

Heidegger et la question de l'Événement

Finitude, langue et histoire dans les *Beiträge zur Philosophie*

Thèse en cotutelle
Doctorat en philosophie

AMPLEMAN-TREMBLAY, Tristan

Sous la direction de :

ARRIEN, Sophie-Jan, directrice de recherche (UL)
CAMILLERI, Sylvain, codirecteur de recherche (UCL)



UNIVERSITÉ
LAVAL



Résumé

Cette thèse vise à explorer la pensée de Martin Heidegger (1889-1976) à partir de son second *opus magnum*, les *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)* – en français, *Contributions à la philosophie : de l'Événement* – rédigées entre 1936 et 1938, et ce, en mettant en relief tant l'évolution que la continuité de sa réflexion sur l'Être, la langue et l'histoire du début des années trente à au-delà. Nous y examinons la rupture opérée par Heidegger avec la métaphysique occidentale, notamment à travers le concept central d'Événement (*Ereignis*), en mettant en évidence la critique heideggérienne du nihilisme et de la domination technologique qui caractérisent l'époque où nous vivons et en tentant de donner une appréciation juste du projet de l'ouvrage et de sa situation dans un contexte historique, philosophique et politique bien défini. Notre étude cherche à montrer en quoi les *Beiträge zur Philosophie* constituent une tentative complète et innovatrice de dépassement de la pensée occidentale par la proposition d'un autre commencement ; commencement dont les contours sont destinés à demeurer indéfinis pour un temps, et dans lequel la pensée devra se faire écoute et recueillement plutôt que démonstration ou déduction rationnelle. Ce travail constitue également une contribution académique aux débats entourant les enjeux de traduction et d'interprétation du texte en offrant une traduction nouvelle d'une bonne partie de l'ouvrage ; traduction qui tente de respecter le caractère fragmentaire et ésotérique de l'œuvre et qui s'ancre dans notre propre langue, elle-même située. Enfin, ce travail offre également une contribution réflexive sur la question de ou des dieux, en analysant l'idée nietzschéenne d'une « mort de dieu », cette fois reprise par Heidegger en lui donnant une signification historiquement déterminante. Nous montrerons qu'il s'agit là non seulement d'un événement culturel ou simplement historique, mais également et plus fondamentalement d'un moment de l'histoire de l'Être (*Geschichte des Seyns*) et donc d'une charnière ontologique qui détermine en creux notre histoire bien humaine ; manque de dieux (*Gottlosigkeit*) qui ne doit pas être comblé par un retour aux religions traditionnelles, mais qui appelle bien plutôt à l'attente d'un *dernier dieu* (*letzte Gott*), dont la venue marquerait un tournant dans le rapport à l'Être et à l'étant, au-delà de la métaphysique et de la technique. En résultera la description philosophique de l'articulation fondamentale ou de la structure historico-ontologique finie de tout peuple lors de son commencement, à l'aube de son histoire.

À Claude Lapointe

« La » langue est « notre »
langue ; « notre » langue non
pas seulement comme langue
maternelle, mais en tant que
langue de notre histoire. Et
avec cela nous submerge ce qui
est digne de question dans la
réflexion sur « la » langue.

-GA 65, § 276, p. 501. Nous
traduisons.

Remerciements

Tout d’abord, quelques lignes pour remercier tous ceux et celles qui ont contribué de près ou de loin à la méditation préparatoire, à la (longue) rédaction et à la remise de cette thèse au courant de ces cinq dernières années et au-delà ; si j’oublie certains d’entre vous, veuillez excuser mon indigence. À noter qu’il n’y a aucun ordre particulier.

Premièrement, je souhaite remercier mes directeurs de thèse qui m’ont guidé avec brio dans le cadre de ce doctorat en cotutelle : ma directrice de thèse Sophie-Jan Arrien, qui m’a suivi, aidé et épaulé depuis le début du deuxième cycle et sans qui je n’aurais sans doute pas consacré mes études à la phénoménologie heideggerienne depuis il y a déjà sept ans, et mon codirecteur Sylvain Camilleri, dont les commentaires judicieux m’ont toujours été bénéfiques et dont je me souviendrai avec joie de l’accueil en Belgique et de la collégialité même outre-Atlantique. À vous deux, mes plus sincères remerciements.

Mes remerciements aussi aux autres professeurs qui, sans avoir contribué proprement à mes recherches au plan théorique, m’ont néanmoins permis de mener à bien cette thèse par un soutien financier et une reconnaissance morale continus, sous la forme de contrats de recherche ou d’enseignement, de lettres de recommandation ou simplement d’encouragements bien sentis : à Luc Langlois, qui a vu quelque chose en moi dès le début, qui m’a toujours donné son appui sans conditions et au nom de qui ce fut un honneur de donner son cours sur Kant, merci infiniment ; à Victor Thibaut et à Angela Ferraro, qui m’accordent toujours leur confiance pour prendre en main leurs cours en ligne et mener à bien la formation de leurs étudiants, merci pour tout.

Ensuite, je souhaite remercier mes amis et collègues étudiants, proches ou lointains dans le temps et dans l’espace, avec qui j’ai toujours pu avoir des discussions et des rencontres aussi intellectuellement stimulantes que distrayantes : à Marin Clouet-Langelier, Vincent D’Astous et à tous ceux ayant participé à nos cercles de lecture pré-pandémie ; à Julien Auger, Hubert Laprise, Simon Therrien-Denis, Thomas Vachon, Claudie Maynard et tous les amateurs de vins et de vinyles ; à mon vieux collaborateur et ami Mathieu Dhani et à tous les autres, merci pour votre soutien et votre amitié.

Je dois également énormément aux membres de ma famille, *a fortiori* mes parents, Danielle Ampleman – qui m’a maintes fois relu et corrigé – et Jean-François Tremblay, sans l’aide de qui je n’aurais jamais pu compléter cette thèse : vous m’avez tout donné et fait de moi qui je suis ; à ma sœur adorée Sandrine Ampleman-Tremblay, dont le parcours nous rend tous fiers et qui joue le rôle, en quelque sorte, de mon *tech support* en termes de rédaction : merci à vous et à tous les autres membres de la famille du fond du cœur.

Finalement, je tiens à remercier particulièrement ma femme et meilleure amie, Colombe Claveau, envers qui je ressens une fierté indescriptible et à qui je dois plus qu’elle ne peut l’imaginer. Conformément à ce qui suit, lorsque les mots en viennent à manquer pour nommer ce qui est, l’on s’en remet au poète qui l’exprime toujours plus originairement: « j’te donnerais tout c’que j’ai mais c’pas sérieux parce qu’au fond / tout c’que j’ai, c’est toé »ⁱ.

.

ⁱ Desjardins, Richard. « Jenny », *Kanasuta*, 2003.

Table des matières

RÉSUMÉ	II
REMERCIEMENTS	V
TABLE DES MATIÈRES	VII
INTRODUCTION	1
§ 1 – LA CRISE DE L’OCCIDENT ET LE NIHILISME EUROPÉEN	1
§ 2 – PRÉSENTATION DU PROPOS DE LA THÈSE : HYPOTHÈSE, VISÉE, CORPUS.....	5
§ 3 – DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE HUSSERLIENNE À <i>ÊTRE ET TEMPS</i>	9
§ 4 – LA PROBLÉMATIQUE INITIALE DE <i>ÊTRE ET TEMPS</i>	16
§ 5 – LES ANNÉES 1930. « TOURNANT (<i>KEHRE</i>) », GENÈSE DE LA PENSÉE DE L’ <i>EREIGNIS</i> ET ÉCHEC DU DISCOURS DU RECTORAT (<i>REKTORATSREDE</i>).....	20
§ 6 – ÉTAT DE L’ART ET PRÉCISIONS. HISTOIRE ET LANGUE	27
CHAPITRE 1 : L’AUTRE COMMENCEMENT. LECTURE DU « REGARD PRÉALABLE (<i>ORBLICK</i>) » [§§ 1-49]	42
§ 7 – Le(s) « COMMENCEMENT(S) ». PREMIÈRE INDICATION ET SITUATION	42
§ 8 – TONALITÉ FONDAMENTALE ET SITUATION HISTORIALE-HERMÉNEUTIQUE	51
§ 9 – CLARIFICATIONS TERMINOLOGIQUES : (1) ÊTRE-LÀ (<i>DASEIN</i>) ET ÊTRE-LE-LÀ (<i>DA-SEIN</i>), (2) ÉTANT (<i>SEIENDE</i>), (3) ÊTRE (<i>SEIN</i>) ET (4) ÊTRE (<i>SEYN</i>)	65
§ 10 – LA DÉCISION (<i>ENTSCHEIDUNG</i>)	73
§ 11 – LE <i>DASEIN</i> DU PEUPLE COMME « DÉCIDEUR »	82
§ 12 – LE MONDE (<i>DIE WELT</i>) ET LA TERRE (<i>DIE ERDE</i>)	86
§ 13 – VISIONS-DU-MONDE (<i>WELTANSCHAUUNGEN</i>) ET PHILOSOPHIE.....	91
§ 14 – LA TONALITÉ FONDAMENTALE DE LA PENSÉE.....	98
§ 15 – REPRISE : SORTIE DU « REGARD PRÉALABLE (<i>VORBLICK</i>) ».....	100
§ 16 – PAR OÙ « ENTRER » DANS LA PENSÉE COMMENÇANTE ?	106
CHAPITRE 2 : « LA RÉSONNANCE (<i>DER ANKLANG</i>) » ET « CE-QUI-EST-EN-JEU (<i>DAS ZUSPIEL</i>) ». FIGURES DE L’ÉPOQUE DE LA FIN DE LA MÉTAPHYSIQUE.....	108
§ 17 – LES FUGUES (<i>FUGEN</i>). ARTICULATION DES MOTS FONDAMENTAUX (<i>GRUNDWÖRTER</i>) DE L’ÉVÉNEMENT	108
§ 18 – INTERPRÉTATION DE LA « RÉSONNANCE » (<i>DER ANKLANG</i>) [§§ 50-80]. DONATION INDIRECTE ET « TRACES » DE L’ÊTRE.....	111

a) La Résonnance : fabrication et abandon de l'être.....	121
β) La Résonnance des déploiements d'essance (<i>Wesungen</i>) de l'Être.....	127
γ) Là où s'annonce l'abandon de l'être.....	132
δ) Les trois dissimulations : la contrefaçon du commencement	138
ε) L'inquiétude comme dépassement de l'absence-de-détresse.....	141
§ 19 – INTERPRÉTATION DE « CE-QUI-EST-EN-JEU » (<i>DAS ZUSPIEL</i>) [§§ 81-114]. LE VA-ET-VIENT ENTRE LES DEUX QUESTIONS COMME « MÉCANISME » DE LA TRANSITION	148
a) La confrontation ontico-ontologique entre les positions respectives des commencements	152
β) Le langage originaire comme poésie	154
γ) Joie ou plaisir (<i>die Lust</i>).....	157
δ) Le « dévoilement-retirement » de l'Être et l'histoire de la vérité.....	165
ε) Le va-et-vient et la détresse : vers le Saut.....	171
CHAPITRE 3 : « LE SAUT (<i>DER SPRUNG</i>) » ET « LA FONDATION (<i>DIE GRÜNDUNG</i>) ». LE DÉPLOIEMENT D'ESSANCE DE L'ÊTRE	177
§ 20 – TRANSITION : MISE EN PLACE DE LA QUESTION DE(S) DIEU(X) DANS LES <i>BEITRÄGE</i>	177
§ 21 – INTERPRÉTATION DU SAUT (<i>DER SPRUNG</i>) [§§ 115-167]. LE SANS-FOND COMME « LOI » DE L'HISTOIRE ET LE MAINTIEN DE LA VÉRITÉ	186
a) La crainte empreinte de respect (<i>die Scheu</i>) et l'histoire de l'Être.....	187
β) Le saut : la pensée <i>beideggérienne</i> et son rôle dans l'immanence de l'histoire	192
γ) Le saut : vers où/sur quel sol ? Là où « [d]as Ding dingt », où « [d]as Dingen versammelt [das Geviert] ».....	194
δ) Être et temps : la transition vers le Saut. Pour la première fois, l'Événement (<i>das Ereignis</i>)	198
ε) Le saut (projet-jeté). Le « rôle » du <i>Dasein</i> et la « loi » de l'histoire	201
ζ) Être et <i>Dasein</i> : « L'Être a besoin de l'homme (<i>Das Seyn braucht den Menschen</i>). »	206
η) Être et néant : « ... <i>gebart zum Nicht das Seyn</i> ».....	212
§ 22 – INTERPRÉTATION DE LA FONDATION (<i>DER GRÜNDUNG</i>) [§§ 168-247]. LE <i>DA-SEIN</i> COMME LIEU ET MOMENT DU DÉPLOIEMENT D'ESSANCE (<i>WESUNG</i>)	219
a) Du saut à la Fondation, de l'« homme » au <i>Dasein</i>	220
β) Le déploiement d'essance de la vérité : nécessité et détresse.....	230
γ) L'abîme (<i>Ungrund/ Abgrund</i>)	240
CHAPITRE 4 : « CEUX-QUI-SONT-À-VENIR (<i>DIE ZU-KUNFTIGEN</i>) » ET « LE DERNIER DIEU (<i>DER LETZTE GOTT</i>) ». L'À-VENIR INCERTAIN	249

§ 23 – INTERPRÉTATION DE CEUX-QUI-SONT-À-VENIR (<i>DIE ZUKUNFTIGEN</i>) [§§ 248-252]. « MÉTA-ONTO-POLITIQUE » ET « ARCHAÏOLOGIE » FUTURALE	249
a) <i>Le temps du déclin (Zeitalter des Untergangs)</i>	251
β) « <i>Archaiologie future</i> » et litige Terre-Monde : le peuple.....	256
γ) <i>Ceux-qui-sont-à-venir comme tâche pour la pensée. La langue</i>	261
§ 24 – INTERPRÉTATION DU DERNIER DIEU (<i>DER LETZTE GOTT</i>) [§§ 253 à 256]. DÉPASSEMENT DE L'ONTO-THÉO-LOGIE	268
a) <i>Abritement-dissimulation (Verbergung) et éclaircie (Lichtung) : le double jeu du dernier dieu et le Refus</i>	270
β) <i>Être et Néant, Monde et Terre, ouverture et fermeture. Le langage originare</i>	280
γ) <i>La « préparation en vue de l'apparaître du dernier dieu (Erscheinens des letzten Gottes) »</i>	285
CONCLUSION	292
§ 25 – RÉSULTATS : FIGURES DE L'ARTICULATION DYNAMIQUE DES FUGUES DE L'ÉVÉNEMENT .	292
§ 26 – CHEMINS HEIDEGGÉRIENS : L'AVENIR DE LA PENSÉE	308
BIBLIOGRAPHIE	312
ANNEXE	325
SCHÉMA 1	325
SCHÉMA 2	326

Introduction

– Et moi je possède les étoiles, puisque jamais personne avant moi n’a songé à les posséder.

– Ça c’est vrai, dit le petit prince. Et qu’en fais-tu ?

– Je les gère. Je les compte et je les recompte, dit le *businessman*. C’est difficile. Mais je suis un homme sérieux !

Le petit prince n’était pas satisfait encore.

-Saint-Exupéry, *Le petit prince*.¹

§ 1 – La crise de l’Occident et le nihilisme européen³

Partout aujourd’hui on nous annonce, sans toujours la nommer, la « singularité »⁴ technologique à venir – moment à partir duquel la technique dépassera enfin et une fois pour toutes sa provenance « humaine », et qui, tel un point infiniment petit dans l’histoire et ne constituant pratiquement pas un instant à proprement parler, sera pourtant l’événement du bouleversement le plus grand que n’aura jamais connu l’histoire de notre espèce sur la Terre : l’avènement d’une intelligence artificielle devançant celle de l’homme et acquérant sa parfaite et totale autonomie, événement prophétisé comme le couronnement du développement scientifique et technologique humain ; une rationalité enfin matérialisée à nos côtés et qui pourra, selon les « surhommes » milliardaires, les prophètes de la Silicon Valley, les transhumanistes et autres défenseurs d’une rationalité hypertrophiée, enfin sauver l’humanité de sa barbarie

¹ Saint-Exupéry, Antoine [de]. *Le petit prince*, Paris, Gallimard, 1999, p. 52.

³ Nous nous inspirons librement, dans ce premier paragraphe, des pensées de Martin Heidegger, de Friedrich Nietzsche ainsi que des travaux de Vioulac, Jean. *L’Époque de la technique : Marx, Heidegger et l’accomplissement de la métaphysique*, Paris, PUF, 2009, 328 p. ; *La Logique totalitaire : Essai sur la crise de l’Occident*, Paris, PUF, 2013, 496 p. et *Approche de la criticité : Philosophie, capitalisme, technologie*, Paris, PUF, 2018, 500 p.

⁴ Selon le mot de Von Neumann rapporté dans Ulam, Stanislaw. « Tribute to John Von Neumann », in *Bulletin of the American Mathematical Society* 64/3, May 1958, p. 2 : « The ever-accelerating process of technology [...] gives the appearance of approaching some essential singularity. »

intrinsèque. Cela est, semble-t-il, dans l'air du temps, et ce tourbillon emportera bientôt avec lui tout ce qui caractérisa durant des millénaires l'habiter humain sur terre, c'est-à-dire un rapport transi de *sens* entre l'homme et son monde. Il semble difficile de ne pas donner raison à ce récit qui fait d'un positivisme déchaîné la caractéristique première de l'esprit scientifique de la seconde moitié du XX^e et de ce début du XXI^e siècle. En effet, sans même attendre ce point de non-retour que nous approchons historiquement, et en l'espace de quelques siècles seulement⁵, les sciences et la technologie ont indéniablement altéré l'intégralité du monde et du regard des hommes sur celui-ci, tant d'un point de vue théorique – la totalité des étants étant désormais intégrée et pro-duite (*Hervor-bringen*) dans et par un système algorithmique et mathématisé qui correspond au projet d'intégration intégrale de l'étant des sciences physico-mathématiques – que d'un point de vue pratique : il est en effet indéniable que la vie humaine a, depuis la révolution industrielle, mais encore plus depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, été presque entièrement modifiée au point de n'être plus déterminée que par cette science et cette industrie de consommation qui nous définissent dorénavant ainsi que notre habiter sur cette terre. Nous que « notre naissance a fixés »⁶ au tournant du XXI^e siècle ne voyons presque plus le tourbillon (*Taumel*) de l'industrie, de la dévastation planétaire et de la calculabilité intégrale de tout ce qui est, tellement nous y sommes habitués – sauf peut-être par le truchement d'une anxiété généralisée se traduisant par une ambiance de « fin du monde ».

Regardant aux quatre coins du globe les mêmes événements relayés par un système informatique planétarisé qui réduit toute distance spatiotemporelle à l'immédiateté de l'écran et d'où est absent le jeu de la proximité et de la distance qui accompagnait autrefois l'expérience humaine, nous sommes menacés par un danger (*Gefahr*) insigne : l'amenuisement et la perte généralisée du sens – au double sens de *direction* et de *signification* que porte ce mot – de la vie humaine dans un long déracinement de tout et de tous, de tous les peuples et de toutes les cultures à l'aune de la toute-puissance de *ratio* qui subsume tout sous le concept de l'efficace et

⁵ Ce qui, à l'échelle des temps géologiques et astronomiques, ne constitue qu'un clignement d'œil (*Augenblick*) où pour nous tout semble se jouer, et dans lequel la Terre entière pourrait bien s'embraser, contrairement à la fable nietzschéenne – Nietzsche, Friedrich. *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, Paris, Gallimard, 2009, 128 p. –, sans que cette marche du temps des physiciens en soit affectée d'une quelconque manière.

⁶ « Sérénité », dans *Questions III*, p. 139.

de la « fabrication » (*Machenschaft*)⁷. *De facto*, les sciences ont connu et connaissent toujours une accélération sans bornes et ont à leur tour rendu presque infinie la métamorphose du réel. Le constat est dur : tout est possible, plus rien n'a de sens⁸. Ce monde, Nietzsche lui donnait il y a cent cinquante ans un qualificatif bien précis : c'est le monde du *nihilisme européen*. Or, le philosophe, selon le rôle qui fut jusqu'ici le sien, se doit de *dire* le réel, c'est-à-dire de lui faire concorder un *λόγος*⁹, même si toujours avec un temps de retard¹⁰, c'est-à-dire le réunir en un regard totalisant¹¹ ; ou, de manière peut-être plus modeste, en jetant un *regard sur ce qui est* (*Einblick in was ist*)¹².

Si l'enjeu est ici l'avenir du rapport de l'homme au monde, il est également, plus près de nous, celui de l'avenir de la philosophie elle-même comme discipline au sein de ce monde, de cette philosophie dont la science se passe désormais sans que cela entache d'une quelconque façon son exactitude¹³. Or de toutes les tentatives souvent perçues comme « hérétiques » d'étendre le regard du chercheur et ainsi d'élargir l'ensemble des possibilités qu'offre la science à l'humanité sans se restreindre à la simple « réalité » du positivisme en développant une grille de lecture à même de dépasser le nihilisme¹⁴, c'est peut-être dans l'un des domaines les plus méconnus du

⁷ Nous reviendrons sur la question de la traduction de ce terme technique.

⁸ La science n'a plus besoin d'être fondée : elle *fonctionne* (*Wirk, Wirklich, Wirklichkeit*), mais elle doit être reconduite à son fondement dans la *vie* et dans l'*histoire*, sans quoi le nihilisme comme absence de sens semble devoir dominer l'histoire à venir.

⁹ Rappelons la définition traditionnelle de la vérité comme *adequatio intellectus ad rem* dans un *λόγος* (discours ou énoncé).

¹⁰ Si en effet, comme l'a écrit Hegel, « la chouette de Minerve ne prend son envol qu'à l'irruption du crépuscule ». Hegel, G.W.F. *Principes de la philosophie du droit*, trad. J.-F. Kervégan, Paris, PUF, 2003, p. 108.

¹¹ Hegel y insiste partout, mais c'est en fait l'ambition de la pensée depuis le « premier commencement » grec. Sur ce point, lire Schürmann, Reiner. *Les hégémonies brisées*, Trans-Europ-Repress, Mauvezin, 1996, 792 p.

¹² Selon l'expression de Heidegger qui constitue le titre donné aux *Bremer Vorträge 1949*, réunies dans GA 79.

¹³ Ce qui a poussé, par exemple, l'un des plus scientifiques les plus en vue de notre temps, Stephen Hawking, à affirmer que la *philosophie est morte* (« philosophy is dead », Hawking, Stephen. *The Grand Design*, London, Transworld Publishers, 2010, p. 5).

¹⁴ Pensons aux perspectives savantes élaborées dans le sillage du marxisme et de la théorie critique de la *Frankfurter Schule*, qui aboutissent aujourd'hui à une vision postmoderne de la société et du monde, en parallèle avec ce que les Américains appellent la French Theory ; aux développements d'une philosophie dite « analytique », se targuant d'avoir délaissé les questions métaphysiques qui caractérisent en propre la philosophie pour plutôt servir de garde-fou logique au travail des chercheurs des autres domaines du savoir ; aux philosophies qui trop souvent n'aboutissent qu'à une *Weltanschauung* personnalisée, sans tout-à-fait satisfaire l'exigence de rigueur et de scientificité qui doit être celle d'une philosophie rigoureuse ; finalement, à l'ambition millénaire de l'Université, qui en recherchant l'universalisme d'une communauté de chercheurs et d'une mise en commun du savoir, aboutit plutôt à son intégration dans une industrie du savoir où le *publish or perish* de chercheurs devenus ouvriers et recherchant sans cesse du financement par une évaluation institutionnelle de l'efficacité conférée à la société par leurs travaux.

grand public que s'est jouée et que se joue encore la transformation la plus fondamentale et la plus fertile du regard du chercheur sur son objet, c'est-à-dire *dans le champ de la phénoménologie*, ouvert il y a un peu plus d'un siècle par Edmund Husserl (1859-1938) puis – entre autres – par son étudiant Martin Heidegger (1889-1976), sur lequel se concentrent nos recherches. Avant toutefois d'en arriver à l'introduction de cette réponse phénoménologique heideggérienne à la crise de la modernité occidentale – et parallèlement à l'explication par Heidegger de cette crise et de son histoire –, il convient de prendre quelques pages pour introduire et justifier notre démarche.

§ 2 – Présentation du propos de la thèse : hypothèse, visée, corpus

Le but initial de notre thèse est, par une lecture des *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)* (1936-38) de Martin Heidegger¹⁵, l'un des « traités impubliés » qui ne sera rendu disponible au public qu'en 1989, treize ans après la mort de l'auteur — de rechercher les contours d'une histoire et d'une langue nouvelles, qu'annonce Heidegger, et qui doivent venir inaugurer un *nouveau commencement* de la pensée, rompant avec la rationalité caractéristique de l'histoire de l'Occident et dépassant la crise de sens et le nihilisme qui caractérisent les Temps nouveaux (*Neuzeit*)¹⁶. Il nous faudra donc lire, en langue allemande – puisque, comme nous en faisons la remarque ailleurs, aucune traduction française ne permet à venir à date d'en comprendre le sens de manière rigoureuse –, ces « fugues (*Fugen*) » qui constituent l'articulation de l'ouvrage et dont chacune explore l'un des mots fondamentaux (*Grundwörter*) de la pensée heideggérienne de la seconde moitié des années trente. Il s'agira alors de comprendre chacun de ces concepts dans sa relation aux cinq autres, en plus des mots fondamentaux supplémentaires que nous offre l'ouvrage (Monde (*Welt*), Terre (*Erde*), Abîme (*Abgrund*), etc.), non pas reliés dans un système rationnel et autoréférentiel – qui correspondrait à l'idéal de la philosophie classique – mais bien plutôt par une proximité de langue qui demeure strictement poétique et qui peut être qualifiée d'*articulation des concepts fondamentaux*. Nous reviendrons bien évidemment sur cette organisation interne plus que particulière, dont le dépliage va constituer l'essentiel de notre propos : en fait, notre tâche principale consiste à exhumer de manière compréhensible cette articulation de concepts et à la restituer au lecteur.

Notre problématique initiale est donc une double crise : la domination de la technique *et* la perte du sens dans la modernité occidentale, diagnostiquées par Heidegger dans les années trente, quarante et cinquante ; crise à laquelle les *Beiträge* constituent selon nous la possibilité d'une réponse. Notre question de recherche pourrait alors se formuler ainsi : *que proposent les BzP pour dépasser cette crise de la modernité, et est-ce que cette proposition relève toujours de la philosophie comme discipline rigoureuse ?*, question pouvant elle-même immédiatement se sous-diviser en trois

¹⁵ Qui constituent le second *opus magnum* de l'auteur et qui seront introduites plus en détail, ainsi que l'auteur, aux paragraphes suivants.

¹⁶ Mot qui désigne essentiellement, chez Heidegger, l'époque qui débute avec la planétarisation de la science moderne et de sa compréhension du monde, fin XIX^e ou début XX^e siècle. Nous y reviendrons.

questions de recherche : *quelle est cette histoire de l'Occident qui nous a mené vers la crise, et comment la dépasser ? – quelle langue est à même de faire advenir ce dépassement ? – l'autre commencement est-il une possibilité concrète pour la pensée, la langue et l'histoire ?*

La visée de telles question est également double : d'une part, et de manière délibérément immanente et interne à l'œuvre de notre auteur, nous cherchons à élucider ce qui constitue le projet historial et philosophique particulier que nous offre Heidegger dans l'ouvrage, afin, entre autres, de déterminer s'il s'agit encore de philosophie au sens propre ; d'autre part, comme c'est bien une véritable crise de l'histoire qui à prime abord n'a rien à voir avec la pensée heideggérienne qui constitue le point de départ de notre travail, et ce, bien que nous choisissons certes d'interpréter cette crise *à partir* de cette pensée, nous tenterons de comprendre le projet de cet ouvrage à l'aune de l'histoire bien réelle qui est la nôtre, c'est-à-dire de juger de la possibilité concrète de l'achèvement d'un tel projet historial.

Ainsi notre hypothèse de travail, qui sera affinée au § 6, est la suivante : non seulement les *Beiträge zur Philosophie* constituent l'apex et l'achèvement du projet heideggérien de dépassement de la métaphysique qui, comme nous le verrons, anime sa pratique philosophique dès son tout début ; de plus, celles-ci accomplissent précisément ce qui manquait encore à *Sein und Zeit*, et qui, à rebours, apparaît comme ce qui était pourtant cherché par Heidegger, à savoir la *refondation du philosopher, comme pratique et comme discipline, dans l'Histoire (Geschichte)*¹⁷ *pensée de manière ontologique*. C'est donc à partir de la lecture de cet ouvrage de 1936-38 qu'il faut comprendre l'ensemble des conférences et essais des années ultérieures – la thèse n'est d'ailleurs pas nouvelle¹⁸ –, et c'est aussi à partir de cet ouvrage, mal connu en langue française, qu'il faut tenter de comprendre le projet plus général qui anime l'auteur : la refondation du philosopher dans l'Histoire entendue de manière ontologique. Notre travail vise donc à comprendre, à travers une lecture serrée de l'ouvrage, quelle peut bien être cette (re)fondation, et ce, à partir de deux grandes catégories interprétatives que sont la langue et l'histoire.

¹⁷ Autre terme technique sur lequel nous reviendrons amplement.

¹⁸ Grondin, Jean. *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, PUF, 1987, p. 21.

D'un côté, dans les *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, Heidegger propose une conception de l'histoire divisée en deux dimensions : d'une part, l'histoire de l'Occident depuis le premier commencement grec, marquée par l'ascension de la métaphysique et de la Technique ; d'autre part, l'histoire à venir, incertaine, dont la vérité doit encore être fondée – nous tenterons de comprendre ce que cela peut bien signifier. Ce choix radical met en jeu deux voies possibles pour l'humanité à venir siècle : un développement technologique infini menant à une indifférenciation et à un déclin culturels et civilisationnels, ou une émancipation par la refondation de la vérité, où l'Histoire (*Geschichte*) serait réactivée, c'est-à-dire où chaque peuple aurait sa propre vérité, son monde, et ses dieux. Ce projet de dépassement de la métaphysique ne peut être tranché qu'à travers la Décision, une rupture qui nécessitera une transformation profonde de la langue et de la pensée. De l'autre, la langue joue un rôle central dans ce processus. Les *Beiträge zur Philosophie* utilisent une langue inédite, balbutiante, qui cherche à sortir des carcans hérités de la métaphysique. La traduction de ces textes, que ce soit de l'allemand vers le français québécois, constitue une tentative de rendre cette langue vivante et significative dans un contexte herméneutique particulier. Les concepts clés de l'Événement, comme le *Dasein*, le *Seyn*, et l'*Abgrund*, sont explorés à travers des fugues qui révèlent les ruptures nécessaires avec l'histoire de la métaphysique et ouvrent la voie à un autre commencement, plus originaire.

La division de notre travail va donc respecter ce projet de lecture immanente et non-critique de l'ouvrage : avant de pouvoir faire des recherches visant à les insérer dans l'histoire de la pensée ou à en faire une lecture génétique au sens de l'histoire des idées, *il faut d'abord comprendre les Beiträage zur Philosophie, ce qui, comme tout lecteur assidu de Heidegger l'accordera, n'est pas chose facile*. Notre premier chapitre consistera en une lecture préparatoire du *Vorblick*, coup d'œil provisoire dans la pensée de l'Événement, et préparera les trois autres chapitres de notre thèse, qui porteront sur les fugues ou articulations de l'ouvrage, respectivement : (chapitre 2) la « Résonance » (*der Anklang*) et « Ce-qui-est-en-jeu » (*das Zuspiel*), (chapitre 3) le « Saut » (*der Sprung*) et la « Fondation » (*die Gründung*) et (chapitre 4) « Ceux-qui-sont-à-venir » (*die Zu-kunftigen*) et le « dernier dieu » (*der letzte Gott*). À noter d'ailleurs que nous nous concentrerons exclusivement sur ces fugues qui constituent le cœur de l'ouvrage, et que nous ne lisons ainsi

pas, dans le présent travail, la dernière section de l'ouvrage, *Sein* (l'Être), [§§ 257-281]¹⁹. Le corpus que nous avons déterminé pour accomplir un tel travail est assez simple et se divise en trois parties. D'abord, l'*opus magnum* de 1936-38 lui-même, à savoir les *Beiträge zur Philosophie*, dont la lecture constituera l'écrasante majorité de notre propos, et que nous lirons majoritairement en allemand, avec quelques références à la traduction française (surtout dans le premier chapitre). Ensuite, les textes que nous considérons comme *préparatoires* aux *Beiträge*, à savoir GA 2 (le premier *opus magnum*, *Sein und Zeit*, 1927) ainsi que, de manière non-exclusive, GA 35 à 34 (les cours des années 1932-1938) ainsi que les conférences et essais réunies dans GA 5, *Holzwege*, qui sauf les deux dernières datent des années de rédaction des *Beiträge*.

Finalement, nous nous référerons également parfois à des textes plus tardifs qui font état de l'évolution de concepts encore en germe dans les *Beiträge*, comme par exemple « Die Frage nach der Technik (1953) » pour la question de la Technique (*Machenschaft* et *Gestell*) et « Das Ding (1950) » pour la question du Quadriparti, dans GA 7, *Vorträge und Aufsätze*. Nous reviendrons bien évidemment sur chacun de ces concepts. Reprenons désormais notre histoire de la phénoménologie comme réponse à la crise du sens et au nihilisme, qui nous ramènera bientôt et définitivement dans l'ouvrage de 1936-38.

¹⁹ Cette section étant encore plus éclectique et programmatique que le reste de l'ouvrage, nous suggérons au lecteur d'en couronner la lecture de la présente thèse, c'est-à-dire de lire avec nous les cinq fugues pour ensuite poursuivre l'ouvrage seul.

§ 3 – De la phénoménologie husserlienne à *Être et temps* (1927)

Revenons-en, donc, à la phénoménologie comme réponse à la crise de l'Occident. À travers ses nombreux développements qu'il nous serait impossible de restituer ici, la phénoménologie s'achemine, vers la fin du parcours intellectuel de Husserl, vers la science elle-même en tant que phénomène propre à l'histoire humaine et se révélant dans cette histoire. L'histoire en vient donc à devenir l'objet du regard de Husserl, bien que tardivement, lui qui va dans l'ouvrage considéré comme son testament philosophique, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Philosophie* de 1935²⁰, en arriver à considérer l'apparition de la science indépendamment de la validité de ses résultats et de ses procédés, comme un phénomène digne de questions qui doit être compris tant dans son mode de donation que dans sa genèse historique propre. L'impulsion de la *Krisis* provient avant tout de la constatation d'une « crise » des sciences européennes aboutissant à son tour à une crise de l'humanité européenne. Le titre des § 1 à 7 réunis dans la revue *Philosophia* en 1936, « Élucidation de l'origine de l'opposition moderne entre l'objectivisme physicien et le subjectivisme transcendantal », nous indique un « infléchissement historique » de la réflexion husserlienne.

Dès lors, la science n'est plus seulement comprise comme une discipline rigoureuse que doit rejoindre et fonder la phénoménologie transcendantale, mais elle-même comme un phénomène historique qui pose problème *en tant qu'historique*, et qui doit donc être intégré dans une phénoménologie de l'histoire²¹. La *Krisis* constitue ainsi, pour paraphraser Foucault, une véritable *archéologie du savoir* de l'Occident qui va exhumer la logique cachée de l'histoire, de moment critique en moment critique (au sens premier, des *crises*) – de l'origine de la géométrie antique au dualisme moderne qui s'exprime au plus fort chez Descartes, en passant par la rupture

²⁰ Si une bonne partie du texte est d'abord paru en 1936 dans *Philosophia*, il s'articule autour des conférences prononcées à Vienne en 1935.

²¹ Farges, Julien. « Husserl et la Grande Guerre : l'irruption critique de l'histoire dans la phénoménologie », dans *Transversalités*, 2015/1, n. 132, pp. 43 à 59, p. 44-5 : « Dans la mesure où seul le sens intentionnel est historique, il n'y a d'histoire que critique – telle semble être la thèse de Husserl. Ainsi, si l'Europe est dépositaire de l'intention théorique originellement instituée par la philosophie grecque [...], il faudra distinguer à son propos une histoire extérieure (la succession des événements socio-culturels) et une histoire intérieure, dont tous les événements sont des crises : en l'occurrence, rien de moins que l'histoire de la rationalité, c'est-à-dire de la reprise consciente (réinstitution) ou de l'obscurcissement (dstitution) du projet d'une normation du réel par l'idéal. La philosophie husserlienne de l'histoire se développe donc intégralement sous la conduite du concept de crise. »

galiléenne²². La *Krisis* va ainsi jaillir de la nécessité d'investir l'histoire, à la suite du constat de la radicalité insuffisante du projet philosophique des *Méditations cartésiennes*. Elle constitue également un certain retour à la transcendantalité kantienne de la part de Husserl – une seconde *Critique de la raison*, non pas pure, mais historique celle-là²³, en ce qu'elle tente de (re)trouver le moment de l'histoire où l'impulsion originelle a bien pu infléchir le destin de l'Occident et causer la perte de l'ambition initialement éthico-universaliste de la *θεωρία*. Car c'est précisément cette perte qui aboutit à l'époque de Husserl, elle-même comprise comme *crise*. Selon Husserl, « la crise de l'existence européenne ne peut avoir que deux issues : ou bien le déclin de l'Europe devenue étrangère à son propre sens rationnel de la vie, la chute dans la haine spirituelle et la barbarie, ou bien la renaissance de l'Europe à partir de l'esprit de la philosophie, grâce à un héroïsme de la raison qui surmonte définitivement le naturalisme. »²⁴

Or, force est de constater que les décennies qui suivirent la rédaction de la *Krisis* et la mort de Husserl furent certainement celles de « la chute dans la haine spirituelle et la barbarie ». Comprenons-nous bien : nous ne souhaitons pas juger de la réussite ou de l'échec du projet husserlien de 1936, mais l'histoire de la raison que nous pourrions faire aujourd'hui et qui irait des années trente aux années deux mille vingt n'a pas vu le dépassement du naturalisme, mais plutôt son absolutisation dans la situation époquale que nous avons décrite jusqu'ici. Peut-être

²² C'est d'ailleurs une définition de la phénoménologie qui convient tant au « dernier » Husserl qu'à la pensée heideggerienne à partir, au moins, des années trente. Nous y reviendrons.

²³ Critique de la raison historique que Husserl n'aura pas été le premier à mettre en chantier : en effet, une telle *Kritik der historischen Vernunft* était envisagée – quoi que dans un contexte non-critique en un sens particulier, c'est-à-dire détaché de la situation de crise historique qui est la nôtre – dès 1883 par Wilhelm Dilthey (Brogowski, Leszek. « La critique de la raison historique : raison et signification », dans Brogowski, Leszek (dir.). *Dilthey. Conscience et histoire*, Paris, PUF, 1997, p. 103) ; critique qui n'est elle-même pas déconnectée d'une certaine crise de la philosophie au XIXe siècle, et constituait aussi l'essentiel du programme de Heidegger à partir de 1929 (*Besinnung* (1938-39), GA 66, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997, p. 415 ; tr. française par Alain Boutot, *Méditation*, Paris, Gallimard, 2019, p. 404.) Dilthey écrit, dans « Vorrede », 1911, *GS V*, p. 5 ; tr. fr. *Le monde de l'esprit*, Aubier-Montaigne, Paris, 1947, tome I, p. 11, qu'« il fallait à cette fin [le dépassement du système kantien et la refondation de la philosophie, voire de la métaphysique même] procéder à une critique de la doctrine de Kant qui faisait du temps, donc aussi de la vie même, un simple phénomène. [...] Je commençai donc par la critique de cette doctrine. Ainsi est né le principe : la pensée ne peut remonter en deçà de la vie (*hinter das Leben kann das Denken nicht zurückgehen*) », et que « s'il y avait derrière la vie (*hinter dem Leben*), [...] quelque chose d'intemporel, ce serait alors un antécédent de la vie [...] et cet antécédent de la vie serait quelque chose que nous n'aurions pas vécu, il ne serait donc qu'un royaume d'ombres. »

²⁴ Husserl, Edmund. *Hua VI*, appendice XIII, p. 347 ; trad. fr., p. 382.

la perspective husserlienne reste-t-elle trop théorique et trop axée sur un concept « métaphysique » de conscience ?

Dans un tel cas, peut-être faudra-t-il chercher, pour dépasser l'artificialité du naturalisme, un point d'ancrage à la corrélation noético-noématique dans la concrétude vivante de la vie humaine plutôt que dans une approche théorétique de la corrélation²⁵. C'est aussi, peut-être, en vertu d'une certaine tradition rationaliste, à laquelle participe toujours la phénoménologie husserlienne, que nous aboutissons aujourd'hui au déferlement de la technique et à l'amenuisement du sens qui nous pousse à rechercher un « autre commencement » à la pensée. Dans tous les cas, et c'est ce qui nous occupera plus précisément pour la suite de nos travaux, l'idée d'une phénoménologie à la fois intégrée dans l'histoire vécue de notre civilisation et prenant cette dernière et ses différents phénomènes comme objets²⁶ n'aura pas attendu la publication de la *Krisis* de 1936 : Martin Heidegger, l'assistant personnel de Husserl à partir de 1916 et grand admirateur de ses travaux – en particulier des *Logische Untersuchungen* – ayant très tôt investi cette approche.

