de Filosofia,* Rome, 1963.

1964

Flam L., « Le devenir de la vérité de Hegel à Heidegger », *Actes du XII^e Congrès des sociétés de philosophie de langue française,* Bruxelles, Louvain (22-24 août 1964) Paris, Béatrice Nauwelaerts, 1964.

Landgrebe L., « Husserl, Heidegger, Sartre. Trois aspects de la phénoménologie », *Revue de métaphysique et de morale,* 69, Paris, 1964.

Lechat P.-H., « " L'expérience sonde et fonde ". Hommage à Martin Heidegger », *Revue de synthèse,* 84, Paris, 1963, n^os^ 29-31.

Paumen J., « Heidegger et le sens du chemin », *Revue de l'université de Bruxelles,* 17, Bruxelles, 1964-1965.

Trotignon P., Bibliographie de l'œuvre de Heidegger, *Revue de l'enseignement philosophique,* 14, 1964.

Welte B., « La question de Dieu dans la pensée de Heidegger », *Les Études philosophiques,* n° 19, Paris, 1964.

1965

Colette J., « Kierkegaard, Bultmann et Heidegger », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques,* 49, Paris, 1965.

Corvez M., « La pensée de l'être chez Martin Heidegger », *Revue thomiste,* 65, Toulouse, 1965.

Corvez M. et M.-V. Leroy, « Études sur Heidegger », *Revue thomiste,* 65, Toulouse, 1965.

Corvez M., « L'être et l'étant dans la philosophie de Martin Heidegger », *Revue philosophique de Louvain,* 63, Louvain, 1965.

Guilead R., *Être et Liberté. Une étude sur le dernier Heidegger.* Préface de Paul Ricœur, Louvain, Paris, Nauwelaerts, 1965.

Quelquejeu B., « Herméneutique bultmanienne et analytique existentiale heideggérienne », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques,* 49, Paris, 1965.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Singevin Charles, « De l'être à l'un », *Revue de métaphysique et de morale,* 70, Paris, 1965.

Trotignon P., *Heidegger.* Sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie, Paris P.U.F., 1965.

1966

Achard A.-M., « Heidegger et la poésie de Saint-John Perse. Un rapprochement », *Revue de métaphysique et de morale,* 71, Paris, 1966.

Corvez M., « L'idée de Vérité dans l'œuvre de M. Heidegger », *Revue thomiste,* 66, Toulouse, 1966.

Dufrenne M., « Heidegger et Kant », dans *Jalons,* Phaenomenologica, Martinus Nijhoff, La Haye, 1966.

Idem, « La mentalité primitive et Heidegger », *Ibid.*

Fédier F., « Trois attaques contre Heidegger ». (Guido Schneeberger : *Nachlese zu Heidegger;* Bern, 1962; Theodor, W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit,* Frankfurt am Main, 1964; Paul Hühnerfeld, *In Sachen Heidegger,* München, 1961), *Critique,* 234, Paris, 1966.

Flam L. : « Les symboles de Hegel à Heidegger », *Revue de l'université de Bruxelles,* 19, Bruxelles, 1966.

Fontaine-de-Visscher L., « La pensée du langage chez Heidegger », *Revue philosophique de Louvain,* 64, Louvain, 1966.

Leyvraz J.-P., « Le moment du choix chez Heidegger », *Studia philosophica Gandensia,* 26, Gand, 1966.

Rostenne P., « L'ontologie entravée de Heidegger », *Revue de métaphysique et morale,* 71, Paris, 1966.

Welte B., « La métaphysique de saint Thomas d'Aquin et la pensée de l'histoire de l'être chez Heidegger. » *Revue des Sciences philosophiques et théologiques,* 50, 1966.

1967

Derrida J., *L'Écriture et la différence,* Paris, éd. du Seuil, 1967.

Faye J.-P., « La lecture et l'énoncé », *Critique,* 23, Paris, 1967 (*Cf.* F. Fédier : « Trois attaques contre Heidegger », voir 1966).

Fédier F., « A propos de Heidegger. Une lecture dénoncée. » *Critique,* 24, Paris, 1967 (*cf.* J.-P. Faye : « La lecture et l'énoncé »).

Garulli E., « L'unité idéale de la pensée heideggérienne, d'après un essai de Gianni Vattimo : *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* dans : *Sguardi sulla filosofia contemporanea,* 50. » *Revue de métaphysique et de morale,* 72, Paris, 1967.

Levinas E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger.* Réimpression conforme à la 1re édition, suivie d'essais nouveaux, Paris, Vrin, 1967.

Minder R., « Langage et nazisme », *Critique,* 23, Paris, 1967, (*cf.* F. Fédier : « Trois attaques contre Heidegger », 1966).

Patri A., « Serait-ce une querelle d'allemand ? » *Critique* 23, Paris, 1967 (*cf.* F. Fédier : « Trois attaques contre Heidegger », 1966).

Rollin F., *La phénoménologie au départ. Husserl, Heidegger, Gaboriau.* Paris, P. Lethielleux, 1967.

Sallis J.-C., « La différence ontologique et l'unité de la pensée de Heidegger », *Revue philosophique de Louvain,* 65, Louvain, 1967.

1968

Assaad-Mikhail F., « Heidegger interprète de Nietzsche », *Revue de métaphysique et de morale,* 73, Paris, 1968, n° 1, p. 16-55.

Bohe L., « Le roi Œdipe a peut-être un œil de trop. Heidegger, commentateur de Parménide et de Sophocle », *Revue de l'université d'Ottawa,* 38, Ottawa, 1968, n° 4, p. 599-627.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Bondy F., « Une lettre de Heidegger à François Bondy », *Critique,* 24, Paris, 1968, p. 433-435.

Derrida J., « Ousia et Grammè. Note sur une note de " Sein und Zeit " » dans : *L'endurance de la pensée,* Paris, Plon, 1968, repris dans *Marges,* éd. de Minuit, 1972.

Dufrenne M., *Pour l'homme,* Paris, éd. du Seuil, 1968.

Faye J.-P., « Heidegger : La chaîne de la " dureté " », *Études germaniques,* 23, Lyon, 1968, p. 283-286.

Fédier F., « Le point » *Critique,* 24, Paris, 1968.

Gardet L., « A propos de Heidegger : valeur d'expérience de la " Question du sens de l'être " », *Revue thomiste,* 68, Toulouse, 1968, p. 381-418.

Guilead R., « Heidegger et l'échec », *Les hommes devant l'échec,* édité par J. Lacroix, Paris, 1968, p. 165-175.

Laffoucrière O., *Le destin de la pensée et « La mort de Dieu », selon Heidegger,* Phaenomenologica, 24, La Haye, Nijhoff, 1968.

Laporte R., Heidegger : « Approche de Hölderlin », Paris, 1962, *Critique,* 24, Paris, 1968, p. 1019-1040.

Palmier J.-M., *Les écrits politiques de Heidegger,* Paris, éd. de l'Herne, 1968.

Van de Wiele J., « " Heidegger et Nietzsche ", Le problème de la métaphysique », *Revue philosophique de Louvain,* t. 66, Louvain, 1968.

1969

Beaufret J., « Heidegger vu de France » *Die Frage Martin Heideggers,* éd. H. G. Gadamer, Berlin, 1969, p. 9-16.

Dantlo R., *A la rencontre de Martin Heidegger,* Toulouse, Privat, 1969.

Declève H., « Heidegger et Cassirer, interprètes de Kant. Traduction et commentaire d'un document », *Revue philosophique de Louvain,* 67, Louvain, 1969, p. 517-545.

Requet A., « Survie, impensé et finitude », *Esprit* 37, Paris, 1969, n° 9, p. 269-282.

Tafforeau J.-P., *Heidegger,* Paris, Éditions universitaires, 1969.

Van de Wiele J., « La dialectique chez Heidegger », *La Dialectique I; Actes du XIV^e Congrès des Sociétés de philosophie et de langue française,* Nice, septembre 1969, Paris, 1969, p. 304.

1970

Declève H., *Heidegger et Kant, Phaenomenologica,* 40, La Haye, Nijhoff, 1970.

Fontaine-de-Vischer L., « La pensée du langage comme forme », *Revue philosophique de Louvain,* 68, Louvain, 1970.

Granel G., « Remarques sur le rapport de " Sein und Zeit " et de la phénoménologie husserlienne », *Durchblicke,* Recueil édité par V. Klostermann, Francfort, 1970, p. 350-368.

Guitton J., *Profils parallèles.* [Pascal, Leibniz, Newman, Teilhard, Bergson, Claudel, Heidegger], Paris, 1970.

Korn E. R., « La question de l'être chez Martin Heidegger, I (Réflexions sur la pensée heideggérienne à partir de *Qu'est-ce que la métaphysique?*) », *Revue thomiste,* 70, Toulouse, 1970, p. 227-263.

Idem., « La question de l'être chez Martin Heidegger, II », *Revue thomiste,* 70, Toulouse, 1970, p. 560-603.

Idem., « Le sacré dans l'œuvre de Martin Heidegger », *Nova et Vetera,* I, Fribourg, Suisse, 1970, p. 36-57.

Levinas E., « Sans identité », *L'Éphémère,* n° 13, 1970.

Taminiaux J., « Dialectique et différence », dans : *Durchblicke,* Recueil édité par Klostermann, Francfort, 1970, p. 318-330.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

1971

Arendt H., « Martin Heidegger a quatre-vingts ans. » Traduction de Patrick Lévy et de Barbara Cassin revue par l'auteur, *Critique,* 27, Paris, 1971, p. 918-928.

Beaufret J., *Introduction aux philosophies de l'existence. De Kierkegaard à Heidegger,* Paris, Denoël-Gonthier, 1971.

Couturier F., *Monde et être chez Heidegger,* préfacé par B. Welte, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1971.

Giroux L., *Durée pure et temporalité : Bergson et Heidegger,* Tournai, 1971.

Gombrowicz W., « Guide de la philosophie en six heures et quart (Schopenhauer-Hegel-Existentialisme – La Liberté chez Sartre – Le regard d'autrui-Heidegger) », *Cahiers de L'Herne 14,* Paris, 1971.

Guibal F., « Martin Heidegger et l'attente du " Dieu divin " », *Études,* n° 334, Paris, 1971.

Hyppolite J., « Note en manière d'introduction à " Que signifie penser? " (Martin Heidegger) » dans *Figures de la pensée philosophique. Écrits* (1931-1968) vol. I et II, Paris, P.U.F., 1971.

Korn E.-R., « La question de l'être chez Martin Heidegger, Observations critiques concernant l'entreprise de Heidegger », *Revue thomiste,* 71, Toulouse, 1971.

Pereboom D., « Heidegger : Être, amour et art », *Cahiers de la Faculté libre de philosophie comparée,* n° 4, Paris, 1971.

Resweber J.-P., *La pensée de Martin Heidegger,* Toulouse, Privat, 1971.

Taminiaux J., « Finitude et absolu. Remarques sur Hegel et Heidegger, interprètes de Kant », *Revue philosophique de Louvain,* 1969, Louvain, 1971.

Tauxe H.-Ch., « La notion de finitude dans la philosophie de Martin Heidegger », *Dialectica,* Lausanne, 1971.

Waelhens A. de, « Note sur les notions d'historicité et d'histoire chez Martin Heidegger », *Archivio di Filosofia,* n° 2, 1971, Padoue.

Yannaras Ch., *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu d'après les écrits aréopagitiques et Martin Heidegger.* Trad. du grec par J. Touraille, préfacé par O. Clément, Paris, éd. du Cerf, 1971.

1972

Aubenque P., Présentation de : E. Cassirer-M. Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie (Davos, mars 1929)* et autres textes de 1929-1931, traduits de l'allemand par P. Aubenque, J.-M. Fataud, P. Quillet. (En Appendice : traduction de *Théologie et philosophie*), Paris, Beauchesne, 1972.

Cassirer E., « Remarques sur l'interprétation de Kant proposée par M. Heidegger dans " Kant et le problème de la métaphysique ", paru dans *Kantstudien,* 36, 1931, p. 1-26. Traduit par P. Quillet, dans : *Débat sur le kantisme..., op. cit.*

Derrida J., « Les fins de l'homme », dans *Marges,* Éditions de Minuit, 1972.

De Gelder B., « Heidegger et Kant », *Revue philosophique de Louvain,* 70, Louvain, 1971, p. 443-453.

Diéguez M., « Henry Corbin et Heidegger », *la Nouvelle Revue française,* 230, Paris, 1972.

Idem : « Contestation philosophique I. A propos de " Qu'est-ce qu'une chose? " », *la Nouvelle Revue française,* 237, Paris, 1972.

Fontaine de Vischer L., « En parlant du langage », *Revue philosophique de Louvain,* 70, Leuven, 1972.

Forest A., « Le sacré fondamental », *Teoresi,* 27, Catania, 1972.