Entre 1919 et 1923, Martin Heidegger, dans ses cours donnés à Fribourg, s'attelle à la tâche d'une continuation de la phénoménologie en jouant le vécu non objectivé contre l'hégémonie de la *θεωρία* objectivante en vue de la fondation de la philosophie comme « science originaire »²⁷. Cette tâche, conduite entre autres à travers l'exploration de la facticité et celle de la vie religieuse examinées à l'aune de la phénoménologie²⁸ – deux chemins qui seront plus tard réunis sous le titre d'« herméneutique de la vie facticielle »²⁹ –, sera bientôt abandonnée afin de poursuivre l'élaboration et la remise à neuf de la question de l'être (*Seinsfrage*), tel qu'annoncé en grande

²⁵ Sur ce point, il convient de renvoyer à l'étude de Bégout, Bruce. *L'enfance du monde. Recherches phénoménologiques sur la vie, le monde et le monde de la vie*. Husserl, Transparence, 2007, 198 pp.

²⁶ En particulier l'histoire de cette pensée et de cette métaphysique occidentales qui nous portent en tant qu'êtres historiques et situés.

²⁷ Cf. Arrien, Sophie-Jan. « Vie et histoire. Heidegger 1919-1923 », *Philosophie*, Paris, Minuit, vol. 69, mars 2001, pp. 51-69 et « L'idée de la philosophie », dans *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*, Paris, PUF, 2014, pp. 19-30.

²⁸ Voir § suivant.

²⁹ Sur ce point, voir Sommer, Christian. « L'inquiétude de la vie facticielle. Le tournant aristotélicien de Heidegger (1921-1922) », *Les Études philosophiques*, 2006/1 (n° 76), p. 1-28 et Arrien, Sophie-Jan. *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*, « Introduction » et Ch. 5, « La destruction de l'expérience facticielle de la vie ».

pompe dès la première page de *SuZ*. Il n'en reste pas moins que l'impulsion donnée par les premiers cours de Fribourg³⁰ fut déterminante et que ces derniers constituent un point d'entrée privilégié dans la réflexion heideggérienne sur le fondement ultime de la pratique philosophique, qu'il voit alors dans ce qu'il appelle le « vécu » (*Erlebnis*). « Par là », écrit Sophie-Jan Arrien, « plus directement et plus profondément peut-être, que ce ne sera le cas dans *Être et Temps*, le jeune Heidegger inscrit d'emblée et sciemment la philosophie dans la mobilité inquiète de la vie. [...] Parti en 1919 du fond originnaire de la vie dans sa plurivocité problématique, Heidegger, dans *Être et Temps*, contourne le problème par le biais du concept d'existence ou d'être-là – qui, sous des apparences de continuité et d'évolution, voire de simple substitution terminologique, constitue une véritable bifurcation philosophique. »³¹ Alors :

[...] il découle de la posture phénoménologique fondamentale une directive cruciale : ne pas construire une méthode de l'extérieur ou d'en haut, ne pas élaborer une nouvelle voie théorique au moyen de considérations dialectiques. Puisque la phénoménologie peut faire ses preuves elle-même et par elle-même, le fait d'endosser un point de vue est un péché contre son esprit le plus propre. Et le péché mortel serait de croire qu'elle-même est un point de vue.³²

Loin d'être elle-même une simple *Weltanschauung*, la phénoménologie doit, selon Heidegger, exhumer le monde préthéorique des vécus à partir duquel pourront émerger et être comprises les différentes sciences. Or c'est précisément ce « monde préthéorique », qui, faisant aujourd'hui défaut en son enracinement historial³³, nous mène à poser la question de l'état de la science à notre époque, et du rapport au monde et à eux-mêmes que peuvent encore espérer les êtres humains, selon la troisième des questions fondamentales posées par Kant au nom de la philosophie : *Que m'est-il permis d'espérer?* Tentative de réponse : nous devrions *au moins* pouvoir espérer de retrouver ce monde préthéorique et non encore déterminé par la Technique, en ce

³⁰ Ces cours sont réunis sous le titre de *Frühe Freiburger Vorlesungen* et correspondent aux tomes 56/57 à 63 de la GA.

³¹ Arrien, Sophie-Jan. *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*, p. 359.

³² *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, tr. fr. par S.-J. Arrien et S. Camilleri, *Vers une définition de la philosophie*, Paris, Seuil, 2017, p. 83.

³³ Le règne du Dispositif (*Gestell*) techno-logique sur le dévoilement de l'étant remplaçant pour nous cette ouverture originelle qui caractérise le *Dasein* dans l'Histoire.

que cela constitue peut-être l'expérience la plus fondamentalement « humaine » que nous puissions avoir, c'est-à-dire, pour le dire simplement et pour paraphraser Heidegger, *vivre la vie*³⁴.

En résulte déjà presque deux décennies après l'impulsion initiale donnée par le père de la phénoménologie et huit années avant la parution de *Sein und Zeit*, une inflexion « antithéorique » de la phénoménologie – non plus les objets logiques, mais cette « prépondérance » vécue et préscientifique qui constitue le socle de tout discours possible (et qui sera avec les années de plus en plus historialisée). L'on constate aussi une tentative d'ancrage dans ce qui constitue la concrétude vivante de la pensée, c'est-à-dire la vie elle-même (déjà indépassable chez Dilthey) comme socle à partir duquel cette pensée s'exprime *toujours déjà*, qui préfigure tant la pensée qui va se dévoiler en 1927 que celle que nous prendrons comme objet, c'est-à-dire la pensée ontologique de la seconde moitié des années trente à laquelle nous arriverons bientôt. Déjà, le jeune Heidegger anticipe tant sur la *Krisis* husserlienne que sur ses propres réflexions des années trente -- qui nous occuperont. Notons aussi que c'est dès ce cours de 1919 qu'apparaît pour la première fois le concept d'*Ereignis*³⁵, central pour le propos de cette thèse, que l'on peut traduire en français par « événement », « avènement » ou, selon une traduction problématique – nous examinerons ce point beaucoup plus tard – « avenance », et qui constitue la clé de voûte de l'articulation conceptuelle de l'ouvrage que nous nous proposons d'étudier, les *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)* de 1936-38. Poursuivons pour l'instant le chemin, certes chronologique mais essentiel, que nous avons choisi de suivre afin d'y arriver avec des bases solides.

³⁴ Arrien, Sophie-Jan. *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*, p. 112 : « Le quelque chose originaire exprime les anticipations (*Vorgriff*) et retours (*Rückgriff*) de la vie elle-même ; il en représente la dimension prémondaine qui se fait jour à travers ce qui est mondain (*welthaft*) comme tel. Le quelque chose originaire ne s'exprime jamais sous le mode dévitalisant du concept ; il apparaît dans le vécu et donc comme significativité dans le monde : "Le quelque chose indéterminé se donne enfin dans l'horizon de la significativité." Le vécu de ce qui est mondain se joue sur le fond mobile du prémondain dont il constitue en quelque sorte l'expression redoublée en plus de marquer, simultanément, la dimension événementielle dans laquelle la vie est toujours déjà engagée. »

³⁵ Voir Dastur, Françoise. « Le tournant de l'*Ereignis* et la pensée à venir », dans *Lire les Beiträage zur Philosophie de Heidegger*, Paris, Hermann, 2017, p. 141 : « Ce terme, dont [Heidegger] affirmera en 1959, dans *Acheminement vers la parole*, qu'il l'emploie depuis plus de vingt-cinq ans dans ses manuscrits, n'apparaît pourtant ni dans les cours ni dans les écrits précédant les *Beiträage*, à une seule et remarquable exception. On le trouve en effet dans le premier séminaire que Heidegger donne en 1919, où il fait l'objet d'un court paragraphe, "*Vorgang und Ereignis*", où le processus (*Vorgang*) défini comme un *Geschehen*, un événement objectivé et rapporté au comportement théorique, se voit opposé à l'expérience vécue (*Erlebnis*) de l'événement (*Ereignis*), car ce dont je fais l'expérience vécue "ne passe pas devant moi, comme une chose que je pose en tant qu'objet, mais je me l'approprie (*er-eigne*) et cela advient en propre (*er-eignet*) conformément à son essence". » Le passage cité par Dastur se retrouve en GA 56/57, p. 75.

Notons également que le cours du semestre d'hiver 1920-21, que nous retrouvons dans le tome 60 de la *Gesamtausgabe* va, au prétexte d'une investigation des vécus religieux par la phénoménologie constituer la scène de la première irruption de l'Histoire (*Geschichte*) comme trame à partir de laquelle adviennent (*geschehen*) toujours déjà les vécus comme fondements vivants de la pensée. Si, d'un côté, l'histoire objective telle que conçue par la discipline historique (Historie) est d'abord celle d'un positivisme tourné vers les éléments qui constituent notre passé humain – textes, mots, langue, événements datables, data de l'archéologie, etc. – on a affaire ici à une autre « histoire », la *Geschichte*, histoire vivante qui selon Claudia Serban « s'efforce quant à elle de retrouver, par-delà les significations objectives qui s'expriment dans le discours, l'expérience ou l'accomplissement concret et vécu de ces significations – ou la vie dont elles sont les expressions [...], l'accomplissement (subjectif, on serait tenté de dire, ou personnel, voire interpersonnel, dans le cadre de la communauté des premiers chrétiens) qui la fonde. »³⁶ Cette histoire, il n'est possible de l'exhumer selon Heidegger que par une « destruction phénoménologico-critique »³⁷ de notre rapport habituel à l'histoire que l'on retrouve dans les manuels et dans les études des historiens. L'histoire ainsi comprise constitue le fonds originaire qui englobe selon Heidegger toute donné phénoménologique qui peut valoir pour la philosophie :

Ce qui prétend valoir ne saurait être appris en dehors de l'histoire. C'est *elle* qui présente ce qui, pour la philosophie, devient problème. C'est dans l'histoire que l'on peut trouver les biens culturels créés à la faveur du développement historique, biens auxquels les valeurs sont attachées.³⁸

³⁶ Serban, Claudia. « La Phénoménologie de la vie religieuse du jeune Heidegger : une mise en perspective », *Archives de sciences sociales des religions*, 171, 2015, p. 226. L'auteure poursuit : « L'histoire d'accomplissement, loin d'être l'œuvre d'un sujet confiné à une posture théorique, est intimement solidaire de l'historicité d'un homme ou d'un soi vivant, donc de l'histoire « que nous sommes nous-mêmes (*das wir vielmehr selbst sind*) » : il importe en effet de comprendre que ce « retour à l'historique (*Rückgang in das Historische*) » se fait « à travers l'histoire propre (*durch die eigene Geschichte*) » (GA 9, p. 34 ; cf. GA 60, p. 173) », qu'il y a donc une circulation entre le passé et le présent, entre la vie historique passée et la vie historique présente. »

³⁷ *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, GA 59, tr. fr. par Guillaume Fagniez, *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression. Théorie de la formation des concepts philosophiques*, Paris, Gallimard, 2014, p. 39. Sur la question de l'histoire et de ses possibles significations, dans le même ouvrage, voire p. 44, « § 6. Les six significations de l'histoire ; premier relevé des ébauches préalables qui s'y trouvent », où la destruction s'attarde aux diverses significations que nous accordons traditionnellement à ce mot.

³⁸ *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, GA 59, tr. fr. par Guillaume Fagniez, *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression. Théorie de la formation des concepts philosophiques*, Paris, Gallimard, 2014, p. 68.

C'est ainsi qu'il faut, semble-t-il, comprendre l'intérêt heideggérien pour la figure des premiers chrétiens dans GA 60 : c'est « à travers une expérience originale (*ursprüngliche Erfahrung*) et non pas à partir d'une tradition historique (*historische Tradition*) »³⁹ que Saint-Paul restitue son propre rapport au christianisme. « Ce qui est visé, ce n'est pas l'idéal d'une construction théorique, mais l'originarité de l'absolument historique (*Absolut-Historisch*) dans son absolue irrépétabilité (*Unwiederholbarkeit*) (GA 60, p. 88 ; trad. fr. modifiée, p. 100⁴⁰) ». Toujours selon Serban, « il ne s'agit pas de revivre le passé, mais d'accomplir ou de vivre le présent avec la même radicalité qui a été celle de Paul devant sa propre situation historique. »⁴¹ L'originarité absolue du vécu dans le texte de 1919 se voit ici ramenée à l'irrépétabilité absolue de l'histoire, et y trouve donc son ancrage fondamental ; irrépétabilité qui va littéralement venir remplacer le vécu comme fondement de l'histoire et du *Da-sein* dans les *Beiträge*. La trame imprévisible de l'Histoire (*Geschichte*) sera en effet le seul sol (*Grund*) – voire l'abîme (*Abgrund*) – sur lequel seul pourra peut-être advenir l'Événement. Nous y reviendrons.

Pour l'instant, pourquoi nous intéresser ici à ces développements ? Avant tout parce que c'est, nous semble-t-il, cet ancrage fondamental qui viendra à manquer pour nous, modernes, non plus comme ancrage d'un vécu dans l'histoire, mais comme appartenance (*zugehörigkeit*) du *Da-sein* à l'histoire à travers l'être, et qui va justifier le projet de l'ouvrage de 1936-38, les *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*⁴², vers lequel nous sommes en chemin. Partageant le constat heideggérien sur notre époque comme époque de la technique où le dévoilement de l'étant n'est plus simplement le fait de la relation privilégiée entre l'ouverture du Dasein et la vérité-*ἀλήθεια*, mais plutôt assujetti au règne du Dispositif techno-logique, nous croyons en effet devoir retrouver la piste de cet ancrage de l'expérience humaine dans l'originarité de la vie – laquelle ne renvoie pas aux « expériences vécues » que va critiquer Heidegger de manière acerbe dans les *Beiträge*, mais dans un certain rapport « primitif », ou plutôt pré-technique, du *Dasein* à l'étant.

³⁹ GA 60, p. 69 ; trad. fr. modifiée, p. 79 dans Serban, Claudia. « La Phénoménologie de la vie religieuse du jeune Heidegger : une mise en perspective », *Archives de sciences sociales des religions*, 171, 2015, p. 226. Cf. également Arrien, Sophie-Jan. *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*, « Expérience facticielle de la vie chrétienne primitive. L'interprétation heideggérienne de Paul », p. 270-291 et Camilleri, Sylvain. *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger*, Springer, 2008, 634 pp.

⁴⁰ Cité par Serban, *Ibid.*, p. 227.

⁴¹ *Ibid.*, p. 227.

⁴² Désormais abrégé en *Beiträge* ou *BzP*.

§ 4 – La problématique initiale d'*Être et temps*⁴³

Revenons, l'espace d'un instant, à l'*opus magnum* de 1927, rédigé en l'espace de quelque mois à la *Hutte*, qui constitue à la fois le socle visible de la ressaisie heideggérienne de la phénoménologie ainsi qu'un moment de rupture avec son maître Edmund Husserl, dont Heidegger veut dépasser un certain substantialisme⁴⁴, mais auquel le livre est pourtant dédié « en témoignage de vénération et d'amitié »⁴⁵. Les commentaires de Husserl en marge de son édition personnelle d'*Être et temps*, compilés dans *Notes sur Heidegger*⁴⁶, montrent qu'il a considéré le travail de son élève comme une trahison de son projet phénoménologique et comme – à tort ou à raison – une anthropologie philosophique plutôt que comme une quête proprement ontologique. Qu'en est-il du traitement de la science et de l'histoire dans la pensée du jeune Heidegger ? Si entre 1919 et 1923 son projet est toujours celui de conduire la philosophie à la scientificité à partir d'une analyse rigoureuse des vécus, c'est plutôt la thèse historique et historique au centre du travail de la fin des années 20 qui, menant à une reconfiguration de la phénoménologie, va désormais nous intéresser, c'est-à-dire celle d'un « ratage initial » de l'être (la *Seinsvergessenheit*, « oubli de l'être »). Tout d'abord, comment Heidegger réinterprète-t-il le projet et l'ambition de la phénoménologie ? Au célèbre § 7 de *SuZ*, il écrit :

« Derrière » les phénomènes de la phénoménologie il n'y a essentiellement rien d'autre, mais ce qui doit devenir phénomène peut très bien être en retrait. Et c'est précisément parce que les phénomènes, de prime abord et le plus souvent, ne sont pas donnés qu'il est besoin de phénoménologie. L'être-recouvert est le concept complémentaire du « phénomène ».⁴⁷

Dès 1927, la phénoménologie devient donc élucidation de ce qui, en retrait, donne le phénomène sans toutefois apparaître soi-même. Ainsi, le *λογος* de la phénoméno-logie est-il compris de manière insigne comme « faire-voir », et d'autre part son *φαινόμενον* comme ce qui est proprement digne de questions (*fragwürdigste*) : l'être lui-même, qui toujours laisse voir l'étant sans se montrer. L'on peut affirmer sans trop de précautions que c'est avant tout la différence

⁴³ Ouvrage auquel nous nous référerons désormais par l'abréviation *SuZ* (*Sein und Zeit* en allemand).

⁴⁴ Voir *SuZ* § 6 et 7.

⁴⁵ Dédicace de *SuZ*.

⁴⁶ Dans Husserl, Edmund. *Notes sur Heidegger*, Paris, Minuit, 1994, 160 pp.

⁴⁷ *SuZ* § 7, p. 50.

entre ὄντος, *ens*, *seiende*, c'est-à-dire l'étant – littéralement *ce-qui-est* – et l'être *en tant que tel*, en allemand *das Sein*, qui réside au fondement de toute la pensée de Martin Heidegger de 1927 jusqu'à la fin. Il s'agit en effet du prisme à travers lequel, malgré les inflexions et « tournants » de sa propre pensée, il abordera toujours les phénomènes à penser. L'ouvrage de 1927 s'ouvre sur ce célèbre passage en dialogue avec le *Sophiste* de Platon, cité abondamment, mais qu'il convient de reproduire encore une fois ici afin de bien marquer la continuité que nous voyons entre la problématique qui y est à l'œuvre et celle qui va s'exprimer en 1936-38 :

...δηλον γὰρ ὡς ὑμεῖς μὲν ταῦτα (τι ποτε βουλευσθε θημαιναι ὁποταν ὄν φθελγεςθε) παλαι γινωσκετε, ἡμεῖς δ' εἰς προ του μενωσι εθα, νυν δηπορηκαμεν... (*Sophiste*, 244a). « Car manifestement, vous êtes bel et bien depuis longtemps familiers de ce que vous visez à proprement parler lorsque vous employez l'expression "étant" ; mais pour nous, si nous croyions certes auparavant le comprendre, voici que nous sommes tombés dans l'embarras ». Avons-nous aujourd'hui une réponse à la question de savoir ce que nous entendons à proprement parler par le mot « étant » ? Nullement. Ainsi, il s'impose de poser à neuf la question du sens de l'être.⁴⁸

La thèse de Heidegger est, en résumé, la suivante : l'histoire entière de la pensée occidentale – de la philosophie à la science, ainsi qu'à ce qu'est devenue la religion à l'aune de l'onto-théologie – repose sur ce qu'il appellera plus tard le « premier commencement » grec, au cours duquel, par négligence, par nécessité historique, ou, plus philosophiquement, par un défaut dans la position de la question (*Fragestellung*), l'Être fut initialement manqué comme fondement de toute ontologie possible et par suite considéré comme concept vide et générique, comme simple rubrique générique sous laquelle ranger les étants.⁴⁹ Les étants, c'est tout *ce* dont nous pouvons dire quoi que ce soit, mais jamais eux-mêmes ne sont l'être *en tant qu'être*. L'onto-théologie⁵⁰ consiste précisément, à faire de Dieu, *sumмум ens*, c'est-à-dire l'étant ayant le plus d'être en tant que cause première, l'être lui-même. Ici encore, l'être-en-tant-qu'être demeure étranger à la pensée : comme l'a montré Kant, l'être n'est pas un prédicat, et la causalité ne s'applique qu'aux phénomènes spatio-temporels qui, pour nous, se manifestent.

⁴⁸ Exergue à *SuZ*.

⁴⁹ Par ailleurs la question de l'être (*Seinsfrage*) était déjà dénuée de sens à l'époque d'Aristote, comme l'indique Heidegger au premier paragraphe de l'ouvrage. *SuZ*, § 1. Cf. Greisch, Jean. *Ontologie et temporalité : Esquisse systématique d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF, 1994, p. 75.

⁵⁰ Mot originellement de Kant, mais qui sera ensuite thématiqué en propre par Heidegger. Sur ce point, cf. Jaran, François. « L'onto-théologie dans l'œuvre de Martin Heidegger. Récit d'une confrontation avec la pensée occidentale », *Philosophie*, vol. 91, no. 4, 2006, pp. 37-62.

Ainsi apparaît en 1927 la tâche nécessaire de (re)poser cette question de l'être, c'est-à-dire d'en changer la position (*Fragestellung*) – tâche qui incombe au *Dasein* lui-même. « Nous ne pensons l'être tel qu'il est que si nous le pensons dans la différence qui le distingue de l'étant et si nous pensons l'étant dans la différence qui le distingue de l'être », écrira Heidegger en 1955. « Être veut dire, toujours et partout : être de l'étant »⁵¹. Dans *SnZ*, c'est à l'aune du temps que devait être réinterprété le sens de l'être. Contentons-nous ici de rappeler que seule l'une des deux parties prévues d'*Être et temps* sera rédigée puis partiellement publiée : la première, qui a pour tâche dans une *Analytique existentielle* d'interroger le *Dasein*, cet étant qui jouit du double privilège ontologique d'être à la fois celui qui pose la question de l'être et celui qui constitue le *questionné* en vue de la reconfiguration de la position de la question, aboutit à la caractérisation de cet étant à partir de ses existentiels et pointe vers la possibilité d'une interprétation du sens de l'être à partir du temps, et la seconde, qui devait travailler à la « désobstruction phénoménologique de l'histoire de l'ontologie se guidant sur la problématique de la temporalité »⁵². Des trois sections qui devaient composer la première partie, seules deux seront publiées : d'abord, l'analyse fondamentale préparatoire du *Dasein* ; ensuite, la section consacrée au sens temporel de l'être du *Dasein*, en vue de la troisième, non publiée, qui devait exhumer le sens temporel de l'être lui-même.

Quel rapport existe-t-il entre les concepts du jeune Heidegger quant au fondement de la pensée dans les vécus sur la trame de l'histoire (*Geschichte*) –, la différence ontologique et le projet qui est le nôtre ? En 1936-38, comme nous allons le voir, c'est avant tout le sens de cette existence humaine historique qui s'amenuise et qui nécessite un « autre commencement » de l'histoire et de la pensée s'articulant autour du concept d'*Ereignis* ; c'est précisément en raison de l'oubli historial de l'Être, source pour Heidegger de toute signification possible pour le *Dasein*, que l'inauthenticité et le nihilisme déferlent sur notre époque et sur notre Terre. Pour retrouver le sens de l'expérience humaine, il s'agit non plus d'examiner et de réactiver les vécus, mais

⁵¹ « Identität und Differenz », tr. fr. par André Préau, « Identité et différence », dans *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 296.

⁵² Selon le titre de cette seconde section.

l'Histoire elle-même, qui semble paradoxalement à la fois s'accélérer (le tourbillon (*Täumel*) de la technique) et s'enliser dans le nihilisme. En ce sens, dans ses *Cahiers noirs*, Heidegger écrit :

Une quantité innombrable de choses « se passent » chaque moment à présent, qui sont aussitôt portées à la connaissance d'une quantité innombrable de gens, qui ne tardent pas à les oublier pour faire place à la nouvelle nouveauté – c'est-à-dire au prochain oubliable. Il « se passe » beaucoup de choses, et l'agitation tout autour de la planète (qu'ils continuent de nommer « la Terre ») n'est plus qu'un pur et simple « passage » qui ne cesse de se dévorer lui-même pour se transformer en nouveau fourrage.

Il « se passe » beaucoup de choses – mais plus rien n'*arrive* – autrement dit : plus aucune décision n'est prise, qui s'exposerait à la vérité de l'Être, ne serait-ce que pour risquer, dans ce domaine, le sacrifice suprême : dans l'abîmement réel, continuer d'avoir bien en face de soi la grandeur de l'Être.⁵³

Selon notre hypothèse de lecture – sur laquelle nous reviendrons plus en détail au § 6 –, l'un des objectifs que nous pouvons attribuer à la pensée de l'autre commencement est précisément la (ré)activation du *sens* de l'histoire, qui s'efface depuis au moins un siècle et demi devant un positivisme effréné qui n'a d'autre achèvement que le « danger » (*das Gefahr*) pesant sur le *Dasein* et sur notre histoire vivante comme êtres humains.

⁵³ GA 94, § 219 p. 272-3 ; tr. fr. par François Fédier, *Réflexions IV*, p. 278. Traduction modifiée. Heidegger poursuit : « Mais si seulement cela – le fait que tout se passe et rien n'arrive – tout à coup arrivait, et éclatait comme urgence ! Une *première* lueur serait du coup *advenue*, et l'Histoire (*Geschichte*) se serait évadée du domaine des événements et de leur colossal battage pour se réfugier au calme site de l'insurpassable grandeur. »

§ 5 – Les années 1930. « Tournant (*Kebre*) », genèse de la pensée de l'*Ereignis* et échec du discours du Rectorat (*Rektorsrede*)

Les lecteurs de l'œuvre de Heidegger reconnaissent presque unanimement l'existence d'un « tournant »⁵⁴ (*die Kebre*) sur le chemin de pensée qui le mène de la parution de *SuZ* aux textes des années trente, puis, finalement, à ses réflexions et conférences plus tardives. Si le « tournant » peut être situé vers le début des années trente⁵⁵, c'est toutefois dès 1929⁵⁶ que Heidegger va poser « la question du *Dasein* [...] à nouveaux frais »⁵⁷, pour ensuite véritablement esquisser, dans le semestre d'été de 1932⁵⁸ ainsi que dans les *Cahiers noirs* parus sous les titres de *Réflexions V* et *Réflexions VI*, le plan de ce que seront les *BzP*. À cette époque, la pensée heideggérienne se trouve engagée sur la voie allant d'une « ontologie anthropologique » du *Dasein* – dans *SuZ* – à une méditation historique-ontologique – dans les *BzP* – qu'il reste à définir dans ses contours et son statut. Si, en 1927, la position (*Stellung*) de la question de l'Être, à l'aune d'une désobstruction des strates d'interprétation sclérosées qui nous proviennent de deux mille ans et demi d'histoire de la métaphysique se détermine à partir du « *Dasein* humain » et de ses existentiels en vue d'élucider le « sens » de ce premier, les années trente verront le chemin de pensée heideggérien reposer la question de l'Être à partir de son « essence » (*Wesen*), c'est-à-dire du déploiement, à chaque époque donnée et pour chaque humanité historique donnée, de son essence historique. Cette seconde « phase » de la pensée heideggérienne passe du geste

⁵⁴ Cf. notamment Grondin, Jean. *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, PUF, 1987 ; Dastur, Françoise. « Le concept de science chez Heidegger avant le "tournant" des années trente », dans *Noesis*, 9, 2006 ; Gadamer, Hans-Georg. « Heidegger et l'histoire de la philosophie », dans Haar, Michel. *Martin Heidegger*, Paris, coll. « Cahier de L'Herne » (no 45), 1983, p. 115-130.

⁵⁵ Généralement autour de « Vom Wesen der Wahrheit », in *Wegmarken*, GA 9, 1974, pp. 176-203, où la pensée se mettant en chemin tente une « destruction » (*Destruktion*) du concept métaphysique et traditionnel de « vérité ».

⁵⁶ « Vom Wesen des Grundes », in *Wegmarken*, GA 9, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1974, pp. 123-175 ; tr. fr. par Henri Corbin, « Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou "raison" », dans *Questions I-II*, Paris, Gallimard, pp. 87-158. Cf. également *Besinnung* (1938-39), GA 66, 1997, p. 415 ; tr. française par Alain Boutot, *Méditation*, Paris, Gallimard, 2019, p. 404.

⁵⁷ *Besinnung* (1938-39), GA 66, p. 415 ; tr. française p. 404. Cette « mutation » du *Dasein* procède entre autres de la « liberté de fonder » qui caractérise désormais la finitude humaine et qui préfigure la question de la « décision » (*Entscheidung*). Cf. « Vom Wesen des Grundes », in *Wegmarken*, GA 9, 1974 ; tr. française par Henri Corbin, « Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou "raison" », dans *Questions I-II*, Paris, Gallimard, 1968, 158 : « Or, ce qu'est essentiellement la finitude du *Dasein*, cela ne se révèle que dans la transcendance en tant que celle-ci est liberté pour fonder. » Le thème de la « décision » (*Entscheidung*) en vue de la figure essentielle de l'étant apparaît à partir de 1935 dans *Der Ursprung des Kunstwerkes* pour finalement culminer dans les *Beiträge* (voir Dastur, Françoise. *Heidegger et la pensée à venir*, Paris J. Vrin, 2011, p. 38).

⁵⁸ *Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)*, GA 35, 2012.

interprétatif de la destruction, dans *SnZ*, à celui d'une grande relecture de l'histoire occidentale allant d'Anaximandre et Parménide à Nietzsche dans les textes des années trente et prépare la table, en quelque sorte, pour la pensée de l'*Ereignis*.

Poursuivons un instant le chemin qui mène de la réflexion des années 1920 à celle qui jaillit de la constatation par Heidegger d'un « échec » (la destruction physique, par Heidegger lui-même, de la troisième section de la première partie, pourtant écrite, en est peut-être l'aveu le plus fort). Décrivant le chemin de pensée qui fut le sien immédiatement après cet « échec », Heidegger écrit rétrospectivement en 1938-39 :

C'est pourquoi il a fallu aussitôt [1929] – cf. « De l'essence du fondement » – tout reprendre de fond en comble en déployant une problématique renouvelée, ce qui a obligé en même temps à clarifier et à préciser l'ensemble de la position adoptée vis-à-vis de l'histoire de la philosophie occidentale antérieure — il a fallu engager une nouvelle fois une méditation d'ensemble sur cette histoire depuis son premier commencement (Anaximandre, 1932) jusqu'à Nietzsche (1937).⁵⁹

Si l'on peut dès lors parler de « l'échec » du projet d'*Être et temps* qui n'aboutit finalement pas à la troisième section de la première partie annoncée, c'est-à-dire à une *ontologie renouvelée* devant dépasser les apories qui subsistent dans la position de la question de l'être depuis plus de deux millénaires d'histoire occidentale de la pensée, il faut toutefois dire que la seconde section, qui devait être consacrée à la « déconstruction » de l'histoire de l'ontologie, a simplement pris une autre forme : en effet, dans les cours qui vont de la publication de *Sein und Zeit* à la fin des années 1940, Heidegger revient sur tous les moments capitaux de cette histoire de la pensée. C'est le cas, par exemple, des cours publiés dans GA 28 (1929), GA 29/30 (1929-30) et GA 31 (1930) qui œuvrent à la déconstruction de l'Idéalisme allemand à partir du problème philosophique du présent, du monde, de la finitude, du cours consacré à la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel, dans GA 32 (1930/31), du cours sur la *Métaphysique* d'Aristote, GA 33 (1931), dont la lecture des premières lignes du livre Z (1028a⁶⁰) constituèrent très tôt chez Heidegger un moment d'éveil comparable à la lecture de Hume pour Kant. C'est encore le cas dans GA 34 (1931/32), cours sur le *Théétète* de Platon, GA 35 (1932), remontant encore derrière Platon vers le

⁵⁹ *Besinnung* (1938-39), GA 66, 1997, p. 415 ; tr. fr. par Alain Boutot, *Méditation*, Paris, Gallimard, 2019, p. 404.

⁶⁰ « τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς », c'est-à-dire : « L'être se dit de multiples manières ».

premier commencement de la pensée avec Anaximandre et Parménide, et qui constitue un exemple paradigmatique de la méthode heideggérienne de la destruction. Ensuite, dans GA 36/37 (1933/34), Heidegger explore l'idée de « question fondamentale » (*Grundfrage*) de la philosophie ainsi que l'essence de la vérité ; dans, GA 38 (1934), il tente une déconstruction de la logique, thème cher à Husserl, en vue d'une « nouvelle langue » annoncée dès 1933, qui va nous occuper dans le paragraphe suivant ; dans GA 39 (1934/35), il trouve enfin les rudiments d'une telle langue dans le texte de Hölderlin, lu comme « un texte sacré »⁶¹ en vue d'une reconfiguration métapolitique du futur de l'Allemagne.

C'est toutefois finalement *Einführung in die Metaphysik*, GA 40 (1935), tout juste en amont du début de la rédaction des *Beiträge*, qui va constituer à la fois le point d'arrivée de ces cours, une rupture avec le projet initial de *SnZ* ainsi que la reconfiguration, peut-être infléchie par l'échec de l'épisode du rectorat, de la lecture des textes des Anciens. En bref, ces cours – ainsi que d'autres que nous omettons pour l'instant⁶² – œuvrent chacun à leur manière à la destruction de concepts et de domaines fondamentaux à la philosophie telle qu'elle s'est historiquement dessinée en Occident depuis les Grecs, et semblent ainsi pouvoir être interprétés comme autant de défrichages qui vont ouvrir le champ des possibles pour la pensée qui va tenter de s'exprimer sans entraves dans les *BzP*. Notons que si ces ouvrages sont le produit de cours destinés à être lus aux étudiants, il ne s'agit pas du simple enseignement d'une doctrine précédemment méditée et établie : Heidegger y travaille comme à voix haute à l'élaboration d'une philosophie nouvelle. Ces cours sont ainsi des témoignages de la longue réflexion qui va aboutir, en 1936-38, à l'ouvrage qui nous occupera principalement.

Suspendons provisoirement notre survol de l'évolution de la problématique heideggérienne entre la fin des années 1920 et la rédaction des *Beiträge* en 1936/38 pour nous attarder un instant à une dernière étape préalable, qui constitue selon nous un *second échec*, non pas simplement politique, mais proprement philosophique, de la pensée en chemin : l'échec du projet de rénovation de l'Université allemande lors du « Discours du rectorat » de 1934. Il serait en quelque

⁶¹ Sommer, Christian. *Mythologie de l'événement. Heidegger avec Hölderlin*, Paris, PUF, 2017, p. 22. Sommer écrit : « La philosophie de Heidegger ambitionne désormais de revenir à son origine qu'est le poème comme *μῦθος*. »

⁶² C'est-à-dire essentiellement de GA 41 à GA 55.

sorte malhonnête de traiter de l'évolution de la pensée de Heidegger dans les années qui nous occupent sans traiter minimalement de son propre ancrage en tant que *Dasein* dans des vécus (*Erlebnis*) apparaissant eux-mêmes sur la trame d'un advenir historial (*geschichtliche Geschehen*) dont il est impossible de les détacher⁶³. C'est qu'avec l'arrivée au pouvoir du parti national-socialiste allemand, Heidegger crut⁶⁴ pouvoir infléchir le destin de la transformation qu'allait faire subir à l'Allemagne le nouveau régime, en particulier en ce qui concerne l'Université allemande et son rôle au sein de la société. En effet, dans un discours aux forts accents platoniciens, Heidegger tenta d'élever la (*sa*) philosophie au sein de l'Université avec l'espoir que cela pourrait aboutir à ce qu'il appelait de ses vœux depuis des années déjà : un réveil de la pensée et un *dépassement* de ce qui, selon lui, constituait autant de boulets à traîner pour la civilisation occidentale : l'oubli de l'être, la pensée calculante, le règne du faire (*Machenschaft*), etc., tous réunis sous la figure de ce que Charles Bambach nomme un « déracinement ontologique » :

Étant donné le profond déracinement ontologique qu'il tient pour la condition historique même de l'existence moderne occidentale, Heidegger en est venu à développer une interprétation qui lui est propre du « citoyen contemporain, singe de la civilisation » dont le mode de vie bourgeois confortable est marqué par la tonalité fondamentale (*Grundstimmung*) de l'« ennui profond ». L'existence « privée » de l'homme bourgeois individuel, dit Heidegger, est dénuée de tout lien fort à une communauté (*Gemeinschaft*) corporative, elle est dépourvue de tout sens d'un enracinement (*Bodenständigkeit*) dans le pays, et de tout sens d'une destinée historique commune.⁶⁵

Dans le régime nazi qui venait de s'installer⁶⁶, Heidegger entrevoit une réponse historique à ce déracinement, et a pensé – du moins avant le 21 avril 1934, date à laquelle il donne sa démission

⁶³ Conformément à sa propre pensée qui accorde une importance capitale à la situation historique du *Dasein*, contre la prétendue désincarnation de la *θεωρία* objectivante. C'est précisément ce que l'objectivité scientifique, qui sombre aujourd'hui dans le nihilisme postmoderne, prétend faire ; mouvement de la pensée que combattent à la fois le Husserl de la *Krisis*, Heidegger dans toute son œuvre et nous-mêmes aujourd'hui.

⁶⁴ Cela est d'ailleurs bien documenté, ce qui n'a pas manqué ces dernières années d'évoluer en une controverse et en un battage médiatique internationaux. Par exemple Benussan, Gérard. « Heidegger, une métapolitique de l'autodestruction », dans *Revue internationale de philosophie*, 2017/1, n. 279, pp. 27-41 ; Sommer, Christian. « Métapolitique de l'Université. Le programme platonicien de Heidegger », dans *Les Études Philosophiques*, 2010/2 (n° 93), p. 255-75 ; Sommer, Christian. *Mythologie de l'événement. Heidegger avec Hölderlin*, Paris, PUF, 2017 ; mais aussi, de manière beaucoup plus polémique, Faye, Emmanuel. *Heidegger, L'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1935*, Paris, Albin Michel, 2005 et Rastier, François. « Heidegger aujourd'hui – ou le Mouvement réaffirmé », *Labyrinthe*, 33, 2009, pp. 71-106.

⁶⁵ Bambach, Charles. « Le Discours de rectorat de Heidegger », *Les Études philosophiques*, 2010/2 (n° 93), p. 164.

⁶⁶ *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, GA 16, p. 667.

au poste de recteur de l'université fribourgeoise auquel l'avait convié l'*establishment* nazi – que quelque chose comme un dépassement des traits susmentionnés de notre époque s'y préparait. Dans le *Discours du rectorat*, cela s'exprime ainsi :

... pour peu que dans l'Université s'éveille à nouveau la force concentrée et durable d'une « auto-affirmation » véritable. Mais cela est-il possible ? Oui ! Et pourquoi ? Parce que grâce à la révolution national-socialiste, la réalité allemande s'est métamorphosée dans sa totalité. Parce qu'à travers cette métamorphose, un nouveau sol a été mis au jour pour l'intégralité du *Dasein* historico-spirituel du peuple.⁶⁷

En effet, l'interprétation heideggérienne de l'époque moderne, de sa métaphysique et de sa science constitue le constat d'une absence de sol (*Bodenlosigkeit*) qui doit être dépassée, faute de quoi le nihilisme est appelé à régner métaphysiquement parlant. Il ne s'agit toutefois pas du sol biologisant⁶⁸ du *Blut und Boden* nazi, et les brutes de la *Sturmabteilung* qui assistaient aux cours de Heidegger n'étaient manifestement pas des phénoménologues dans l'âme – ils furent d'ailleurs tout à fait incrédules devant la reprise méthodique et parfois ésotérique de l'histoire de la pensée que devinrent, à la suite de l'échec du *Discours du rectorat*, les cours professés par Heidegger. Les temps qui suivirent le 27 mai 1933, date à laquelle Heidegger prononça ce discours, brisèrent d'ailleurs son rêve platonicien d'une Allemagne des penseurs et des poètes. Toujours selon Bambach, à mesure que le temps avançait, « Heidegger était de plus en plus convaincu que la forme que les nazis donnaient au national-socialisme n'était rien d'autre qu'un nouvel avatar de la même machination (*Machenschaft*), du même subjectivisme débridé, du même appétit de domination sur la terre caractéristique de la métaphysique moderne cartésienne. »⁶⁹ Nous sommes conscients qu'il s'agit ici d'un immense débat qu'il nous est impossible de régler ici, et notre objectif n'est d'ailleurs pas d'exonérer Heidegger de sa participation au régime hitlérien qui, du moins formellement – rappelons qu'il gardera tout de même sa carte du parti jusqu'à la fin de la guerre –, s'achève avec sa démission. Si nous prenons toutefois le temps d'y insister, c'est plutôt que nous considérons qu'il s'agit d'un *moment*, au sens d'une étape logique et non pas simplement chronologique, de la genèse de la problématique que nous avons retracée jusqu'ici à partir du rapport entre phénoménologie et science occidentale et qui va se poursuivre dans les

⁶⁷ *Ibid.*, p. 301-02. Traduction française dans l'article de Bambach précédemment cité. Nous soulignons.