Paumen J., *Temps et choix,* Bruxelles, Éditions de l'université de Bruxelles, 1972.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

1973

Beaufret J., *Dialogue avec Heidegger*, t. I et II, Paris, Éditions de Minuit, 1973. Contient :

Tome I, *Philosophie ancienne :* Avant-propos (Lettre à Heidegger pour son 80e anniversaire). La Naissance de la philosophie (1968). Héraclite et Parménide (1960). Lecture de Parménide (1967). Zénon (1956). Note sur Platon et Aristote. Energeïa et Actus.

Tome II, *Philosophie moderne :* La philosophie chrétienne (1964). Remarques sur Descartes. Pascal savant (1956). La Fable du monde (1959). Kant et la notion de la *Darstellung*. Hegel et la proposition spéculative. Le « dialogue avec le marxisme » et la « question de la technique ». Heidegger et Nietzsche : le concept de valeur (1967). Note sur le rapport des deux paroles fondamentales de Nietzsche.

Gadamer H. G., « Heidegger et le langage de la métaphysique », *Archives de philosophie*, t. 36, Paris, 1973.

Goldmann L., « Lukàcs et Heidegger ». *Revue de l'Institut de sociologie*, nos 3-4, Bruxelles, 1973.

Greisch J., « Identité et Différence dans la pensée de Martin Heidegger. Le chemin de l'Ereignis », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1973.

Idem., « Les mots et les roses. La métaphore chez Martin Heidegger », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques 3*, 1973.

Janicaud D., « Dépasser la métaphysique? » *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Nice*, no 20, Nice, 1973.

Nadeau R., « Cassirer et Heidegger. Histoire d'un affrontement », *Dialogue*, t. 12, no 4, Montréal, Kingston, 1973.

Pegorara O., « Être et Temps » et « Temps et Être », *Revue philosophique de Louvain*, no 10, Louvain, 1973.

Renaut A., « Heidegger : 1927-1929 », *Les Études philosophiques*, no 3, Paris, 1973.

Schérer R. et Kelkel A. L., *Heidegger ou l'expérience de la pensée*. « Philosophes de tous les temps », Seghers, Paris, 1973.

1974

Beaufret J., *Dialogue avec Heidegger*, t. III, *Approche de Heidegger*. Paris, Éditions de Minuit, 1974. Contient :

Le destin de l'être et la métaphysique (1960); Philosophie et science (1967); Le principe de raison (1962); Du Logos au langage; L'athéisme et la question de l'être (1966); Husserl et Heidegger; Heidegger et la pensée du déclin; Heidegger et la question de l'histoire; La fin de la philosophie comme virage du temps (1971).

Cotten J.-P., *Heidegger*. « Écrivains de toujours », éd. du Seuil, Paris, 1974.

Dastur F., « Heidegger », dans : *Histoire de la Philosophie III*, « Encyclopédie de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1974.

Renaut A., « Système et histoire de l'être », *Les Études philosophiques*, no 2, Paris, 1974.

Resweber J.-P., *Essai sur le discours théologique à la lumière de la critique heideggérienne de la métaphysique*, université de Lille III, Service de reproduction de thèses, 1974.

Schürmann Reiner, « Trois penseurs du délaissement, maître Eckhart, Heidegger, Suzuki, I. », *Journal of the History of Philosophy*, t. 12, Claremont, U.S.A., 1974.

Idem, « Il y a dans le poème... : Hölderlin et René Char », *Cahiers internationaux de Symbolisme*, t. 25, 1974.

1975

Bollack J. et Wismann H., « Heidegger l'incontournable », *Actes de la Recherche en Sciences sociales*, nos 5-6, Paris, 1975.

Bourdieu P., « L'ontologie politique de Martin Heidegger », *Actes de la Recherche en Sciences sociales*, nos 5-6, Paris, 1975.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

De Andia Ysabel, « Réflexions sur les rapports de la philosophie et de la théologie à partir de deux textes de Martin Heidegger, I », *Mélanges de Science religieuse,* t. 32, Lille, 1975 (voir 1976).

Idem, Présence et eschatologie dans la pensée de Martin Heidegger, université de Lille III, Paris, Éditions universitaires, 1975.

Gadamer H. G., « L'herméneutique philosophique », *Studies in Religion,* t. 5, n° 1, Toronto, 1975.

Giroux L., « Heidegger et la Métaphysique. Vers un double dépassement », *Philosophiques,* t. 20, 1975.

Goldmann L., « Lukács et Heidegger », dans : *Lucien Goldmann et la sociologie de la littérature. Hommage à L. Goldmann,* Études de Sociologie de la Littérature, Éditions de l'université de Bruxelles, 1975.

Haar M., « La pensée et le moi chez Heidegger : les dons et les épreuves de l'Être », *Revue de métaphysique et de morale,* t. 80, n° 4, Paris, 1975.

Henry M., « Le concept de l'être comme production », *Revue philosophique de Louvain,* t. 73, 1975.

Jobin J.-F., « Heidegger et la technique », *Studia Philosophica,* t. 35, Bâle, 1975.

Ladmiral J., « Adorno contra Heidegger », *Revue d'esthétique,* n° 1, Paris, 1975.

Idem, « Lecture de Heidegger », *Allemagne d'aujourd'hui,* n° 49, Herblay, 1975.

Martinent J., « Aperçus sur la problématique de l'être et du sens », *Revue de l'Enseignement philosophique,* t. 26, n° 1.

Pouget P.-M., *Heidegger ou le retour à la voix silencieuse,* Lausanne, L'Age d'homme, 1975.

Renaut A., « Vers la pensée du déclin », *Les Études philosophiques,* n° 2, Paris, 1975.

Resweber J.-P., *La théologie face au défi herméneutique :* Martin Heidegger, R. Bultmann, K. Rahner, Louvain, Vander-Nauwelaerts, Bruxelles, 1975.

Schürmann R., « Trois penseurs du délaissement : Maître Eckhart, Heidegger, Suzuki, II », *Journal of the History of Philosophy,* t. 13, Claremont, 1975.

Toinet P., « Vers un âge théologique », *Revue thomiste,* t. 75, 1975.

Van Doosselaere E., « L'ouverture du mystère de l'Être par l'Angoisse et la Sérénité », *Tijdschrift voor Filosofie,* t. 37, n° 3, Louvain, 1975.

Waelhens A. de, « Heidegger et le problème du sujet », *Verefiche,* t. 8, n° 1, Trento, 1975.