⁶⁸ Ce sol ou fond, nous ne l'avons pas encore atteint : il se dessinera seulement, en tant que sans-fond (*Ab-grund*) dans les *Beiträge*. Voir notre interprétation de la Fondation (*die Gründung*).

⁶⁹ Bambach, Charles. « Le Discours de rectorat de Heidegger », dans *Les Études philosophiques*, 2010/2 (n° 93), p. 185.

Beiträge zur Philosophie auxquelles nous allons désormais exclusivement nous consacrer. En effet, celles-ci sont rédigées à une époque qui voit la montée en puissance de Hitler et du nazisme ; celle, également, des *Lois de Nuremberg* de 1938 ; finalement, celle de la préparation évidente de la guerre la plus dévastatrice qu'aura connue l'humanité jusqu'alors. En l'espace de ces onze mois, du *Discours du rectorat* jusqu'à sa démission comme recteur, l'enthousiasme heideggérien pour le régime tourne à la déception et au renvoi de tous les possibles historico-politiques de son époque – capitalisme libéral, communisme bolchévique et nazisme – à l'unique et omnienglobante figure historique de la « fabrication » (*Machenschaft*). C'est ainsi qu'il écrira, en 1938-1940, qu'« aucune "révolution" n'est suffisamment "révolutionnaire" »⁷⁰ – à comprendre *qu'aucun changement politique d'État ou d'organisation économique ne constitue ontologiquement un changement du rapport fondamental entre le Dasein et l'étant*, désormais réduit au rapport entre une conscience psychologisée et le monde de la science physicomathématique, et, par extension, de la science économique⁷¹. Seule demeure alors, pour nous tard-venus, l'option encore énigmatique d'un « autre commencement » de la pensée qui puisse réinitialiser ce rapport à l'étant.

Le constat heideggérien initial (assez radical, avouons-le) est le suivant : la métaphysique domine l'apparaître de l'étant, et donc, l'entière du monde humain, du statut des simples objets de la nature jusqu'aux mouvements politiques, et l'Université elle-même, telle que Heidegger a voulu la penser avec Platon, tire à sa fin dans une désintégration du savoir en disciplines particulières qui, pour parler avec Heidegger, ne « pensent pas ». Dans le semestre d'été 1934, il dit à ses étudiants :

La discussion qui a lieu aujourd'hui ne fait qu'attester que l'on n'a pas encore compris de quoi il s'agissait ; elle témoigne du fait que nous aussi maintenant sommes encore dans la situation dans laquelle l'enseignement supérieur est en train de se précipiter vers sa fin. La désintégration en disciplines est la fin de l'université, laquelle est là déjà depuis des décennies, parce que depuis longtemps une force éducative unitaire de fond fait défaut. [...] Ce n'est pas la désintégration en disciplines ni la fin de l'université que nous déplorons, mais le fait que l'on jette un voile sur cette fin, que l'on essaye par tous les moyens de la recouvrir – justement

⁷⁰ *Die Geschichte des Seyns*, GA 69, p. 23.

⁷¹ Il s'agit dès lors de ce monde dont nous parlait déjà, par exemple, le sociologue Max Weber au début du XX^e siècle avec son constat d'un *Entzauberung der Welt*, c'est-à-dire d'un « désenchantement du monde ».

du côté de ceux qui révolutionnent et ne remarquent pas que nous ne conservons plus qu'un cadavre, une unité de façade.⁷²

Si ce voile n'est pas soulevable par une perspective politique contemporaine à la pensée de Heidegger, il lui faut donc penser en dehors de cette positivité historique qui est la sienne ; en d'autres termes, il lui faudra atteindre solitairement une « vie libre et volontaire dans les glaces et la haute montagne »⁷³, comme il l'écrit. C'est selon nous à partir de cette idée nietzschéenne de la pensée intempestive⁷⁴, au sens de non-contemporaine et non-compréhensible par ses contemporains, que Heidegger va se mettre au travail ; travail que vont rendre lisible les *BzP*, qui participent certainement de cet ethos du penseur solitaire et intemporel que Nietzsche a exprimé au plus fort dans l'épilogue de *Par-delà le bien et le mal* : « Ma table fut pour vous dressée sur les sommets./Qui donc vit plus près des étoiles/Et tout près, cependant, du tréfonds des abîmes ?/Quel royaume jamais eut pareille étendue ?/Et mon miel, qui peut y goûter ?⁷⁵ »

⁷² *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, GA 38 ; trad. fr. par F. Bernard, *La logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, Paris, Gallimard, 2008, p. 93.

⁷³ *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1987, p. 25.

⁷⁴ Du titre de la seconde de ses *Unzeitgemäße Betrachtungen*.

⁷⁵ Nietzsche, Friedrich. *Par-delà le bien et le mal*, Paris, Mercure de France, 1913, p. 345.

C'est donc en tant que le nihilisme est la marque de notre époque, caractéristique d'une civilisation dont les forces vitales s'essoufflent, que nous faisons avec Heidegger le pari de la « voie » dont les contours sont dessinés dans les *BzP*; non pas une résistance passive et conservatrice à cette époque, ni une fuite utopique vers l'avant : seulement la tonalité (*Stimmung*) de l'attente et le déstagement des stigmates de la métaphysique bimillénaire dans un langage et une conceptualité qui vont motiver en amont toute la pensée du Heidegger d'après-guerre. Il s'agit d'une *tâche* pour le philosophe, qui doit, en endurant ontiquement l'époque, préparer ontologiquement l'autre commencement.⁷⁶ Les *BzP*, seulement publiées en 1989, soit cinquante ans après leur mise sur papier, constituent selon nous l'apex de la réflexion ontologique *créatrice* de Heidegger en offrant un projet absolument inédit dans l'histoire de la philosophie : celui de dépasser toutes les catégories traditionnellement associées à la pensée rigoureuse et logique, celui d'une pensée du *tout autre*. Heidegger y déploie en six « fugues » les articulations d'une pensée presque « irrationnelle »⁷⁷. Ces « fugues » ou « ajointements » qu'il nomme « la Résonnance » (*der Anklang*), « la Fondation » (*die Gründung*), « le Saut » (*der Sprung*), « Ce-qui-est-en-jeu » (*das Zuspiel*) (« Ceux-qui-sont-à-venir » (*die Zukunftigen*) et « le dernier dieu » (*der Letzte Gott*) paraissent en effet au premier abord quitter définitivement le sol de la rationalité qui caractérisa jusqu'à présent l'entreprise philosophique.

Parmi les commentateurs et exégètes francophones s'étant sérieusement penchés sur la question des *Beiträge zur Philosophie* et de la lecture qui peut (voire qui doit) en être faite, on retrouve deux grandes tendances qui tiennent à la fois au fond et à la forme de l'ouvrage et au contexte historique et philosophique dans lequel il a été écrit. Certains vont considérer qu'il est le lieu de l'expression d'une démesure ou d'un élitisme métaphysique de la part de Heidegger

⁷⁶ *Beiträge zur Philosophie : Vom Ereignis* (1936-38), GA 65, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1989, p. 5 : « Le temps des « systèmes » est derrière nous. Le temps de la construction de la figure essentielle de l'étant à partir de la vérité de l'Être n'est pas encore arrivé. Dans l'intervalle, la philosophie doit avoir accompli une chose essentielle dans la transition vers l'autre commencement : le projet (*Entwurf*), c'est-à-dire l'ouverture inaugurale de l'espace-de-jeu du temps (*Zeit-Spiel-Raumes*) de la vérité de l'Être (*Seyn*). » Nous traduisons : s'il s'agit des *BzP* (GA 65) et que la traduction française n'est pas indiquée, il s'agit toujours de notre traduction.

⁷⁷ Cf. la thèse de Georg Lukács dans *La destruction de la raison*, pour qui des penseurs aussi divers et grands que Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard, Ernst Jünger ou Heidegger sont autant de figures d'un anti- ou ir- rationalisme allemand qui aurait mené au nazisme.

qui, cherchant à dépasser la rationalité elle-même, en finit que par ne plus faire de philosophie à proprement parler⁷⁸. Par exemple, citons Marc Richir, qui, dans « *Ereignis*, temps, phénomènes »⁷⁹, voit dans le concept d'*Ereignis* la structure pourtant décrite par Heidegger d'une onto-théo-logie, d'où il résulte un Heidegger aveuglé à ses propres mises en garde et en appelant, poussé par l'espoir métapolitique d'une renaissance de l'Allemagne et de sa fonction insigne de « peuple philosophique », à un *Ereignis* ou événement d'un ensemble où « tout résonne dans tout »⁸⁰. C'est également le cas de Reiner Schürmann qui, dans son testament philosophique, *Des hégémonies brisées*, quoi que partageant le constat heideggérien d'une « fin de la métaphysique » et tentant de poser à nouveau à partir de ce point de non-retour la question kantienne du « *Que dois-je faire ?* »⁸¹, voit dans les *BzP* une ultime tentative de reconstruire ce qu'il appelle un « fantasme hégémonique », l'un de ces « référents derniers qui ne sont », à proprement parler, « "rien" »⁸², fournis par ces « fonctionnaires de l'humanité »⁸³ que sont selon le mot d'Husserl les philosophes et à l'aune desquels évoluerait à chaque époque la compréhension que les hommes ont du monde et d'eux même⁸⁴. Pensons aussi à Matthias Flatscher, dans son article « "L'action de se rendre compréhensible est le suicide de la philosophie." Au sujet de la conception de la

⁷⁸ Par exemple, Faye, Emmanuel. « Antisémitisme et extermination : Heidegger, l'Œuvre intégrale et les Cahiers noirs », dans *Cités*, 2015, 1, n. 61, pp. 107 à 122, ou encore l'œuvre entière, plus polémique que véritablement interprétative, de Stéphane Domeracki.

⁷⁹ Notons que nous recensons ici les commentateurs que nous jugeons plus nuancés, et que nous excluons ceux qui intègrent un peu légèrement leur interprétation des *Beiträge* dans leur critique plus large du nazisme de Heidegger. Par exemple Richir, Marc. « Ereignis, Temps, Phénomènes », dans *Heidegger : Questions ouvertes*, Collège International de Philosophie, Paris, mars/avril 1988, pp. 13 à 36.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 24. Richir écrit : « Si nous envisageons que la chose n'advient au monde comme Quadriparti que dans l'*Ereignis*, que la parole n'accède à la parole comme parole de monde que dans l'*Ereignis*, qu'il n'y a temps et être, et même temps et espace que dans l'*Ereignis*, tout comme être et penser, donc être et homme, nous nous apercevons que l'*Ereignis* est un peu, chez Heidegger, le « Sésame ouvre-toi » de toute articulation, ou tout au moins, de manière moins ironique, la pointe ultime de sa pensée, qui seule lui permet de garder et d'accéder à la cohérence d'un ensemble ou tout, précisément, résonne dans tout, même si c'est en abîme. [...] Et c'est encore une illusion de l'idéologie que de croire qu'il y aurait une sorte de "grande" politique, comme "politique de l'Être" : il n'y en a tout simplement pas parce que, tout simplement, la philosophie en tant que portée par la question de l'Être est apolitique. Mais l'ambiguïté demeure tant que cette question est maintenue tout au long comme question historique d'un autre commencement pour l'Histoire (*Geschichte*), en quelque sorte comme question trans- ou métapolitique. »

⁸¹ Remarquons que notre travail – nous l'avons déjà noté – se situe plutôt dans le sillage d'une autre de ces trois questions kantienne, c'est-à-dire « Que m'est-il permis d'espérer ? ».

⁸² Schürmann, Reiner. *Les hégémonies brisées*, Trans-Europ-Repress, Mauvezin, 1996, p. 17.

⁸³ *Ibid.*, p. 18.

⁸⁴ Les réflexions de Schürmann seront d'ailleurs mobilisées non pas en tant qu'on y retrouve un chapitre portant explicitement sur les *Beiträge*, mais plutôt en tant que cadre critique et possibilité d'une réponse négative à notre hypothèse de travail : si toutes les hégémonies sont en effet vaines, vers quoi doit nous mener l'autre commencement de la pensée.

philosophie et de son rapport à la sphère publique dans les *Beiträge zur Philosophie* »⁸⁵ et à Peter Trawny, dans sa contribution au même collectif, « Adyton »⁸⁶, qui, plus nuancés, considèrent les *BzP* comme la pensée « ésotérique »⁸⁷ de Heidegger, réservée selon Flatscher à des « élus ». Pour eux, les *BzP* reproduisent un binarisme constituant une gêne pour la philosophie et qui « différencie entre l'intériorité authentique des rares et la simple extériorité de la masse »⁸⁸. Citons également, en 2021, Sophie-Jan Arrien dans son article « De la destruction phénoménologique à la destruction poïétique », qui, si elle voit une continuité dans la thématique de la destruction entre les textes des années 1920, 1927 (*SuZ*) et les cours allant jusqu'à 1933, parle plutôt d'une rupture intervenant dès les cours de 1934-1935 et le recourt systématique à la poésie de Hölderlin, et voit dans les textes qui vont suivre un Heidegger ayant résolument quitté le terrain positif des phénomènes de la phénoménologie pour plutôt s'aventurer dans une destruction poïétique et créatrice, constituant « l'expression la plus directe de l'*hubris* ou démesure qui affecte le geste philosophique de Heidegger, dès lors [qu'il] outrepassa le principe de finitude constitutif de toute herméneutique »⁸⁹. La thèse centrale de l'article d'Arrien constitue une limite à laquelle nous souhaitons nous confronter : si nous jugeons que l'autre commencement doit être possible, voire nécessaire au dépassement d'une modernité jugée catastrophique par Heidegger, n'en reste-t-il pas moins que ce geste, certainement empreint d'une *hubris* considérable, aboutit à une sortie de la rationalité philosophique à proprement parler⁹⁰ ? Le cas échéant, est-ce souhaitable ?

D'autres vont plutôt faire de l'ouvrage une exégèse plus neutre – voire favorable – axiologiquement parlant. Citons par exemple Didier Franck, qui dans *Le nom et la chose. Langue et*

⁸⁵ Dans le collectif de Schnell, Alexander. (dir.), *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger*, Paris, Hermann, 2017, pp. 37 à 56.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 25 à 36.

⁸⁷ Nous considérons, conformément au constat de ces deux auteurs, que les *Beiträge* doivent être lues comme le cœur ésotérique de la pensée qui s'exprime dans les textes exotériques de Heidegger, par exemple *L'Origine de l'œuvre d'art* de 1935 ou encore la *Lettre sur l'humanisme* de 1947.

⁸⁸ Dans *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger* (*op. cit.*), p. 55.

⁸⁹ Dans le collectif de Arrien Sophie-Jan, et Sommer, Christian (dir.). *Heidegger aujourd'hui. Actualité et postérité de la pensée de l'événement*, Paris, Hermann, 2021, p. 38.

⁹⁰ « Philosophie, cela veut dire métaphysique », écrit Heidegger dans « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », dans *Question III et IV*, Paris, Gallimard, 1990, p. 282. Le dépassement de la métaphysique occidentale et de son histoire est donc tout uniment celui de la philosophie à proprement parler. D'où la tension entre l'entreprise que nous nous proposons de faire – qui est philosophique – et l'objet que nous prenons – la pensée heideggérienne en voie du dépassement de ce que signifie, pour nous encore, « philosophie ».

*vérité chez Heidegger*⁹¹, tente de faire entendre comme de l'intérieur du texte la résonnance des *Grundwörter* ou mots fondamentaux qui sont ceux de l'*Ereignis* en une redite méthodologique et serrée de celui-ci envisagé comme « nom propre » de l'Être ; Jean-François Marquet, qui dans « L'Être et le dieu »⁹² parle des *Beiträge* comme d'une théologie en attente, tentative « de parvenir à une décision suite à laquelle le dernier dieu (le dieu enfin tranché) peut sortir par effraction de l'Être où s'est joué son destin »⁹³ ; Françoise Dastur, qui dans « Le tournant de l'*Ereignis* et la pensée à venir »⁹⁴, prend l'*hubris* que nous avons déjà mentionnée comme à rebours, en en faisant le moyen d'accéder à une « philosophie de la retenue »⁹⁵ ; Alexander Schnell, qui, dans une tentative de « démystification » des *BzP*, inverse la relation eschatologique de l'attente du dieu par l'homme, parlant plutôt d'un dieu *en attente* de la fondation de l'être du *Da-sein* dans « *Ereignis* et *Da-sein* dans les *Beiträge zur Philosophie* »⁹⁶. C'est également le cas, toujours dans le collectif *Lire les Beiträage zur Philosophie de Heidegger*, des articles de Sylvaine Gourdain (« Le retrait de l'*Ereignis*, ouverture à l'im-possible »)⁹⁷, de Claudia Serban (« La pensée de la fissuration de l'être (*Zerklüftung des Seyns*) »)⁹⁸ – dont le travail sera déterminant pour notre hypothèse de lecture des *BzP* –, de Christophe Perrin, « Les *Beiträge zur Philosophie* portent-ils bien leur nom ? De la philosophie de la contribution des Contributions à la philosophie »⁹⁹, ainsi que de Guillaume Fagniez, « Philosophie et *Weltanschauung* : les *Beiträge zur Philosophie* comme dénouement »¹⁰⁰. Mentionnons finalement Iain Macdonald, « L'autre pensée : la possibilité de l'autre commencement et la critique de l'effectivité dans les *Beiträge zur Philosophie* »¹⁰¹, qui interroge la conception du possible à l'œuvre dans l'*opus magnum* de 1936-38, et qui jusqu'ici semble s'engager sur une voie analogue à celle que nous avons déterminée jusqu'ici, à savoir la question des

⁹¹ Franck, Didier. *Le nom et la chose. Langue et vérité chez Heidegger*, Paris, Vrin, 2017, 304 pp.

⁹² Marquet, Jean-François. « L'Être et le dieu. Notes sur quelques points de la *Seynsgeschichte* de Heidegger », dans *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 52, no. 4, 2006, pp. 457-467.

⁹³ *Ibid.*, p. 465.

⁹⁴ Dastur, Françoise. « Le tournant de l'*Ereignis* et la pensée à venir », dans Schnell, Alexander (dir.). *Lire les Beiträage zur Philosophie de Heidegger*, Paris, Hermann, 2017, pp. 141-158.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 158.

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 159-178.

⁹⁷ *Ibid.*, pp. 179-196.

⁹⁸ *Ibid.*, pp. 253-270.

⁹⁹ *Ibid.*, pp. 69-85.

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 87-103.

¹⁰¹ Dans Perrin, Christophe (dir.). *Qu'appelle-t-on la pensée ? Le philosophe heideggérien*, Bucharest, Zeta Books, 2014, pp. 186-213.

possibles à venir et de leur élargissement devant dépasser la simple effectivité de la raison instrumentale – les travaux de ce dernier auteur nous semblent d’une importance capitale, en ce qu’ils traitent concrètement de la possibilité de se libérer de la métaphysique, et, en ce sens, constituent une assise préalable à nos propres questionnements – ; ainsi que l’excellent article de Philippe Verstraten, « Le dernier dieu de Heidegger »¹⁰², dont le traitement de l’a-théisme « croyant » de Heidegger dans les *BzP* constitue une excellente introduction à la question d’une « théologie » du dieu à venir dans l’ouvrage de 1936-38, et sur lequel nous reviendrons plus en détails.

Le travail d’interprète sur les *BzP* ne s’est évidemment pas limité au monde francophone ; en langue anglaise et toujours dans cette seconde catégorie¹⁰³, citons George Kovacs qui, dans de multiples articles¹⁰⁴, traite de l’impact de la parution des *BzP* sur la compréhension de l’œuvre complète de Heidegger, en plus de son livre de 2015¹⁰⁵ qui analyse de manière générale les *BzP* comme une re-position de la question (*Fragestellung*) de l’être, allant ainsi dans le sens du récit chronologique que nous avons fait jusqu’à présent, et Parvis Emad, également auteur d’articles portant sur le rapport entre pensée et poésie dans les *BzP* et concentrés sur la figure de Hölderlin¹⁰⁶, ainsi que d’un livre autour de la traduction et de l’interprétation de l’ouvrage de 1936-38¹⁰⁷.

¹⁰² Dans *Poésie*, vol. 147, no. 1, 2014, pp. 74-81.

¹⁰³ Les auteurs en langues anglaise et allemande qui suivent adoptent une posture résolument descriptive, et dont le travail semble destiné à servir de guide de lecture plus ou moins orienté selon leur thèse respective.

¹⁰⁴ Kovacs, George. « The Impact of Heidegger’s *Beiträge zur Philosophie* on Understanding his Lifework » dans *Heidegger Studies*, vol. 27 : *Enowning-Thinking, the Onefold of Hermeneutic Phenomenology, Interpreting Gestalt and History*, Berlin, Duncker & Humblot, 2011, pp. 155-176 et « Caring for Language in Translating and Interpreting Heidegger’s *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* », dans *Heidegger Studies*, vol. 30, *The Unevaluable, Technicity and Language : Revisiting Plato*, Berlin, Duncker & Humblot, Paris, 2014, pp. 131-157.

¹⁰⁵ Kovacs, George. *Thinking and be-Ing in Heidegger’s Beiträge Zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Bucharest, Zeta Books, 2015.

¹⁰⁶ Emad, Parvis. « "Thinking" in the Crossing to, and "Poetizing" out of the Other Onset. Preliminary Reflexions on Heidegger’s Characterizations of Nietzsche and Hölderlin in the *Beiträge* », in *Existentia*, 21/3-4, pp. 217-240 et « Heidegger’s Stance on Hölderlin in *Beiträge* », in *Studia Phaenomenologica*, 12, pp. 359-381.

¹⁰⁷ Emad, Parvis. *Translation and Interpretation. Learning from Beiträge*, Bucarest, Zeta Books, 2013, 250 p. Citons également, dans une perspective nettement plus descriptive, Niall Keane et son article « The Self that Belongs to an Abyssal Ground: Reading Heidegger’s *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* » (dans Georgakakis, Tziovani. *Heidegger in the Twenty-First Century*, New York, Springer, 2015, pp. 47-61) ; Vladimir Bibikhin et son article « From Being and Time to the *Beiträge* » (dans Love, Jeff. *Heidegger in Russia and Eastern Europe*, New York, Rowman & Littlefield, 2017, pp. 114-129) ; Duman, Musa. « Questioning and the Divine in Heidegger’s *Beiträge* » (dans *Gatherings : The Heidegger*

Si cette dichotomie, certes artificielle, entre auteurs critiquant ou voyant négativement le projet des *Beiträge* et autres, adoptant une approche plutôt neutre ou favorable, est pertinente, c'est que la question n'est pas du tout réglée. Or, il s'agit précisément de la question à laquelle nous tentons modestement de nous attaquer à partir du concept central d'un « autre commencement » à venir de la pensée. Sans vouloir trancher définitivement cette alternative, nous souhaitons néanmoins tenter de déterminer la valence philosophique et la possibilité réelle de cet « autre commencement » de la pensée. Pourquoi cette question de l'« autre commencement » est-elle nécessaire et pertinente dans les années 2020 ? Le chemin parcouru jusqu'ici semble donner une indication préalable pouvant servir de réponse partielle à cette question : notre époque est tout uniment celle d'une toute-puissance de la rationalité et celle de l'apogée de l'oubli de l'Être (*Seinsvergessenheit*). À cet égard, la question de l'« autre commencement » telle que posée par Heidegger dans les *BzP* nécessite *a minima* d'être réfléchie comme possibilité à venir. Pour l'instant, disons que nous entrevoyons un entrelacement intrinsèque entre deux catégories qui ne sont devenues que relativement récemment à la fois objets et cadres pour la philosophie, et *a fortiori* pour la phénoménologie, et qui, de plus, constituent l'articulation profonde et fondamentale de ce que nous appelons depuis le début le *sens* des vécus humains : d'une part, la langue, en tant qu'elle constitue le socle historial à partir duquel nous réfléchissons toujours déjà, et d'autre part, l'histoire en tant que narratif langagier, pour parler avec Ricoeur¹⁰⁸ ; mémoire de ce monde de sens dans lequel nous sommes toujours

Circle Annual, vol. 4, 2014, pp. 14-38) ainsi que James Bamoh et son « Heidegger's Differential Concept of Truth in *Beiträge* » (dans *Ibid.*, pp. 39-69). En langue allemande, pensons à Thurnher, Rainer. « Der Blick zurück auf Sein und Zeit in den Beiträgen und in Besinnung » (dans Barbarić, Damir (dir.). *Das Spätwerk Heideggers. Ereignis – Sage – Geviert*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2007, pp. 73-94) ; Casanova, Marco. « Die Sprache des Ereignisses » (dans Mejia, Emmanuel et Schüssler, Ingeborg (dir.). *Heideggers Beiträge zur Philosophie/Les Apports à la philosophie de Heidegger. Internationales Kolloquium Vom 20.-22. Mai 2004 an Der Universität Lausanne / Colloque International Des 20-22 Mai 2004 à l'Université de Lausanne*, 2009, pp. 383-394) ; Keiling, Tobias. « Erklüftung. Heideggers Entwurfsdenken in den Beiträgen zur Philosophie » (dans Espinet, David & Hildebrandt, Toni (dir.). *Suchen, Entwerfen, Stiften. Randgänge zum Entwurfsdenken Martin Heideggers*, Paderborn, Wilhelm Fink Verlag, 2014, pp. 107-124) et Francesco Lanzi et son ouvrage *Das Sein in Heideggers Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Nordhausen, Traugott Bautz, 175 p.

¹⁰⁸ En effet Ricoeur développe dans plusieurs ouvrages un concept narratif de l'identité (qui est dès lors *ipsité* narrative et langagière plutôt que *mémeté* numérique), qui est mis en rapport à une (son) histoire par le truchement du raconter : « la connaissance de soi est une interprétation, - l'interprétation de soi, à son tour, trouve dans le récit, parmi d'autres signes et symboles, une médiation privilégiée, - cette dernière emprunte à l'histoire autant qu'à la

déjà situés et engagés. Pour résumer, c'est à partir de la langue et de l'histoire comme *bornes de la finitude* que nous souhaitons interpréter la possibilité de l'« autre commencement ».

Inspectons la pensée philosophique à l'aune d'une distinction juridique fameusement mobilisée par Kant dans sa première *Critique*. *Quid facti* ? À la question de fait, répondons simplement que nous, *Dasein* humains, nous sommes un jour mis à philosopher, tant en tant qu'espèce qu'en tant qu'individus – pensons simplement à Platon, dont les réflexions fondatrices pour l'histoire de la pensée s'articulent tant autour de la mémoire grecque qu'il a pu puiser dans les mythes, dans Homère et dans les récits du passé de son peuple que dans la langue qu'il a héritée du « premier commencement » de la pensée ayant eu lieu par et dans ce peuple. *Quid juris* ? À la question de droit, parions qu'il est nécessaire pour ce commencement de la pensée – et pour toute pensée en général – que nous soyons situés tant dans une langue que dans une histoire, sans lesquelles il nous serait impossible de dire quoi que ce soit à propos de quoi que ce soit, et donc, que nous ayons été précédés par l'avènement de notre langue et de notre histoire. Or, l'« autre commencement » de la pensée annoncé par Heidegger devra précisément être commencement d'une nouvelle langue et d'une nouvelle histoire, en tant que celles-ci constituent pour nous les « transcendants », en un sens bien différent de ce que Kant entendait par ce mot, de toute pensée située, c'est-à-dire de toute pensée vivante et ancrée dans un vécu historial.

Que sont alors langue et histoire au sens où ces catégories interviennent dans la pensée historique et ontologique de Heidegger ? On peut commencer par dire, de manière toute provisoire, *que la langue n'est pas la langue* et que *l'histoire n'est pas l'histoire*. Expliquons-nous : lorsque Heidegger parle de la langue (*die Sprache*), il envisage non pas les langues particulières que l'être humain posséderait, ni non plus l'idée chomskienne d'une structure logique universelle du langage commune à tous les êtres rationnels ; non, il s'agit bien plutôt de cette possibilité très concrète pour le *Dasein* humain – et pour lui seulement – d'accéder au « milieu de l'ouverture de

fiction, faisant de l'histoire d'une vie une histoire fictive ou, si l'on préfère, une fiction historique, comparable à ces biographies de grands hommes où se mêlent l'histoire et la fiction. » (Ricoeur, Paul. « L'identité narrative », dans *Esprit*, No. 140/141, 1988, p. 295 ; article dans lequel on retrouve un condensé des thèses ricoeuriennes sur l'identité narrative.)

l'étant » : « seulement là où est la langue, là est le monde »¹⁰⁹, écrit Didier Franck. La langue est donc le propre de l'homme, sa capacité à nommer les choses, et ce nommer est d'abord po(i)étique¹¹⁰. C'est en effet la langue du poète qui instaure en premier lieu la tonalité fondamentale dans laquelle va se tenir un peuple, c'est-à-dire une humanité historique spatio-temporellement déterminée, le temps de son existence. Et, inversement, la poésie n'est poésie *que lorsqu'elle fonde l'existence historique d'un peuple* : il ne s'agit pas simplement de mettre ensemble des mots pour faire un poème ; il faut plutôt, comme c'est le cas pour Hölderlin selon Heidegger, être d'abord atteint par l'être et le recueillir dans cette langue originaire (*Ursprache*) qui n'est pas atteignable par la linguistique comparée (comme dans le postulat d'une langue indo-européenne originaire qui serait à reconstruire), mais plutôt par la méditation des grands poètes qui initient une humanité historique, c'est-à-dire un peuple.¹¹¹ Tout comme jadis Homère ouvrait aux Grecs leur monde propre, le poète est celui qui instaure le « ton fondamental » (*Grundstimmung*) d'un peuple, c'est-à-dire d'une humanité historique à partir de laquelle langue, culture et philosophie pourront ensuite émerger. Dans un cours du semestre d'hiver 1934-35 sur les Hymnes de Hölderlin, Heidegger écrit :

1. Le ton fondamental nous transporte aux frontières de l'étant et nous place dans le rapport aux dieux — que ce soit en nous tournant vers eux ou en nous détournant d'eux. 2. Le ton fondamental nous porte, du même coup qu'il nous transporte, et nous introduit au cœur de rapports bien dimensionnés à la terre et à la patrie. [...] Comme tel, il ouvre : 3. L'étant en entier comme domaine gouverné de part en part, comme unité d'un monde. 4. Le ton fondamental remet (*überantwortet*) ainsi notre *Dasein* à l'Être, de telle sorte qu'il a à prendre en charge, à configurer et à porter cet Être.¹¹²

C'est donc dire que les différentes modalités possibles de la langue — *a fortiori* la langue de la science qui évolue toujours sous le concept occidental de « logique » — sont *toujours déjà* dérivées

¹⁰⁹ Franck, Didier. *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Éditions de Minuit, 1986, p. 52.

¹¹⁰ *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (1934), GA 38, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1998 ; tr. française, p. 58. Cf. aussi p. 74.

¹¹¹ *Ibid.* « La poésie n'est pas faite pour apaiser de petites jeunes filles en émoi, ni pour exciter la sensibilité d'esthètes qui croient que l'art est à savourer et à déguster. La vraie poésie est le langage de cet être, qui nous a été depuis longtemps déjà dit dans une parole portant loin devant nous, et que nous n'avons encore jamais rejoint. »

¹¹² *Hölderlins Hymnen « Germanien » und « Der Rhein »* (1934-5), GA 39, 1980, p. 223 ; tr. française par François Fédier et Julien Hervier, *Les Hymnes de Hölderlin « La Germanie » et « Le Rhin »*, Paris, Gallimard, 1988, p. 206

par rapport à ce dire initial de l'être qui ouvre le monde de l'étant et fonde ainsi tout rapport au monde possible pour un peuple, de la posture du scientifique à l'expérience religieuse authentique. La langue advient (*ereignet*) dans un événement appropriant (*Ereignis*) qui constitue ainsi le « commencement » de l'histoire d'un peuple ; elle est ainsi le *transcendental évènementiel* de toute histoire possible.

Passons à l'histoire : l'histoire (*Geschichte*) n'est pas l'histoire (*Historie*). Qu'est-ce d'abord que l'histoire (*Historie*) ? Au semestre d'été 1920, Heidegger écrit :

Histoire dans sa signification de science de l'histoire : cela veut dire un ensemble de tâches qui incombent à la connaissance théorétique, tâches à partir desquelles cette connaissance détermine ses méthodes spécifiques. [...] Ce qui est visé ici par le terme d'histoire peut et doit être originalement compris comme un ensemble de manières de se tenir (*Verhaltensweisen*) au sein de l'expérience et de l'action. Si l'on demande pourquoi justement cet ensemble-là est désigné comme science de l'histoire et d'où procède une telle détermination, dès lors apparaît comme également déterminant ce dont parle la science, ce dont il s'y agit : l'histoire ; de même que la science de la nature est science qui traite de la nature. C'est du moins dans le cadre d'une telle opposition que l'on se plaît à comprendre les deux choses.¹¹³

L'histoire au sens de science historique (*Historie*) est caractérisée par une méthode qui consiste à adopter une certaine posture vis-à-vis de son objet : celle du chercheur qui doit, à l'aide de techniques bien précises – archivistique, archéologie, linguistique comparée, etc. – se *frayer un chemin* jusqu'à cet objet, l'avoir-lieu du passé et les personnages qui y participent. Il s'agit du premier sens de l'histoire (*Historie*) au sens de discipline historique que l'on retrouve dans les livres d'histoire ; cette histoire qui fait le compte des années et où l'on peut faire, par exemple, une préhistoire de l'homme allant du singe à la production d'outils rudimentaires, puis, une histoire allant des premières civilisations et de l'« invention » de l'agriculture jusqu'à la modernité, narrant ainsi les événements qui la jalonnent – nous pourrions ainsi faire une histoire (*Historie*) de la philosophie, qui serait une histoire généalogique du développement des concepts, de la succession des grands penseurs et des contextes historiques de leurs œuvres respectives. D'autre

¹¹³ *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, GA 59, tr. fr. par Guillaume Fagniez, *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression. Théorie de la formation des concepts philosophiques*, Paris, Gallimard, 2014, p. 49-50.

part, il y a pour Heidegger l'histoire (*Geschichte*), dont nous avons déjà parlé, et dont Heidegger fait ailleurs l'étymologie à partir de « coup d'envoi » (*Geschick*) et de « destin » (*Schicksal*)¹¹⁴. C'est à partir de ces « coups d'envoi » (ou *commencements*) que « l'essence (*Wesen*) de toute histoire se détermine. »¹¹⁵ La *Geschichte* est le récit de ces coups d'envoi du destin de l'humanité : coups d'envoi destinés par l'être lui-même. Dans les deux cas – langue et histoire –, il s'agit ici de manifester la différence ontologique entre l'étant et l'être en tant qu'être. La *Geschichte* est ainsi *Seinsgeschichte*, histoire de l'être. C'est dans cette histoire qui, ne se donne pas elle-même directement tout en donnant l'histoire ontique (*Historie*), que prennent place les événements fondateurs : celui, par exemple, de l'avènement poétique de la langue. Bien qu'on puisse faire l'histoire ontique de la métaphysique, par exemple, l'histoire de l'évolution du concept grec de φύσις, « ce-qui-écloît-de-soi-même » en notre concept moderne et positiviste de « nature », qui fonde le naturalisme scientifique, la réflexion heideggerienne dans les *Beiträge* renvoie plutôt à l'histoire de l'être, c'est-à-dire à l'histoire de l'impensé de la métaphysique de l'Occident.

Ce qui nous amène à notre hypothèse de travail, que nous souhaitons ici réaffirmer : nous faisons le pari que la pensée de l'autre commencement en 1936-38 constitue l'achèvement du projet qui est, comme nous l'avons indiqué, celui de Heidegger depuis au moins 1919, à savoir la refondation du philosophe dans l'Histoire (*Geschichte*) pensée de manière ontologique. Pourquoi ? Parce que, précisément, ce sont ces vécus originaires et cette histoire qui sont court-circuités par le dévoilement intégralement technologique de l'étant à l'époque du *Gestell*, et que la perspective d'un autre commencement nous promet de retrouver, voire de fonder à nouveau. Nous souhaitons ainsi tenter de lire les *Beiträge zur Philosophie* en quête de cet « autre commencement », qui, en tant que double commencement ontologique d'une nouvelle langue et d'une nouvelle histoire ontiques, est susceptible de nous mener à une réactivation d'un rapport *signifiant et sensé* du *Dasein* à son monde, non plus désormais, certes, à travers le concept de vécu, que Heidegger va progressivement mettre de côté – voire même critiquer fortement dans les *Beiträge*, en ce que précisément le vécu ne *peut plus* être originaire – mais à partir d'une nouvelle langue qui tente de s'exprimer dès les cours des années trente. Notre thèse doit donc

¹¹⁴ « La question de la technique », dans *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, p. 32.

¹¹⁵ *Ibid.*

principalement s'atteler à comprendre le concept d'autre commencement de l'histoire et de la langue tel que pensé par Heidegger dans les *BzP*. Notre but est de rechercher dans l'autre commencement annoncé par Heidegger cette possibilité d'une (ré)activation de l'histoire et de la langue, qui doit être à même de voir le sens rejaillir pour l'existence et l'habitation humaine de la Terre : en un mot, il s'agit de tenter la préparation d'une sortie de la domination d'une rationalité simplement technique. Comme le laisse entendre Heidegger en citant la sentence de Hölderlin – « là où croît le danger, croît aussi ce qui sauve »¹¹⁶ – c'est à même la fissuration de l'être (*Zerkluftung des Seyns*)¹¹⁷, donc à même l'abîme de notre époque et de son nihilisme, qu'il faudra travailler à la question de l'« autre commencement ». En d'autres termes, nous posons l'hypothèse qu'en sondant l'abîme de notre époque – c'est-à-dire tant le nihilisme et le sans-fonds qui la caractérisent que le *négatif* de la métaphysique, son impensé historique –, nous n'y trouverons pas simplement *rien*¹¹⁸, mais la possibilité même de l'histoire à venir et d'un *nouveau commencement*. Ce rapport entre le *rien* du sans-fond (*Abgrund*) et les possibilités toujours renouvelées de l'histoire humaine sera au cœur de ce qu'il s'agit d'élucider.

Récapitulons : il s'agit principalement de tenter d'apercevoir les contours de ce que pourront être la langue et l'histoire de l'autre commencement, et ce, à partir même de ce qui fait défaut à notre époque et qui, lui faisant défaut, la fonde : l'Être et sa « fissuration » (*Zerkluftung*). Nous faisons le pari qu'il nous faut plonger au plus profond du nihilisme de notre époque pour le dépasser, et nous croyons que les *Beiträge zur Philosophie* représentent précisément ce « saut » dans l'« abîme » de la rationalité et du sens, d'où leur caractère en apparence « irrationnel ». Cependant, il nous faut par-là même rester attentifs à ce que nous ne soyons pas nous-mêmes pris dans cette irrationalité prétendue : il doit en ressortir un travail philosophique rigoureux qui pèse et soupèse chaque argument, et non pas simplement une redite des thèses de Heidegger dans ses propres mots.

¹¹⁶ « La question de la technique », dans *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, p. 38.

¹¹⁷ Selon la traduction choisie par Claudia Serban dans « La pensée de la fissuration de l'être », *op. cit.* ; elle-même se référant à Reiner Schürmann dans *Des hégémonies brisées*.

¹¹⁸ Ce qui, pour parler avec Heidegger, ne serait de toute façon « pas rien ».

Le commencement historial, dans ses contours historiques-langagiers, est donc ce qui est recherché. Nous le rechercherons à même la cassure c'est-à-dire à même l'abîme (*Abgrund*) qui constitue selon Heidegger le fond (*Grund*) recherché par la métaphysique depuis Platon, et qui caractérise la fondamentale *indécidabilité* de l'Être. Cela reste d'ailleurs cohérent avec l'impératif de *finitude* et de *situation* propre à la pensée de Heidegger : s'il nous est impossible de nous projeter, que ce soit vers l'arrière (dans des *hégémonies brisées*), ou vers l'avant (dans une *utopie*, qu'elle soit éthico-politique, technologique ou religieuse), il faudra endurer l'*indécidabilité* qui caractérise aussi, selon Philippe Verstraten, notre situation herméneutique, nous qui sommes « tard-venus » :

L'arrêt sur terre, la venue, n'est pas donné comme pour le monde grec homérique – où *physis* et arrêt des dieux sont le même. L'humain métaphysique, de la détresse planétaire, crée l'écart, le vide d'Être tel que la pensée doit se disposer autant à endurer la possibilité de la fuite au loin que de la venue du divin et subir, porter d'abord l'impossibilité de trancher entre ces deux possibles. C'est le doute de fond, non sur l'athéisme ou la croyance en l'existence d'un dieu, mais sur la possibilité que nous, « les tard venus » ayons encore un grand destin. Il fait partie de ce destin, non immédiat, d'endurer l'indécidabilité [...] ; c'est une condition générique de la figure de l'humain de l'autre commencement, l'exister : il est transi de finitude, d'ouverture à l'immaîtrisable et d'être non-posé par lui.¹¹⁹

Précisons finalement notre hypothèse de travail par quelques considérations méthodologiques : afin d'accéder à une compréhension plus fine des motifs, thèmes et legs de la pensée de l'*Ereignis*, il nous faudra articuler, avec comme fil conducteur l'idée centrale d'un « autre commencement », chacune des *Fugen* (articulations, fugues) qui constituent les intitulés respectifs des chapitres composant l'ouvrage, que sont la résonnance (*der Anklang*), ce-qui-est-en-jeu (*das Zuspiel*), le saut (*der Sprung*), la fondation (*die Gründung*), ceux qui sont à venir (*die Zu-Künftigen*) ainsi que le dernier dieu (*der Letzte Gott*) ; « blocs », écrit Heidegger au VIII., « *Das Seyn* », « apparemment chus au hasard d'une carrière taillée dans le roc originel (*Urgestein*). Ces blocs sont-ils des formes closes ou les fragments disjoints d'un *pont*, qui peut le savoir ? »¹²⁰ Il convient

¹¹⁹ Verstraten, Philippe. « Le dernier dieu de Heidegger », dans *Poésie*, vol. 147, no. 1, 2014, p. 78.