1976

Andia Y. de, « Réflexions sur les rapports de la philosophie et de la théologie à partir de deux textes de Martin Heidegger, II » (voir 1975), *Mélanges de Science religieuse,* t. 33, Lille, 1976.

Aubenque P., « Martin Heidegger, 1889-1976. In Memoriam ». *Les Études philosophiques,* n° 3, Paris, 1976.

Bornheim A., *M. Heidegger, « L'Être et le Temps »,* Paris, Hatier, 1976.

Doz A., « Martin Heidegger », *Revue de métaphysique et de morale,* t. 81, n° 4, Paris, 1976.

Giroux L., « L'historialité chez Heidegger et son rapport à la Philosophie de la Vie de W. Dilthey », *Dialogue,* t. 15, n° 4, Montréal, Kingston, 1976.

Heidegger aujourd'hui, Dossier : *Magazine littéraire,* n° 117, Paris, 1976. Avec : Benoist J.-M., Dollé J.-P., Laruelle Fr., etc.

Hottois G., « Aspects du rapprochement par K. O. Apel de la philosophie de M. Heidegger et de la philosophie de L. Wittgenstein, *Revue internationale de la Philosophie,* t. 30, nos 117-118, Bruxelles, 1976.

Hvidtfelt Nielsen K., « De la production du sens : Heidegger et la sémiotique », *Semiotica,* t. 17, n° 3, La Haye, 1976.

Janicaud D., « L'apprentissage de la contiguïté », *Critique,* t. 31, nos 349-350, Paris, 1976.

Ladmiral J. R., « Après Heidegger, avec Heidegger », *Allemagne d'aujourd'hui,* n° 54, Herblay, 1976.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Mongis H., *Heidegger et la critique de la notion de valeur.* La destruction de la fondation métaphysique (Lettre-préface par Martin Heidegger). Phaenomenologica 74, Martinus Nijhoff, La Haye, 1976.

Renaut A., « Qu'est-ce que l'homme? Essai sur le chemin de pensée de M. Heidegger », *Man and World,* t. 9, n° 1, La Haye, 1976.

Renaut A., « La nature aime se cacher », *Revue de métaphysique et de morale,* t. 81, janvier-mars 1976.

1977

Aubenque P., « Travail et " Gelassenheit " chez Heidegger », *Études germaniques,* t. 32, n° 3, Paris, 1977.

Beaufret J., « Le Chemin de Heidegger », *Études germaniques,* t. 32, n° 3, Paris, 1977.

Idem, « En France », dans *Erinnerung an M. Heidegger,* éd. G. Neske, Pfullingen, 1977.

Haar M., « Heidegger et l'essence de la technique », *Études germaniques,* t. 32, n° 3, Paris, 1977.

Janicaud D., « Savoir philosophique et pensée méditante. Penser à partir de Hegel et de Heidegger aujourd'hui », *Revue de l'Enseignement philosophique,* t. 27, n° 3.

Idem, « Le Penseur en son atelier », *Études germaniques,* t. 32, n° 3, Paris, 1977.

Laruelle Fr., *Nietzsche contre Heidegger. Thèses pour une politique nietzschéenne,* Paris, Payot, 1977.

Renaut A., « La fin de Heidegger et la tâche de la philosophie : De Heidegger à Hegel », *Les Études philosophiques,* n° 4, Paris, 1977.

Taminiaux J., « Le regard et l'excédent. Remarques sur Heidegger et les " Recherches logiques " de Husserl », *Revue philosophique de Louvain,* t. 75, Louvain, 1977.

1978

Beaufret J., « A propos de " Questions IV " de Heidegger », *Les Études philosophiques,* n° 2, Paris, 1978.

Birault H., *Heidegger et l'Expérience de la Pensée,* Bibliothèque de Philosophie, Paris, Gallimard, 1978.

Courtine J.-F., « Du besoin de la philosophie », *Critique,* t. 34, n° 369, Paris, 1978.

Ferry L. et A. Renaut, « Heidegger en question. Essai de critique interne », *Archives de Philosophie,* t. 41, Paris, 1978.

Van de Wiele Joseph, « Kant et Heidegger. Le sens d'une opposition », *Revue philosophique de Louvain,* t. 76, n° 29, Louvain, 1978.

Vieillard-Baron J.-L., *Le Temps. Platon, Hegel, Heidegger,* Paris, Vrin, 1978.

1979

Fetz R. L., « La notion hégélienne de l'expérience et son interprétation par M. Heidegger et H. G. Gadamer », *Revue de théologie et de philosophie,* t. 111, 1979.

Idem, « Expérience et histoire », *Revue de théologie et de philosophie,* t. 111, 1979.

Hottois G., « L'insistance du langage dans la phénoménologie post-husserlienne », *Revue philosophique de Louvain,* t. 77, Louvain, 1979.

Lacoue-Labarthe P., *Le sujet de la philosophie,* Paris, Aubier-Flammarion, 1979.

Marcel G., « Ma relation avec Heidegger » dans *Gabriel Marcel et la pensée allemande. Nietzsche, Heidegger, E. Bloch;* Présence de Gabriel Marcel, Paris, 1979.

Souche-Dagues D., « Une exégèse heideggérienne : Le temps chez Hegel d'après la section 82 de " Sein und Zeit " », *Revue de métaphysique et de morale,* t. 84, n°s 1-3, Paris.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

1980

Courtine J. Fr., « Anthropologie et Anthropomorphisme (Heidegger, lecteur de Schelling) », dans *Nachdenken über Heidegger,* édité par Ute Guzzoni, Gerstenberg-Verlag, Hildesheim, 1980.

Ferry L. et A. Renaut, « La dimension éthique dans la pensée de Heidegger. De Heidegger à Kant », dans : Nachdenken über Heidegger, édité par Ute Guzzoni, Gerstenberg-Verlag, Hildesheim, 1980.

Greisch J., « La contrée de la sérénité et l'horizon de l'espérance, dans : *Heidegger et la question de Dieu,* 1980.

Guibal Fr., *...et combien de dieux nouveaux. Approches contemporaines : Heidegger,* Paris, Aubier, 1980.

Haar M., « Structures hégéliennes dans la pensée heideggérienne de l'histoire », *Revue de métaphysique et de morale,* t. 85, Paris, 1980.

Haar M., « Heidegger et le Surhomme », *Revue de l'enseignement philosophique,* 30e année, n° 3, 1980, p. 1-17.

Heidegger et la question de Dieu, Recueil collectif, édité par R. Kearny et J. O'Leary, Paris, Grasset, 1980. Contient : Note introductive (Paul Ricœur), Heidegger et la théologie (Jean Beaufret), Heidegger et Dieu (François Fédier), La double idolâtrie – Remarques sur la différence ontologique et la pensée de Dieu (Jean-Luc Marion), Heidegger est-il « idolâtre »? (Maria Villela-Petit), Heidegger et le Dieu inconnu (Bernard Dupuy), Heidegger, le possible et Dieu (Richard Kearney), La contrée de la sérénité et l'horizon de l'espérance (Jean Greisch), Topologie de l'être et topographie de la révélation (Joseph Stephen O'Leary), De la signifiance du sens (Emmanuel Levinas), La querelle des dénominations (Stanislas Breton), L'appropriation et la trahison de l'autre absolu (Tony O'Connor), De l'interdiction à l'écoute (Mark Patrick Hederman), Être autrement (Odette Laffoucrière), Quelques objections à quelques réponses (Jean-Luc Marion), Textes de Martin Heidegger, Bibliographie.

Kelkel A. L., *La légende de l'être, Langage et poésie chez Heidegger,* Paris, Vrin, 1980.

Marion J.-L., « L'angoisse et l'ennui. Pour interpréter " Was ist Metaphysik " », *Archives de philosophie,* t. 43, Paris, 1980.

Martineau E., « La modernité de " Sein und Zeit ". Réflexions au lendemain d'un cinquantenaire manqué », *Revue philosophique de Louvain,* n° 78, Louvain, 1980.

1981

Brisart R., « Présence et être. Étude sur l'approfondissement de la phénoménologie dans les *Marburger Vorlesungen* de Heidegger », *Revue philosophioque de Louvain,* 1981, 79, n° 41, p. 28-70.

Livet P., « Heidegger : la référence et la différence », *Études philosophiques,* 1981, n° 3, p. 303-319.

Mongis H., « L'herméneutique du sacré selon Heidegger », in *Cahiers de l'Université Saint-Jean de Jérusalem,* n° 7, Berg international, Paris, 1981.

Steiner G., *Martin Heidegger,* traduit de l'anglais par D. de Coprona, Paris, Albin Michel, 1981.

Villela-Petit, M. de P., « L'espace chez Heidegger. Quelques repères », *Études philosophiques,* 1981, n° 2, p. 189-210.

1982

Chrétien J.-L., « De l'espace au lieu dans la pensée de Heidegger », *Revue de l'enseignement philosophique,* 32e année, 1982, n° 3, p. 2-20.

Exercices de la patience, Cahiers de philosophie, p. 3-4, printemps 1982, *Heidegger.* Obsidiane, Paris. Sommaire : F. Wybrands : Digressions. Sur quelques pas; L. Irigaray : Le prix de la Sérénité; R. Munier : La pensée du Même; P. Tal-Coat : Notes; E. Lévinas : L'existentialisme, l'angoisse et la mort; F. Laruelle : Comment « sortir » de Heidegger et de la Différence en général;

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

H. Birault : Se laisser dire; A. David : Pardonner à Heidegger?; H. Valavanidis-Wybrands : Stimmung et Passivité; G. Petitdemange : Adorno, la dissonance; J.-P. Charcosset : « Y » Notes sur la Stimmung; P. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy : Entretien (Alain David, Philippe Jandin, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy); J.-F. Courtine : La cause de la Phénoménologie; J. Rolland : Ibansk ou l'époque de la Technique; J. Barash : Existence et Histoire; M. Haar : La métaphysique dans *Sein und Zeit;* D. Charles : Temps et Différence; G. Vattimo : Dialectique et Différence; M. Heidegger : Remarque avant une lecture de Poèmes (Bühlerhöhe, le 24 février 1951); M. Heidegger : L'habitation de l'Homme.

Froment-Meurice M., *Les intermittences de la raison,* Penser Cage, Entendre Heidegger, Paris, Klincksieck, 1982.

Irigaray L., *L'oubli de l'air* chez Martin Heidegger, Paris, éd. de Minuit, 1982.

Schürmann R., *Le principe d'anarchie, Heidegger et la question de l'agir,* Paris, éd. du Seuil, 1982.

1983

D. Janicaud-J.-F. Mattéi, *La métaphysique à la limite.* Cinq études sur Heidegger, Paris, P.U.F., Épiméthée, 1983.

E. de Rubercy, D. Le Buhan, *Douze questions posées à Jean Beaufret à propos de Martin Heidegger,* Paris, Aubier-Montaigne, 1983.

Choix d'études en allemand, anglais et italien.

Adorno T.-W., *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie.* Suhrkamp-Verlag, Francfort, 1964, 139 p.

Idem, « Martin Heidegger und die Politik », *Merkur,* Heft 10, n° 235, Stuttgart, 1921.

Anderson John M., « On Heidegger's " *Gelassenheit* " : A Study in the Nature of Thought. *The Journal of Existentialism,* t. 5, New York, 1964-1965.

Apel K.O., « Dasein und Erkennen. Eine erkenntnistheoretische Interpretation der Philosophie Martin Heideggers », Phil. Diss., Bonn, 1950.

Idem, « Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik », *Philosophisches Jahrbuch,* t. 75, Fribourg, 1967.

Idem, « Heideggers philosophische Radikalisierung der " Hermeneutik " und die Frage nach dem " Sinnkriterium " der Sprache in *Die hermeneutische Frage in der Theologie,* éd. O. Loretz et W. Strolz, Fribourg, 1968.

Axelos K., *Einführung in ein künftiges Denken. Uber Marx und Heidegger,* 104 p., Tübingen, 1966.

Ballard E. et C. E. Scott, *Martin Heidegger : In Europe and America;* avec des contributions de R. Cooper, O. Pöggeler, K. Löwith, etc., Martinus Nijhoff, La Haye, 1973-1974, 200 p.

Balthasar H. U., « Heideggers Philosophie vom Standpunkt des Katholizismus », *Stimmen der Zeit,* t. 137, Fribourg, 1939-1940.

Idem, « Die Vergöttlichung des Todes », *Die Apokalypse der deutschen Seele, Band. III,* Salzbourg, 1939.

Idem, Herrlichkeit, Band III, Teil I, « Einsiedeln », 1965.

Barth K., « Gott und das Nichtige », 1950, *Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion,* édité par G. Noller, Munich, 1967.

Beyer W. R., « Philosophische Perspektiven des Differenzbegriffs » (Hegel, Heidegger, Marx), *Filosoficky Casopis,* Prague, 1964.