¹²⁰ BzP, GA 65, p. 436. Il s'agit ici de la traduction de Jean-François Marquet dans « L'Être et le dieu. Notes sur quelques points de la *Seynsgeschichte* de Heidegger », dans *Revue de métaphysique et de morale*, 2006/4, n. 52, p. 457-8. Marquet commente ainsi : « Mais il n'est pas défendu de rapprocher ces blocs, ou plutôt de frayer un chemin à travers l'imposante et labyrinthique ruine dans laquelle Heidegger a fait s'abîmer le château séculaire de la philosophie. »

alors de tenter de réarticuler ces blocs, dont le choix ne dépend du hasard qu'en apparence, afin de reconstituer ce roc originel (*Urgestein*).

À cet effet, indiquons d'emblée qu'il faudra, conformément à ce que nous avons avancé jusqu'ici, faire nous-mêmes et par la méditation ce « saut » dans l'abîme de sens de notre époque, en tentant d'y entendre la résonnance du premier commencement – donc de ce qui, depuis la Grèce antique, nous empêche toujours de penser l'Être – tout en étant conscients que tout geste de fondation apodictique d'une « nouvelle époque de la pensée » de notre part reviendrait à capituler devant l'*hubris* fondatrice qui, précisément, ne se satisfait pas de ce qu'il n'y ait qu'*Abgrund*. De plus, il serait impossible de prétendre penser indépendamment du premier commencement : celui-ci détermine en effet toujours déjà notre rapport à l'étant et notre mode de pensée. Notre rapport à ce premier commencement doit donc être double : d'une part, il s'agit de traquer dans notre propre mode de pensée ce qui dépend encore du premier commencement grec, afin d'en déterminer avec Heidegger les impensés ; d'autre part, le premier commencement doit être médité *en tant qu'il* est un commencement, afin de pouvoir faire voir les contours possibles de celui qui se fait toujours attendre et en tant que celui-ci déterminera encore nécessairement celui-là.

Il ne s'agit pas non plus de simplement mettre ensemble dans des énoncés tous les mots-clés de l'*Ereignis* : dans le cadre d'une *nouvelle langue*, les mots et ce qu'ils laissent entendre sont peut-être ce qu'il y a de plus important – plus que la forme traditionnelle de l'énoncé, qui est précisément à dépasser¹²¹. Il nous faut désormais tenter d'atteindre par la pensée l'espace-de-jeu de cette autre langue, en deçà de l'hégémonie de la logique, qui doit en venir à nous parler et ainsi à nous faire entrevoir ce renouvellement du sens de la vie vécue dans l'advenir du tout-autre de notre époque, caractérisée par l'amenuisement systématique de ce sens. Conformément à la sentence hölderlinienne, c'est en faisant le *saut* dans le nihilisme historial (*geschichtlich*) – plutôt qu'en tentant de le dépasser par une fuite en arrière ou en avant dans l'historiographie (*Historie*) – et en tentant de briser le joug de la logique sur la langue qu'il nous faut poursuivre l'autre commencement. S'il est impossible de dire *simplement* ce qui relève pourtant de la plus grande

¹²¹ Voir le cours du semestre d'été 1934, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, GA 38.

simplicité et qui doit être réinitialisé par l'autre commencement – le rapport de sens originel et intouché entre le *Dasein* et son monde – c'est précisément parce que nous, « tard venus », souffrons en quelque sorte d'une hypertrophie de la raison instrumentale : nous portons sur nos épaules le poids de plus de deux millénaires d'interprétations successives de l'étant, alors que nous ne cherchons que l'ouverture première, po(i)étique et encore « naïve » du *Dasein* à l'Être. Rappelons avant de commencer le constat initial qui nous fait nous engouffrer dans la lecture des *Beiträge*, en citant le cours du semestre d'été 1935 :

La Russie et l'Amérique [nous pourrions aujourd'hui ajouter la Chine, l'UE et, de fait, toutes les puissances en jeu dans l'économie géopolitique de notre siècle] sont toutes deux, au point de vue métaphysique, la même chose ; la même frénésie sinistre de la technique déchaînée, et de l'organisation sans racines de l'homme normalisé. En un temps où le dernier petit coin du globe terrestre a été soumis à la domination de la technique, et est devenu exploitable économiquement, où toute occurrence qu'on voudra, en tout lieu qu'on voudra, à tout moment qu'on voudra, est devenue accessible aussi vite qu'on voudra, et où l'on peut vivre simultanément un attentat contre un roi en France et un concert symphonique à Tokyo, lorsque le temps n'est plus que vitesse, instantanéité et simultanité, et que le temps comme pro-venance a disparu du *Dasein* de tous les peuples, lorsque le boxeur est considéré comme le grand homme d'un peuple, et que le rassemblement en masses de millions d'hommes constitue un triomphe ; alors vraiment, à une telle époque, la question [la question du sens] : « Pour quel but ? – où allons-nous ? – et quoi ensuite ? » est toujours présente et, à la façon d'un spectre, traverse toute cette sorcellerie.¹²²

La méthode choisie, dans le sillage du travail fait par Franck, MacDonald et Verstraten, mentionnés plus haut, consiste donc en une exploration immanente à l'œuvre de 1936-38 – nous laissons à d'autres le soin d'en faire la généalogie critique – qui doit d'abord (1) laisser entendre la langue heideggérienne des *BzP* afin de mettre au jour ce que nous avons appelé les transcendants de toute pensée – langue et histoire –, en gardant en tête que le but ultime de notre entreprise est, dans un second temps (2) la compréhension, dans les limites du possible, de la possibilité de cet autre commencement qui n'est ici que préparé, et ce, dans une langue qui puisse toujours être qualifiée de philosophique, c'est-à-dire, contrairement aux mises en garde

¹²² Heidegger poursuit : « La décadence spirituelle de la terre est déjà si avancée que les peuples sont menacés de perdre la dernière force spirituelle, celle qui leur permettrait du moins de voir et d'estimer comme telle cette décadence (conçue dans sa relation au destin de "l'être"). » *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1987, p. 49.

de Heidegger¹²³, de compréhensible. Après l'« échec » de la quête du sens de l'être depuis la temporalité du *Dasein*, il faut désormais faire l'épreuve de l'être même dans le déploiement po[i]étique de son dire, et ainsi tenter d'*entendre* (au double sens d'audition et de compréhension) le λόγος particulier qui tente de se déployer dans les *Beiträge*.

¹²³ « Se rendre intelligible, c'est du suicide pour la philosophie. Ceux qui idolâtrèrent les « faits » ne se rendent jamais compte que leurs idoles ne brillent que dans un sanctuaire emprunté. » *BzP*, GA 65, p. 435.

Chapitre 1 : L'autre commencement. Lecture du « regard préalable (*orblick*) » [§§ 1-49]

...un jour deviendra nécessaire la réflexion à travers laquelle, une fois de plus, viendra au monde une révolution par rapport à laquelle la [révolution] copernicienne n'était qu'un jeu.

-Martin Heidegger, *Lettre du 6 février 1940* ...¹²⁴

§ 7 – Le(s) « commencement(s) ». Première indication et situation

La notion d'« autre commencement » et son élucidation philosophique constituent le cœur de notre propos et de notre recherche. Elle apparaît dès le § 1 de la première section des *Beiträge*, « Regard préalable sur l'ensemble » (*Vorblick*), dans un paragraphe condensé qui résume la situation herméneutique-historiale de la méditation qui nous est donnée à lire. Ce passage *situe* ainsi le moment de l'histoire de l'Être (*Seynsgeschichte*) où devient possible, voire nécessaire une telle pensée.¹²⁵ *En premier lieu*, (1) Heidegger écrit que « le temps des “systèmes” est derrière nous. »¹²⁶ Nous nous situons ainsi *après* le « temps des systèmes », époque que nous pouvons faire aller, au sens fort, de Descartes à Hegel donc, grossièrement, du début du XVII^e siècle jusqu'à l'aube du XIX^e. Dans l'espace de ces trois cents ans, la réflexion philosophique a généralement pris la forme d'un système, défini, par exemple chez Condillac, comme « la disposition des différentes parties d'un art ou d'une science dans un ordre où elles se soutiennent toutes

¹²⁴ « Lettre du 6 février 1940 de Martin à Fritz Heidegger », dans Homolka, Walter et Heidegger, Arnulf (dir.). *Heidegger und der Antisemitismus. Positionen im Widerstreit. Mit Briefen von Martin und Fritz Heidegger*, Fribourg, Bâle, Vienne : Herder, 2016, p. 59 : « ...nötig wird eines Tages die Besinnung, durch die noch einmal eine Umdrehung in die Welt kommt, der gegenüber die Kopernikanische nur ein Spiel war. » Nous traduisons.

¹²⁵ « Le temps des « systèmes » est derrière nous. Le temps de la construction de la figure essentielle de l'étant à partir de la vérité de l'Être n'est pas encore arrivé. Dans l'intervalle, la philosophie doit avoir accompli une chose essentielle dans la transition vers l'autre commencement : le projet (*Entwurf*), c'est-à-dire l'ouverture inaugurale de l'espace-de-jeu du temps (*Zeit-Spiel-Raumes*) de la vérité de l'Être (*Seyn*). » *BzP*, GA 65, p. 5.

¹²⁶ *BzP*, GA 65, p. 5.

mutuellement, et où les dernières s'expliquent par les premières »¹²⁷. Cette forme d'une genèse de l'ordonnancement des axiomes dans un tout rationnel se distinguant du mythe, par exemple en géométrie, et qui remonte au moins à la philosophie platonicienne et à la « théorie des principes » qui lui a été associée,¹²⁸ n'atteint toutefois sa maturité et ne se manifeste de manière réellement « systématique » qu'à partir de Descartes, qui tente pour la première fois¹²⁹ de faire remonter « une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir, tant pour la conduite de sa vie que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts »¹³⁰ à partir de « premières causes, c'est-à-dire des principes »¹³¹. C'est finalement dans la tentative de systématisation de la philosophie kantienne – et *a fortiori* de la *Critique de la raison pure* – par les postkantien(ne)s que sont Fichte et Hegel que la question du système atteindra en philosophie son paroxysme historique : le projet de la philosophie est dès lors de fonder l'intégralité du savoir, à partir d'un principe premier lui-même infondé.

Ce temps, nous dit Heidegger, est derrière nous. Pourquoi donc ? Pour deux raisons principales : *premièrement*, nous nous trouvons désormais (et déjà en 1936) dans une situation analogue à celle dans laquelle se trouvait Kant en 1794, c'est-à-dire que les systèmes philosophiques se sont multipliés de toutes parts (empirisme et rationalisme, philosophie transcendantale et idéalisme absolu, positivisme et phénoménologie, etc.), offrant ainsi « le spectacle humiliant [...] d'un perpétuel champ de bataille où les philosophes s'affrontent depuis des siècles en des combats sans issue »,¹³² alors que « les démonstrations irréfutables départagent les mathématiciens et que le calcul et l'expérience permettent » non plus seulement aux

¹²⁷ Condillac, Étienne Bonnot [de]. *Traité des systèmes* [En ligne], Classiques de l'UQAC, p. 8 : « Celles qui rendent raison des autres s'appellent principes, et le système est d'autant plus parfait que les principes sont en plus petit nombre : il est même à souhaiter qu'on les réduise à un seul ». Consulté le 7 avril 2025 au https://classiques.uqam.ca/classiques/condillac_etienne_bonnot_de/traite_des_systemes/traite_des_systemes.html

¹²⁸ Sur le débat interminable d'un « système » platonicien, articulé autour de cette théorie des principes qui n'aurait pas été destinée au grand public, mais réservée aux initiés dans une doctrine ésotérique, voir Ferrari, Franco et Aynès, Camille. « Platon et la théorie des principes », dans Brisson, Luc (dir.). *Lire Platon*. PUF, 2014, pp. 139-148.

¹²⁹ Notons ici que s'il y a bien chez Aristote une recherche des ἀρχαί auxquels nous reviendrons bientôt, ceux-ci ne sont pas principes premiers du savoir, mais premières causes du monde de l'étant, c'est-à-dire de ce qu'il appelle κόσμος, « monde clos ordonné » qui n'est pas encore à proprement parler celui d'un système métaphysique, mais celui du monde lui-même en tant qu'ensemble chosal.

¹³⁰ Descartes, René. *Les principes de la philosophie. Première partie – Lettre préface*, Paris, Vrin, 1993, « Préface », p. 5.

¹³¹ *Ibid.*

¹³² Kant, Immanuel. *Critique de la raison pure*, tr. fr. Tremesaygues et Pacaud, Paris, PUF, 2012, p. 5.

physiciens mais désormais à la majeure partie des sciences « de s'accorder » en vertu d'une méthode prédéterminée. *Deuxièmement*, le principe actif du système, c'est-à-dire la Raison, fait désormais défaut : c'est précisément en vertu d'une méthode expérimentale et physico-mathématique – d'une « systématique » –, et non plus de notre prétendue rationalité universelle, triplement humiliée selon Freud dans son *Introduction à la psychanalyse*, que les sciences progressent aujourd'hui de manière exponentielle.

En second lieu, (2) nous lisons que « le temps de la construction de la figure essentielle de l'étant à partir de la vérité de l'Être n'est pas encore arrivé »¹³³. Qu'est-ce à dire ? Toute la philosophie heideggérienne, rappelons-le, part de cette distinction absolument fondamentale entre l'être et l'étant ; *différence ontologique* à laquelle nous reviendrons bientôt plus en détail. Or, si nous pouvons parler d'un développement exponentiel de la science, c'est précisément parce que c'est dans le domaine de l'étant qu'elle suit cette progression qui semble sans fin, ayant délaissé depuis longtemps la question de l'Être.¹³⁴

Ainsi notre second point découle de notre premier : si le temps des systèmes est désormais terminé, ce n'est pas parce que l'Être serait soudainement devenu l'objet de la recherche philosophique, déclassant ainsi la question du principe ; bien au contraire, c'est plutôt parce que l'histoire nous a menés au paroxysme de son voilement qu'il est désormais impossible de prétendre asseoir le système de la philosophie sur un prétendu principe. C'est-à-dire que l'histoire occidentale est celle de l'abandon lent mais sûr du sol des principes, celle des *Hégémonies brisées* de Schürmann ; principes qui à chaque fois se révèlent infondés par la nouvelle génération. « Dans l'intervalle, » poursuit Heidegger, (3) « la philosophie doit avoir accompli une chose essentielle dans la transition vers l'autre commencement : le projet (*Entwurf*), c'est-à-dire l'ouverture inaugurale de l'espace-de-jeu du temps (*Zeit-Spiel-Raumes*) de la vérité de l'Être (*Seyn*). »¹³⁵ Notre situation est donc celle d'un moment de transition dans l'histoire de l'être – non

¹³³ *B&P*, GA 65, p. 5.

¹³⁴ Question de toute façon déjà délaissée depuis longtemps, selon Heidegger, par la métaphysique, qui pensait pouvoir nommer cet Être comme un étant, et l'encapsuler conceptuellement comme « principe » du système de toutes les connaissances – ou encore comme « Dieu », *ens increatum*, étant incréé créant lui-même le reste de l'étant.

¹³⁵ *Ibid.*

pas écologique ou transhumaniste, ni apocalyptique, que ce soit au sens hégélien d'une prétendue « fin de l'Histoire » ou au sens chrétien d'une fin des temps et du monde humain, mais plutôt au sens d'une fissure dans l'histoire de l'Être, dans laquelle nous devinons l'abîme (*Abgrund*) – ; transition dans laquelle, sans pouvoir ni se rassurer par la systématisme de ses pensées, ni « fonder » ces dernières dans un ancrage ontologique, la pensée doit en quelque sorte « s'avancer » vers l'autre commencement, en en préparant les contours dans un « projet » (*Entwurf*), c'est-à-dire qu'elle doit se pro-jeter dans l'ouverture inaugurale ; plus précisément, *elle doit se faire pensée commençante (anfangliche Denken)*¹³⁶. Il s'agira dès lors de comprendre en quoi pourra consister une telle pensée. Quant à « l'ouverture inaugurale de l'espace-de-jeu du temps (*Zeit-Spiel-Raumes*) de la vérité de l'Être (*Seyn*) », ¹³⁷ il s'agit précisément de faire sens de cette langue étrange. Voilà donc où nous en sommes pour l'instant : si notre projet philosophique en général est d'élucider, autant que cela se peut, l'« autre commencement » de la pensée tel que Heidegger l'a médité dans les *Beiträge zur Philosophie* à partir du cadre historico-langagier¹³⁸ de toute pensée, il faut d'abord, avant d'en arriver au tout-autre qui constituerait une rupture constitutive dans l'histoire de l'Occident, s'attarder au concept même de commencement. Cette explication du « commencement » au sens où l'entend Heidegger constitue d'ailleurs le fil directeur de la présente thèse de doctorat.

En allemand, « commencer » se dit de deux manières : (1) « *anfangen* » et (2) « *beginnen* ». Le dictionnaire des frères Grimm décrit ainsi ces deux termes : (1) *anfangen* se disait à l'origine *anfahen*, où *fahen* renvoie au latin *capere*, c'est-à-dire « attraper », « capturer ». *Anfangen* signifie ainsi « *ursprünglich an etwas fahen* » et « *wer zu walten beginnt, der ἄρχων* »¹³⁹, c'est-à-dire à l'origine, *capturer quelque chose, ce qui commence à régner, l'ἄρχων*¹⁴⁰. *Beginnen* (2) avait pour sa part originellement le sens de « *schneiden, spalten, gann den von ich habe geschnitten, gespalten in sich* », c'est-à-dire *couper, fendre ; celui*

¹³⁶ Expression constamment utilisée dans les *Beiträge* qui trouve également un écho poétique (mais non moins ontologique) dans *Qu'appelle-t-on penser ?*, tr. fr. A. Becker et G. Granel, Paris, PUF, 1973, p. 8 : « Le matin de la pensée - das *frühere Denken* - est la pensée du premier matin, c'est-à-dire de ce moment du monde où le monde est dans la lumière, mais où il n'y a pas encore de soleil. Le buisson à l'aube ne reçoit l'aube de nulle part et il ne brille pourtant pas de lui-même ; mais il repose visible. »

¹³⁷ *BzP*, GA 65, p. 5.

¹³⁸ Au sens précédemment indiqué de l'Histoire historique ou histoire de l'Être (*Geschichte, Seynsgeschichte*) et du Dire des origines (*Sage*).

¹³⁹ *Grimm Wörterbuch* [en ligne], Universität Trier, consulté le 3 avril 2025 au dwb.uni-trier.de/de/

¹⁴⁰ L'archonte, dirigeant politique byzantin, du verbe ἄρχω, régner.

que j'ai coupé, fendu en soi, au sens où « *wer sich brot, fleisch geschnitten den apfel geschält hat, der hebt an zu essen* » : quiconque a coupé du pain, tranché de la viande, épluché la pomme commence à manger. Notons déjà qu'*anfangen* signifie le début d'un règne, de la puissance de quelque chose au sens d'un principe (ἀρχή), tandis que *beginnen* renvoie plutôt au début d'une action, voire à l'accomplissement des conditions de possibilités pratiques de cette action : couper le pain, trancher la viande, éplucher la pomme. L'« autre commencement » heideggérien se dit : « *andere Anfang* ». Heidegger distingue lui-même soigneusement entre ces deux significations : dans les mots de Marlène Zarader, « [l]e *Beginn* est ce avec quoi quelque chose se lève, l'*Anfang* est ce d'où quelque chose jaillit »¹⁴¹. C'est le second terme qu'il utilise tant pour le premier commencement (*erste Anfang*) que pour celui qui nous occupe, l'*andere Anfang*.

Or le premier commencement (*Anfang*) grec correspond précisément à l'institution créatrice de la structure du monde et de la pensée – dans les termes de Reiner Schürmann, de l'« hégémonie » – qui va déterminer par le fond toute l'histoire de l'Occident, c'est-à-dire la première apparition d'un λόγος apophantique qui, « laiss[ant] apparaître l'étant dans son être et sauvegard[ant] ce qui est ainsi apparu, ce qui se tient hors du retrait en tant que tel »¹⁴², va ainsi nommer l'étant pour nous occidentaux et le résumer dans le mot de « nature », *natura* ; en grec, φύσις, perpétuelle éclosion sans principes externes. Ce mot fondamental de « nature », qui en viendra pour nous à signifier la simple présence de l'étant au sens d'une matière observable et calculable – nous y reviendrons –, va ainsi déterminer le mode d'apparaître de l'étant pour le *Dasein* historique, c'est-à-dire, pour Heidegger, la vérité comme hors-retrait (*Unverborgenheit*) et décelement (*Verbergung*) de l'étant : « ἀλήθεια »¹⁴³. L'autre commencement devra donc être autre commencement de la vérité-ἀλήθεια, c'est-à-dire autre commencement du hors-retrait ; conformément à la définition que nous avons précédemment donné du commencement (*Anfang*), l'*andere Anfang* devra être institution d'un règne, le règne d'une vérité nouvelle, c'est-à-dire le jaillissement d'un hors-retrait, d'un mode d'apparaître revitalisé de l'étant. En un mot, l'« autre commencement » doit s'initier par un dire de l'étant qui vienne installer un règne ; vérité

¹⁴¹ Zarader, Marlène. *Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, Vrin, 1990, p. 25.

¹⁴² GA 42, *Parménide*, tr. fr. p. 126.

¹⁴³ GA 42, *Parménide*, tr. fr. p. 27.

nouvelle dont nous disposons déjà, semble-t-il, du « nom propre »¹⁴⁴ : *Ereignis*, événement appropriant d'où doit jaillir l'apparaître à venir de l'étant pour le *Dasein*. Qu'est-ce à dire ? Si, plus tard, l'*Ereignis* apparaîtra bien sous le mode d'être du dire¹⁴⁵, pour l'instant, nous ne savons que la chose suivante : il capture ce quelque chose qui va régner (*ἄρχω*), c'est-à-dire déterminer la vérité de l'étant pour l'histoire à venir, comme règne nouveau du dévoiler, de l'apparaître. L'autre commencement, comme Événement (*Ereignis*) historial, initie par son règne « "la" langue qui est "notre" langue [celle du peuple qui se tient dans l'éclaircie poétique de son commencement] ; "notre" langue, pas seulement comme langue maternelle, mais comme langue de notre histoire »¹⁴⁶. Et cette « langue » commençante, qui nomme originellement l'étant à travers le poète, ne sera pas λόγος λογική – le dire « logique » de la systématique moderne, selon Heidegger « usé jusqu'à la corde »¹⁴⁷ –, mais λόγος ποιητική, « dire poétique », comme nous l'apprend le cours du semestre d'été 1934¹⁴⁸, voire « poiétique », selon la thèse récemment défendue par Sophie-Jan Arrien dans son article précédemment cité¹⁴⁹.

Le problème semble d'ores et déjà réglé. Il n'en est rien. En effet, il ne suffit pas de simplement nommer un principe, même po[i]étiquement, c'est-à-dire, au sens où nous l'entendons, *véritablement créateur*, pour qu'advienne une rupture dans l'histoire de l'Être (*Seyn*). L'autre commencement, « sa » langue et « son » histoire sont précisément *à-venir* (*zu-kunft*), et ne peuvent ainsi constituer une donnée phénoménologique au sens positif du terme. Ainsi, « il ne nous reste qu'une chose à faire »¹⁵⁰, c'est-à-dire « attendre » :

¹⁴⁴ Selon l'expression récurrente de Didier Franck dans son ouvrage *Le Nom et la chose : Langue et vérité chez Heidegger*, paru chez Vrin en 2017.

¹⁴⁵ « Le Dire (*Sage*) basé dans l'*Ereignis* est, en tant que montrer, le mode d'être le plus particulier de l'événement (*Ereignens*). » GA 12, p. 251. Nous traduisons.

¹⁴⁶ *BZP*, GA 65, § 276, p. 501.

¹⁴⁷ *BZP*, GA 65, p. 4.

¹⁴⁸ Cf. *La logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, tr. fr. par Frédéric Bernard, Paris, Gallimard, 2008, « § 31. La poésie en tant que langage originaire », p. 201 : « L'essence pleine du langage ne se fait pas jour là où il est usé et aplati, là où il subit torsions et contraintes qui en font un moyen de communication, et où il est dégradé jusqu'à n'être que la simple expression d'une soi-disant intériorité. La pleine essence du langage se déploie comme essence là où il advient en tant que puissance configurant un monde, c'est-à-dire là où d'avance il préfigure tout d'abord l'être de l'étant et l'amène à une configuration. Le langage originel est le langage de la poésie. »

¹⁴⁹ Arrien, Sophie-Jan. « De la destruction phénoménologique à la destruction poiétique. Pensée de l'événement et transformation de l'herméneutique chez Heidegger », dans *Heidegger aujourd'hui. Actualité et postérité de sa pensée de l'événement*, Paris, Hermann, 2021, pp. 21 à 40.

¹⁵⁰ « Que veut dire "penser" ? », 1952 ; dans *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1980, p. 164-165.

Attendre que ce qu'il faut penser s'adresse et se dise à nous. Mais ici, attendre ne veut nullement dire qu'entre temps nous différions encore de penser. « Attendre » veut dire ici : de tous côtés chercher du regard, à l'intérieur du déjà-pensé, le non-pensé qui s'y cache encore.¹⁵¹

Qu'est-ce que cela peut concrètement, c'est-à-dire dans notre cas philosophiquement vouloir dire ? Il semble qu'il nous faille chercher du regard, de ce regard apophantique qui s'accomplit toujours dans l'existence du *Dasein* humain comme discours (λόγος), en un sens qui exclut toutefois la distinction artificielle entre la simple « logique », entendue comme ensemble de règles normatives pour la pensée « correcte » ou « droite » (ὀρθὸς λόγος), et le « mythe » (μῦθος), discours fictif et devant être lu comme une allégorie (ἀλληγορία), littéralement, un « autre discours ». À l'origine, μῦθος et λόγος signifient indistinctement « parole », « dire » (*Sage*), et ce fut le propre du premier commencement grec que de faire du second un dire dévoilant l'étant et du premier un simple « raconter », cet « autre discours » (ἄλ-ληγορία) qui, par exemple chez Plutarque, certes contient des vérités, mais seulement comme cachées, « exprimées par des symboles »¹⁵². En retournant à ce premier commencement qui advient avec Homère, Parménide et Platon, pour ne nommer qu'eux – donc, bien avant Plutarque qui en est déjà transi –, nous pouvons peut-être tenter de le dépasser et d'ainsi atteindre un rapport non-déterminé à l'apparaître de l'étant, et donc à l'Être ; rapport qui devra se dérouler dans cette indistinction initiale entre le discours « logique » et le raconter des origines, « mytho-logique », « allégorique »¹⁵³. Que doit-on donc chercher du regard, nous qui pensons en ces temps de transition ? *Ce qu'il faut penser*. Non pas au sens d'un « objet » qu'il s'agirait désormais de trouver afin de se mettre à le penser, mais plutôt au sens d'une couche sédimentaire du tout de l'étant qui reste encore manquante à l'appel. Et ce qui est toujours le plus digne d'être pensé (*Fragwürdigste*), c'est l'être qui n'apparaît peut-être jamais que dans et par le dévoilement de l'étant lui-même pour le *Dasein* (en fait, surtout dans l'histoire de ce dévoilement, la *Seynsgeschichte*). Cet

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² Farouki, Nayla. « L'interprétation classique du mythe », dans Farouki, Nayla (dir.). *La Foi et la Raison. Histoire d'un malentendu*, Flammarion, 1996, p. 85. Cf. aussi p. 82 : « Le mythe, selon l'interprétation classique et courante, est donc un ensemble hétéroclite de discours narratifs, écrits ou oraux, considérés comme les textes fondateurs des cultures de sociétés anciennes ou primitives. Ces textes s'accompagnent d'un ensemble de comportements [...] et d'objets [...] qualifiés de sacrés. »

¹⁵³ Pensons ici à la lecture que fait Heidegger du poème de Parménide en 1942 dans son cours éponyme (GA 42).

être, nous ne devons pas tenter de le dire nous-mêmes ; non, il doit *se dire à nous*. C'est l'être lui-même qui doit « parler ». Il s'agit donc de se faire porte-paroles et interprètes plutôt que dialecticiens et théoriciens. L'être doit en venir à la parole comme « par lui-même », non pas toutefois comme un Dieu qui se révèle à ces premiers croyants, puisque l'être, comme le rappelle toujours Heidegger, n'est pas un principe transcendant et créateur du monde, mais n'« est » ou n'advient jamais que dans le questionner du *Dasein* lui-même.

Répetons : nous devons laisser l'être venir à la parole et non pas le nommer comme un sujet nomme son objet ; or l'être ne semble jamais pouvoir « être » que dans le questionner du *Dasein*, ce questionner que nous entreprenons précisément. D'emblée, une objection apparaît, objection qui est déjà anticipée dès 1927 et qui se posera légitimement par la suite dans toute entreprise ontologique : « pareille entreprise ne se meut-elle point dans un cercle manifeste ? »¹⁵⁴ S'il y a bien une chose que nous ait apprise la pensée de Heidegger, c'est bien qu'il faut cesser de se méfier d'une telle contradiction apparente : « s'il ne peut y avoir en général de "cercle démonstratif" dans la problématique du sens de l'être, c'est parce que ce dont il y va avec la réponse à cette question n'est point une fondation déductive, mais la mise en lumière libérante d'un fond. »¹⁵⁵

Mettons sur pause ce premier examen strictement exploratoire des *Beiträge* le temps d'une dernière remarque « historiographique », ou plutôt, herméneutique, c'est-à-dire entourant la situation à partir de laquelle parlent les ouvrages de Heidegger et celle à partir de laquelle nous pensons nous-mêmes. La réflexion qui « échoue » dans *Sein und Zeit* date des quelques années de rédaction qui précèdent 1927 ; celle qui « cherche du regard », dans les *Beiträge*, de la seconde moitié des années trente. Finalement, nous qui nous tentons à nouveau à cette réflexion, sommes attachés par notre naissance au tournant et aux premières décennies du XXI^e siècle ; plus précisément, nous écrivons ces lignes dans les années deux mille vingt. La question qui se pose alors est la suivante : l'attente est-elle terminée ? Le passage du temps a-t-il fait son travail, et le moment de l'explicitation des *Beiträge zur Philosophie*, celui de la compréhension de l'autre

¹⁵⁴ *SuZ*, tr. fr. Martineau, § 2, p. 29.

¹⁵⁵ *Ibid.*

commencement, est-il arrivé ? Ou, pour le dire avec Heidegger, le « temps de la construction de la figure essentielle de l'étant à partir de la vérité de l'Être (*Seyn*) »¹⁵⁶ est-il arrivé ? En un mot : sommes-nous plus avancés que Heidegger dans les années trente ?

Il semble que non. Dans tous les cas, « les chiffres des années sont indifférents au temps d'une telle décision »¹⁵⁷, et il importe peu que nous soyons dans les années mille neuf cent trente, quatre-vingt ou deux mille vingt ; si la connaissance de l'étant a *ontiquement* « progressé » depuis, que ce soit d'un point de vue technologique, (géo)politique ou même éthique, *ontologiquement parlant* la figure générale de l'étant reste inchangée depuis la première moitié du XX^e siècle : nous sommes dans les *temps nouveaux* (*Neuzeit*), où règne le nihilisme prophétisé par Nietzsche et où n'apparaît et n'est retenu que ce qui est calculable et utilisable, sous la domination universelle de la figure de la fabrication (*Machenschaft*). Il nous reste alors une *autre* voie : appliquer aux *Beiträge* elles-mêmes ce *regard qui cherche*, à l'intérieur de ce qui a été pensé, le non-pensé qui s'y cache. Au risque de nous répéter – peut-être la répétition herméneutique nous mènera-t-elle, à travers le dire, vers cet être qui doit en venir à se nommer lui-même – « le temps de la construction de la figure essentielle de l'étant à partir de la vérité de l'Être (*Seyn*) n'est pas encore arrivé »¹⁵⁸. On peut ainsi penser que l'« autre commencement » dont nous faisons le point focal de notre réflexion n'est pas encore à proprement parler *pensé* dans les *BzP*, seulement annoncé et préparé. Afin d'approcher ce non-pensé, il nous faut, conformément à ce qui a été dit, *chercher à l'intérieur de ce qui a été pensé*. Comme un trou noir qui n'est pas visible est pourtant découvrable par l'observation des corps qui gravitent autour de lui, il nous faut désormais méditer les *Fugen* et les mots fondamentaux qui s'articulent autour de l'*Ereignis* comme événement à venir et commencement du tout autre. Nous ne voyons à cet effet qu'une seule manière de procéder : il nous faut nous lancer dans l'interprétation des grandes thématiques qui ponctuent l'ouvrage de 1936-38 comme autant de ces corps observables qui gravitent autour d'un point focal pourtant aveugle, et ce, à commencer par l'examen du « regard préalable » (*I. Vorblick*) qui en ouvre la présentation.

¹⁵⁶ GA 65, p. 5.

¹⁵⁷ GA 39, tr. fr. p. 84.

¹⁵⁸ GA 65, p. 5.

§ 8 – Tonalité fondamentale et situation historique-herméneutique

Loin d'être affublé d'une « préface » au sens où l'on entend généralement cette pratique – c'est-à-dire de cette pratique qui consiste à insérer un texte, soigneusement planifié et chronologiquement écrit *après* la rédaction, au début d'un ouvrage pour en résumer le contenu et y préparer le lecteur –, les *Beiträge zur Philosophie* s'ouvrent au contraire sur un « *Vorblick* »¹⁵⁹, coup d'œil préalable qui va, plutôt que de résumer simplement ce qu'il n'est pas possible de résumer, plonger directement dans ce qui est en jeu en traitant de front de la quasi-totalité des concepts qui seront forgés par suite. En effet, une préface – « *prae fari* », parler d'avance – vise à résumer ce qui va être dit, à préparer le lecteur. Or toutes les *Beiträge* tentent précisément de *prae fari* – et non pas de *prae dictere*, de pré-dire – en un sens précis, c'est-à-dire de cheminer à travers le dire (*Sage*) vers ce qui sera bientôt en jeu et qui ne s'est pas encore dévoilé. Les *Beiträge zur Philosophie* sont en ce sens – et doivent être lues comme telles – une *préface* à l'histoire à venir.

Dès les premières lignes, Heidegger nous enjoint à réfléchir à nouveaux frais notre propre pratique de la philosophie en s'élevant contre une certaine manière de philosopher, encore aujourd'hui dominante, et sur la situation historique qui a pu générer cette dernière : pour nous, tard-venus au XXI^e siècle, « la philosophie » s'entend ainsi : le philosophe est celui qui, allant de colloque en congrès, présente des « contributions scientifiques » (*wissenschaftliches Beiträge*) en vue du « progrès »¹⁶⁰ (*Fortschritt*) de la discipline¹⁶¹. Cette remarque, certes déconcertante en ce qu'elle porte sur le titre même de l'ouvrage (*Beiträge zur* ou *Contributions à la philosophie*), est immédiatement suivie d'une autre :

La philosophie ne peut pas apparaître en public d'une quelconque autre manière, puisque tous les titres essentiels (*wesentlichen Titel*) sont devenus impossibles, parce que tous les mots fondamentaux (*Grundworte*) ont été vidés de leur substance à force d'usage (*durch die Vernutzung*) et que la relation authentique au mot a été détruite.¹⁶²

¹⁵⁹ Littéralement : « pré-clignement des yeux », regard anticipant.

¹⁶⁰ *BZP*, GA 65, p. 4.

¹⁶¹ Nous reviendrons certainement sur le statut de la philosophie. Heidegger vise juste : le chercheur tente bien aujourd'hui, à tout prix, de voir ses articles publiés par l'industrie sous peine de ne disposer d'aucun financement, pratique qui est bien nommée par la *lingua imperii* de notre époque comme le « publish or perish ».

¹⁶² *BZP*, GA 65, p. 4.

Si l'on suit ces premières indications, il nous faut alors dire que les éléments de la pensée, ces mots fondamentaux (*Grundwörter*) à partir desquels elle nomme depuis des temps immémoriaux l'étant (*das Seiende*), le laissant ainsi paraître dans la clairière du nommer apophantique – λόγος ἀποφαντικός qui constitue en retour le fondement même de tout rapport du *Dasein* à l'étant dans le dire (*die Sage*) – ; ces mots fondamentaux en viennent pour nous tard-venus à manquer, sont devenus inutilisables à force d'usage ; ils sont, selon le traducteur français, « usés jusqu'à la corde »¹⁶³. Pourquoi alors un tel intitulé ? Parce qu'il ne s'agit pas ici d'un *ouvrage* au sens traditionnel que l'on donne à ce mot, c'est-à-dire d'un travail intellectuel doté au préalable d'une architecture logique et articulé en arguments en vue de la démonstration d'une thèse ; non, l'*Ereignis*, événement appropriant annoncé dans la seconde partie du titre, « (*Vom Ereignis*) », n'y est encore qu'en préparation, et ne constituerait un titre approprié que « pour "l'œuvre" qui ne peut ici rien faire d'autre que se préparer »¹⁶⁴. À l'âge que Heidegger envisage comme celui de la transition, « l'œuvre de pensée [...] peut et doit uniquement prendre un certain *cours*, avec l'ambiguïté qui marque ce mot : cheminement et chemin »¹⁶⁵ qui ne s'adresse – le délai de publication souhaité par Heidegger lui-même le confirme – qu'à ceux qui sont *à venir*, aux rares qui pourront, semble-t-il, « se tenir dans devant les signes envoyés par le *dernier Dieu* »¹⁶⁶, figure énigmatique que nous devons examiner en temps et lieu.

Une question se pose dès lors : quel est le statut ou le registre des *Beiträge zur Philosophie* ? Cette question nous suivra certainement jusqu'au terme de notre travail. Dans tous les cas, près d'un siècle après l'impulsion initiale et la rédaction des *BzP*, nous tentons d'en faire une interprétation juste, rigoureuse et argumentée. Dès lors, il nous est nécessaire de prendre au sérieux les indications herméneutiques qui sont explicitement faites au lecteur sous forme de questions :

Une telle chose [le penser en chemin vers l'Être, *i.e.* les *BzP*] peut-elle prendre figure en un dire (*Sage*), de telle sorte que la simplicité de cette tâche vienne au jour ? Est-ce que correspond à cela l'articulation (*Fugen*) de l'*Ereignis* ? [...] Est-ce que cet essai

¹⁶³ Comme l'écrit Flaubert dans *L'éducation Sentimentale*, Paris, Gallimard, 2005, p.402, « les mots sont usés ; il n'y a plus de mots ; ils sont comme ces pierres qui, à force de servir, sont rongées ».

¹⁶⁴ *BzP*, GA 65, § 35, tr. fr. p. 101. Traduction modifiée.

¹⁶⁵ *Ibid.*, § 40, tr. fr. p. 107.