Idem, Vier Kritiken : Heidegger, Sartre, Adorno, Lukács, 232 p., Cologne, 1970.

Biemel Walter, « Heideggers Begriff des Daseins », *Studia Catholica,* t. 24, Nimègue, 1949.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Idem, « Husserls Encyclopedia-Britannica Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu », Tijdschrift voor Philosophie, t. 12, Louvain, 1950.

Binswanger L., *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zurich, 1942.

Idem, « Die Bedeutung der Daseinsanalytik Martin Heideggers für das Selbstverständnis der Psychiatrie », in *Martin Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften*, Berne, 1949.

Brechtken J., « Geschichtliche Transzendenz bei Heidegger. Die Hoffnungsstruktur des Daseins und die gottlose Gottesfrage », *Monographien zur philosophischen Forschung*, 142 p., t. 99, Meisenheim, 1972.

Bröcker W., « Heideggers Hören auf das Sprechen der Sprache », *Materialien zur Geschichte der Philosophie*, 38 p., Francfort, 1972.

Buber M., « Die Verwirklichung des Menschen. Zur Anthropologie Martin Heideggers », *Philosophia*, t. 3, Belgrade, 1938.

Idem, Das Problem des Menschen, 172 p., Heidelberg, 1971.

Celan P., « Todtnauberg am 12 Januar 1968 », Gedicht, *Lichtzwang*, 1970.

Chang, Chung-Yuan, « Taoist Philosophy and Heidegger's Poetic Thinking », *Indian Philosophical Quarterly*, t. 4, Poona, Inde, 1977.

Deely John N., *The Tradition via Heidegger. An essay on the meaning of Being in the Philosophy of M. Heidegger*, 200 p., La Haye, 1971.

Del Negro W., « Von Brentano über Husserl zu Heidegger », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, t. 7, Meisenheim-Glan, 1953.

Demske James M., *Sein, Mensch und Tod. Das Todesproblem bei Martin Heidegger*, Symposion, 12, Fribourg-Munich, 1963, 207 p.

De Vitiis P., *Heidegger e la fine della filosofia*, 256 p., Florence, 1974.

Idem, « Schelling secondo Heidegger », *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, t. 67, n° 3, Milan, 1975.

Diemer Alwin, « Grundzüge des Heideggerschen Philosophierens », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, t. 5, Meisenheim-Glan, 1950-1951.

Fagone Virgilio, « Tempo e intenzionalità. Brentano-Husserl-Heidegger », *Archivio di Filosofia*, n° 1, Rome, 1960.

Fahrenbach H., *Existenzphilosophie und Ethik*, 216 p., Francfort, 1969.

Fay T. A., Heidegger : *The Critique of Logic*, 136 p., Martinus Nijhoff, La Haye, 1977.

Idem, « Heidegger : The Origin and Development of Symbolic Logic », *Kant-Studien*, t. 69, n° 4, 1978.

Fink E., « Philosophie als Uberwindung der " Naivität " », Bruchstücke einer Vorlesung zum Begriff der ontologischen Differenz bei Heidegger, *Lexis*, t. 1, Lahr, 1948.

Idem, « Zum Problem der ontologischen Erfahrung », *Actas del primer Congreso nacional de Filosofia*, t. 2, Mendoza, 1949.

Idem, Sein, Wahrheit, Welt. Vor-fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs, 156 p., Martinus Nijhoff, La Haye, 1958.

Idem, « Welt und Geschichte », *Husserl et la pensée moderne. Husserl und das Denken der Neuzeit. Actes du deuxième colloque international de phénoménologie, Krefeld*, 1-3 novembre 1956, Martinus Nijhoff, La Haye, 1959.

Forni E. M., « " Fundamentalontologie " e ontocoscienzialismo », *Giornale di Metafisica*, t. 17, Gênes, Turin, 1962.

Franzen W., *Martin Heidegger*, Stuttgart, Metzler, 1976.

Frings M. S., *Person und Dasein. Zur Frage der Ontologie des Wertseins*, Phaenomenologica, t. 32, Martinus Nijhoff, La Haye, 1969.

Idem, Heidegger and the Quest of Truth, avec une lettre de M. Heidegger, Chicago, Quadrangle Books, 1968.

Fürstenau P., *Heidegger. Das Gefüge seines Denkens*, Philosophische Abhandlungen XVI, 185 p., Francfort, 1958.

Gadamer H. Georg, « Zur Vorgeschichte der Metaphysik », *Anteile, Martin Heidegger zum 60. Geburtztag*, Francfort, 1950.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Idem, « Vom Zirkel des Verstehens », *Martin Heidegger zum 70. Geburtstag*, Pfullingen, 1959.

Idem, Wahrheit und Methode, Mohr-P. Siebeck Verlag, Tübingen, 1960.

Idem, Die Frage Martin Heideggers, Beiträge zu einem Kolloquium mit Heidegger aus Anlass seines 80. Geburtstages avec la participation de J. Beaufret, H. G. Gadamer, K. Löwith, K. H. Volkmann-Schluck, Berlin, 1969.

Idem, « Uber leere und erfüllte Zeit », *Die Frage Martin Heideggers*, Berlin, 1969.

Idem, Kleine Schriften, III. *Idee und Sprache : Platon, Husserl, Heidegger*, Mohr-P. Siebeck Verlag, Tübingen, 1972.

Gajdenko P. P., « The " Fundamental Ontology " of M. Heidegger as an attemps of founding the philosophical irrationalism », *Voprosy Filosofii*, Moscou, 1963.

Garulli E., *Problemi dell'Ur-Heidegger*, 185 p., Urbino, 1967.

Gethmann K. F., *Untersuchungen zum Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, 375 p., Bonn, 1972.

Gethmann-Siefert A., *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*, Symposium. Philosophische Schriftenreihe 47, 340 p., Karl-Alber Verlag, Fribourg-Munich, 1975.

Guzzoni Ute, *Nachdenken über Heidegger. Eine Bestandsaufnahme*, 306 p., Gerstenberg-Verlag, Hildesheim, 1980 [Recueil collectif].

Habermas J., « Mit Heidegger gegen Heidegger denken », Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935, *Frankfurter Allgmeine Zeitung*, n° 170, 25 juillet 1953.

Idem, Philosophisch-Politische Profile, 254 p., Suhrkamp-Verlag, Francfort, 1971.

Haeffner G., *Heideggers Begriff der Metaphysik*, 174 p., Berchmannskolleg-Verlag, Munich, 1971.

Harries K., « Das befreite Nichts », *Durchblicke*, Klostermann, Francfort, 1970.