¹⁶⁶ *Ibid.*, § 39, tr. fr. p. 107. Traduction modifiée.

trouvera un jour son interprète ? Celui qui saura dire ce qu'il faut dire du chemin qui s'en va vers l'avenir tout en le préparant ? Et non celui qui ne s'appliquera qu'à faire le compte de tout ce qui, dans cet essai, est encore trop actuel, et ainsi l'« explique » – en le réduisant à néant.¹⁶⁷

Si nous souhaitons tenter de répondre à ces questions et prendre le chemin de leur réponse, en quelque sorte, comme fil directeur, il s'agit de déterminer un double statut : d'une part (1), celui de la tonalité fondamentale (*Grundstimmung*) de l'Événement (*Ereignis*), c'est-à-dire de ce *chemin* que constituent les *BzP* ; d'autre part (2), celui de l'herméneute lui-même, qui, se penchant sur ces *Beiträge*, ne doit pas semble-t-il tenter de les « expliquer » au sens d'une explication classique. Commençons par le second point : (2) expliquer signifie d'abord, du point de vue étymologique, *ex-plicare*, c'est-à-dire expliciter, déplier, déployer ce que contient un concept, une chose, un fait, afin d'en rendre visible le contenu. Mais dans le sens où nous l'employons généralement, il signifie plutôt, selon l'Académie française, « éclairer, faire comprendre par un développement approprié »¹⁶⁸, ou encore « faire connaître la cause, le motif, la raison d'un fait, d'un phénomène »¹⁶⁹. Cette seconde acception doit être définitivement écartée : en effet, faire de notre travail une simple explication des « causes » qui motivent et déterminent le texte des *BzP* reviendrait à céder au réflexe de cette raison simplement explicative qui nous a été léguée par deux mille ans de philosophie occidentale et contre laquelle Heidegger ne cesse de s'élever. La première définition, quoique moins étrangère à la pensée heideggérienne, ne convient pas non plus, quoiqu'à un moindre degré : si nous souhaitons en effet éclairer les *Beiträge*, cet éclairage ne pourra toutefois pas être le fait d'un « sujet » qui, au moyen de techniques d'interprétation et de citation, rend compréhensible un texte dont il fait son « objet » en y « jetant un éclairage nouveau », selon l'expression consacrée. C'est bien au contraire le texte seul, comme « dire » (*Sage*) – ni « sujet » ni « objet » en tant que les deux y participent jusqu'à s'y dissoudre dans une lecture presque *à voix haute* –, qui doit « éclairer » *ce qui est en jeu*, c'est-à-dire, conformément à la définition de la phénoménologie que donne Heidegger au § 7 de *SuZ*, « *αποφανεσθαι τα φαινόμενα* : faire voir à partir de lui-même ce qui se montre tel qu'il se montre à partir de lui-

¹⁶⁷ *Ibid.*, § 40, tr. fr. p. 108. Traduction modifiée.

¹⁶⁸ *Dictionnaire de l'Académie française* [en ligne]. Article « Expliquer ». Consulté le 16 août 2022 sur <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A9E3460>

¹⁶⁹ *Ibid.*

même ».¹⁷⁰ C'est également ce que nous, interprètes, devons adopter comme « méthode » : il nous faut lire les *BzP* et seulement tenter d'entendre ce qui y résonne, ou mieux, *laisser se montrer à partir de lui-même ce qui s'y montre, tel qu'il s'y montre* – dire plutôt qu'expliquer ; par ce dire, montrer (mieux, laisser se montrer) plutôt que dé-montrer ; finalement, entendre plutôt que comprendre. L'herméneute doit donc, comme le veut Heidegger, œuvrer à une « préparation » plutôt qu'à une « explication ». Comment penser cette herméneutique préparatoire ? Heidegger écrit :

Préparer signifie ici : ouvrir le chemin, forcer à prendre le chemin et – au sens essentiel : *mettre au diapason*. Mais, encore une fois, pas au sens où ce qui est pensé et à penser serait seulement une occasion quelconque pour un courant de pensée. La vérité de l'Être (*Seyn*), le savoir de la considération – voilà uniquement ce dont il s'agit.¹⁷¹

Il s'agit donc non pas d'opposer les *BzP* à d'autres perspectives qui pourraient être adoptées sur notre époque et sur l'avenir de la pensée, mais plutôt de tenter de préparer, au sens où Heidegger comprend la préparation, la vérité de l'Être. Préparer, c'est alors *mettre au diapason*, ou plutôt, *nous mettre nous-mêmes au diapason*, c'est-à-dire nous (2) accorder à cette tonalité fondamentale qui est celle de la pensée (1) de l'Événement (*Ereignis*). Faute d'être en mesure de comprendre pleinement, pour l'instant, ce que cela signifie, poursuivons notre exploration des indications méthodologiques du *Vorblick* : contrairement à l'expliquer dépliant, qui s'approche de l'étant avec la *curiosité* du θεωρός, celui qui, par souci (*Sorgen*) de l'Être (*Seyn*) se place dans ce *laisser-se-montrer* « méthodologique » est guidé par la tonalité fondamentale (*Grundstimmung*) de la « retenue » (*Verhaltenheit*).

Qu'est-ce que la retenue (*Verhaltenheit*)¹⁷² ? Elle est d'abord l'une de ces tonalités fondamentales (*Grundstimmung*) que décrit Heidegger, « comme par exemple la joie, l'ennui,

¹⁷⁰ *SuZ*, tr. fr. Martineau, § 7, p. 47.

¹⁷¹ *BzP*, GA 65, § 42, tr. fr. p. 111.

¹⁷² Selon Keiling, Tobias. « Sur le chemin de la sérénité », dans *Lire les Beiträge zur Philosophie de Martin Heidegger*, p. 199 : « La définition du *Dasein* en tant que "souci" met donc en valeur l'orientation de tout son être vers l'avenir et exprime ainsi son sens temporel : c'est en tant que "souci" que "le *Dasein* est essentiellement en avance sur soi". Mais si le *Dasein* est dans son être cet étant qui se soucie – pourquoi devrait-il encore avoir un « "fondement" » ? Son essence temporelle n'est-elle pas elle-même le fondement approprié du *Dasein* ? Les *Beiträge* répondent par la négative à cette question. C'est justement la retenue qui constitue le fondement du *Dasein*. Mais est-ce que cela revient à donner un nouvel être, un fondement encore plus profond, au *Dasein* ? Bien au contraire, de cette

l'angoisse, l'étonnement, l'effroi »¹⁷³. Le concept de tonalité fondamentale (*Grundstimmung*)¹⁷⁴ est capital dans l'économie de la pensée heideggérienne : la tonalité fondamentale est ce qui *accorde* le *Dasein* et lui ouvre ainsi le monde, une tonalité qui est *toujours déjà* opératoire, en ce sens qu'elle nous précède et détermine l'ouverture à l'étant qui est la nôtre. « Que des tonalités puissent s'altérer et virer du tout au tout, cela indique simplement que le *Dasein* est à chaque fois toujours déjà intonné »¹⁷⁵ par l'une de ces tonalités, « comme par exemple la joie, l'ennui, l'angoisse, l'étonnement, l'effroi, ou la retenue »¹⁷⁶. S'il est intonné par cette tonalité fondamentale de la retenue, le *Dasein* adoptera dès lors un mode d'être caractérisé par le retrait par rapport à l'actualité de son époque (ce qui s'y *passé*), vis-à-vis de ce qui se manifeste dans son monde, et qui cesse d'imposer une vision de manipulation sur l'Être pour plutôt s'y rapporter de manière anticipante par le respect silencieux et la patience. L'on pourrait également dire que l'*humilitas* de la retenue s'oppose frontalement à l'*hybris* du rapport technique à l'étant. Néanmoins, si nous pouvons déjà comprendre, en lisant le texte de 1927, de quoi il en retourne, le concept de tonalité fondamentale va, dans les années trente, recevoir une inflexion fortement hölderlinienne. La retenue est la tonalité fondamentale des *BzP*, et constitue ainsi « le style de la pensée initiale, uniquement parce que la retenue devra, un jour, être le style de l'être-homme à venir, un être-homme ayant trouvé sa fondation dans le *Da-sein* »¹⁷⁷. Tonalité fondamentale (*Grundstimmung*), ouverture phénoménologique et site historial : tous trois doivent à l'avenir se confondre en cette fondation (*Grundung*) du *là* (*Da*) du *Dasein*. Or Heidegger ramène immédiatement, au paragraphe 13, la retenue elle-même au concept de « souci », qui réunit dans *SuZ* l'ensemble des existentiels du *Dasein*. En 1927 le « souci » (*Sorge*) correspond encore à un déplacement

détermination de la retenue doit s'ensuivre une transformation de la compréhension du *Dasein* ainsi que du fondement, une transformation de ce que peut signifier, pour un être, exister, posséder un fondement. Dans les *Beiträge*, l'analyse de l'existence est entreprise en rapport avec la retenue, car celle-ci est le phénomène à partir duquel Heidegger pense pouvoir montrer ce que signifient *Dasein* et fondement – en dehors du sens donné par l'ontologie de la substance. »

¹⁷³ Arjakovsky, Philippe, Fédier, François et France-Lanord, Hadrien (dir.). *Le Dictionnaire Martin Heidegger : Vocabulaire polyphonique de sa pensée*, Paris, Éditions du Cerf, 2013, p. 1260.

¹⁷⁴ Conformément au livre de Mattéi, Jean-François. *Le Quadripartiti* (2001), une interprétation plus « musicale » est possible.

¹⁷⁵ *SuZ*, § 29, p. 120, tr. fr. Martineau. Heidegger poursuit : « Et si le *Dasein* ne peut pas savoir ces choses, c'est parce que les possibilités d'ouverture du connaître portent bien trop court par rapport à l'ouvrir originaire propre à ces tonalités mêmes où le *Dasein* est transporté devant son être comme *Là*. »

¹⁷⁶ Arjakovsky, Philippe, Fédier, François et France-Lanord, Hadrien (dir.). *Le Dictionnaire Martin Heidegger : Vocabulaire polyphonique de sa pensée*, Paris, Éditions du Cerf, 2013, article « *Stimmung* » p. 1260.

¹⁷⁷ *BzP*, § 13, tr. fr. p. 51.

ontologique de ce que la phénoménologie de Husserl désignait comme « intentionnalité », c'est-à-dire le mode d'être premier, originel et fondamental du *Dasein*. En 1936-38, Heidegger écrit plutôt que « la retenue est le fondement du souci »¹⁷⁸, c'est-à-dire que c'est seulement si le *Dasein*, plutôt que de se laisser aller à l'affairement de l'étant et aux *Diktats* du « on » et de ses visions du monde, « a lieu », c'est-à-dire *est* le là « en toute retenue », qu'il y a « un fondement pour le souci »¹⁷⁹.

Ce qui nous mène à la première (1) des deux questions auxquelles nous devons répondre, c'est-à-dire celle portant sur la tonalité et sur le registre des *BzP* elles-mêmes comme chemin : « la retenue est le fondement du souci. C'est seulement si *Da-sein* a lieu en toute retenue qu'il y a un fondement pour le souci compris comme instantialité capable d'endurer le là »¹⁸⁰, c'est-à-dire le *Da* du *Da-sein*, à la fois l'ouverture phénoménologique et le site historial dans lequel nous nous trouvons – qui se confondent toujours déjà. On assiste ainsi à un renversement, voire à une seconde radicalisation de ce qu'est le mode d'être du *Dasein* : si en 1927 le souci est pour ainsi dire un élan vers le monde qui en fait ressortir la significativité et le mode d'être qui réunit tous les autres existentiels du *Dasein*, il n'est désormais plus, en 1936, accordé qu'à un *Dasein* à même, « en toute retenue [...], d'endurer le là »¹⁸¹. Le domaine du souci – et donc, celui du *Dasein* – se rétrécit ainsi à ceux parmi les hommes qui sont atteints par cette tonalité fondamentale de la retenue en vue de l'être, dans ce qu'il convient d'appeler un « élitisme ontologique » (nous y reviendrons bien évidemment plus en détail dans notre lecture de l'avant dernière fugue, « *die Zukünftigen* ») :

Le souci, en tant qu'il est constance inflexible du *Dasein*, c'est être par avance résolu à la vérité de l'être et, à la fois, être intimement relié au là [...] ; le fondement de cet « à la fois » est la retenue propre au *Dasein*. Cette dernière ne donne son ton que comme appartenance bel et bien advenue à la vérité de l'être (*Sein*).¹⁸²

¹⁷⁸ *Ibid.*, § 13, tr. fr. p. 53.

¹⁷⁹ *Ibid.*, § 13, tr. fr. p. 53.

¹⁸⁰ *BzP*, GA 65, § 13, tr. fr. p. 53.

¹⁸¹ *Ibid.*

¹⁸² *Ibid.*, § 13, tr. fr. p. 54.

En vue de mener à bien notre élucidation de la question de l'autre commencement, il nous sera nécessaire d'explicitier davantage cet « élitisme ontologique » affiché de la part de Heidegger. Notons ici que l'accession à cette « aristocratie » de la retenue ne passera ni par la lignée et la naissance, ni par une érudition ou culture quelconque, ni par le type de vie ou de classe socioéconomique, mais – comme nous allons tenter de le montrer dans les chapitres qui suivent – bien plutôt par une certaine position du *Dasein* face à l'étant : laisser se montrer, laisser tranquille l'étant (pensons au soleil du paysan, qui chaque fois qu'il se lève le situe dans le tout de l'étant plutôt qu'à celui du physicien patenté, qui est un amas d'atomes, un immense réacteur nucléaire, etc.), tout en étant attentif à l'un de ses aspects les plus évidents quoi que mécompris, c'est-à-dire sa *simplicité originelle et pourtant indicible*, en deçà de toute structure théorétique régnante sur l'apparaître phénoménal ; simplicité qui semble nécessiter pour sa manifestation un certain regard, un certain accord (harmonique), où, pour parler avec Nietzsche, des oreilles pour écouter. Après tout, rappelons que l'étant, comme nature mais avant même qu'il soit interprété comme tel, se nomme originellement dans la poésie, librement et originellement comme paysage et chez-soi, comme beauté simple et originelle du monde. Nous reviendrons sur ce point. Dans tous les cas et pour l'instant, si nous lisons bien Heidegger, n'est *Dasein* au sens fort, pour lui en 1936, non plus simplement tout être humain – ou toute conscience – capable du questionner, mais seulement ceux parmi les autres qui *sont* dans cette tonalité fondamentale de la *retenue*.

La *Gesamtausgabe* nous permet de déterminer que c'est au cours du semestre d'hiver 1934-35, *Hölderlins Hymnen « Germanien » und « Der Rhein »* (GA 39), que Heidegger va aborder pour la première fois l'œuvre de Hölderlin de manière publique. Ce cours est en marche sur le chemin du dépassement de la métaphysique et d'une phénoménologie po[i]étique, qui va s'exprimer dans les *Beiträge*. Il n'est pas anodin que ce soit précisément sur ces hymnes que porte la première interprétation publique de Heidegger : c'est en effet à partir de ces derniers que Wilhelm Michel avait produit quelques années auparavant la figure d'un Hölderlin prophète de la nation¹⁸³. Selon Christian Sommer, « la philosophie de Heidegger ambitionne désormais de revenir à son origine qu'est le poème comme $\mu\upsilon\theta\omicron\varsigma$ ¹⁸⁴ » en lisant le texte de Hölderlin « comme un texte sacré »¹⁸⁵. Les

¹⁸³ Michel, Wilhelm. *Hölderlins Abendländische Wendlung*, Weimar, Feuerverlag, 1922.

¹⁸⁴ Sommer, Christian. *Mythologie de l'événement. Heidegger avec Hölderlin*, Paris, PUF, 2017, p. 22.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 25.

thèmes centraux autour desquels gravite dès lors l'interprétation des hymnes de Hölderlin par Heidegger y sont la « fuite des dieux » – également un leitmotiv dans les *Beiträge* – et la poésie elle-même comme « phénoménologie » ontologique, le cours précédant tout juste celui qui nous occupe, *Logik als die frage nach dem Wesen der Sprache* (GA 38), ayant achevé de faire de la poésie le langage qui nomme originellement l'étant avant toute saisie conceptuelle, culturelle ou esthétique. Le cours sur les hymnes de Hölderlin est également le lieu de naissance d'un autre concept – la Terre – qui sera cher à Heidegger et qui va remplacer sous sa plume celui de « Nature », jugé trop latin – Heidegger parlant toujours plutôt de φύσις¹⁸⁶. Le commentaire qu'il fait de Germanie, par exemple, est le lieu d'un rejet complet de la relation métaphysique traditionnelle entre sujet et objet et d'un retournement vers cette Terre plus originelle et intouchée que la « Nature », et qui reçoit le qualificatif de « Sacré » :

En même temps que la terre devient patrie, elle s'ouvre à la puissance des dieux. Les deux choses sont identiques et en contiennent une troisième : que la terre elle-même, dans l'orage du divin, est éventrée jusqu'à ses bases et ses abîmes. On peut assurément les combler, et c'est ce qui advient avec le déclin de la patrie. La terre devient alors un simple emplacement à utiliser et à exploiter. Par contre, là où elle se révèle dans le désintéressement du vrai *Dasein* [la Retenue], elle est sacrée - terre sacrée. La terre sacrée, celle qui est "mère de toutes choses et qui porte l'abîme (*Abgrund*)".¹⁸⁷

Explicitement, Heidegger ne souhaite pas habiller Hölderlin au goût de son temps ou encore en fournir une interprétation originale : il souhaite bien plutôt « nous soumettre, nous et ceux qui viendront par la suite, à la mesure du poète¹⁸⁸. » Nous croyons que cette mesure consiste en une certaine temporalité que nous aborderons à l'instant : celle des fleuves et des demis-dieux, qui dépasse infiniment et incalculablement la temporalité des hommes.¹⁸⁹ La fuite des dieux est

¹⁸⁶ *Les hymnes de Hölderlin : la Germanie et le Rhin*, tr. fr. p. 105. Cf. aussi Racette, Karl. « Heidegger et Hölderlin : technique et poétique de la "nature" » dans *Les Cahiers d'Itaque*, été 2019, p. 76 : « C'est pourquoi nous ne retrouvons pas à proprement parler de concept de nature chez Heidegger, préférant plutôt parler de φύσις afin de parler de l'expérience occidentale originaire de ce que nous appelons aujourd'hui la nature. C'est dans ce contexte précis que Heidegger introduit le concept de terre, concept fondamental pour la pensée de ce que nous appelons généralement le second Heidegger. ».

¹⁸⁷ Mattéi, Jean-François. *Heidegger et Hölderlin : Le Quadriparti*, Paris, PUF, 2001, p. 125.

¹⁸⁸ *Les hymnes de Hölderlin : La Germanie et Le Rhin*, GA 39, (1934-5), tr. française par F. Fédier et J. Hervier, Paris, Gallimard, 1980, p. 16.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 84 : « La présence des dieux relève du passé. Pourtant, si nous enregistrons cela comme une espèce de fait historique, nous passons à côté de l'histoire dont il est question ici, tout comme si nous affirmions qu'il existe encore un christianisme aujourd'hui. Nous parlons seulement en hommes libres de liens et nous oublions qu'une

ainsi « sédition de la terre », de cette terre sacrée qui porte l'abîme, c'est-à-dire, conformément à ce qui a été dit, un « destin » (*Schicksal*) découlant d'une « décision » (*Entscheidung*) historique qui dit « Non ! » au divin (la venue du nihilisme et le détournement du sacré) ; destin que nous ne pourrions tenter de surpasser qu'au prix d'« une ruine ou d'un dommage douloureux »¹⁹⁰, et négation dont les échos jonchent le chemin parcouru par la métaphysique occidentale de sa naissance jusqu'à nos jours. Heidegger poursuit :

On ne fournit pas des dieux à un peuple à si peu de frais. La fuite des dieux doit d'abord faire l'objet d'une expérience, cette expérience doit d'abord heurter le Dasein dans ce ton fondamental selon lequel un peuple historique en son entier ressent et endure la détresse de son absence de dieux et de son déchirement. C'est ce ton fondamental que le poète instaure dans le Dasein historique de notre peuple. Que cela advienne en l'an 1801, que cela n'ait pas encore été perçu et saisi en 1934, peu importe, car les chiffres des années sont indifférents au temps d'une telle décision¹⁹¹.

Dans ce magnifique paragraphe en tension à peine dissimulée avec le nazisme – qui tente en un sens de « fournir des dieux » grossiers au peuple allemand –, Heidegger nous indique que le poète Hölderlin instaure le ton fondamental (*Grundstimmung*) à partir duquel les Allemands pourront enfin en arriver à être ce qu'ils doivent être : le peuple de l'autre commencement. Si les chiffres des années sont indifférents, c'est que c'est au temps des peuples¹⁹² rendus accessibles par le dire poétique de Hölderlin, et non à la temporalité calculable et calculante de la fabrication que Heidegger se réfère ici. Si la figure de l'Être était recherchée en 1927 à partir de l'horizon herméneutique du temps, c'est désormais la figure du temps lui-même, qui, en tant que temps des peuples, acquiert son originarité la plus profonde, qui apparaît dans le dire du poète. La lecture de Hölderlin et le tournant po[i]ético-phénoménologique qui s'ensuivent chez Heidegger ne sont pas un reniement de la positivité phénoménologique qui constituait l'assise de la pensée bien avant *Sein und Zeit* ; ils constituent au contraire l'aboutissement et la réparation du projet initial de la philosophie heideggérienne en s'appuyant sur la « positivité » mythique du dire

époque sans dieux n'est pas un néant, mais une sédition de la terre que ne peuvent apaiser ni même identifier la seule survie des confessions ou un changement d'organisation du régime de l'Église à l'initiative de l'État. »

¹⁹⁰ Otto, Walter F. *Les dieux de la Grèce. La figure du divin au miroir de l'esprit grec*, tr. française par C.-N. Grimbart et A.-Morgant, Paris, Payot, 1981, p. 300.

¹⁹¹ GA 39, tr. fr. p. 84.

¹⁹² Greisch, Jean. « Hölderlin et le chemin vers le sacré », dans Michel Haar, *Martin Heidegger*, Paris, Éditions de l'Herne, 1983, p. 556.

hölderlinien. En témoigne l'interprétation que fait Heidegger du poème *Der Rhein*, où nature, temporalité et fleuve se mêlent – tourbillonnent poétiquement – pour former la figure de la patrie, ontologiquement première, et ce, conformément à la méthode employée par Otto sur les dieux grecs¹⁹³ mais plutôt calquée sur le « demi-dieu » hölderlinien¹⁹⁴. C'est, nous croyons, ce peuple ontologique, comme entité historique, que Heidegger oppose aux multiples définitions du « peuple » comme unité raciale, culturelle ou linguistique.

C'est donc dans ce contexte qu'il faut comprendre la notion de tonalité fondamentale dans les *Beiträge*. Et le terme de *Grundstimmung* y apparaît systématiquement aux côtés de celui de *Verhaltenheit* : la retenue. Au paragraphe 6, Heidegger écrit : « la tonalité fondamentale nous appelle : l'effroi (*das Erschrecken*), la retenue (*die Verhaltenheit*), la frayeur (*die Scheu*), le soupçon (*die Abnung*), le pressentiment (*das Erahnen*) »¹⁹⁵. De même au § 50, « la *disposition directrice* (*Leitstimmung*) de la résonance : terreur (*Schrecken*) et frayeur (*Scheu*), mais toujours à partir de la tonalité fondamentale (*Grundstimmung*) de la retenue (*Verhaltenheit*) »¹⁹⁶ ainsi qu'au § 227 : « que veut dire "se tenir" dans la clairière (*Lichtung*) de l'abritement ? Cela signifie la *tonalité fondamentale*

¹⁹³ Cf. Otto qui, dans *Les dieux de la Grèce. La figure du divin au miroir de l'esprit grec*, tr. française par C.-N. Grimbart et A.-Morgant, Paris, Payot, 1981, tente de reconstituer la figure de la Grèce et de ses dieux qui constituent des conditions de possibilité de ce que sera la lecture heideggérienne de Hölderlin. La manière la plus simple et probablement la plus juste de décrire le maître-ouvrage d'Otto est de dire qu'il y prend les dieux grecs au sérieux. Sans cette prise au sérieux des dieux et de leur apparaître, selon lui, « il n'y a pas d'image achevée du vivant », et l'on est condamnés à tenter de reconstituer artificiellement ce qui, pour les Grecs, était d'emblée là : « [l]e divin qui se présente avec une telle évidence dans les poèmes homériques est multiforme. Il est cependant partout égal à lui-même. [...] Les poèmes ne prétendent apporter aucune révélation religieuse, ni inculquer aucune doctrine. Ils ne veulent que regarder et, dans le bonheur du regard, figurer. Devant eux, il y a toute la richesse du monde, la terre et le ciel, l'eau et l'air, les arbres, les bêtes, les hommes et les dieux. » Les dieux faisaient ainsi (comme tout le reste) partie de ce qu'Otto appelle « image achevée du vivant », et qui sous la plume de Hölderlin recevait les noms « d'Un et de Tout » (Ἐν καὶ Πᾶν). Il s'agit dès lors pour lui de tenter de recouvrer leur essence par une description de leur apparaître dans les poèmes et les récits ; entreprise qui donnera forme à la lecture heideggérienne de Hölderlin.

¹⁹⁴ GA 39, tr. fr. p. 238-39 : « Le poème parle du fleuve Rhin. Ce dire est la pensée poétique des demi-dieux. Leur essence est de tenir et de soutenir le milieu de l'Être entre les dieux et les hommes ; ce milieu dans lequel et pour lequel de l'étant s'ouvre. Des demi-dieux font partie les créateurs, et des créateurs, les poètes. L'Être du poète a son fond dans la "Nature" (l'Être comme tel), qui se dit originellement dans la poésie. Mais le fleuve n'est pas un symbole pour les demi-dieux ; il est lui-même, tout comme il instaure le pays comme pays et comme patrie pour le peuple. Mais cette habitation, ce *Dasein* du peuple, ils sont poétiques ou ne sont pas. Dans la poésie, originalement, ils imposent le chemin et disposent les limites à son histoire. C'est là l'essence du fleuve. En tant qu'origine ayant surgi, l'afflux du fleuve est ce qui a purement surgi. Le fleuve est fleuve, le demi-dieu est demi-dieu, le poète est poète. Mais fleuve et poète ont tous deux part en leur essence à l'instauration du *Dasein* et de l'habitation d'un peuple historique. »

¹⁹⁵ *B&P*, GA 65, § 6, p. 21.

¹⁹⁶ *Ibid.*, § 50, p. 107.

de la retenue, l'absolue et historique unicité de cette dévotion, qu'ici une fois pour toutes "ce qui est vrai" soit décidé»¹⁹⁷. Dans *SuZ*, c'est l'angoisse qui va ouvrir le *Dasein* à la possibilité d'être soi-même ; ici, c'est la retenue qui semble jouer un rôle analogue en vue de l'autre commencement.

Dans les années qui nous occupent, la retenue est ce mouvement du *Dasein* devant la *Verfallenheit*, dévalement ou être-déchu, qui tente de « retenir » le *Dasein* dans cette « fuite vers la familiarité devant l'étrangeté du *Dasein* en tant précisément qu'il est jeté comme Là dans le monde »¹⁹⁸. Au contraire de l'être-déchu, la retenue permet d'endurer l'étrangeté ou le caractère inquiétant (*Unheimlichkeit*) propre au *Dasein* et dont la familiarité n'est qu'un mode, « ce qui implique », poursuit Dastur, « que ce dernier [le *Dasein*] ne trouve jamais sa véritable *Heimat*, son véritable "lieu natal", que dans le ne-pas-être-chez-soi. »¹⁹⁹ La retenue, écrit Heidegger, « c'est le style de la pensée initiale, uniquement parce que la retenue devra, un jour, être le style de l'être-homme à venir, un être homme ayant trouvé sa fondation dans être le là »²⁰⁰. Apparaît déjà ici une première qualification des « *Zukunfftigen* », ceux-qui-sont-à-venir, ces « bergers de l'être », pour parler avec Heidegger qui, portés par la retenue, seront à même d'endurer le là, c'est-à-dire l'étant en son être, délesté de la métaphysique qui détermine notre époque et dont nous avons grossièrement dressé les traits dominants jusqu'ici. Notons également que la retenue doit devenir *le mot d'ordre de notre propre entreprise*, et qu'il nous sera impossible de méditer l'autre commencement tel que Heidegger le conçoit sans nous tenir sous l'emprise de cette tonalité fondamentale, comme un second Ἀγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσὶτω qui, inscrit sur le fronton de l'Académie platonicienne, donna sa forme à ce que nous appelons encore aujourd'hui philosophie. Si l'histoire de la philosophie aboutit au « temps des systèmes », c'est bien que le premier commencement est celui des γεωμέτρητος ; or le second commencement, devant s'affranchir de cette logique calculante, se tient pour sa part sous le portique de la retenue et du souci : « cette retenue, et elle seule, est en état de rassembler l'être humain [...] sur soi-même,

¹⁹⁷ *Ibid.*, § 226, p. 353.

¹⁹⁸ Dastur, Françoise. « Heidegger espace, lieu, habitation », *Les Temps Modernes*, vol. 650, no. 4, 2008, pp. 140-157, p. 146.

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ *B&P*, GA 65, § 13, tr. fr. p. 51.

c'est-à-dire en la détermination de sa mission »²⁰¹, et « cette histoire fondée dans le *Da-sein* est l'histoire en retrait de la grande tranquillité »²⁰². Dès lors, Heidegger demande :

Une histoire nous est-elle encore *destinée* à l'avenir, chose tout autre que ce qui semble être tenu pour telle à présent : la morne traque interminable d'activités s'annulant elles-mêmes au fur et à mesure, auquel seul un bruyant tapage assure un semblant de consistance ?

Si doit encore nous être fait le don d'une histoire, c'est-à-dire d'un style pour le *Da-sein*, alors ce ne *peut* être que l'*histoire en retrait de la grande tranquillité*, en laquelle et en tant que quoi la souveraineté du *dernier dieu* (*letzter Gott*) ouvre et donne figure à l'étant.²⁰³

C'est donc l'histoire qui nous fait défaut, et c'est d'abord par la méditation de l'histoire (c'est-à-dire de la *Geschichte*, de l'« histoire *historiale* ») de la pensée occidentale, « qui devient de jour en jour plus essentielle » malgré l'inconsistance grandissante de « la propagation d'une érudition philosophique »²⁰⁴, que nous pourrions peut-être en arriver à cette fondation (*Gründung*) de l'être de l'homme dans la vérité de l'Être (*Seyn*)²⁰⁵ :

[P]our cela, il faut d'abord préparer cette fondation (*Gründung*) en se mettant à penser à l'Être (*Seyn*) et au *Da-sein* (être-le-là). Cette préparation – qui prend les devants pour apprêter – ne consiste pas à fournir des connaissances provisoires, à partir desquelles, plus tard, devraient être déduits les savoirs proprement dits. [...] Le chemin menant à cette pensée de l'Être (*Seyn*) ne se trouve déjà inscrit sur aucune carte.²⁰⁶

Nous avons dit de l'herméneute – c'est-à-dire, dans ce cas, de nous-mêmes – qu'il devait être comme l'explorateur d'une mer inconnue : or cette mer peut immédiatement être identifiée au pays que nous découvrons présentement, c'est-à-dire à la méditation sur « le chemin menant à cette pensée de l'Être (*Seyn*) » que tentent d'être les *BzP* : pensée commençante, méditation en chemin et *prae fari*, préface de l'histoire à venir. Or la philosophie telle que traditionnellement enseignée et pratiquée prends plutôt la forme d'une *conclusion* : les philosophes doivent « résoudre

²⁰¹ *BzP*, GA 65, § 13, tr. fr. p. 53.

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ *Ibid.*, § 42, tr. fr. p. 111.

²⁰⁵ À noter que chacun de ces concepts fondamentaux des *Beiträge*, tels que la fondation (*Gründung*), seront explicités lors de notre examen de la fugue correspondante.

²⁰⁶ *Ibid.*

des problèmes», soit, ces derniers siècles, en offrant à l'Humanité des « systèmes » qui constituent à la fin de l'histoire autant d'« hégémonies brisées », soit, plus récemment, en rejetant « le "système" entendu comme cadre général, pour lui préférer une "systématique", laquelle ne fait que représenter l'emprunt formel que fait à la pensée "scientifique" la philosophie. »²⁰⁷ La pensée telle qu'elle doit être pour Heidegger ne correspond ni à cette « philosophie » qui déduit de *causes premières* et *éternelles* un système, ni à cette seconde discipline, qui ne mérite peut-être même plus le titre autrefois respecté de philosophie et qui se fait l'auxiliaire de la science positiviste : la pensée gît dans un autre lieu, et se déroule selon un autre registre, celui de la « décision » (*Entscheidung*). Et cela va parfaitement de soi : en l'absence d'un fondement prédéterminé qu'il s'agit de *découvrir*, il faut plutôt se *décider*. « [L]orsque la "décision" », écrit Heidegger, « arrive à tenir bon contre le "système" [ajoutons : et contre la "systématique" telle que précédemment décrite], c'est que le moment est venu de la transition des temps nouveaux (*die Neuzeit*) à l'autre commencement »²⁰⁸. Le « système », c'est en fait pour Heidegger la « caractéristique essentielle de l'étantité de l'étant dans les temps nouveaux, (l'être-représenté) »²⁰⁹, c'est-à-dire la manière dont les phénomènes nous apparaissent en propre, en vertu de notre site historial. C'est donc ici l'étant, en sa « systématisation » par la pensée physico-mathématique puis statistique, qui cache l'être lui-même. Et au contraire, « "décider" signifie que soit l'être (*Sein*) pour l'étant – et non plus seulement que la seule étantité soit obtenue à partir de l'étant – [...] le met[tre] au diapason à partir de la pleine essence de l'Être (*Sein*). »²¹⁰

Si l'époque des grands systèmes est révolue, nous en dépendons encore *a fortiori* en ce que nous ne pouvons nous figurer la vérité que comme principe : ainsi la systématique de la science, bien qu'elle en arrive à une explication et à une maîtrise de la nature qui n'eut jamais lieu jusqu'ici, ne porte pas sur le vrai, mais sur l'effectif (*das Wirklich*), laissant ainsi l'être humain à lui-même et rendant possible notre époque comme époque du relativisme le plus total. Le *vrai* nous fait défaut en tant que fondement à rechercher ; or si pour Heidegger aucune vérité éternelle n'est possible, compte tenu de la finitude qui caractérise notre condition, il nous faut donc non

²⁰⁷ *BZP*, GA 65, § 43, tr. fr. p. 115.

²⁰⁸ *Ibid.*, § 43, tr. fr. p. 115.

²⁰⁹ *Ibid.*

²¹⁰ *Ibid.*

pas rechercher une « fondation » à la systématique dans un « principe premier », mais plutôt nous-mêmes nous « décider » à fonder la vérité de l'Être, c'est-à-dire nous « décider » à fonder le vrai dans l'Être et par l'Être lui-même, à sortir de toute « systématique » et à abandonner l'ambition philosophique de « fonder un système. » Notre analyse des *Fugen*, qui va constituer la pièce maîtresse de la présente thèse, tâchera d'expliquer ce que cela peut bien signifier.

Résumons : la pensée qui cherche l'autre commencement, se tenant dans la tonalité fondamentale de la « retenue », évoluant dans cette mer nouvelle de l'inconnu qui est à-venir et devant préparer la « décision », devra ainsi se développer *contre* les systèmes – ceux de la philosophie d'antan et ceux, *systématiques* en un sens nouveau et dont nous avons brièvement œuvré à dresser les contours, de la science auxquels s'attachent aveuglément les « philosophes » qui nous sont contemporains. Si l'époque des systèmes est révolue, la pensée de notre époque en dépend toutefois encore comme négativement : en l'absence d'un système, il reste soit, d'une part, une « systématique » au goût du jour – *philosophia ancillia scientia* – ; soit, d'autre part, l'absence du système *comme telle*, c'est-à-dire l'abandon en bloc de l'exigence de vérité qui caractérise la pensée, dans ce que nous connaissons comme *postmodernité* et *relativisme* : en un mot et dans les deux cas, le *nihilisme* et l'indécidabilité. Il nous faut donc désormais méditer la « décision » qui est à préparer, et donc d'abord déterminer ce que peut bien constituer, dans un tel contexte, une « décision » (*Entscheidung*) en vue de l'autre commencement. Avant d'en arriver à cette question, quelques précisions terminologiques semblent toutefois nécessaires. Le lecteur non-initié à la pensée heideggerienne aura en effet remarqué que nous parlons depuis le tout début et sans l'avoir véritablement expliqué d'*être* et d'*étant*, d'*Être* avec une majuscule ou encore de *Dasein* et de *Da-sein*, autant de termes fondamentaux à la pensée pour Heidegger. Une explication terminologique s'impose.

§ 9 – Clarifications terminologiques : (1) Être-là (*Dasein*) et être-le-là (*Da-sein*), (2) étant (*Seiende*), (3) être (*Sein*) et (4) Être (*Seyn*)

Le *Dasein* (1), c'est depuis 1927 le mot qui nomme chez Heidegger l'ouverture à l'étant que nous sommes toujours déjà. Pour nous qui sommes, il y a quelque chose plutôt que rien, il y a de l'être. En allemand, *da* signifie simplement « là », au sens spatial et au sens temporel qu'a ce terme en français, et *sein* signifie « être ». Si nous traduisons un peu grossièrement, l'analytique phénoménologique de l'existence humaine nous caractérise comme *être-là*, voire *être-le-là* : nous sommes cette ouverture, à la fois affectée et compréhensive, par et à laquelle peut se manifester quelque chose comme un monde ; il s'agit non pas de la conscience au sens théorétique ou cette dernière a pu être posée chez Descartes (pensée qui se démontre performativement par l'acte même de pensée qui résiste au doute), chez Kant (structure active déterminant la passivité de la représentation de l'étant) ou encore chez Husserl (corrélacion réflexive entre l'apparaître du phénomène et son mode d'apparaître pour la conscience, prenant finalement la forme d'un noyau dur, le *sujet transcendantal*)²¹¹, mais plutôt du « là » spatiotemporel, affecté et compréhensif qui caractérise toute « expérience » de quoi que ce soit, *a fortiori* de l'étant.

Le *Dasein* saisit plutôt terminologiquement, selon la formule célèbre de *SuZ*, « cet étant que nous sommes toujours déjà nous-mêmes et qui a entre autres la possibilité essentielle du questionner »²¹², c'est-à-dire l'ouverture originale, compréhensive-affective, de l'homme à l'étant. Dans les *Beiträge*, la graphie se voit modifiée : *Da-sein*, non plus *Dasein* (les quelques occurrences de *Dasein* interviennent lorsqu'il s'agit de parler d'*Être et Temps*, ou encore

²¹¹ Même chez Husserl, il s'agit encore d'un avatar de l'âme comme substance centrale de la subjectivité. Cf. *Husserliana* XI, p. 380-381 : « Il est encore impensable que le moi transcendantal meure [...] mais cela ne signifie pas que l'homme ait vécu éternellement et vivra éternellement [...]. La naissance et la mort, l'apparition des hommes dans la nature et leur disparition de la nature, disons par création ou destruction, [sont bien] compatibles avec l'infinité transcendantale de la vie. L'âme du corps n'est pas immortelle, en principe, c'est-à-dire qu'elle n'a pas à être pensée comme nécessairement immortelle, et elle meurt bien en réalité, selon l'expérience quotidienne. Mais en chaque moi humain réside en un certain sens son moi transcendantal, et celui-ci ne naît ni ne meurt, il est un être éternel dans le devenir. (*Wieder ist undenkbar, daß das transzendente Ich stirbt [...] damit [ist] nicht gesagt, dass der Mensch ewig gelebt habe und leben wird [...]. Geburt und Tod, Auftreten von Menschen in der Natur und Verschwinden aus der Natur, sagen wir durch Schöpfung oder Vernichtung, [ist wohl] mit der transzendentalen Unendlichkeit des Lebens [verträglich]. Die Seele des Leibes ist nicht unsterblich, prinzipiell gesprochen, d.h., sie ist nicht notwendig als unsterblich zu denken, und sie stirbt ja wirklich nach alltäglicher Erfahrung. Aber jedes Menschen-Ich birgt in sich in gewisser Weise sein transzendentales Ich, und das stirbt nicht und entsteht nicht, es ist ein ewiges Sein im Werden.*) » Nous traduisons.

²¹² *SuZ*, tr. fr. Martineau, p. 28.

simplement pour dire : « existence »). Quelle importance cela peut-il bien revêtir ? Le *Dasein*, l'être-là, est cet étant à pour qui tous les autres étants peuvent faire l'objet du questionnement, du nommer, et se configurer en un monde. Si Heidegger écrit désormais *Da-sein*, rendu dans la seule traduction disponible par *être-le-là*, c'est pour mettre l'emphasis non plus sur l'être que nous sommes – quelque chose comme une « conscience » humaine, raison pour laquelle l'ouvrage de 1927 peut avoir être interprété comme une « anthropologie » philosophique – mais sur le « là » (*Da*) de l'être lui-même, son lieu et son moment. Nous *sommes* littéralement ce *là*, cette ouverture originelle dans laquelle l'être donne l'étant et dont nous avons dit qu'il s'agit de l'endurer plutôt que de la fuir vers l'affairement de l'étant et le bruit qui seul donne un semblant unité à notre époque. Que ce *Da-sein* soit individuel, « populaire » au sens du peuple ou configuré d'une tout autre manière reste toutefois et pour l'instant indéterminé : nous y reviendrons bientôt.

L'étant (2), ou plutôt les étants, ce sont – la conjugaison du verbe être nous l'apprend – les choses qui sont. Que nous dit cette tautologie²¹³ ? L'étant ne désigne pas seulement ces choses que nous appelons « naturelles » (la pierre, le soleil, le lézard, l'homme, etc.), mais aussi les objets « artificiels » (la machine, les vêtements, l'avion, etc.), les dieux (qu'ils « existent » réellement ou non), les idées, les absents, etc. De même, le mot d'étant ne désigne pas seulement ces choses qui nous sont présentes à l'instant, mais aussi les passées et les futurs – même les possibles à venir, et même le néant (même le néant *est* le néant)²¹⁴ sont des étants, c'est-à-dire *ce dont il peut être dit quelque chose*. Dans sa méditation sur la « choséité », *Qu'est-ce qu'une chose ?*, Heidegger dresse une liste de ce que nous nommons communément des « choses » et dont nous disons généralement qu'elles « sont » :

Tout d'abord, à quoi pensons-nous lorsque nous disons « une chose » ? À un morceau de bois, à une pierre, à un couteau, à une montre, à un ballon, à un javelot, à une vis ou à un fil de fer ; mais nous appelons aussi « chose énorme » le grand hall d'une gare, ou encore un sapin géant. Nous parlons des choses multiples qu'il y a dans la prairie en été : les herbes et les plantes, les papillons et les scarabées ; la chose

²¹³ Cf. *BzP*, GA 65, § 148, tr. fr. p. 308 : « *L'étant est*. Lorsqu'elle est prise au pied levé, cette "phrase" ne veut tout simplement rien dire. Car elle ne fait que répéter ce qui a déjà été dit par le mot "l'étant". »

²¹⁴ Cf. Sommer, Christian. « L'évènement de la question : Pratique et rhétorique du questionnement chez Heidegger (1935) », dans Courtine, Jean-François (dir.). *L'Introduction à la métaphysique de Heidegger*, Paris, Vrin, 2007, p. 34.

qui est là pendue au mur, ce tableau, nous l'appelons aussi une chose, et un sculpteur a dans son atelier diverses choses achevées ou inachevées.²¹⁵

Nous hésitons toutefois, poursuit Heidegger, à appeler un nombre, ou encore un mot, une « chose ». Le mot, précisément, nomme la chose, et le nombre la dénombre. Pourtant, nous disons aussi que « quelque chose » nous tracasse, ou encore, dans la langue vernaculaire, qu'il ne faut pas parler de « ces choses-là », désignant par là des sujets de discussion « impropres » comme la politique, la religion, etc. Qu'est-ce donc qu'une chose, et desquelles pouvons-nous dire qu'elles *sont*, c'est-à-dire qu'elles constituent des étants ?

Au sens étroit, chose signifie ce qui est saisissable, ce qui est visible, etc., ce qui est donné à portée de main (*das Vorhandene*). En un sens plus large, « chose » signifie toute affaire, tout ce dont il en va de telle ou telle manière, les choses qui adviennent dans le « monde », les faits, les événements. Enfin il y a encore un usage du mot au sens le plus large possible (...). Ainsi, par exemple, Kant parle de la « chose en soi » qu'il distingue de la « chose pour nous », c'est-à-dire en tant que « phénomène » (*Erscheinung*).²¹⁶

Les étants, ce sont d'abord les « choses », en ce sens premier : *das Vorhandene*, ces choses qui nous apparaissent à portée de la main, qui sont disponibles à notre usage. Mais ces choses sont *toujours déjà* (sur)déterminées – « ce qu'est une pierre, la minéralogie et la chimie nous le disent le mieux et le plus vite ; sur ce qu'est une rose, la botanique nous apporte des renseignements sûrs, la zoologie nous parle de ce que c'est qu'une grenouille ou un faucon²¹⁷ », etc. Ainsi l'étant peut faire l'objet d'une division postérieure à son apparaître en disciplines et en sciences particulières comportant leurs déterminations particulières. Et ces déterminations, en retour, dépendent d'une attitude logiquement et chronologiquement postérieure à l'attitude fondamentale du *Dasein*, qui *toujours déjà* détermine leur apparaître originel : l'arrivée, dans l'ouverture du là du *Dasein*, de phénomènes encore non déterminés, sauf en ce qu'ils nous affectent et nous sont compréhensibles selon un sens : le soleil m'éclaire, l'arbre me fait de l'ombre, la musique me plaît, etc. Le problème, quand il s'agit de déterminer ce qu'est l'étant, est précisément que nous nous trouvons *toujours déjà* devant une interprétation historique

²¹⁵ *Qu'est-ce qu'une chose ?*, Paris, Gallimard, 1988, p. 16.

²¹⁶ *Qu'est-ce qu'une chose ?*, Paris, Gallimard, 1988, p. 18.

²¹⁷ *Ibid.* p. 22-23

déterminée. Dans les *Beiträge*, cela s'entend comme suit : « l'étant est déjà déterminé quant à son identité, nommément », à partir de Platon, « à titre d'ἰδέα, le *visage qu'il fait*, ce dernier lui-même à son tour comme *constante entrée en présence*. ».²¹⁸

Les étants sont donc les phénomènes (*Erscheinungen*, ceux qui nous apparaissent (*Schein*)), si par là nous entendons : ce qui est manifeste au *Dasein*, avant toute posture théorique surdéterminant la choséité des choses. L'arbre qui me fait de l'ombre, qui fait partie du paysage, par exemple, est un étant ; de même ce soleil qui m'éclaire et me réchauffe. Dans le cadre la science moderne toutefois, ne subsiste, pour le biologiste, qu'un individu appartenant à un genre, une famille, un ordre, etc., dont on peut déterminer l'âge à partir de la dendrochronologie, la composition chimique à partir d'une autre science. Pour sa part, le soleil n'est plus que ce réacteur thermonucléaire, à telle ou telle distance de la terre et que nous pouvons mathématiser jusqu'au dernier atome afin d'en prévoir les effets astrophysiques. Ainsi va la systématique du tout de l'étant qui prend pour nous le titre de « science moderne », au point où il nous est pratiquement impossible à nous tard-venus de dire l'étant autrement que par cette systématique, simplement comme ce qui *est* et nous apparaît comme tel. Il ne s'agit nullement ici de critiquer l'exactitude de cette science qui en effet permet une compréhension et une utilisation inégalées de la nature, mais bien plutôt de dégager le sol qu'elle recouvre. Au-delà de la division artificielle et théorique entre ce qui relève de l'empirique et du langage, de la matière et de l'idéal, nous nommons bien toutes ces choses (les choses empiriques, mais aussi les idées, les choses passées, les possibles à venir) des étants ; il convient dès lors de prendre au sérieux le langage, qui dit qu'objets empiriques, nombres, idéalités et concepts *sont*. Nous devons alors dire que les étants sont *tout ce qui peut paraître dans l'ouverture affectée-compréhensive que constitue le Dasein, c'est-à-dire tout ce qui est et peut être manifesté comme tel au Dasein*.

Arrêtons-nous ici, mais notons d'emblée que ce qui est en jeu dans l'autre commencement, à savoir la « fondation de la vérité de l'Être (*Sein*) », passe par ce délestage et par ce regard à la fois nouveau et *premier* sur l'étant : l'être (*Sein*) donne l'étant, et le laisse paraître à nous comme chose, mais la systématique de la science – et avant elle, les deux mille ans d'histoire de la pensée

²¹⁸ *BZP*, GA 65, tr. fr. § 150, p. 311.

qui pèsent sur nos épaules – surdéterminent systématiquement cet apparaître, jusqu'à ne faire de la *question de l'être* qu'une question risible, dont la servante de Thrace nous dirait bien sûr de nous méfier faute de manquer ce qui est sous nos pieds et de tomber dans un puits²¹⁹. Mais ce puits (l'*Abgrund*) renferme peut-être en son fond *l'être même*, sur la voie duquel nous avons choisi de nous engager.

L'être (*Sein*) (3) est ce à quoi nous faisons référence lorsque nous disons : « nous *sommes* » ou encore « telle chose *est* » ; c'est l'être de l'étant, ce qui proprement est en jeu lorsque nous disons des choses qu'« elles sont ». « Être (*Sein*) est toujours l'être d'un étant »²²⁰, écrit Heidegger dans *SuZ*. Conformément au célèbre § 7 du maître-ouvrage de 1927, l'être de l'étant est « ce qui, en un sens privilégié, demeure retiré, ou bien retombe dans le recouvrement, ou bien ne se montre que de manière "dissimulée" »²²¹ : l'être n'est jamais « tel ou tel étant », mais bien plutôt l'être *de* l'étant, qui « fait » en sorte que nous pouvons dire que ce dernier est, c'est-à-dire « donne » l'étant, le laissant apparaître sans jamais être donné ou apparaître lui-même comme phénomène. En raison de cette non-manifesteté, l'être « peut être recouvert au point d'être oublié, au point que la question qui s'enquiert de lui et de son sens soit tue »²²². Toute l'histoire de l'Occident et de sa métaphysique repose sur cet oubli de l'être (*Seinsvergessenheit*) ; être qui, dès la détermination de l'étantité comme *ιδέα*-présence, n'en vient à ne constituer qu'une question dont se rit le commun des mortels. En effet, celui qui s'enquiert de l'être semble pour le non-philosophe (la servante de Thalès) ne s'enquérir de « rien » – du moins, rien qui n'apparaisse et ainsi devienne l'objet de l'obnubilation humaine pour l'étant. « "Derrière" les phénomènes de la phénoménologie », écrit Heidegger, « il n'y a essentiellement rien d'autre, mais ce qui doit devenir phénomène peut très bien être en retrait. »²²³ Ainsi l'être (*Sein*) est ce qui est cherché dans l'*opus magnum* de 1927 qui vise à offrir une *interprétation du sens de l'être à partir du temps*, ce « rien » recouvert par les phénomènes dont nous disons pourtant qu'ils « sont », qu'ils constituent des étants. Si l'être (*Sein*) n'obtient pas entre 1927 et 1936 une interprétation satisfaisante, il cesse

²¹⁹ *Qu'est-ce qu'une chose ?*, Paris, Gallimard, 1988, p. 12.

²²⁰ *SuZ*, tr. fr. Martineau, p. 29.

²²¹ *Ibid.*, p. 47.

²²² *Ibid.*

²²³ *Ibid.*

cependant d'être recherché comme vérité terminale et va plutôt prendre une figure historique. Pour l'instant, notons que l'être, le *Sein*, est toujours cet être de l'étant qui fut délaissé par la pensée au profit de l'étant lui-même.

Dans les *Beiträge*, toutefois, apparaît une nouvelle graphie difficilement traduisible : « *das Seyn* » (4). Si Heidegger parle certes toujours de l'être (*Sein*) (3) comme être de l'étant (2) au sens de ce qui se manifeste pour le *Dasein* (1), on y retrouve en plus la graphie *Seyn*, rendue par le traducteur par « estre », mais pour lequel nous choisissons d'utiliser « Être » avec une majuscule, suivi de l'allemand « (*Seyn*) » à des fins de clarifications. Citons par exemple l'intitulé du § 57, *Die Geschichte des Seyns und die Seinsverlassenheit*, c'est-à-dire « L'histoire de l'Être (*Seyn*) et l'abandonnement de l'être (*Sein*) ». Si l'être (3) est, conformément à ce que nous avons dit, l'être de l'étant (2) qui pourtant n'apparaît pas avec lui – ou plutôt apparaît *en* se dissimulant (*SuZ* § 7) –, qui est encore recherché en 1927 et dont l'histoire se confond avec celle de son abandonnement, qu'est-ce que l'Être (*Seyn*) ? Tenter de le dire ici reviendrait à tenter d'aller trop vite, en ce que cet Être est ce qui, toujours, manque à l'appel. L'être (*Sein*) est ce qui se cache derrière l'étant et qui l'abandonne peu à peu depuis deux mille ans ; l'Être (*Seyn*) est encore à venir. Heidegger écrit :

Dans l'histoire de la vérité de l'Être (*Seyn*), l'abandonnement de l'être (*Sein*) détermine une époque unique en son genre. C'est l'âge de l'Être (*Seyn*) où le temps est long, au cours duquel la vérité hésite à offrir sa pleine essence en toute clarté. Le temps du péril que passe le moment de la décision essentielle, le temps du renoncement à mener la lutte pour de vrais étalons de mesure.²²⁴

Prenons un pas de recul : l'être (*Sein*) est ce que nous avons oublié, à la suite des interprétations successives qu'en a fait la métaphysique et qui recouvrirent peu à peu son sens, comme autant de couches sédimentaires : c'est, au risque de nous répéter – la répétition nous sert ici toutefois de « méthode », en ce qu'elle est à même de faire entendre la « résonance » de l'Être (*Seyn*) – l'être de l'étant, qui aujourd'hui ne nous atteint plus. L'Être (*Seyn*) porte plutôt un caractère historique : il fait partie d'une histoire (*Seynsgeschichte*). L'histoire (*Geschichte*) est toujours

224 *BzP*, GA 65, § 57, tr. fr. p. 147.

histoire de l'Être (*Seyn*), et chaque époque est le résultat du déferlement de son essence (*Wesen des Seyns*) – mieux, de son essancification (*die Wesung*) :

L'étant est. Lorsqu'elle est prise au pied levé, cette « phrase » ne veut tout simplement rien dire. Car elle ne fait que répéter ce qui a déjà été dit par le mot « l'étant ». Elle ne dit rien, tant qu'elle est entendue immédiatement, pour autant que cela soit même possible, c'est-à-dire : tant qu'elle est pensée sans y penser.

Si en revanche, d'un seul coup, la phrase se voit transportée dans le domaine de la vérité : l'être déploie sa pleine essence – alors elle dit : *l'étant est à sa place quand il se trouve au sein du déferlement de la pleine essence de l'Être (Seyn).*²²⁵

Si l'étant (2) constitue le domaine de tout ce dont nous pouvons parler, et que l'être (*Sein*) (3) est ce qui donne l'étant mais n'apparaît jamais soi-même, et par suite est oublié par l'histoire de la pensée, disons pour l'instant que l'Être (*Seyn*) (4) constitue ce qui, à chaque époque, s'essancifie (*sich West*) et ainsi détermine la figure de l'étant pour le *Dasein*, son être (*Sein*). Quasiment personnifié, énigmatique, et encore à comprendre – qui pourrait nous le reprocher, alors que notre époque nihiliste se caractérise par le fait que *l'être ne nous atteint précisément pas* – cet Être (*Seyn*) est ce vers quoi les *Beiträge* tentent de cheminer, ce qui devra être pensé à travers la figure événementielle de l'*Ereignis*, renouvelant ainsi langue, histoire et, par-là, pensée et rapport du *Dasein* à l'étant.

Si les trois premières définitions que nous avons tenté de donner – celles du *Dasein* (1), de l'étant (2) et de l'être (*Sein*) (3) – paraissent pour l'instant suffisantes, l'on conviendra que celle de l'Être (*Seyn*) est tout à fait insatisfaisante. Il ne peut toutefois pas en être autrement pour l'instant pour nous qui nous trouvons dans l'intervalle entre la systématisation calculante de l'étant et l'« apparition » de cet Être (*Seyn*) lors de l'aboutissement de la pensée commençante dans un « autre commencement » dont, rappelons-le, Heidegger ne prédit, comme en boutade, la venue que « vers 2300 au plus tôt »²²⁶. Permettons-nous pour l'instant de (sur)simplifier pour faciliter tant la lecture que notre propre progression : le *Dasein* (1), c'est l'ouverture compréhensive-affectée à l'étant que nous sommes toujours déjà ; pour sa part, le nom d'étant

²²⁵ *Ibid.*, § 148, tr. fr. p. 308.

²²⁶ GA 96, tr. fr. *Réflexions XIV*, p. 92.

(2) désigne pour nous toutes les choses dont nous pouvons parler, qui nous apparaissent tant empiriquement que par le langage, et dont nous pouvons dire qu'ils *sont* en vertu de l'être (*Sein*) (3), cet être qui n'apparaît pas lui-même et a été oublié et délaissé par l'histoire de la pensée. Finalement et en attendant la création d'une langue nous permettant de le nommer, l'Être (*Seyn*) (4) est, pour parler improprement – encore une fois, la langue nous manque pour l'instant –, « principe » de l'histoire ; *ce qui, s'essancifiant (Wesung), détermine à chaque époque la figure de l'étant dans une Histoire (Geschichte)*. En attendant, donc, nous restons dans l'intervalle ; intervalle dans lequel la pensée, conformément aux paragraphes 43 à 49 du *Vorblick*, doit œuvrer à une « décision ».

§ 10 – La Décision (*Entscheidung*)

Dans le contexte des *Beiträge*, c'est-à-dire d'une pensée tentant de cheminer vers l'autre commencement, que signifie donc ce concept apparemment central de « décision » (*Entscheidung*), qui intervient massivement dès le *Vorblick* ? Tout d'abord, quelques remarques. Nous avons dit que nous nous trouvions herméneutiquement situés dans l'intervalle entre deux temps : celui, révolu, des grands systèmes métaphysiques et celui, encore à venir, d'une énigmatique fondation de la vérité de l'Être (*Grundung der Wahrheit des Seyns*). Le déroulement caractéristique de notre époque, absence de vérité, nihilisme et déferlement de la technique et du calcul, pourrait très bien se poursuivre indéfiniment. C'est d'ailleurs ce que semble annoncer la trajectoire technologique et métaphysique dans laquelle nous nous trouvons : comment penser une sortie de ce paradigme absolument dominant, où ne s'affrontent que des visions du monde (*Weltanschauungen*) ayant chacune leur valeur relative, et où semblent manquer ces ἀρχαί qui permettaient autrefois aux penseurs de fonder le tout de l'étant dans un regard totalisant ?

Les tentatives de singer cette fondation que furent les grandes idéologies du XX^e siècle nous donnent un indice des conséquences possibles d'une telle *hubris*. La progression infinie de la science vers l'infiniment petit et l'infiniment grand, le chancellement de tous les paradigmes religieux et philosophiques et le règne exclusif de l'effectivité technique semblent en effet interdire toute « sortie » de notre âge venant renouveler à partir d'un « principe » la figure de l'étant pour le *Dasein*. S'il y a ici une piste de sortie, c'est précisément que rien, dans tout ce que nous décrivons comme le « progrès » de notre époque, n'atteint l'être ; ni la science, ni les visions du monde, ni le nihilisme lui-même ne se hissent (ou ne redescendent) jusqu'à l'ontologie. Ces catégories et leur déferlement épocal sont précisément la suite de l'oubli bimillénaire de cet être, l'impensé de la métaphysique occidentale qui demeure originaire et à *penser*, et dans lequel, comme nous le verrons bientôt, il s'agit pour la pensée de *sauter*. Dans les *Beiträge*, ce *saut* dans l'impensé, contre l'époque dans laquelle se situe le *Dasein*, prend la forme de la « décision » (*Entscheidung*). Il faudra plus loin insister sur cette question de la décision afin de montrer qu'elle est elle-même de l'ordre du possible en raison de la *fissuration* de l'Être (*Zerklüftung des Seyns*) lui-

même. Citons pour l'instant à ce propos – nous y reviendrons – l'article de Claudia Serban, « La pensée de la fissuration de l'être (*Zerklüftung des Seyns*) » :

C'est aussi en tant que possible, en tant que traversé et fracturé par la fissure du possible, que l'Être (*Seyn*) ayant trouvé sa vérité et son séjour essentiel dans l'événement peut (encore) abriter l'advenue du divin. Dans le fragment 256 consacré au dernier dieu, Heidegger affirme que « la vérité de l'Être lui-même dans la défaillance la plus aiguë de sa fissuration a porté à la décision les possibilités essentielles (*die Wahrheit des Seyns selbst in der schärfsten Ausfälligkeit seiner Zerklüftung die wesentlichen Möglichkeiten zur Entscheidung gebracht hat*) » [GA 65, p. 415].²²⁷

Gardons ainsi en tête que c'est la « structure » de l'Être comme « fissuration » (*Zerklüftung*) qui va rendre possible la décision : en effet, la décision implique une alternative, des possibilités historiques entre lesquelles doit trancher quelque chose ou quelqu'un. Au § 44, la décision se décline sous la forme du « *ou bien, ou bien...* », comme une suite d'alternatives entre d'une part le maintien d'une forme de *statu quo* métaphysique et d'autre part la fondation d'une histoire à venir. C'est donc en rapport essentiel avec l'histoire, ou plutôt *le type d'histoire auquel nous aurons droit*, qu'il s'agit de comprendre ce qu'il faut entendre par « décision ». Toutefois, Heidegger ne parle pas seulement de « décision(s) », mais bien de « décision(s) essentielle(s) »²²⁸ (*wesentliche Entscheidungen*). Comment accéder au domaine des décisions essentielles ? C'est ce que nous allons maintenant tenter d'envisager.

Ce qui est essentiel (*wesentlich*) relève du déploiement d'essence de l'être (*Wesung*), et donc relève nécessairement de l'histoire de l'être (*Seinsgeschichte*). Or notre constat initial en était un d'impuissance absolue du *Dasein* face à son époque, face à l'histoire. S'agissant de la fondation d'une histoire à venir, le *Dasein* doit se tenir sous la tonalité fondamentale de la retenue. Dans le texte, les décisions essentielles sont (presque) toujours décrites négativement, comme en témoigne cet exemple tiré du *Vorblick* : « l'abandonnement de l'être détermine une époque singulière et unique dans l'histoire de la vérité de l'être [...], le temps du danger d'éviter toute

²²⁷ Serban, Claudia. « XV. La pensée de la fissuration de l'être (*Zerklüftung des Seyns*) », dans Schnell, Alexander (dir). *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger*, p. 267. Traduction de *Seyn* par « estre » modifiée en « Être ».

²²⁸ *Holzwege*, version de Fribourg, p. 33 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 53 ; dans *Avant-propos* à la traduction numérique de l'OOA/cité par Françoise Dastur dans *Heidegger et la pensée à venir*, p. 38.

décision essentielle, le temps du renoncement».²²⁹ Pour l'instant, nous ne savons que cela, à savoir que notre époque est celle où ces décisions sont impossibles. De même, au paragraphe 259, Heidegger écrit que «l'autre commencement», dans sa reprise originnaire de l'histoire «reste plus près de la décision essentielle du penser "de" l'être [...]»,²³⁰ laissant entendre que les décisions ne seront possibles qu'à l'autre commencement, ou plutôt que les deux seront concomitants.

Dans tous les cas, la décision est en soi détermination, discrimination et contre-mouvement. Contre quoi ? Contre la première partie de chacune des alternatives du § 44 qui constituent, en tant que positions métaphysiques fondamentales de notre époque, autant d'adversaires pour la pensée commençante qu'il s'agit ici d'initier. Lisons d'abord le texte (§ 44) afin de reconstruire les deux figures qu'offre cette longue liste d'alternatives offertes à la décision soucieuse sous forme de question, ce qui nous permet par le même coup d'obtenir à la fois une figure nette de ce que constituent pour Heidegger les thèses fondamentales de notre époque et de cette autre possibilité sur laquelle nous sommes en chemin :

[E]st-ce que l'homme veut rester « sujet », ou bien veut-il fonder le *Da-sein* (être-le-là) ? – est-ce que, tout comme le sujet, l'« animal » entendu comme « substance » et le « rationnel » entendu comme « culture » vont rester ce qu'ils « sont », ou bien la vérité de l'Être (*Seyn*) va-t-elle trouver dans le *Da-sein* un site où devenir ? – est-ce que l'étant (*Seiende*) prend l'être (*Sein*) comme ce qui lui est « le plus général », et ainsi le livre à l'« ontologie » et l'y ensevelit, ou bien l'Être (*Seyn*) arrive-t-il à la parole dans ce qu'il y a de parfaitement unique, et donne de part en part à l'étant le ton de ce qui n'arrive jamais qu'une fois ? – est-ce que la vérité, entendue comme justesse dégénère en certitude de la représentation et sûreté de la computation et du vécu, ou bien, encore infondée au premier commencement [grec], la pleine essence de l'ἀλήθεια, entendue comme allégie qui se met à couvert, parvient-elle à un fondement ? – est-ce que l'étant, entendu comme ce qui, au milieu du moyen, du petit et du courant, se comprend le mieux de soi-même va se rigidifier en devenant le « rationnel », ou bien le plus digne de question (*Fragwürdigste*) est-il constitutif de cet accroissement de consistance qu'est l'Être (*Seyn*) ? – est-ce que l'art organise une représentation d'expériences vécues, ou bien est-il, pour la vérité, le fait de se mettre en œuvre ? – est-ce que l'histoire est ravalée au rang de comptoir fournissant un ensemble de confirmations et tout ce qu'il faut savoir sur la succession des précurseurs, ou bien s'élève-t-elle jusqu'à former la ligne de crête des monts où la surprise est que l'on ne puisse y accéder ? – est-ce que la nature est rabaisée à n'être plus que zone d'exploitation abandonnée au calcul et à l'organisation, occasion

²²⁹ *B&P*, GA 65, § 57, p. 120.

²³⁰ *Ibid.*, § 259, p. 436.

d'» expériences vécues », ou bien porte-t-elle, comme terre qui se renferme en elle-même, l'Ouvert d'un monde libéré de toute figure ? – est-ce que dans la christianisation de la culture l'étant déserté par les Dieux fête son triomphe, ou bien l'urgence de l'indécision quant à la proximité ou l'éloignement des Dieux prépare-t-elle un espace de décision ? – est-ce que l'homme prend le risque de l'Être (*Seyn*) et, ce faisant, le risque de l'abîmement, ou bien se contente-t-il de l'étant ? – est-ce que l'homme, avant tout, prend encore le risque de décider, ou bien se laisse-t-il aller à l'absence de décision que cet époque est tout près de regarder comme un état d'« activité suprême » ? – est-ce que l'Être (*Seyn*) se retire définitivement, ou bien ce retrait devient-il, en tant qu'il oppose un refus, vérité première et autre commencement de l'histoire ?²³¹

Dans cette longue énumération, Heidegger nous met en face de deux possibilités pour la suite du monde ; possibilités qui, nous dit-il, « visent une seule et unique alternative [...] : est-ce que l'Être (*Seyn*) se retire définitivement, ou bien ce retrait devient-il, en tant qu'il oppose un refus, vérité première et autre commencement de l'histoire ?²³² ». D'abord : le *Da-sein* et son rapport à l'étant et à l'être. D'une part, l'homme pourrait demeurer au sein de l'interprétation qui le place comme « sujet », « *animale rationale* » si par-là l'on entend une « substance » (*animale*) dont la caractéristique essentielle serait la « culture » (*rationale*), qui, en tant que lui-même étant, « prend l'être (*Sein*) comme ce qui est "le plus général" et ainsi le livre à l'"ontologie" »²³³ ; d'autre part, il pourrait vouloir « fonder le *Da-sein* (être-le-là) »²³⁴ de sorte que « la vérité de l'Être (*Seyn*) » puisse y trouver « un site où devenir »²³⁵, de sorte que l'Être (*Seyn*) « arrive à la parole dans ce qu'il y a de parfaitement unique, et donne de part en part à l'étant le ton de ce qui n'arrive jamais qu'une fois »²³⁶. D'une part, le *statu quo* de la métaphysique de la subjectivité et de la représentation qui domine notre âge ; de l'autre, *Da-sein*, être, étant et Être acquièrent la figure de l'histoire, c'est-à-dire le *ton de ce qui n'arrive jamais qu'une fois*, la tonalité fondamentale de l'Événement.

²³¹ *B&P*, GA 65, § 44, tr. fr. p. 116. Traduction modifiée.

²³² *Ibid.*

²³³ *Ibid.*

²³⁴ *Ibid.*

²³⁵ *Ibid.* Rappelons que l'Être (*Seyn*) doit être compris non plus simplement comme être de l'étant, mais comme l'historialisation d'un « principe » épocal du dévoilement (c'est-à-dire de la vérité-*ἀλήθεια*), et qu'ainsi il est parfaitement conforme au principe de finitude herméneutique que de dire de l'Être qu'il doit « devenir », c'est-à-dire « déployer son essence » (*die Seyn west*, forme conjuguée de *Wesen*, essence ; voire *Wesung*, essancification, déploiement d'essence).

²³⁶ *Ibid.*, p. 116-117.

Ensuite, la vérité et l'étant : d'une part, la vérité « dégénère en certitude de la représentation et sûreté de la computation et du vécu »²³⁷ et l'étant devient simplement le « rationnel » – « ce qui se comprend le mieux de soi-même »²³⁸, l'étant au sens précisément de ce qui peut entrer dans la computation – ; d'autre part, la vérité, quoi qu'encre impensée en tant qu'ἀλήθεια, et ce, même par les Grecs au premier commencement, parvient à un fondement, entendue comme « éclaircie qui se met à couvert (*als die Lichtung des Sichverbergens*) »²³⁹ et ainsi ouvre (par la négative) le champ de ce qui est le plus digne de questions (*Fragwürdigste*), à couvert derrière l'étant, « constitutif de cet accroissement de consistance qu'est l'Être (*Seyn*) »²⁴⁰. « Dans le premier commencement, » écrit John Sallis, « la parole pouvait en un sens rester le langage des étants, puisque le premier commencement de la philosophie s'adressait aux étants dans leur éstantité (*Seiendheit*) [...] ». Dorénavant, cependant, l'exigence est de penser l'Être (*Seyn*), non pas à partir de l'étant, comme éstantité, mais à partir de lui-même. Dorénavant, le discours ne peut en effet en rester simplement au langage des étants. »²⁴¹ Nous avons ici, semble-t-il, à *décider* entre l'histoire de la métaphysique occidentale et une nouvelle histoire de la vérité dont les traits et contours restent certes à dévoiler, mais qui ne saura simplement être une pensée de l'étant.

Viennent par la suite les domaines de l'étant qui constituent le monde de l'homme, soit l'art, l'histoire, la « nature » et la « culture ». D'une part, l'art pourrait demeurer simple organisation de la « représentation d'expériences vécues »²⁴² ; l'histoire, « comptoir fournissant un ensemble de confirmations et tout ce qu'il faut savoir sur la succession des précurseurs »²⁴³ ; la nature, « zone d'exploitation abandonnée au calcul et à l'organisation, occasion d'expériences vécues »²⁴⁴ et la culture, « christianisée », le lieu où « l'étant déserté par les Dieux fête son triomphe »²⁴⁵ – d'autre part, l'art pourrait être *mise en œuvre de la vérité-ἀλήθεια* ; l'histoire, devenir

²³⁷ *Ibid.*

²³⁸ *Ibid.*

²³⁹ *Ibid.* Traduction modifiée.

²⁴⁰ *Ibid.*

²⁴¹ Sallis, John. « IV. À la limite », dans Schnell, Alexander (dir.). *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger*, p. 69

²⁴² *BZP*, GA 65, § 44, tr. fr. p. 116-117. Traduction modifiée.

²⁴³ *Ibid.*

²⁴⁴ *Ibid.*

²⁴⁵ *Ibid.*

la « ligne de crêtes des monts où la surprise est que l'on ne puisse y accéder²⁴⁶ » ; la nature, porter, « comme terre qui se referme en elle-même, l'Ouvert d'un monde libéré de toute figure²⁴⁷ » et, finalement, « l'urgence de l'indécision quant à la proximité ou l'éloignement des Dieux²⁴⁸ » pourrait bien préparer un espace de décision. D'un côté, nous reconnaissons les phénomènes qui caractérisent notre époque comme celle de la métaphysique accomplie ; domination d'une subjectivité pour laquelle tous les phénomènes – art, histoire, nature – ne sont que l'occasion d'une expérience, que celle-ci soit simplement « esthétique », à la manière d'un « loisir », ou qu'elle importe *vraiment*, comme on dit, c'est-à-dire qu'elle porte sur ces phénomènes le regard de la rationalité calculante en vue de la maîtrise et de l'efficacité. De l'autre, à défaut de la reconnaître, nous entrevoyons du moins les contours d'un monde possible où, par la méditation de ce qui fait précisément défaut (l'art comme *mise en œuvre* ; la nature comme *Ouvert* ; les Dieux), la décision à propos de l'histoire à venir redevienne possible et trouve son site.

Finalement, l'homme pourrait d'une part se *contenter de l'étant* sous sa forme actuelle, se laissant ainsi aller à « l'absence de décision que cette époque est tout près de regarder comme un état d'activité suprême »²⁴⁹, et ainsi laisser l'Être (*Sein*) se *retirer définitivement* ; d'autre part, l'homme pourrait au contraire, prenant le « risque de l'abîmement »²⁵⁰, prendre également celui de l'Être (*Sein*) – la formulation laisse ici entendre qu'il s'agit pratiquement d'un pari qui doit être pris par l'homme pour fonder l'histoire et (re)devenir *Da-sein* – ; ce faisant, l'homme pourrait prendre le risque même de la décision afin que, le retrait de l'Être (*Sein*) opposant un refus, ce retrait même devienne « vérité première et autre commencement de l'histoire »²⁵¹. Notons ici que c'est en plongeant dans ce refus de l'Être, abîme de la vérité pour nous qui n'entretenons de rapport qu'à l'étant, que doivent être trouvés « vérité première et autre commencement » ; plongeons dans l'abîme qui n'est toujours que la première étape en vue de la décision : « la lutte

²⁴⁶ *Ibid.*

²⁴⁷ *Ibid.*

²⁴⁸ *Ibid.*

²⁴⁹ *B&P*, GA 65, § 44, tr fr. p. 116-117, traduction modifiée.

²⁵⁰ *Ibid.*

²⁵¹ *Ibid.*

contre la destruction et le déracinement n'est que le premier pas de la préparation, le pas qui s'approche du véritable espace de décision.»²⁵²

Que pouvons-nous concrètement tirer de tout cela ? À première vue, nous sommes mis face à deux « mondes » (*Welten*) : d'une part, ce qu'il reste de l'*Umwelt* quotidien décrit dans *Sein und Zeit*, désormais relégué à la métaphysique de la subjectivité et la représentation systématique de l'étant – en un mot, le « monde » de Kant, dont Heidegger dit dans un cahier daté de 1938-39 qu'il constitue un « coup d'envoi au sein de notre histoire [celle des Allemands] »²⁵³ et dont David Espinet écrit que lui seul (Kant) « est digne d'être l'adversaire contre lequel il faut porter l'attaque qui sera le coup d'envoi dans l'histoire de la décision suprême contre la primauté de l'étant et pour le fondement de la vérité de l'être »²⁵⁴ ; d'autre part, le « monde » du temps et de l'espace, non pas comme « le côte-à-côte qu'il "y a" tout simplement »²⁵⁵, simple « jeu de mots devenu courant depuis longtemps [et] ne désignant qu'un schème neutre de formes, grâce à Kant et à la science (*Wissenschaft*) »²⁵⁶, mais « [comme] déchaînement et irruption de l'être, qu'il faut acquérir par la lutte (*Kampf*) »²⁵⁷.

Jusqu'en 1934 au moins, cette décision et cette lutte, en tant qu'elles se font à partir de la situation herméneutique qui est celle de Heidegger – l'Allemagne du XXe siècle, l'histoire de sa philosophie et l'état du monde se planétarisant – reviennent pour lui au peuple allemand et à lui seul ; c'est d'ailleurs conforme à l'impératif de finitude de sa propre pensée. Il y a eu les Grecs il y a quelques millénaires, il devait y avoir les Allemands, et il y aura peut-être, dans deux ou trois

²⁵² *Ibid.*, tr. fr. p. 127.

²⁵³ *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39)*, GA 95, 2014, p. 33.

²⁵⁴ Espinet, David. « Heidegger lecteur de Kant. Points de vue privés et publics à partir de 1930 », *Archives de Philosophie*, 2018/2 (Tome 81), p. 360.

²⁵⁵ *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, GA 94, 2014, p. 18 : « "Espace et temps" – un jeu de mots depuis longtemps familier, qui ne signifie plus qu'un schéma neutre de formes, grâce à Kant et à la science. / Mais : "Un peuple sans espace" et ses individus sans temps. / Qu'est-ce que "l'espace" ? / Qu'est-ce que "le temps" ? / Origine du II. L'espace est-il aussi le temps pour un "peuple" ? / L'espace et le temps, non pas comme une simple coexistence donnée, mais comme irruption et avènement de l'Être, qui doit être conquis de haute lutte. ("Raum und Zeit" – ein längst geläufiges Wortspiel, das nur noch ein neutrales Schema von Formen meint, dank Kant und der Wissenschaft. / Aber : "Volk ohne Raum" und seine Einzelsten ohne Zeit. / Was ist das "Raum" ? / Was ist das "Zeit"? Ursprung des II. Ist das auch der Raum als die Zeit für ein "Volk"? / Raum und Zeit nicht als das Nebeneinander, das es so "gibt", sondern Ausbruch und Anbruch des Seins, das erstritten werden muß. » Nous traduisons.

²⁵⁶ *Ibid.*

²⁵⁷ *Ibid.*

mille ans, un autre « peuple de l'Événement ». Or nous savons trop bien, aujourd'hui, ce qu'a pu signifier cet espoir dans la seconde moitié des années trente pour une partie du peuple allemand. Certains des termes qu'utilise Heidegger (comme ceux de « lutte » (*Kampf*), de « décision » (*Entscheidung*) ou encore de « peuple » (*Volk*)) ne sont d'ailleurs pas du tout étrangers à la *Lingua Tertii Imperii*, la langue euphémisante et caricaturale développée par les nazis. Il faut toutefois nuancer un peu cette proximité : si la propagande nazie use systématiquement d'euphémismes (*Schleierwörter*) comme « évacuation » (*Evakuierung*) pour signifier « déportation », camp de « concentration » (*Konzentrationslager*) pour signifier « extermination », ou encore « traitement particulier » (*Sonderbehandlung*) pour signifier « meurtre », la langue que met en place Heidegger, celle qui se met en chemin vers l'autre commencement, n'est pas un simple voile (*Schleier*) destiné à cacher une idéologie. Bien au contraire, il s'agit de délester la langue de tout ce qu'elle a de contemporain et de métaphysique pour tenter d'entendre dans son dire immaculé la résonnance de ce qui n'a pas été pensé. Heidegger ne pense-t-il pas, après tout, la vérité comme *dé-voilement* (ἀ-λήθεια) et le langage comme *monstration* (ἀπόφανσις) ? La langue des *Beiträge* ne peut être une langue euphémisante visée à disséminer une idéologie politique chez le lecteur, elle vise à préparer un site historial et seulement cela. Avouons d'ailleurs que Heidegger aurait pu écrire, s'il l'avait souhaité, une profession de foi nazie beaucoup plus convaincante que les *Beiträge*, et, de surcroît, qu'il l'aurait probablement destiné à ses contemporains et non à d'obscurs « à-venir » (*Zukunftigen*).

Toutefois, notons que dans GA 7, « Überwindung der Metaphysik » (donc quelque part entre 1936–1946), Heidegger semble voir une autre option : la décision ne semble plus seulement être celle du peuple allemand, pas plus que « le résultat d'une décision de la pensée »²⁵⁸ : non, « ce n'est pas la philosophie qui décrète un jour le dépassement de la métaphysique »²⁵⁹, mais bien plutôt une *Verwindung*²⁶⁰, c'est-à-dire un « retournement » :

[Ce terme] indique au contraire la capacité d'accepter la métaphysique et d'accéder à sa vérité [...]. Dans la perspective heideggérienne de la *Verwindung*, la métaphysique conserve en effet une vérité durable, précisément en tant qu'elle est

²⁵⁸ Dastur, Françoise. « Heidegger, penseur de la modernité, de la technique et de l'éthique », *Poésie*, vol. 115, no. 1, 2006, p. 37.

²⁵⁹ *Ibid.*

²⁶⁰ GA 7, tr. fr. *Essais et conférences*, p. 90-91

l'avènement même de l'oubli de l'être. Car l'être ne peut se dispenser qu'en se retirant et ce qu'il dispense par son retrait même, c'est l'étant. La métaphysique en tant qu'elle pense l'étantité de l'étant et « oublie » ainsi l'être n'est donc pas unilatéralement cette « histoire d'une erreur » qu'y voyait Nietzsche dans le *Crépuscule des Idoles*, mais elle peut devenir l'expérience « authentique » de l'oubli de l'être, dans la mesure où l'oubli n'est plus lui-même oublié et où la métaphysique est comprise comme l'histoire même du retrait de l'être.²⁶¹

Si en effet la décision peut être comprise comme retournement *dans* la métaphysique *comme* accomplissement de l'oubli de l'être afin d'enfin en faire une expérience authentique, c'est-à-dire résolue et retenue au sens où nous comprenons jusqu'ici ces termes, peut-être alors peut-on échapper à l'exclusivité du peuple allemand et penser, en non-Allemands et comme nous tentons de le faire, en vue d'atteindre l'impensé de la métaphysique et l'autre commencement de l'histoire. Laissons pour l'instant cette question de côté et faisons un pas en arrière afin de bien mettre en place la position de la question (*Fragestellung*) de la décision et d'anticiper d'éventuelles objections à ce sujet.

²⁶¹ Dastur, Françoise. « Heidegger, penseur de la modernité, de la technique et de l'éthique », *Poésie*, vol. 115, no. 1, 2006, p. 37-38.