Herrmann F. W. von, *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu " Sein und Zeit "*, 90 p., Klostermann, Francfort, 1974.

Idem, Heideggers Philosophie der Kunst, 260 p., Klostermann, Francfort, 1979.

Hühnerfeld P., *In Sachen Heidegger. Versuch über ein deutsches Genie*, 118 p., List-Bücher, Munich, 1959.

Jaspers K., *Notizen zu Martin Heidegger*, 342 p., Piper & Co-Verlag, Munich, Zurich, 1978.

Jens Walter, « Marginalien zur modernen Literatur », *Martin Heidegger zum 70. Geburtstag*, Neske-Verlag, Pfullingen, 1959.

Jünger Ernst, « Über die Linie », *Anteile Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Francfort, 1950.

Kanthack K., *Das Denken Martin Heideggers. Die grosse Wende der Philosophie*, 80 p., Berlin, 1959.

King Magda Y., *Heidegger's Philosophy*, New York, 1964, Oxford, 1965.

Klostermann Vittorio, éd., *Durchblicke. Festschrift für Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, H. Jonas, H. Ott, H. Fahrenbach, E. Tugendhat, K. Harries, Kl. Held, W. Hirsch, Fr. W. von Herrmann, W. Janke, H. Hoppe, R.-E. Schulz-Seitz, J. Taminiaux, E. Heftrich, G. Granel, R. Boehm, J. Patocka, G. Petrovic, 436 p., Francfort, 1970.

Kockelmans J., *Martin Heidegger. A first Introduction to his Philosophy*, Pittsburgh, Duquesne Univ. Press, 1965.

Köchler H., *Der innere Bezug von Anthropologie und Ontologie : das Problem der Anthropologie im Denken Martin Heideggers*, 83 p., Anton Hain-Verlag, Meisenheim-Glan, 1974.

Kommerell M., *Briefe und Aufzeichnungen 1919-1944*. Aus dem Nachlass herausgegeben von I. Jens, Fribourg, 1967.

Kraft J., *Von Husserl zu Heidegger. Kritik der phänomenologischen Philosophie*, Leipzig, 1932, Francfort, 1957, 151 p.

Krell D. F., *Nietzsche and the Task of Thinking : Martin Heidegger's Reading of Nietzsche*, Duquesne Univ., Pittsburgh, 1971, 390 p.

Idem, Heidegger, Basic Writings. « From " Being and Time " to " The Task of Thinking " », 397 p., New York, Harper & Row, 1977.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Krüger G., « M. Heidegger und der Humanismus. Zur Auseinandersetzung mit den Schriften " Platons Lehre von der Wahrheit " und " Brief über den Humanismus ", *Studia philosophica,* t. 9, Bâle, 1949.

Landgrebe L., *Phänomenologie und Geschichte,* Darmstadt, 1968, 206 p.

Langan T. D., *The Meaning of Heidegger. A Critical Study of an Existentialist Phenomenology,* 247 p., New York, Columbia Univ. Press, 1959.

Löwith K., *« Heidegger, Denker in dürftiger Zeit »,* 110 p., Francfort, 1953.

Idem, « Martin Heidegger und Franz Rosenzweig. Ein Nachtrag zu " Sein und Zeit " », *Zeitschrift für philosophische Forschung,* t. 12, Meisenheim-Glan, 1958.

Lotz J. B., *Sein und Existenz. Kritische Studien in systematischer Absicht,* 420 p., Fribourg, Bâle, Vienne, 1968.

Idem, Martin Heidegger und Thomas von Aquin. Mensch-Zeit-Sein, 276 p., Günther Neske-Verlag, Pfullingen, 1975.

Lübbe H., « Bibliographie der Heidegger-Literatur 1917-1955 », Zeitschrift für philosophische Forschung, t. 11, Meisenheim-Glan, 1957.

Magnus Bernd, *Heidegger's Metahistory of Philosophy. Amor Fati, Being and Truth,* 146 p., La Haye, 1970.

Martin Heidegger : Fragen an sein Werk. Ein Symposium, 70 p., Universal-Bibliothek, 9873, Stuttgart, Reclam-Verlag, 1977.

« Martin Heidegger 1889-1976 », *Aquinas,* t. 20, n° 2, Rome, 1977.

Marx W., *Heidegger und die Tradition. Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins,* 268 p., Stuttgart, 1961.

Metha J. L., *The Philosophy of Martin Heidegger,* 566 p., Varanasi, Benares, Hindu Univ. Press, 1967.

Misch G., *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyischen Richtung mit Heidegger und Husserl,* 324 p., Bonn, 1930.

Müller M., *Existenz-Philosophie im geistigen Leben der Gegenwart,* 113 p., Heidelberg, 1949.

Neske Günther, éd., *« Erinnerungen an Martin Heidegger »,* Günther Neske-Verlag 316 p., Pfullingen, 1977, [Recueil commémoratif].

Ott Heinrich, *Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie,* 226 p., Zollikon, Suisse, 1959.

Penzo Giorgio, « L'Unità del pensiero in Martin Heidegger », Una ontologia estetica, *Studi Filosofici,* t. 11, Padoue, 1965.

Pereboom Dirk, « Heidegger-Bibliographie 1917-1966 », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie,* t. 16, Fribourg, Suisse, 1969.

Pöggeler O., « Jean Wahls Heidegger-Deutung », *Zeitschrift für philosophische Forschung,* t. 12, Meisenheim-Glan, 1958.

Idem, Der Denkweg Martin Heideggers, 318 p., Neske-Verlag, Pfullingen, 1963.

Idem, Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes, 416 p., Cologne-Berlin, 1969, [Recueil collectif].

Idem, Philosophie und Politik bei Heidegger, 152 p., Fribourg-Munich, Alber Verlag, 1972.

Pugliese A. O., « Vermittlung und Kehre. Grundzüge des Geschichts-denkens bei Martin Heidegger », *Symposion,* t. 18, 226 p., Fribourg-Munich, 1965.

Regina Umberto, *Heidegger. Esistenza e Sacro, Morcelliana,* Brescia, 1974.

Ricci Garotti L., *Heidegger contra Hegel e altri saggi di storiografia filosofica,* 333 p., Urbino, 1965.

Richardson William J., *Heidegger : Through Phenomenology to Thought,* lettre de M. Heidegger; Cours, Séminaires de Martin Heidegger; Bibliographie, Index, Phaenomenologica, 13, Martinus Nijhoff, La Haye, 1963.