§ 11 – Le *Dasein* du peuple comme « décideur »

La décision, on l'a vu, tranche toujours entre quelque chose et quelque chose d'autre. Elle prend la forme d'un « ou bien..., ou bien... »²⁶², comme le rappelle l'énumération précédemment citée. La responsabilité de la décision n'est plus ici simplement celle d'un *Dasein* singulier, d'un existant, c'est plutôt celle d'un peuple tout entier, c'est-à-dire d'une humanité historique située dans l'histoire et adoptant les contours mêmes d'un *Dasein* désormais « collectif » et populaire : « dans son origine et sa destinée le peuple est singulier, correspondant à la singularité de l'être même, et sa vérité, ce peuple doit la fonder mais seulement une fois, dans un site unique, dans un unique moment. »²⁶³ Peut-on alors accuser Heidegger – comme on l'a d'ailleurs fait²⁶⁴ – de *dissimuler* son adhésion véritable à la doctrine national-socialiste, et de ne nous livrer qu'un nationalisme vulgaire et exclusif, mais sous la forme d'une philosophie prétendument ontologique ? ou peut-on au contraire faire le pari que cette « décision d'un peuple » est en un sens le moteur de l'histoire de chaque peuple, et ainsi échapper à l'exclusivisme germaniste de Heidegger ? Prenons ici un moment pour répondre par anticipation à quelques objections devenues monnaie courante dans les études heideggériennes, surtout depuis la controverse entourant la parution des *Schwarze Hefte*. Commençons par les faits : Heidegger a été nazi au moins jusqu'en 1934, quoique son « nazisme » ait été bien particulier, voire parfois métaphysique – nous laissons à d'autres le soin de traiter de cette question. Lisons l'explication qu'en donne Heidegger de ses propres gestes à la fin de la guerre :

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.²⁶⁵

²⁶² Référence explicite à l'ouvrage du même nom de Kierkegaard en 1843, qui présente l'alternative entre la « vie esthétique » proposée par Nietzsche et la « vie éthique », plus humble et ennuyeuse, qu'il propose lui-même (quoiqu'une troisième alternative, la « vie religieuse », y soit envisagée). L'essentiel ici est l'accent mis par Kierkegaard sur le caractère « personnel » de l'alternative et de sa résolution : chacun choisit, ou bien, ou bien ...

²⁶³ *BZP*, GA 65, § 45, tr. fr. p.?

²⁶⁴ Faye, Emmanuel. *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie : autour des séminaires inédits de 1933-1935*, Paris, Librairie générale française, p. 12-13.

²⁶⁵ Lettre adressée en novembre 1945 au rectorat académique de l'université Albert-Ludwig; citée par Jacques Derrida dans « La Main de Heidegger », conférence prononcée en mars 1985 à Chicago (Université de Loyola); actes dans *Deconstruction and Philosophy*, The University of Chicago Press, 1987.

Selon Faye, il ne s'agit là que d'une ruse jouant sur les mots et visant seulement, pour des raisons évidentes – la dénazification battant son plein – à protéger sa personne²⁶⁶. Mais il semble que nous puissions, à partir des *Beiträge* (§ 45), jeter une autre lumière sur cette affirmation de Heidegger et la controverse qui l'entoure. En effet, si dans *SuZ* la *résolution* est celle d'un *Dasein* en vue de la vie authentique, c'est désormais la *décision* qui semble prendre sa place. La décision est celle d'un peuple, et cela est cohérent si par *Dasein* on entend désormais *volkliches Dasein*, le *Dasein* d'un peuple ou mieux : le peuple comme existant, comme entité historique²⁶⁷. « Mais ce Là, comment est-il ? Qui assume la charge d'être ce Là ? »²⁶⁸ Le « là » sur lequel met l'accent la nouvelle graphie *Da-sein* renvoie à cet ouvert, cette éclaircie originelle dans laquelle se trouve primitivement un peuple et dont toute posture individuelle ne peut que se détacher en tant que fonds. Et ce là est originellement ouvert par le poète²⁶⁹. La décision comme « décision d'un peuple » exclut dès lors tout « nationalisme » vulgaire : le « nationalisme » n'est possible que comme position subjective, lorsque le sujet, à l'ère de la métaphysique accomplie, est soumis à la domination des *Weltanschauungen* : le « nationalisme » - comme tout -isme – n'est possible que comme *vision subjective* du monde. On en trouve d'ailleurs la confirmation explicite dans la *Lettre sur l'humanisme* :

En regard de l'essentielle absence de patrie qui affecte l'homme, et pour la pensée historico-ontologique, le destin futur de l'homme se révèle en ceci qu'il a à découvrir la vérité de l'Être et à se mettre sur le chemin de cette découverte. 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. Il accède aussi peu par là même à l'*humanitas* et s'achève aussi peu en elle que l'individualisme n'y parvient dans le collectivisme sans histoire. [...] Partout l'homme, exilé de la vérité de l'Être, tourne en rond autour de lui-même comme animal *rationale*.²⁷⁰

²⁶⁶ Faye, Emmanuel. *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie : autour des séminaires inédits de 1933-1935*, Paris, Librairie générale française, p. 12-13.

²⁶⁷ GA 65, § 45

²⁶⁸ *Holzwege*, Version de Fribourg, p. 33; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 53 ; dans *Avant-propos* à la traduction numérique de l'OOA/cité par Dastur dans *Heidegger et la pensée à venir*, p. 38.

²⁶⁹ GA 38, tr. fr. p. 201 : « L'essence pleine du langage ne se fait pas jour là où il est usé et aplati, là où il subit torsions et contraintes qui en font un moyen de communication, et où il est dégradé jusqu'à n'être que la simple expression d'une soi-disant intériorité. La pleine essence du langage se déploie comme essence là où il advient en tant que puissance configurant un monde, c'est-à-dire là où d'avance il préfigure tout d'abord l'être de l'étant et l'amène à une configuration. Le langage originel est le langage de la poésie. »

²⁷⁰ « Lettre sur l'humanisme », dans *Questions III*, p. 100-101.

Le « nationalisme » est ontologiquement déficient : il n'est que l'attitude que choisit un *Dasein* particulier et subjectif – et non un peuple tout entier –, une posture parmi d'autres qui n'est précisément possible *qu'à* l'époque de la fabrication et des visions du monde. L'enracinement national ontologique, bien au contraire, est ce à partir de quoi l'homme interprète *toujours déjà* le monde, l'Univers, les dieux, la science, etc. : il est absolument premier devant toute idéologie historique – et devant toute foi. Le sol national et l'être-jeté ne font ici qu'un : l'enracinement dans le *Dasein* d'un peuple est absolument premier, et ne saurait constituer une idéologie au sens d'une vision du monde parmi tant d'autres – c'est au contraire lui qui dévoile initialement le monde par sa « voix »²⁷¹, accordée par la tonalité fondamentale du poète. Si la critique envers Heidegger vise plutôt l'ontologisation heideggérienne du national et du peuple comme « introduction du nazisme dans la philosophie », alors cette critique est pour nous caduque. Bien sûr, Heidegger met de l'avant le particularisme national, mais comment pourrait-il en être autrement, puisque le peuple est l'horizon ou le sol à partir duquel tout homme pense *toujours déjà*²⁷², sauf peut-être dans le monde du *Gestell* planétarisé où tout s'équivaut ? La décision en vue de l'être du peuple dans l'histoire est selon Heidegger *celle de l'être même*²⁷³ et non celle d'un idéologue ou même d'un « guide suprême » du peuple – il faudra d'ailleurs tenter de comprendre en quoi l'être peut « décider » quoi que ce soit, ce qui paraît pour le moins étrange. Dans tous les cas, poursuit Heidegger, cette décision se prend dans la tranquillité et la retenue, et n'est donc pas une prise de position politique ou militante, mais advient comme résolution (*als Entschlossenheit*)²⁷⁴.

²⁷¹ « Ce qui est propre à un peuple est toutefois sa "voix" ». *BZP*, GA 65, § 196, p. 318. Notons ici le paradigme de l'audition et de la tonalité, qui teinte l'entièreté du texte.

²⁷² Heidegger écrit en ce sens que la « préservation d'un peuple n'est jamais un but possible, mais plutôt la condition de toutes les déterminations de but ». *BZP*, GA 65, § 45, p. 98. Notons également que si le peuple est absolument premier du point de vue de la situation herméneutique du penseur, il n'est lui-même rendu possible que par l'éveil de la *Grundstimmung* que doit éveiller le poète.

²⁷³ GA 65, § 48, tr. fr. p. 102-3.

²⁷⁴ *Ibid.*, § 36, tr. fr. p. 77-8.

Dans un texte (critique par ailleurs à l'égard d'un « certain national-socialisme heideggérien »²⁷⁵) David Espinet décrit ainsi le regard qui, dans les années trente, se tourne alors du *Dasein* humain et individuel (*menschliches Dasein*) au *Dasein* d'un peuple :

C'est en fondant l'espace vital du peuple dans l'authenticité de l'existence que le programme d'un enracinement spatial du *Dasein* acquiert pour Heidegger la cohérence intellectuelle et en esprit qui fait défaut au national-socialisme vulgaire, de sorte que l'espace n'est plus le simple ou dépouillé « côte-à-côte » d'éléments partes extra partes mais qu'il devient l'espace originaire d'un peuple qui répète en quelque sorte à plus grande échelle l'unicité authentique du *Dasein* singulier.²⁷⁶

On assiste dès lors à la genèse d'un « peuple-sujet » qui, pour ainsi dire, peut « projeter son identité authentique et y accéder [...] en rejetant toute altérité représentée par le "on" philosophique d'une "rationalité" universaliste supposée "vide (*leer*)". »²⁷⁷ Le peuple est une *entité* dans l'histoire de l'être, il est « un peuple *historial* »²⁷⁸. Cette extension des caractères du *Dasein* à tout un peuple est bien manifeste dans les citations auxquelles nous avons précédemment renvoyé, mais également, par exemple, au § 224, où Heidegger écrit que « *c'est seulement à partir du Dasein que ce qui appartient à un peuple peut être compris, [à savoir] sa "voix". Cette voix [...] peut-elle encore être amenée à résonner ?* »²⁷⁹ Voix, résonance, tonalité, accord : l'on remarque une abondance de termes renvoyant au champ lexical de l'audition et de la musicalité, ce qui n'est pas anodin. En effet, les *Beiträge* pointent, à travers leur langue, vers un paradigme philosophique de l'*audition* qui viendrait remplacer le paradigme plus visuel de la *présence*, hérité du premier commencement grec. Heidegger écrit dans GA 40 que « [p]our les Grecs (pour Platon et Aristote), être signifie οὐσία : présence de ce qui est constant dans le non-occulté (*Anwesenheit des Beständigen in das Unverborgene*). »²⁸⁰ C'est pourquoi il est impropre de parler d'*horizon* pour décrire la strate phénoménologique originaire du commencement et qu'il convient plutôt de parler en termes de voix et de tonalités. Nous y reviendrons. Pour l'instant, il ne nous reste plus qu'à

²⁷⁵ Espinet, David. « Heidegger lecteur de Kant. Points de vue privés et publics à partir de 1930 », dans *Archives de Philosophie*, 2018/2 (Tome 81), p. 353.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 358.

²⁷⁷ *Ibid.*

²⁷⁸ *Réflexions VI*, p. 478, tr. fr. p. 480.

²⁷⁹ *BzP*, GA 65, § 224, p. 318.

²⁸⁰ GA 6.2, p. 217 ; tr. fr. p. 173 : « Für die Griechen (Platon und Aristoteles) besagt Sein οὐσία : Anwesenheit des Beständigen in das Unverborgene. » Cf. également GA 40, p. 65 ; tr. fr. p. 71 : « "Être" veut dire au fond, pour les Grecs, présence ("Sein" besagt im Grunde für die Griechen Anwesenheit.) » Sur ce point, lire Boutot, Alain. « I - L'être et la présence », *Heidegger et Platon : le problème du nihilisme*, Paris, PUF, 1987, pp. 21-88.

trouver le lieu ou le τόπος où se jouent, c'est-à-dire où s'accomplissent les décisions essentielles, cet « espace à venir » pour l'instant simplement recherché.

§ 12 – Le Monde (*die Welt*) et la Terre (*die Erde*)

Où vont donc se jouer ces « décisions essentielles », dont nous avons dit jusqu'ici que l'espace devait être préparé et aménagé par la « pensée commençante » à laquelle nous enjoignent les *Beiträge* ; décisions qui visent le passage à l'autre commencement et à la sortie définitive de l'intervalle que constitue notre époque, et dont nous avons finalement compris qu'elles n'étaient jamais l'œuvre d'un *Dasein* individuel et subjectif, mais toujours celle d'un peuple ? On retrouve une réponse explicite à cette question dans la conférence « L'Origine de l'œuvre d'art » (*Holzwege*, version de Fribourg, 1935) : « le monde », écrit Heidegger, « est la jointure signifiante de ces rapports où sont ajoutés toutes les décisions essentielles, les victoires, les sacrifices et les œuvres d'un peuple. Le monde n'est jamais le “monde de tout le monde” d'une humanité en général, et pourtant tout monde désigne toujours l'étant en son tout. »²⁸¹ Ainsi, le monde est l'ajointement ou le point de liaison des décisions essentielles qui font l'histoire. Qu'est-ce à dire ? Il faut tenter, avec Heidegger, d'*entendre* la langue quotidienne la plus courante à nouveaux frais, et ainsi tous les mots fondamentaux du discours humain – vie, monde, mort, etc. – sont autant de termes « techniques » sous la plume de Heidegger, et ce bien qu'ils n'aient, précisément, *rien de technique en soi*. Le monde n'est plus cet *Umwelt*, monde ambiant et quotidien tel que compris en 1927 ; non, il est désormais un monde historial, « l'espace des rapports à partir de quoi seulement l'étant peut prendre sens »²⁸². Et ces rapports constituent les « décisions essentielles, victoires, sacrifices et œuvres » d'une humanité historique, c'est-à-dire d'un peuple – et jamais davantage. Le « monde » est cet « espace à venir » qu'il s'agit de fonder, ou plutôt de retrouver enfin.

C'est en effet à partir de l'originarité du monde d'un peuple et de sa « voix », c'est-à-dire de l'ensemble des référents d'un peuple dans le tout de l'étant, que toute perspective individuelle

²⁸¹ *Holzwege*, version de Fribourg, p. 33 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 53 ; dans *Avant-propos* à la traduction numérique de l'OOA/cité par Dastur dans *Heidegger et la pensée à venir*, p. 38.

²⁸² Arjakovsky, Philippe, Fédier, François et France-Lanord, Hadrien (dir.). *Le Dictionnaire Martin Heidegger : Vocabulaire polyphonique de sa pensée*, Paris, Éditions du Cerf, 2013, p. 854-855.

peut ensuite émerger. Toutefois Heidegger fait un pas de plus – toujours dans la version fribourgeoise de *L'Origine de l'œuvre d'art* – : non seulement l'horizon mondain-« populaire » (si par « populaire » l'on nous accorde de traduire le mot allemand de « *volkisch* », non pas en son sens politique, voire racial de *Völkische Bewegung*, mais au sens ontologique que lui donne ici Heidegger) est absolument premier ontologiquement parlant – il constitue l'être-jeté décrit en 1927 – mais il ouvre également et originairement une tâche qui aspire à s'accomplir dans l'authenticité acquise. Ce faisant, l'horizon mondain-populaire originel ouvre non seulement l'étant, mais fait également l'histoire – au sens fort :

Son monde – c'est à chaque fois pour un peuple ce qui lui est dévolu. Tandis que cette tâche s'ouvre dans le pressentiment et dans le courage du sacrifice, dans l'agir et le concevoir, le peuple est captivé dans son avenir – il est avenant (*Ankommen*). Et c'est seulement s'il devient avenant que s'ouvre à lui ce qui lui a déjà été donné et ce qu'il a lui-même déjà été. Emporté dans ce qui lui est à venir et re-porté dans ce qu'il a été, il se porte jusqu'à son présent. Ce provenir (*Geschehen*) en soi unitaire est l'essence de l'histoire.²⁸³

Résumons : à partir de 1936 – et un peu avant, si on lit bien les cours des années trente –, le *Dasein* n'est plus simplement ouverture individuelle au monde, celle d'une « conscience » personnelle, mais désormais *volkisches Dasein*, peuple-existant. Concernant l'apparition du concept de peuple dans l'œuvre de Heidegger, s'il sera surtout mobilisé dans GA 36/37, 38 et 39 en préparation des *BzP*, il apparaît néanmoins dès *SuZ*, où il est d'emblée lié à l'existence-destinée (*schicksalhafte Dasein*) et à l'avènement (*Geschehen*). Heidegger écrit :

Mais si l'existence destinée (*schicksalhafte Dasein*), en tant qu'être-dans-le-monde, existe essentiellement dans l'être-avec-autrui, son avènement (*Geschehen*) est un avènement-avec (*Mitgeschehen*) et se définit comme destin. Par-là, nous désignons l'avènement de la communauté, du peuple (*des Volkes*). Le destin ne se compose pas de destins individuels, tout comme l'être-ensemble ne peut être compris comme une simple rencontre de plusieurs sujets.²⁸⁴

Dans *SuZ*, si le concept de peuple n'a pas encore atteint le statut ontologique que lui confèreront les textes des années trente, il est néanmoins déjà compris à partir du champ lexical de l'Histoire (*Geschichte*) et du destin (*Geschick*) : mode d'être du *Dasein*, le peuple est alors *Mitgeschehen*,

²⁸³ *Holzwege*, Version de Fribourg, p. 33; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 53 ; dans *Avant-propos* à la traduction numérique de l'OOA/cité par Dastur dans *Heidegger et la pensée à venir*, p. 38.

²⁸⁴ *SuZ*, GA 2, p. 384. Nous traduisons.

« communauté de destin ». Ce n'est toutefois qu'avec GA 36/37, 38 et 39 (1933 à 1935) ou le concept de *Volk* apparaît abondamment, qu'il va être repris dans la trame de l'Histoire de l'être et de l'ontologie. Revenons à ce *Dasein* destiné ou *Dasein* du peuple : ce *Dasein* est destiné à acquérir son authenticité dans la résolution, qui est la forme « commençante » que va prendre l'existant une fois prises les décisions essentielles (ou bien..., ou bien...). Ces décisions se prennent sur le sol du monde (*die Welt*) qui est à *chaque fois* et *toujours déjà* monde d'un peuple²⁸⁵.

Or force est de constater que tout cela, bien que juste d'un point de vue historique – l'histoire est en effet cette trame sur laquelle se jouent les luttes, victoires, défaites et œuvres d'un peuple, que celles-ci soient intellectuelles, artistiques, militaires ou autre –, ne semble pas tout à fait convenir à la situation qui est la nôtre et que nous avons convenu de prendre comme point de départ. Au « monde (*Welt*) » du peuple s'oppose alors une autre figure antithétique que nous avons tue jusqu'à présent mais qui est appelée à prendre un rôle de plus en plus grand dans la genèse du commencement, à savoir celui de Terre (*die Erde*). Si le monde est ce microcosme proprement humain que s'octroie chaque peuple par sa langue et son histoire, la Terre est ce qui dépasse la simple compréhension humaine et qui est insondable dans ses profondeurs archaïques et chtoniques. Dans GA 65, elle apparaît presque systématiquement en conjonction avec le monde (*die Welt*) en termes de « lutte » : « la lutte est lutte *entre terre et monde* »²⁸⁶, écrit Heidegger dès le *Vorblick*. La terre est en quelque sorte le substrat infini de possibilités telluriques et chtoniques sur lesquelles se fonde le monde, mais qui toujours déjà se referme au *Dasein* : elle est « auto-abritante »²⁸⁷. Les étants qui sont interprétés dans un commencement jaillissent ainsi dans le monde du *Dasein* « en tant qu'ils tiennent racine dans la Terre »²⁸⁸, qui est elle-même conçue par Heidegger comme « plus originaire que la nature »²⁸⁹. La terre n'est pas simplement une planète physique dans l'espace, mais désigne plutôt l'élément premier de l'existence, non atteignable et non élaboré, et sur laquelle s'installe le monde (humain). Elle représente également les indépassables de la condition humaine : finitude, mort et souffrance mais aussi puissance

²⁸⁵ Peuple dont la voix doit préalablement être accordée par le poète et sa *Grundstimmung* fondatrice.

²⁸⁶ *BzP*, GA 65, § 9, p. 29.

²⁸⁷ *Ibid.*, § 44, p. 91.

²⁸⁸ *Ibid.*, GA 65, § 139, p. 259.

²⁸⁹ *Ibid.*, GA 65, § 152, p. 274.

créatrice et insondable dont jaillit la vie, alors que le monde est plutôt le lieu de l'histoire, des aspirations et des projets (*Entworfen*). La lutte entre monde et Terre, disons entre le monde humain institutionnalisé et un autre monde, voir un pré-monde avant toute compréhension, tellurique et chtonique, constitue selon Heidegger l'état habituel du déploiement d'essence de l'être (*Ereignis*), et la domination de la technique participe précisément d'un arrêt de ce combat (« parce que la Terre n'a pas droit au combat avec un monde, parce que la Terre n'a pas droit à la vérité de l'être »²⁹⁰, réduite qu'elle est au statut de ressource calculable.) Terre et monde souffrent toutefois à notre époque un destin similaire à celui de l'être oublié et abandonné, et Heidegger parle en ce sens d'un « obscurcissement du monde et [d'une] destruction de la Terre (*Weltverdüsterung und Erdzerstörung*) ».²⁹¹ Déjà en 1932, Heidegger relie cette Terre au peuple dans ses *Cahiers noirs* en écrivant que « la contrainte la plus haute de la Terre n'est pas à trouver auprès du quotidien et de l'action, mais déjà dans la force de questionnement créatrice et le pouvoir configurateur de monde d'un peuple »²⁹², tandis que le concept de monde, pour sa part, est élaboré en 1934/35 dans *Überlegungen III* et *IV*²⁹³, cette fois en relation aux Dieux. C'est d'ailleurs dans cette période, comme le remarque d'ailleurs Étienne Pinat dans sa recension²⁹⁴, qu'apparaît en gestation la problématique des *Beiträge*. Le concept de monde y est éprouvé, par exemple au § 24, comme « un questionnement qui ne s'arrête plus tant qu'il n'a pas atteint ses limites [...] là où le Là abyssalement s'ouvre », et où « l'histoire, *c'est-à-dire* un peuple, devient soi-même ; histoire : pour les dieux, être devenu parole à partir du monde et pour le monde ; cet événement est en soi unique et générateur d'unicité »²⁹⁵ (lire l'*Ereignis*). Et ces dieux, nous apprend Heidegger,

²⁹⁰ *Ibid.*, GA 65, § 155, p. 277.

²⁹¹ *Ibid.*, GA 65, § 57, p. 119.

²⁹² *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931–1938)*, GA 94, « Überlegungen III », § 119, p. 164 ; tr. fr. p. 176 (automne 1932).

²⁹³ *Ibid.*, « Überlegungen IV », § 1, « Le concept de monde », p. 209 ; tr. fr. p. 219 : « Porter le monde comme tel à monder, c'est : encore une fois prendre le risque des Dieux. Mais ce risque doit être passé sous silence en tant que prise de risque, et "sur" les Dieux, d'abord, et pour longtemps encore se taire – et "porter à monder", de son côté, est simplement à accomplir à titre d'acte de souveraineté. »

²⁹⁴ Pinat, Étienne. *Recension de Martin Heidegger : Réflexions II-VI*, [En ligne] : « On voit apparaître aux paragraphes 132 et 134, donc sans doute mi-1934, tandis que Heidegger se confronte à Hölderlin, la problématique qui sera celle des *Beiträge*, à savoir, d'une part, la caractérisation de l'époque contemporaine comme celle de la fuite des dieux ("À présent vient au jour que nous vivons depuis longtemps et pour longtemps encore dans l'âge du monde marqué par le départ des dieux" (p. 179)), et d'autre part, la tâche de préparer par la poésie et la pensée la fondation du site de leur possible retour ("Se rendre proche le dieu de haute lutte – lui préparer son site dans le Dasein du dire poétique et du penser" (p. 179)). » Consulté le 14 novembre 2023 au <https://www.actu-philosophia.com/Martin-Heidegger-Reflexions-II-VI-Partie-1/>

²⁹⁵ *Réflexions IV*, § 24, p. 214 ; tr. fr. p. 224. Nous soulignons. Traduction modifiée.

« sont seulement les dieux [d'un] peuple : pas un dieu commun à tous, un dieu pour tout un chacun, c'est-à-dire pour personne »²⁹⁶. Il dira d'ailleurs la même chose dans les *Beiträge*, avec comme principale différence que *les* dieux sont devenus, la plupart du temps, *le* dieu (les deux formulations semblant généralement être utilisées de manière interchangeable) qui mène le peuple au-delà de lui-même et qui en fait ainsi un étant. »²⁹⁷

Avant de passer au point suivant, permettons-nous une remarque que nous avons jusqu'ici retenue et qui doit désormais revêtir une importance capitale : quel est l'enjeu de la décision ? Nous avons pu en avoir un aperçu lorsque nous dressions la liste des *ou bien...*, *ou bien...* auxquels Heidegger nous enjoignait de penser. Ces alternatives dichotomiques, bien que multiples, pointent toutes en direction de deux possibilités bien distinctes : d'une part, celle de faire de la philosophie une simple « vision du monde » (*Weltanschauung*), d'autre part, celle d'en faire un véritable renouvellement ontologico-po[l]étique en chemin vers l'autre commencement. C'est ainsi qu'au paragraphe 14 des *Beiträge* Heidegger donne la définition suivante de la philosophie :

Questionner et être déterminé à affronter ce qui est digne de questions (*Fragwürdigste*), voilà ce qui, seul, est capable de faire face à la « vision du monde ». Tout essai de conciliation – de quelque côté qu'il puisse venir – affaiblit les positions et supprime la région de possibilité d'une lutte de bon aloi.²⁹⁸

Ainsi la décision est également en vue de la pensée, et doit trancher entre le relativisme et la « position » non-affaiblie, c'est-à-dire la position d'un peuple dans le monde et dans l'histoire par ses décisions essentielles, d'un peuple qui se décide enfin à *être* et à battre en brèche le relativisme. Quel est donc, dans ce cadre, le statut de la philosophie, de cette discipline qui pourtant recherche en général l'universalité par le concept ?

²⁹⁶ *Ibid.*, § 27, p. 214 ; tr. fr. p. 224-25.

²⁹⁷ *BZP*, GA 65, § 251, p. 280. « Un peuple est seulement un peuple lorsqu'il reçoit son histoire proportionnellement à la découverte de son dieu – ce dieu qui mène le peuple au-delà de lui-même et qui en fait ainsi un étant. [...] Ce qui est l'essence d'un peuple est fondé dans l'historicité de ceux qui s'appartiennent à partir de l'appartenance au dieu. »

²⁹⁸ *Ibid.*, § 14, tr. fr. p. 60.

Dans les *Beiträge* – et en particulier dans le *Vorblick* – la philosophie n'est pas véritablement définie positivement²⁹⁹, sauf bien sûr en rapport à l'Être (*Seyn*), mais surtout négativement, *contre* la vision du monde (*Weltanschauung*).³⁰⁰ Or si ce terme de vision-du-monde (*Weltanschauung*) a bien une histoire philosophique et n'est pas étranger aux oreilles de ceux qui connaissent bien le contexte allemand des XIX^e et XX^e siècles³⁰¹ où le débat porte sur le relativisme (la philosophie n'est-elle toujours qu'une vision du monde parmi d'autres ?), dans les années qui nous occupent, le terme est surtout récupéré par la langue propre au régime³⁰². La *völkische Weltanschauung* de l'Allemagne nazie, c'est avant tout cette vision du monde raciale d'après laquelle les Allemands seraient un peuple biologiquement supérieur, une *race de maîtres* dont la pureté doit être assurée par des lois raciales, etc., vision du monde qui doit à terme, dans l'esprit des dirigeants et propagandistes du troisième Reich, remplacer la vision chrétienne-

²⁹⁹ Ce qui est cohérent avec son statut, elle qui est seulement *en chemin*.

³⁰⁰ Cette question a récemment été résumée par Guillaume Fagniez dans « Philosophie et *Weltanschauung* », dans Schnell, Alexander (dir.). *Lire les Beiträger zur Philosophie de Heidegger*. Fagniez donne d'abord un contexte à cette opposition entre philosophie et « vision du monde » : « [À] l'époque de la rédaction des *Beiträge*, la *Weltanschauung* est devenue, comme le note Viktor Klemperer dans son *LTI, La langue du III^e Reich : carnets d'un philologue*, "un maître mot de la LTI [*Lingua Terti Imperii*]" ». L'usage que la "langue" dite "du troisième Reich" fait de ce terme repose bien évidemment sur sa capacité à exprimer "l'opposition la plus importante [...] à l'acte de philosopher" en tant qu'"activité de la raison". L'omniprésence du terme signale à la fois l'hégémonie d'une conception particulière – la *völkische Weltanschauung* des nazis – et la priorité donnée à la *Weltanschauung* comme telle, c'est-à-dire à une construction conceptuelle fondée en dernier ressort sur une décision individuelle, ou, pour reprendre le mot d'Adorno, à "l'opinion érigée en système". » Fagniez, Guillaume. « Philosophie et *Weltanschauung* », dans Schnell, Alexander (dir.). *Lire les Beiträger zur Philosophie de Heidegger*, Paris, Hermann, « Rue de la Sorbonne », 2017, p. 87-88.

³⁰¹ Pensons à *Die Typen der Weltanschauung* de Wilhelm Dilthey (1911) et à *Psychologie der Weltanschauungen* de Karl Jaspers (1919).

³⁰² Cf. Mensching, Günther. « La philosophie nazie dans les universités allemandes », dans Bloch, Olivier (dir.). *Philosophes en France sous L'Occupation*, Paris, Sorbonne, 2009, p. 136-7 : « Les nazis ont profité de la tendance irrationaliste qui s'opposait à la rationalité ennuyeuse de la science et à la civilisation moderne. Ils ont fait la propagande de ce qu'ils appelaient *Weltanschauung* ou plus proprement *völkische Weltanschauung*, un mot intraduisible. Ce n'est donc pas par hasard que le mot *philosophie* est introuvable dans les deux manifestes idéologiques du nazisme, à savoir dans *Mon combat* de Hitler et dans *Le Mythe du xx^e siècle* de Alfred Rosenberg. Ce sont ces deux livres qu'il fallait consulter, si l'on voulait faire carrière aux universités. Le retentissement notamment de l'ouvrage de Rosenberg dans les lettres en Allemagne était donc énorme. Les disciplines philologiques et historiques furent extrêmement politisées, mais c'était l'effet de l'ordre dictatorial car toutes les organisations de la vie sociale et culturelle étaient mises au pas. Partout on a traité les sujets, tant de la littérature, que de l'histoire, et de quelque secteur que ce soit de la culture, d'après les schémas fixés par ces deux écrits saints. La philosophie n'y fait pas exception. Le noyau de la *Weltanschauung* était, bien entendu, l'inégalité des soi-disant races humaines et la supériorité de la race aryenne. »

allemande du monde. Comme toute *Weltanschauung*, elle repose sur l'adhésion individuelle, fouettée par la propagande du régime.

Au contraire, la pensée des *BzP* nous mène à considérer le peuple, non pas racialement ou biologiquement, mais ontologiquement parlant. Le peuple, loin d'être le regroupement d'individus qui ont une vision-du-monde commune, fonctionne au contraire sur le fond de l'unicité la plus pure (« ce-qui-n'arrive-jamais-qu'une-fois »), et toute vision-du-monde repose elle-même sur l'ouverture initiale du *Dasein* d'un peuple, sa *voix* et son *éclaircie*. Rappelons aussi que ce concept de « vision-du-monde » n'est ni nouveau en 1936, ni anodin sous la plume de Heidegger. En effet, le débat entre Dilthey et Husserl, pour qui la *Weltanschauungsphilosophie* est un scepticisme historiciste et relativiste, n'est pas très loin et nous n'avons qu'à rappeler l'influence considérable de ces deux penseurs sur le jeune Heidegger qui critique d'ailleurs la philosophie des visions du monde dès 1919³⁰³. Si chez Husserl, c'est l'intemporalité de la philosophie qui doit combattre le relativisme des visions du monde simplement subjectives, chez Heidegger, c'est désormais par une ontologisation du peuple en tant que socle ultime de tout étant que le relativisme des *Weltanschauungen* – et *a fortiori* celui de la biologisante *völkische Weltanschauung* nazie – doit être combattue. Et cette ontologisation du peuple n'est précisément pas celle du régime hitlérien. Dans les *Cahiers noirs*, Heidegger écrit d'ailleurs (1934/35) :

Les aveugles et les affairés ! Ils croient que le « on » de l'analytique du *Dasein* est remplacé par le peuple - ou bien qu'il pourrait y avoir un jour un tel remplacement ; or le « on » ne fait que réapparaître en même temps à travers le peuple - renforcé, ce qui veut dire, en même temps, plus dissimulé.³⁰⁴

Le « on », dans *Sein und Zeit*, est une figure *ontique* du dévalement du *Dasein* dans l'étant, qui vient précisément court-circuiter son authenticité pour plutôt lui imposer une existence banale et inauthentique. Dans les *Beiträge*, le peuple n'est certainement pas voué à devenir un nouveau « on », mais bien plutôt, à travers sa voix accordée par la tonalité fondamentale du poète, à trouver le sol (*Grund*) où viendra poindre l'autre commencement par lequel seront balayées deux millénaires d'interprétations de l'être qui, précisément, nous empêchent d'atteindre toute forme d'authenticité. Dans tous les cas, l'usage péjoratif du terme et le combat contre le concept de

³⁰³ Cf. GA 56-57, § 1, « c) *Die Paradoxie des Weltanschauungsproblems. Unvereinbarkeit von Philosophie und Weltanschauung* ».

³⁰⁴ *Überlegungen II-VI*, GA 94, « *Überlegungen IV* », § 192, p. 265 ; tr. fr. p. 271. Traduction modifiée (*Dasein* plutôt qu'être le là).

Weltanschauung ne se limitent pas au seul nazisme : il s'agit d'abord de la *Weltanschauungsphilosophie*, c'est-à-dire de cette réduction de toute pensée au subjectif, quoique l'on pourrait certainement parler d'une *Weltanschauung* bolchévique, mélange d'*ethos* russe et d'idéologie allemande, ou encore d'une *Weltanschauung* « yankee », fondée sur le rêve américain et la « destinée manifeste » de l'Union.

Au contraire, selon Heidegger, « la philosophie est savoir sans utilité, et pourtant souverain. La philosophie est le questionnement redoutable et rare qui s'enquiert de la vérité de l'Être (*Seyn*). La philosophie est la fondation (*Grundung*) de la vérité alors que précisément manque le vrai. La philosophie est la volonté de revenir jusqu'au commencement de l'histoire, et ainsi vouloir aller au-delà de soi. »³⁰⁵ En l'absence d'un système et comme on l'a déjà mentionné, la philosophie ne peut effectivement pas être « rapport au vrai », mais seulement « questionnement » : la vérité est au commencement ἀλήθεια, mais elle est immédiatement recouverte et donc perdue (sauf peut-être, nous le verrons, dans la Résonnance). Ce faisant, la philosophie doit, nous dit Heidegger, « fonder » (*gründen*) la vérité. Comment peut-elle « fonder » quoi que ce soit, s'il s'agit plutôt, comme nous l'avons jusqu'ici compris, de préparer un chemin en vue de l'autre commencement et de « laisser » l'Être se nommer lui-même ? C'est que si, d'une part, « la vision du monde (*Weltanschauung*) oriente l'expérience sur une voie déterminée et l'installe dans la sphère qui correspond à cette voie – et elle le fait toujours suffisamment pour que la vision du monde ne soit jamais elle-même mise en question ; de cette manière, une vision du monde rétrécit et empêche toute expérience véritable »³⁰⁶, d'autre part la philosophie « travaille à ouvrir l'expérience ; mais c'est justement pourquoi elle est *bors d'état* de pouvoir *immédiatement* fonder une histoire. »

³⁰⁷ La philosophie *doit être* fondation de la vérité alors que, précisément, « manque le vrai »... Alors qu'« une vision du monde est toujours une conclusion, qui la plupart du temps dure indéfiniment, sans plus même que l'on soit capable d'en savoir la fin, « [l]a philosophie est toujours un commencement, qui exige soi-même d'être dépassé. »³⁰⁸ Ici, même les philosophies

³⁰⁵ *BzP*, GA 65, tr. fr. p. 55. Traduction modifiée.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 55-56. Traduction modifiée.

³⁰⁷ *Ibid.*, tr. fr. p. 55-56. Traduction modifiée.

³⁰⁸ *Ibid.* Il en va d'ailleurs de même pour la phénoménologie de Husserl qui, comme socle métaphysique de la réflexion heideggérienne, se doit d'être ici dépassée.

passées, qui prenaient en effet la forme d'une *conclusion* – pensons aux systèmes dont nous avons déjà parlé – semblent être qualifiées de *visions du monde*, et la philosophie comme commencement doit être dépassée – pensons ici à la phénoménologie de Husserl comme socle de toute la pensée heideggérienne, mais aussi à *Sein und Zeit*, ouvrage initial dont toute la pensée des années trente tente de récupérer les acquis tout en en dépassant l'ambition. Ce mouvement circulaire de fondation-dépassement semble constituer en quelque sorte le moteur de l'histoire de la pensée de l'Être. Heidegger écrit :

La vision du monde ne peut que se refuser toute possibilité nouvelle si elle veut rester identique à elle-même. - La philosophie peut s'interrompre pour de longues périodes et apparemment disparaître. - Les deux ont leurs différents âges, et se tiennent au sein de l'histoire à différents niveaux du *Da-sein*. La distinction entre « philosophie scientifique » et « philosophie des visions du monde » est le signe où se marque jusqu'à quel point était arrivé l'embarras de la philosophie au XIX^e siècle. Au cours de ce siècle, la « science » est parvenue à occuper une situation culturelle techniquement centrale ; et d'un autre côté, la « vision du monde » de chacun est venue remplacer les anciennes assises entre-temps disparues, pour tenter (plutôt mal que bien) de faire encore tenir ensemble « valeurs » et « idéaux ». ³⁰⁹

La vision du monde correspond dès lors à la sclérose de la pensée qui était déjà comprise, chez les Grecs, au mieux comme « dogme » (δόγμα), c'est-à-dire « l'arrêt d'autorité qui fixe une loi positive » ³¹⁰, et qui doit valoir indépendamment de l'examen réflexif et de l'activité de la pensée qui constituent au contraire le propre du philosophe ; au pire, comme simple opinion (δόξα) subjective et relative. La vision du monde est, écrit Heidegger, « tout comme la prééminence des “conceptions du monde”, » une « excroissance des Temps nouveaux, une conséquence de la métaphysique de ces temps », elle-même résultat de la pensée du premier commencement. « C'est à partir de là que s'explique pourquoi la “vision du monde” en vient à essayer de s'établir *au-dessus* de la philosophie. » ³¹¹ Elle procède « selon la fabrication (*Machenschaft*) face à l'héritage traditionnel » ³¹², cet héritage qu'il s'agit de rattraper et que la métaphysique de notre époque juge toujours comme primitif, particulier et à dépasser dans le tourbillon (*Taumel*) indifférenciant de l'étant et de la marchandise, « en vue de le dépasser et de le domestiquer [...] »

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 56.

³¹⁰ Hilfiger, Mathieu. « Platon : la pensée, dynamique du soin », *Le Coq-béron*, vol. 206, no. 3, 2011, p. 30.

³¹¹ *B&P*, GA 65, tr. fr. p. 57.

³¹² *Ibid.*

– tout étant transféré dans le domaine du “vécu”. »³¹³ La sclérose ou pensée à l’arrêt correspond d’ailleurs chez le « second » Heidegger à l’abandonnement de l’être ; abandonnement dont on doit trancher entre lui et un autre *ou bien...*, mais qui n’est pas encore déterminé à ce point :

Cette question en quête de l’appartenance est une question où il y va de la décision qui tranche entre une appartenance qu’il convient d’abord de déterminer et un abandonnement de l’être qui prend la figure d’une sclérose qui se raidit sur un non-étant se donnant pour ce qui est.³¹⁴

Cette « appartenance qu’il convient de déterminer », nous comprenons désormais qu’il s’agit de cette « philosophie d’un peuple », par laquelle un peuple peut être mené à l’autre commencement et à l’*Ereignis*, et ainsi enfin *s’appartenir* (*Gehören*)³¹⁵. Notons qu’il ne s’agit pas ici de faire une apologie classique de la philosophie contre les simples « visions du monde » des non-philosophes. Faire cela, ce serait la ramener à travers la fabrication à n’être qu’une simple posture individuelle, disponible parmi d’autres : cela serait *en deçà de son rang*. Il s’agit plutôt de montrer que la vision du monde étant toujours « totale » par rapport au monde qu’elle synthétise, elle ne peut rien créer en dehors d’elle-même. Rappelons que la philosophie qui nous occupe est herméneutique : par l’interprétation de la tradition métaphysique qui nous précède et de notre monde présent, elle *crée* des concepts. Or nous les tard-venus sommes, rappelle Heidegger, ceux qui sont dépouillés de la vérité, si par vérité on entend précisément la fondation *d’un* peuple, *d’un* monde, qui pour un temps, constitue l’horizon ultime de toute interprétation, plutôt que la vérité désincarnée et « universelle » de la science moderne, qui ne constitue pour Heidegger qu’un rapport d’exactitude à l’étant.³¹⁶ Ce qui importe dès lors, c’est de définir la philosophie, voire de la retrouver, de la reconstruire, afin de briser la domination de simples visions du monde et de réactiver cette pouponnière à possibles que doit être la pensée selon Heidegger. On doit alors « méditer et considérer comment cette destinée de la philosophie s’approche de nous ; d’avoir le savoir de ce qui trouble, de ce qui fait que sa figure se perd, et des raisons pour lesquelles naît se

³¹³ *Ibid.*

³¹⁴ *Ibid.*, tr. fr. p. 63-64. 4

³¹⁵ Noter encore une fois la référence à l’audition dans la racine verbale *bören*.

³¹⁶ « La vue exacte observe toujours, dans ce qui est devant nous, quelque chose de juste. Mais, pour être exacte, l’observation n’a aucun besoin de dévoiler l’essence de ce qui est devant nous. C’est là seulement où pareil dévoilement a lieu que le vrai se produit (*ereignet sich*). » Cf. « La question de la technique », dans *Essais et conférences*, p. 11.

désir de voir mis en valeur un simulacre d'essence pour la philosophie. »³¹⁷ Un problème se pose toutefois immédiatement, à savoir que la totalisation opérée par la domination des visions du monde ferme nécessairement le projet de la fondation : la vision du monde du XXI^e siècle occidental, par exemple interprète tout à l'aune de la calculabilité, de l'efficacité et de l'intégralisation la plus totale à un système de savoir qui « progresse ».. Et comme tout est toujours déjà interprété d'avance comme pouvant être intégré à la fabrication, il est impossible, même avec mille ans de plus de progrès techniques, d'arriver à quoi que ce soit d'autre que ce de quoi elle part : l'interprétation physico-mathématique du tout de l'étant.

Autrement dit, la création qu'opère une vision du monde « *ne peut jamais parvenir à l'Essentiel, et devenir une création qui crée au-delà d'elle-même. Et cela parce que la vision du monde totale devrait dans ce cas se mettre elle-même en question.* »³¹⁸ C'est alors l'affairement (*Betrieb*) qui remplace la véritable création po[i]étique, et tout ce qui pourrait alors porter le titre de création est chez nous « aménagé et intégré au gigantisme de la fabrication ; or tout ce qui est de l'ordre de la fabrication n'a plus que l'apparence du travail créateur. »³¹⁹ Nous avons dit que les visions du monde, comme unificatrices de l'étant dans sa signification pour un sujet, étaient nécessairement « totales ». Mais la philosophie ne revendique-t-elle pas historiquement et dès son matin en Grèce antique, elle aussi, la totalité ? À cette question, nous devons répondre : certes, pour la métaphysique des systèmes et pour ce que nous appelions au départ une « systématique » qui se révèle désormais n'être autre qu'une simple vision du monde qui prend la science moderne comme seul socle de l'interprétation de l'étant³²⁰. La pensée qui est tournée vers l'autre commencement, au contraire, est « ce qui ne peut que saisir d'étrangeté et ne cesse d'être inhabituel ». ³²¹ La philosophie, répète ici Heidegger, ne sera pensée de l'autre commencement que lorsqu'elle sera « philosophie d'un peuple »³²². En effet, « qui pourrait nier que la philosophie le soit ? »³²³ Nous n'avons qu'à penser, à titre d'exemple, au premier commencement grec, à l'Idéalisme allemand ou au nihilisme russe.

³¹⁷ *B&P*, GA 65, tr. fr. p. 58.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 59-60.

³¹⁹ *Ibid.*

³²⁰ *Ibid.*, p. 60.

³²¹ *Ibid.*, p. 61.

³²² *Ibid.*

³²³ *Ibid.*

[Or] le peuple ne devient peuple que lorsque viennent y séjourner ceux qui sont ses plus uniques, et quand ceux-ci commencent à pressentir. [...] La philosophie d'un peuple est cela qui fait du peuple le peuple d'une philosophie, qui fonde le peuple historiquement en son *Da-sein* et le destine à être le gardien de la vérité de l'Être (*Seyn*).³²⁴

Pressentir, c'est-à-dire, comme nous commençons désormais à le comprendre, être ouverts à l'étant, au phénomène, dans son originarité la plus pure, immaculée et intouchée, ou, comme nous l'avons dit, dans sa simplicité originaire. «Ceux qui sont ses plus uniques», ceux-qui-sont-à-venir (les *Zukunftigen*), devront alors avoir les oreilles bien ouvertes à la «voix» du peuple, accordée par la tonalité fondamentale octroyée par le poète, et qui se déploie avant toute unification universalisante.

Résumons : la philosophie n'est possible que comme philosophie d'un peuple, et le peuple n'est à son tour possible que si y séjournent ceux qui peuvent entendre sa «voix». Par-là, nous n'atteignons toutefois aucunement ce qui constitue en propre la philosophie. Qu'est-ce que la philosophie ? «*La philosophie*», souligne Heidegger, «*est une fugue au sein de l'étant – une fugue qui, obéissant aux dispositions de l'Être (Seyn), dispose elle-même de sa vérité.*»³²⁵ Malgré cette définition que nous ne pourrions véritablement comprendre qu'en lisant les troisième et quatrième fugues, les contours de cette «philosophie» semblent toujours nous échapper. Elle «dispose elle-même de sa vérité». Qu'est-ce à dire ? Nous avons dit que la philosophie était philosophie d'un peuple, et qu'elle devait le mener à atteindre sa propre appartenance, sa «propriété» (*eigene*). Disposer soi-même de sa vérité, pour un peuple, c'est *décider*. La décision porte avant tout sur la vérité. La philosophie pose la question : «Qui sommes-nous ?» Mais, poursuit Heidegger, «vouloir être soi-même rend la question superflue»³²⁶. Incapables pour l'instant de déterminer avec certitude ce que *doit être* cette philosophie à venir, nous pouvons néanmoins nous concentrer sur l'une de ses déterminations qui apparaît maintenant avec clarté, c'est-à-dire qu'elle *doit être* :

Toute nécessité s'enracine dans une urgence (*Alle Notwendigkeit wurzelt in einer Not*).
La philosophie, en tant que première et ultime considération de la vérité de l'Être (*Seyn*) et de l'Être (*Seyn*) de la vérité, la philosophie tient sa nécessité de la première et ultime urgence (*Not*). – La nécessité de la philosophie consiste en ceci qu'en tant

³²⁴ *Ibid.*, p. 62.

³²⁵ *B&P*, GA 65, tr. fr. p. 64-65.

³²⁶ *Ibid.*, tr. fr. p. 70.

que considération, elle ne peut pas éliminer cette urgence ; il faut au contraire qu'elle l'endure, qu'elle trouve à lui donner fondement, afin d'en faire le fonds de l'histoire de l'être humain.³²⁷

Ainsi et si nous lisons bien, la philosophie *doit* être *parce que* le nihilisme règne. Elle doit endurer l'absence de fondement de la vérité par la Retenue – c'est-à-dire faire preuve de résolution sans agir dans le monde à notre époque – et la fonder par la Décision, assigner un *Grund* mondain-populaire à l'*Abgrund* qui se révèle désormais être le fond de l'existence humaine et de son aventure sur Terre. La philosophie est nécessaire (*Notwendig*) en tant qu'elle préserve l'urgence (*Not*) de la question de l'Être à l'époque de son affaissement total. Il faudra donc nous-mêmes, si l'on souhaite être cohérent avec notre projet, tenter de circonscrire plus précisément cette urgence (*Not*) afin de tenter de la laisser se manifester et de la préserver.

§ 14 – La tonalité fondamentale de la pensée

Quoi qu'il en soit de sa nécessité, ce qui rendit originellement possible la philosophie, c'est d'abord une *Grundstimmung*, c'est-à-dire une tonalité fondamentale. L'on en effet dit depuis Platon et Aristote³²⁸ que c'est l'étonnement qui constitue « la tonalité fondamentale du premier commencement : *être saisi d'étonnement* face au fait que l'étant soit, que l'être humain lui-même soit étant, étant au milieu de ce que, *lui*, n'est pas »³²⁹ – l'étonnement originel des premiers penseurs devant le monde, qui les mène à poser la question fondamentale (*Grundfrage*) : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? – Pourquoi l'étant ? ». Pour le comprendre, lisons un instant le texte de la conférence « Qu'est-ce que la philosophie ? », dans *Questions II*. « L'étonnement », y écrit Heidegger, « est comme $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$, l' $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ de la philosophie »³³⁰, si par $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ l'on entend non pas simplement ce-à-partir-de-quoi quelque chose commence, que l'on laisse par suite en arrière, mais bien plutôt « ce qui ne cesse de dominer. Le $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ de l'étonnement ne se tient pas tout simplement au début de la philosophie, comme par exemple le fait de se laver les mains précède

³²⁷ *Ibid.*, tr. fr. p. 65.

³²⁸ Platon, *Théétète*, 155d et Aristote, *Métaphysique*, 982b.

³²⁹ *B&P*, GA 65, tr. fr. p. 66.

³³⁰ *Questions I et II*, « Qu'est-ce que la philosophie ? », p. 339.

l'intervention chirurgicale. *L'étonnement porte et régit d'un bout à l'autre la philosophie.* »³³¹ La tonalité fondamentale *détermine un règne*, et avec l'étonnement, « c'est comme si nous faisons recul devant l'étant – devant le fait qu'il est, et qu'il est ainsi, et qu'il n'est pas autrement »³³², ce recul du θεωρός grec qui caractérise bien la philosophie occidentale (l'« objectivité ») :

Mais l'étonnement ne s'épuise pas dans ce retrait devant l'être de l'étant. L'étonnement est, en tant qu'un tel retrait et qu'un tel arrêt, en même temps arraché vers et pour ainsi dire enchaîné par ce devant quoi il fait retraite. Ainsi l'étonnement est cette disposition dans laquelle et pour laquelle s'ouvre l'être de l'étant. L'étonnement est la disposition à l'intérieur de laquelle, pour les philosophes grecs, la correspondance à l'être de l'étant *se trouvait* accordée.³³³

Et cela est bien compréhensible : en effet, seul un *Dasein* qui se trouve déjà dans la *Stimmung* de l'étonnement peut apercevoir l'étant comme digne de questions (*Fragewürdigste*) – rappelons que pour Heidegger, l'attitude questionnante constitue la piété de la pensée – et ainsi lancer le projet de la philosophie. Ce sera tout le contraire pour la pensée cartésienne, dont l'arrivée sur la scène de l'histoire de la pensée constitue l'une des charnières les plus fondamentales qui ont rendu possibles les Temps nouveaux et dont Heidegger opère la *destruction* : par la disposition du doute, la pensée est avec Descartes déterminée à ne rechercher que l'*ens certum*, l'étant qui se révèle comme absolument certain, et « la vocation de la confiance en la certitude absolue de la connaissance, certitude en tout temps accessible, demeure le πάθος et par là l'ἀρχή de la philosophie moderne. »³³⁴

L'autre commencement de la pensée, de l'histoire et de la langue devra pour sa part, si nous lisons bien Heidegger, passer par une tonalité fondamentale tout autre : le sursaut de frayeur : « [s]ursauter de frayeur au milieu de l'abandonnement de l'être et la retenue qui trouve son fondement dans un tel sursaut de frayeur, pour autant qu'il est créateur. »³³⁵ Si c'est l'apparaître de l'étant qui constitue pour les Grecs le mystère originel, aiguillon qui va ensuite les

³³¹ *Ibid.*

³³² *Ibid.*, p. 340.

³³³ *Ibid.*, p. 340

³³⁴ *Ibid.*, p. 341.

³³⁵ *BzP*, GA 65, tr. fr. p. 66.

pousser vers le chemin de la pensée – c’est d’ailleurs dès le *Poème didactique* de Parménide qu’apparaît ce « chemin de l’étant », proposé par la déesse Vérité et opposé à celui du néant –, pour nous tard-venus, ou plutôt pour ceux qui sont à venir (*die Zukunftigen*), ce sera inversement le sursaut devant l’abandon de l’Être, qui précisément ne peut plus être pris comme objet de la pensée puisqu’il y a deux mille ans, les Grecs l’ont mis de côté, consciemment ou pas, dans leur course effrénée vers l’étant. Dans l’intervalle, c’est-à-dire entre le premier commencement et l’autre, à notre époque d’abandon de l’être et de domination incontestée de la métaphysique, nous n’aurons droit, écrit Heidegger, qu’au nihilisme, à la méditation du vide de l’étant et à la solitude secrète de la pensée³³⁶. Nous avons donc, suivant Heidegger, tenté de dessiner les contours de ce que pourrait bien être une telle philosophie. Nous avons découvert qu’une telle philosophie procède des décisions, en ce qu’elle constitue l’une des alternatives (*ou bien..., ou bien...*) en face de la *Weltanschauungsphilosophie* et du nihilisme. Nous avons également pu constater qu’elle devra, pour pouvoir fonder à nouveau la vérité, être philosophie d’un peuple et ainsi abandonner ses ambitions universalistes et omnienglobantes. Restons-en là pour maintenant, et attendons de sortir du *Vorblick* pour apporter des réponses plus concrètes à cette question. Il nous est toutefois possible de progresser davantage dans la compréhension de cette pensée, dans une dernière étape avant que nous attaquions le texte comme tel, en examinant ce que doit être la *langue* de l’autre commencement.

§ 15 – Reprise : sortie du « regard préalable (*Vorblick*) »

Rappelons que les objectifs centraux de notre étude des *Beiträge zur Philosophie* sont (1) élucider la possibilité concrète d’un autre commencement de l’histoire et de la langue, à partir du constat pessimiste que dresse Heidegger de notre époque dans l’histoire de l’être et (2) juger du statut philosophique ou non de la pensée qui s’exprime dans les *Beiträge* – corollairement, il s’agit alors de juger du statut de la philosophie elle-même telle qu’elle doit être selon Heidegger. À cet effet et en tenant compte de la particularité tant de l’organisation de l’ouvrage que de la langue qui s’y exprime, nous avons choisi d’entrer dans le texte par le *Coup d’œil préalable*, afin de jeter les bases herméneutiques qui nous permettront par la suite d’entrer dans les *Fugen* qui composent

³³⁶ *Ibid.*, 65, tr. fr. p. 68.

l'ouvrage. Nous avons tout d'abord examiné la situation herméneutique de l'ouvrage lui-même et de son auteur, situés dans leur contexte historique. Il nous est alors apparu qu'il convient de penser notre époque dans l'histoire de la pensée comme « intervalle » entre le temps des systèmes et l'époque, encore à venir, de l'autre commencement. De plus, cette situation historique particulière nous impose de penser, à travers notre réflexion, les liens possibles entre la pensée qui s'exprime dans les *Beiträge* et la situation politique et géopolitique allemande des années trente et quarante, *a fortiori* vu le funeste engagement politique qui fut celui de Heidegger en 1934. Nous avons ensuite tourné notre regard vers la tonalité fondamentale qui doit être, pour Heidegger, celle de l'autre commencement : la « retenue ». C'est à l'aune de la retenue, dont on comprend désormais qu'elle « retient » le *Dasein* dans sa tendance au dévalement vers l'étant, que devra se faire la gestation du tout autre à venir. Il nous est alors apparu clairement qu'il serait impossible de mener à bien notre étude sans clarifier les catégories ontologiques que mobilise systématiquement Heidegger : étant (*Seiende*), être (*Sein*), Être (*Seyn*) et existant (*Dasein*, *Da-sein*). Fort de ces acquis précédents, nous avons enfin pu entrevoir en quoi constituerait la « tâche » du *Dasein* en quête d'un autre commencement de la pensée : le *Dasein* doit œuvrer à la « décision » (*Entscheidung*). Cette « décision » tranche entre les simples *Weltanschauungen*, visions du monde relatives et individuelles qui caractérisent en propre notre temps et une « philosophie » qu'il nous reste encore à comprendre concrètement. Cette décision s'opère au niveau du *Dasein* du peuple (*völkisches Dasein*), et non à l'échelle du simple individu. Finalement, c'est sur le sol du monde (*die Welt*) que doivent s'accomplir ces « décisions essentielles ».

À partir du seul *Vorblick*, nous savons désormais que la transition à l'autre commencement, dont il s'agit d'examiner la possibilité concrète et historique, est une transition du temps des visions du monde et de la *Weltanschauungsphilosophie* relativiste qui le caractérise (l'intervalle), à celui de la philosophie bien comprise (qu'il s'agit dès lors de comprendre) par la décision du peuple (allemand) sur le sol du monde et à l'aune de la retenue, qui « retient » le *Dasein* du peuple et l'empêche de s'abandonner à l'affairement autour de l'étant. Si nous semblons bien en chemin vers la compréhension de cette « philosophie » reconstruite, force est de constater que nous n'avons, pour l'instant, qu'une compréhension très sommaire et partielle de ce que nous propose alors Heidegger lorsqu'il parle de « pensée commençante ». Que peut

bien être, en effet, une « pensée » qui ne fait que commencer ? Doit-elle « re-commencer » à partir de quelque chose qui est déjà donné, par exemple, *répéter* le premier commencement grec, ou au contraire le commencement doit-il être « absolu », *unique* ? Ces deux options sont-elles véritablement exclusives ? « *Seulement ce qui est unique* », écrit Heidegger, « *peut faire l'objet d'une reprise et être répété*. Seulement *cela* porte en soi le sol de la nécessité de retourner en arrière et de prendre en charge son caractère de commencement. »³³⁷ Il semble ici que la troisième possibilité soit la bonne – comme presque toujours avec Heidegger, pour qui les dichotomies sont très souvent des artéfacts métaphysiques, des *questions mal posées* – : ce qui peut être *commencement* est absolument unique, n'arrive qu'une fois et qu'à un endroit (c'est-à-dire qu'à *un* peuple dans l'histoire). Mais précisément, cette unicité rend ce qui est en jeu dans le commencement *digne de questions* (*Fragwürdig*), et, par le questionnement, digne de reprises.³³⁸ Si la reprise du premier commencement grec en vue du tout autre est possible, c'est *dans* l'histoire et jamais ailleurs. Le commencement « détermine » lui-même « sa propre reprise » : c'est donc *en vertu* du premier commencement grec et de l'histoire de la métaphysique – donc à partir aussi de l'histoire vécue, qui suit comme son double l'histoire de l'être – *que devient nécessaire l'autre commencement*. Comment pourrions-nous en effet, suivant toujours Heidegger, le nier ? Notre point de départ était en ce sens le constat d'un monde dépourvu de sens par suite de la domination incontestée de la métaphysique et du Dispositif techno-logique. Ces phénomènes trouvent eux-mêmes, toujours selon Heidegger, leur source *dans* le premier commencement en ce qu'il constitue *le moment originel et inaugural de l'oubli de l'Être* (*Seinsvergessenheit*) : la « naissance de la Raison » en Grèce antique.

Complétons notre lecture du *Vorblick* en lisant de manière détaillée le paragraphe vingt-trois, *Das anfängliche Denken. Warum das Denken aus dem Anfang ?*, c'est-à-dire « La pensée commençante. Pourquoi penser depuis le commencement ? ». Heidegger semble avoir écrit ce paragraphe en guise d'anticipation à une objection toute simple mais qui va effectivement de soi

³³⁷ *BZP*, GA 65, § 21, p. 56.

³³⁸ *Ibid.* « La répétition ne signifie pas ici la superficialité et l'impossibilité stupides de ce qui viens simplement à passer comme le même pour une seconde et une troisième fois. Le commencement ne peut jamais être compris comme le même, parce qu'il devance et ainsi, à chaque fois, règne au-delà de ce qui commence par lui et détermine par-là sa propre reprise. Ce qui est « commençant » n'est jamais ce qui est nouveau, parce que c'est simplement la chose éphémère d'hier. Le commencement n'est aussi jamais « éternel », précisément parce qu'il n'est jamais enlevé ou arraché à l'histoire. »

au point où nous en sommes : si nous accordons à Heidegger qu'un « autre commencement » est en effet nécessaire dans le cadre d'une réactivation du sens du monde et du phénomène en général, il n'est pas encore clair qu'il faille absolument penser cet à-venir *à partir* du premier commencement. Heidegger décline cette question de la manière suivante :

Pourquoi une reprise plus originaire (*ursprünglicher*) du premier commencement ? – Pourquoi la méditation (*Besinnung*) de son histoire ? – Pourquoi la confrontation explicative (*Auseinandersetzung*) avec sa fin ? – Parce que l'autre commencement (depuis la vérité de l'Être (*aus der Wahrheit des Seins*)) est devenu nécessaire (*notwendig*) ? – Pourquoi un commencement tout court ?³³⁹

Qu'est-ce qui nous autorise en effet à être en mesure de reprendre le premier commencement grec de manière « plus originaire » que les Grecs eux-mêmes ? Comment est-ce possible si, en effet, nous ne pouvons que « méditer (*besinnen*) » son histoire comme de l'extérieur, et nous confronter explicativement (*auseinandersetzen*) à sa fin dans notre époque ? La réponse de Heidegger nous laisse sur notre faim. « Parce que », écrit-il, « seul le plus grand advenir (*nur das größte Geschehen*), le plus intime *Ereignis*, peut encore nous sauver d'être perdus dans l'opération de simples événements et fabrications (*in den Betrieb der bloßen Begebenheiten und Machenschaften*). »³⁴⁰ Une fois de plus, nous voici devant un cercle : pourquoi (re)commencer en quête de l'advenir (*Ereignis*) d'une « autre histoire » ? parce que c'est la seule voie de sortie face à la domination du Dispositif qui annihile tout sens. Pourquoi penser à partir du commencement ? parce que l'*Ereignis* doit nous sauver « d'être perdus ». Loin d'être satisfaits de cette explication, nous comprenons néanmoins que pour Heidegger, l'homme doit absolument être « sauvé » de la fabrication et du simple vécu, sans quoi il court à la perte de son essence. « Il faut », poursuit d'ailleurs Heidegger, « qu'il advienne (*ereignen*) quelque chose qui nous ouvre [à] l'être (*Sein*), nous y remette et nous ramène ainsi à nous-mêmes devant le travail et le sacrifice. »³⁴¹ Non seulement, donc, l'*Ereignis* est-il pour Heidegger possible et salvateur : il est nécessaire. « Il faut qu'advienne quelque chose. » Doit-on voir là une nécessité absolue de l'histoire, ou simplement les vœux pieux d'un penseur désespéré par son temps, antimoderne et résolument pessimiste en matière de culture et d'histoire ?

³³⁹ *Ibid.*

³⁴⁰ *B&P*, GA 65, § 23, p. 57-8.

³⁴¹ *Ibid.*

Si l'on doit tenter de répondre à cette question, il faut d'abord remettre en contexte le concept d'*Ereignis* : « le plus grand *Ereignis* », écrit ensuite Heidegger, « est toujours le commencement [...]. Parce que le commencement est ce qui est mis en réserve, l'origine qui n'a pas encore été mal utilisée et gérée, l'origine qui se retire toujours tout en atteignant bien au-delà et ainsi se préserve en elle-même le plus haut règne. »³⁴² Le commencement grec, selon Heidegger, détermine intégralement l'histoire de la métaphysique en Occident par son geste oublieux de l'Être. Mais *ce qui est en jeu* dans le premier commencement grec, le *Quoi ? (Was?)* qui s'y joue, c'est – comme dans tout « événement » de la *Seinsgeschichte* – l'Être lui-même, qui précisément n'est pas pensé. Ainsi le commencement de l'histoire occidentale en Grèce antique n'a, en tant que « mis en réserve, origine qui n'a pas encore été mal utilisée et gérée », jamais été pensé à proprement parler, sinon négativement (précisément comme oubli de l'être). Dès lors, « la pensée commençante est nécessaire en tant que rencontre entre le premier commencement, qui doit encore être regagné, et l'autre commencement, qui doit encore se déployer. »³⁴³ Regagné, c'est-à-dire enfin véritablement pensé afin que se déploie cet autre commencement. Il s'agit donc de penser le premier commencement, en d'autres termes, de manière plus « grecque » que les Grecs eux-mêmes, si par « grecque » on entend non pas cette façon de penser rationaliste qu'on associe généralement à l'influence hellénistique et à Socrate, Platon et Aristote, mais bien plutôt cet horizon mondain-populaire par lequel s'ouvre originellement un monde « Grec », et dont on retrouve certainement les échos dans le *Poème didactique* de Parménide et dans Homère ou Hésiode.

Nous nous proposons dès le départ de juger du statut de l'« autre commencement » tel que proposé par Heidegger. Nous demandons alors : est-il possible ? Nécessaire ? Souhaitable ? Il nous apparaît maintenant que nous n'avons plus à douter de sa nécessité, si bien sûr notre objectif est une réactivation du sens de la vie et de l'horizon mondain-populaire par-delà l'universalisme vide du *Gestell*. Est-il souhaitable ? « La pensée commençante », écrit Heidegger, « apparaît être complètement sur le côté en tant qu'inutile. Et pourtant, si l'on souhaite penser

³⁴² *Ibid.*

³⁴³ *Ibid.*

de manière "utile", qu'est-ce qui est plus utile que le salut dans l'Être (*die Rettung in das Sein*) ? »³⁴⁴ Soit. Finalement, est-il véritablement possible qu'une telle fracture advienne dans l'histoire et infléchisse la trajectoire sur laquelle est désormais engagée l'humanité ? Rien n'est moins certain. Selon Heidegger, cela va de soi, puisque l'autre commencement « est le déploiement d'essence de l'Être même (*Er ist die Wesung des Seins selbst*). »³⁴⁵ Toutefois, nous parlions de *possibilité concrète* de l'autre commencement, et force est d'admettre que la mobilisation de la *Wesung des Seins* ne nous apporte que peu de réconfort dans ce domaine. Dans tous les cas, nous croyons pour l'instant avoir mis en place à partir de notre lecture du *Vorblick* les fondations herméneutiques d'une lecture cohérente de l'ouvrage à proprement parler, c'est-à-dire des *Fugen* ou « articulations » vers lesquelles nous amène la question de la langue dans les *Beiträge*.

³⁴⁴ *Ibid.*

³⁴⁵ *Ibid.*

§ 16 – Par où « entrer » dans la pensée commençante ?

Si nous avons acquis une armature conceptuelle conséquente au fil de notre explicitation du *Vorblick*, dont chacun des grands thèmes ont été pris à la lettre en tant qu'indications permettant d'entrer dans le reste de l'ouvrage, il nous manque néanmoins, semble-t-il, encore une chose : pour l'instant, nous sommes forcés d'avouer que la langue, voire le style de l'ouvrage nous reste encore partiellement inaccessible, ou pire, incompréhensible. C'est pourquoi nous avons choisi, en guise de conclusion à ce premier chapitre, de nous confronter à ce « style » à partir du § 31 « Le style de la pensée commençante » (*Der Stil des anfänglichen Denkens*). « Le style », y écrit Heidegger, « est la certitude de soi du *Dasein* dans sa législation fondatrice (*gründenden Gesetzgebung*) et dans sa résistance au courroux (*in seiner Beständnis des Grimmes*). »³⁴⁶ Que doit-on comprendre de cette affirmation ? Le *Dasein* qui est *déjà entré* dans la pensée commençante aura, si nous comprenons bien, pris la première voie des deux *ou bien...*, celle des décisions essentielles contre les visions-du-monde et pour la fondation de son être dans l'horizon populaire-mondain, horizon phénoménologique originaire. Ce *Dasein* entré dans la pensée commençante adoptera un certain « style » (*Stil*) : sûr de soi dans sa législation fondatrice (*gründenden Gesetzgebung*), il résiste au « courroux » (*Grimm*). Nous croyons en avoir assez dit pour pouvoir associer cette « législation fondatrice » au travail des poètes et des penseurs qui nomment initialement l'étant et insufflent conséquemment au peuple sa tonalité fondamentale en vue du rattachement aux dieux. Le « style » de la pensée commençante est ainsi tout uniment celui d'un peuple commençant : il correspond à la parole la plus originaire, celle du penseur. Dès lors faudra-t-il prêter oreille à ce qui, dans les *Fugen* de l'ouvrage, semble œuvrer à la fondation d'un peuple et d'une pensée, d'une langue et d'une histoire. Qu'en est-il toutefois de ce « courroux » (*Grimm*), terme qui n'apparaît qu'à six reprises dans toutes les *Beiträge* ?

Le mot allemand « *Grimm* » remonte au vieil allemand « *grim* » (« rage »), qui remonte lui-même au proto-germanique « **grimmaʒ* » (menaçant, effrayant). Si le « courroux » n'est pas ici

³⁴⁶ *BZP*, GA 65, § 31, p. 69.

celui d'un individu ou d'un groupe, mais plutôt celui de notre époque, menaçante et effrayante (*Gestell*), alors s'éclaire le style :

Le style *de la retenue* (*der Verbaltenheit*) est le souvenir en attente de l'*Ereignis*, parce que la retenue règle l'insistance à partir du fondement (*von Grund aus die Instandlichkeit durchstimmt*). Cette retenue règle aussi intégralement chaque coup de la dispute entre Monde et Terre (*alle Bestreitung des Streites zwischen Welt und Erde*). La retenue porte – dans la réticence – à la douce mesure et en dehors du courroux [...]. Comme certitude grandie, le style est la loi de la promulgation de la vérité au sens de l'abritement dans l'étant.³⁴⁷

Le style est l'application, si nous pouvons parler ainsi, de la Retenue à la parole. La parole qui s'exprime dans les *Beiträge* est elle-même Retenue : elle évite le dévalement, et ne dit que ce qui est nécessaire à propos de l'étant, se retenant au contraire elle-même dans son expérience de l'abandonnement de l'être. Loin d'être ὄβρις, la pensée de l'*Ereignis* est bien au contraire Retenue. Le *Dasein* qui adopte ce style adopte donc « le souvenir en attente de l'*Ereignis* », c'est-à-dire à la fois le souvenir du premier commencement comme inéchappable pour nous et l'attente de celui qui est encore à venir. Et ce style de la Retenue règle l'histoire à venir (*alle Bestreitung des Streites zwischen Welt und Erde*)³⁴⁸ à partir du fondement, qui ne peut se faire que sur le sol mondain-populaire que constitue l'horizon primitif de sens d'un peuple. Ce style porte « hors du courroux » du *Gestell* et à la « douce mesure ». Comment est-ce possible, puisque nous avons fait du totalitarisme et de l'intégralisation du réel la caractéristique la plus forte de notre époque, qui indifférencie tout étant et toute culture dans le tourbillon de la marchandise et de la technologie ? Incapables pour l'instant de répondre à cette question, contentons-nous de noter avec intérêt que Heidegger dessine une autre voie que celle de la métaphysique accomplie (fabrication et Dispositif (*Gestell*)), et semble mettre beaucoup d'espoir dans le style de la Retenue, auquel il faudra nécessairement revenir et que nous garderons en tête dans notre lecture des *Fugen*. « Parce que l'art », poursuit Heidegger, « est mise en œuvre de la vérité et parce que dans l'œuvre l'abritement en vient en soi à se tenir par soi, alors le style est visible, quoi que difficilement

³⁴⁷ *BZP*, GA 65, § 31, p. 69.

³⁴⁸ Nous devons revenir à ces concepts de « monde » (*Welt*) et de « terre » (*Erde*) qui ne peuvent recevoir pour l'instant un éclairage satisfaisant.

compris – spécialement dans le domaine de l'art.»³⁴⁹ L'œuvre d'art rend *visible* le style, quoique difficilement. Dans *L'Origine de l'œuvre d'art*, de la même manière, c'est l'œuvre qui installe le monde, c'est-à-partir du temple que va se déployer l'horizon mondain-populaire des Grecs. Kant lui-même n'écrivait-il pas que « les choses belles montrent que l'homme est intégré au *monde* »³⁵⁰ ?

Chapitre 2 : « la Résonnance (*Der Anklang*) » et « Ce-qui-est-en-jeu (*Das Zuspiel*) ». Figures de l'époque de la fin de la métaphysique

§ 17 – Les fugues (*Fugen*). Articulation des mots fondamentaux (*Grundwörter*) de l'Événement

Après s'être approprié le *Vorblick*, que nous lisons surtout comme un ensemble d'indications à partir desquelles seulement il serait possible d'entrer plus avant dans l'ouvrage à proprement parler, nous voici désormais au seuil des six *Fugen* ou articulations qui forment le cœur de l'ouvrage. Vu l'architectonique des *Beiträge*, l'on doit les aborder une à une en les interprétant à partir de notre fil conducteur initial, puisé à même la problématique qui occupe les *BzP* : celle de l'*Ereignis*, c'est-à-dire d'un autre coup d'envoi de l'Être, d'une autre *Wesung*, d'un autre destin pour l'Occident, bref, d'un *autre commencement* de la langue et de l'histoire. Ce fil conducteur du nouveau commencement de la langue et de l'histoire, nous devons donc dorénavant le faire passer par le prisme des six *Fugen*, qui, comme autant d'harmoniques fondamentales de l'« accord » de la pensée commençante, doivent nous permettre d'atteindre quelque chose comme l'à-venir (*Zu-kunft*) – ou du moins, nous permettre de juger si cela est seulement possible³⁵¹. Un mot d'abord sur l'organisation des *Fugen* et sur le statut de ce texte dans l'économie générale de la pensée heideggérienne : les *BzP* constituent, selon Sommer qui cite le texte, « "l'organisation complète (*Durchgestaltung*) de la conjonction destinale", c'est-à-dire

³⁴⁹ *BzP*, GA 65, § 31, p. 69.

³⁵⁰ Kant, Immanuel. « Reflexionen zur Logik », dans *Akademie-Ausgabe*, Berlin, Reimer, 1914, XVI, 127 [Nr. 1820 a]. Traduction française dans Wolfgang Iser, « L'esthétique de Schiller reconsidérée. "La Beauté est liberté dans le phénomène" ou l'esthétique comme enjeu pour la pensée moderne », *Nouvelle revue d'esthétique*, 2015/1 (n° 15), p. 83-92. Nous soulignons.

³⁵¹ Une réponse négative à cette dernière question condamnerait le *Dasein* des temps nouveaux à l'accélération infinie, au transhumanisme et à la perte éventuelle de son essence, qu'il en viendrait même à oublier avec le passage du temps.

l'ordre interne, ou système (*Gefüge*), des six "jointures destinales" (*Fügungen*) dont chacune s'ajoute à un domaine du déploiement essentiel (*Wesung*) de la "vérité de l'être" comme *Ereignis*». ³⁵² En ce sens, chacune de ces articulations concernerait un « domaine » particulier du déploiement d'essence de la vérité de l'être (*Wesung der Wahrheit des Seyns*). S'il en est véritablement ainsi, il nous faut réinterpréter l'ensemble des acquis que nous avons obtenus de notre lecture du *Vorblick* à l'aune de chacune des fugues ; ces « six "jointures destinales" » qui « structurent le traité des *BzP* en constituant comme autant de "joints" de la pensée de l'histoire de l'estre (*seynsgeschichtliches Denken*). » ³⁵³ Les *BzP* et leur articulation en fugues constituent ainsi, toujours selon Sommer, « le noyau ésotérique du système » ³⁵⁴ qui s'exprimerait de manière sporadique dans les cours, conférences et traités mineurs des années trente et quarante. Si cette hypothèse de lecture doit être retenue — et encore une fois rien ne donne à penser dans l'histoire de la publication des traités heideggériens et à partir de ses propres remarques sur la question que ce ne serait pas le cas —, alors le travail que nous nous apprêtons tout juste à faire, à savoir une lecture serrée de chacune des *Fugen* afin d'en expliciter le rapport aux autres et à l'autre commencement, équivaut à un travail de défrichage théorique du cœur même de la pensée du « second » Heidegger, à travers le prisme de notre question de départ : *l'autre commencement*.

Avant d'entrer plus avant dans le cœur de l'ouvrage, permettons-nous une remarque en anticipation d'une possible objection sur notre travail, essentiellement à propos de la traduction. Notre lecture des *Beiträge* qui suit s'appuie essentiellement sur le texte original allemand et partiellement en nous appuyant sur la traduction anglaise de Parvis Emad, qui a, par rapport à la française, l'avantage non négligeable d'être compréhensible, en plus d'être beaucoup plus proche du texte ³⁵⁵. Ainsi toutes les citations des *Beiträge* qui vont suivre sont issues de notre propre traduction vers le français, sauf indication contraire, et nous reconnaissons certainement dans ce travail une dette à l'égard du traducteur de la version anglaise. Un lecteur attentif fera avec raison la remarque suivante : notre traduction n'obéit pas aux standards habituels de la traduction et

³⁵² Sommer, Christian. « I. *Für die Wenigen - Für die Seltenen*. Doctrine ésotérique et "art d'écrire" chez Heidegger », dans Schnell, Alexander (dir.). *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger*, Paris, Hermann, 2017, p. 9.

³⁵³ *Ibid.*, p. 9-10.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 16.

³⁵⁵ Quoique la traduction de « *Sein* », « *Seyn* » et « *seiende* » soit parfois problématique

prend des libertés substantielles dans le choix des termes – ce qui est souvent impossible à éviter devant tant de néologismes en langue originelle allemande. Or, ce ne serait pas prendre Heidegger au sérieux que de prétendre traduire un texte directement et « objectivement » : rappelons que c’est d’abord la langue qui ouvre l’étant pour un peuple, et que tout *Dasein* sera par suite dépendant de cette ouverture « protophénoménologique », peu importe la posture adoptée. En un mot : la finitude de toute, ou plutôt de chaque situation herméneutique est à chaque fois et toujours déjà indépassable. Nous choisissons donc non sans risques, mais en pleine connaissance de cause, de tra-duire (*Über-setzen*) Heidegger comme Heidegger tra-duit (*über-setzt*) par exemple les Grecs ou Nietzsche, c’est-à-dire que nous tenterons de nous transposer par le texte heideggérien dans le « monde » ouvert par cette parole, tout en trans-posant le texte à notre propre situation herméneutique. Il s’agit donc d’une traduction « canadienne-française » des *Beiträge zur Philosophie*³⁵⁶. Nous avons jusqu’ici cheminé à travers le *Vorblick* en nous guidant à partir du concept central de commencement et en partant d’un point de départ prédéterminé : celui du constat heideggérien sur notre époque et sur la nécessité — nous rencontrerons d’ailleurs fréquemment ce concept de *Notwendigkeit* —, dès lors que l’on accepte ce constat, de travailler à un autre commencement de l’histoire occidentale. Il nous faut désormais, en entrant dans les *Fugen* ou articulations de l’*Ereignis*, tenter comme nous nous le proposons de découvrir une *voie positive* vers l’autre commencement, ce qui, comme nous allons le voir, requiert d’abord la possibilité d’entretenir un lien à l’Être (*Sein*) qui pourtant recule et se cache partout où le *Dasein* des temps nouveaux porte le regard.

³⁵⁶ Comment pourrions-nous en effet prétendre autrement ? Si effet de romantisme il y a, c’est un effet de la rencontre entre le texte lui-même et notre propre situation herméneutique, et ainsi nous croyons que, toute interprétation fonctionnant de cette manière, non seulement nous ne saurions pas véritablement le lire autrement, mais que cette rencontre peut donner de nouvelles possibilités concrètes à la pensée philosophique.

§ 18 – Interprétation de la « Résonnance » (*der Anklang*) [§§ 50-80]. Donation indirecte et « traces » de l'Être

La première des fugues, *der Anklang*, peut se traduire par « la Résonnance » — traduction française généralement retenue par les commentateurs — ou encore, par exemple dans la traduction anglaise d'Emad, par « *echo* » ou « écho » en français. En ce qui nous concerne, les deux traductions sont correctes en ce qu'elles rendent bien le sens de *der Anklang* en allemand et tel que le mobilise Heidegger dans l'ouvrage. Faisons néanmoins dès maintenant une nuance : l'écho est un phénomène acoustique dans lequel le son va rebondir sur un objet et revenir vers celui qui l'entend ; la résonnance, pour sa part, est la vibration même de *ce qui produit* le son, qui demeure après la fin de l'émission du son. Si l'*Anklang* est ici et comme nous nous apprêtons à le voir, *Anklang der Wesung des Seyns*, c'est-à-dire *Anklang* du déploiement d'essance de l'Être, force est d'avouer que c'est la seconde option, la Résonnance, qui semble la plus conforme au dire qui s'exprime ici. En effet, la Résonnance est résonnance *du* déploiement d'essance de l'Être, et non pas simplement un écho répété et lointain : on pourrait, métaphoriquement, parler d'une vibration passée dont on ressent encore les secousses étant donné sa seule puissance initiale — conformément à la compréhension heideggérienne du commencement comme « début et règne ». Dans le *Cambridge Heidegger Lexicon*, l'article « Resonating/Anklang », David Espinet décrit la Résonnance comme « une forme de *donation* indirecte de l'Être »³⁵⁷, en ce que « ce n'est pas l'Être dont on fait « l'expérience dans la résonnance, mais plutôt le manque d'Être »³⁵⁸ ; négativité qui s'avance comme « abandonnement et oubli de l'être »³⁵⁹. *Idem* pour Parvis Emad, qui dans « The Echo of Being in *Beiträge zur Philosophie – Der Anklang* : Directives for its