Ricœur P., « The critique of subjectivity and cogito in the philosophy of Heidegger », dans *Heidegger and the quest of truth,* recueil d'essais édité par M. Frings, Chicago, 1968.

Ruggenini M., *Il Soggeto e la Tecnica. Heidegger interprete inattuale dell'epoca presente,* 367 p., Bulzoni, Rome, 1978.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Sallis John C., éd., *Heidegger und the Path of Thinking,* 236 p., Pittsburgh, 1970, [Recueil d'essais collectif].

Idem, Radical Phenomenology. Essays in Honor of Martin Heidegger (par J. L. Metha, W. Marx, O. Pöggeler, etc.), Humanities Press, Atlantic Highlands, U.S.A., 1979.

Schaeffler R., *Frömmigkeit des Denkens. Martin Heidegger und die katholische Theologie,* 160 p., Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt, 1978.

Schmitt R., *Martin Heidegger on Being Human. An introduction to " Sein und Zeit ",* 274 p., New York, 1969, Gloucester-Massachusetts, 1976.

Schneeberger G., *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken,* 288 p., Berne, 1962.

Shöfer Erasmus, *Die Sprache Heideggers,* 312 p., Neske-Verlag, Pfullingen, 1961.

Schwan A., *Die politische Philosophie im Denken Heideggers,* 206 p., Ordo Politicus, 2, Cologne, 1965.

Seidel George J., *Martin Heidegger and the Presocratics. An introduction to his thought,* Univ. of Nebraska Press, Nebraska, 1964.

Severino E., *Heidegger e la Metafisica,* 437 p., Morcelliana, Brescia, 1950.

Siewerth G., *Gesammelte Werke, Band III,* « Gott in der Geschichte Zur Gottesfrage bei Hegel und Heidegger », 293 p., Düsseldorf, 1971.

Spiegelberg H., *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction* I et II, 765 p., La Haye, 1969.

Strolz W., *Heidegger als meditativer Denker,* 31 p., Saint-Gallen, Erker-Verlag, 1974.

Tugendhat E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger,* 415 p., Berlin, 1967.

Vattimo G., « Chi è il Nietzsche di Heidegger », *Filosofia,* t. 14, Turin, 1963.

Idem, Introduzione a Heidegger, 163 p., Bari, 1971.

Idem, Le Avventure della differenza, Gazzanti, Milan, 1980.

Vietta Egon, *Theologie ohne Gott,* Zurich, 202 p., 1946.

Idem, Die Seinsfrage bei Martin Heidegger, 146 p., Stuttgart, 1950.

Volpi F., *Aristotele e Heidegger. La critica heideggeriana della Concezione aristotelica del Tempo,* 36 p., Padoue, 1978.

Idem, Tempi e soggetività nella fenomenologia tedesca, Brentano, Husserl, Heidegger, 39 p., Padoue, 1979.

White D. A., *Heidegger and the Language of Poetry,* 243 p., Lincoln, Univ. of Nebraska Press, 1979.

Wiplinger F., *Wahrheit und Geschichtlichkeit. Eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken Martin Heideggers,* 386 p., Fribourg-Munich, 1961.

Zimmerman M., *Eclipse of the Self. The Development of Heidegger's Concept of Authenticity,* Ohio University Press, U.S.A., 1981.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Cahiers de l'Herne

J. L. Borges
Céline
Ungaretti
Henri Michaux
René Char
Mao Tse-Toung
Pierre-Jean Jouve
Charles de Gaulle
Jean Dubuffet
Thomas Mann
Dostoïevski
Arthur Koestler
Gustav Meyrink
Samuel Beckett
Charles Péguy
Romantisme noir
Bertolt Brecht I et II
Gérard de Nerval
Jean Ray
Henry Corbin
W. B. Yeats
Robert Musil
Drieu La Rochelle
André Malraux
Les symboles du lieu

Cahiers épuisés : René-Guy Cadou, Bernanos, Ezra Pound 1, Ezra Pound 2, Michaux, Burroughs/Pelieu/Kaufman, Le Grand Jeu, Lovecraft, Gombrowicz, Soljenitsyne, Lewis Carroll, Julien Gracq, Jules Verne, Edgar Allan Poe, Mircea Eliade.

Ouvrages disponibles en librairie et aux
Éditions de l'Herne – 41, rue de Verneuil – 75007 Paris – 261.25.06

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

CET OUVRAGE
A ÉTÉ COMPOSÉ
ET ACHEVÉ D'IMPRIMER
PAR L'IMPRIMERIE FLOCH
À MAYENNE LE 28 SEPTEMBRE 1983

N° d'édition : 9380. N° d'impression : 20898
Dépôt légal : octobre 1983.
ISBN : 2-85197-049-6 – ISSN : 0440-7273
(Imprimé en France)

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Cahier dirigé
par Michel Haar

Gérard Granel
Daniel Charles
Gabriel Liiceanu
Jean Greisch
René Gonner

Walter Biemel
Hans-Georg Gadamer
Ernst Jünger
Roger Munier
Carl Friedrich von Weizsäcker
Herbert Marcuse
Jean-Luc Marion
John Sallis
David Farrell Krell
Jean-François Courtine
Jean Beaufret
Dominique Janicaud
Otto Pöggeler
Jean-Louis Chrétien
Jean-Pierre Charcosset
Francis Wybrands
Jacques Taminiaux
Hubert L. Dreyfus
Marc Froment-Meurice
Jean-Michel Palmier
Reiner Schürmann
Jean-Marie Vaysse
Henri Birault
Jacques Derrida

Textes de Martin Heidegger

Le concept de temps, 1924.
Seconde version de l'article « Phénoménologie », 1927.
Lettre à Husserl, 22 octobre 1927.
Qu'est-ce que la métaphysique ? 1929.
Chemins d'explication, 1937.
Sur un vers de Mörike, 1951.
Principes de la pensée, 1958.
Esquisses tirées de l'atelier, 1959.
La provenance de l'art
et la destination de la pensée, 1967.
Entretien entre Richard Wisser
et Martin Heidegger, 1969.
Sprache (Langue), 1972.
Lettre au rectorat académique
de l'Université Albert-Ludwig, 1945.
Neuf lettres à Roger Munier, comprenant
un texte sur Rimbaud, 1966 à 1976.
Deux lettres à Jean-Michel Palmier, 1966 et 1976.
Passage du soir sur Reichenau.
Vers de Hölderlin choisis par Martin Heidegger
et lus par son fils sur sa tombe ouverte.

Photo F. et K. de Towarnicki

ISBN 2 85197 049 6 10-83 240 F

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert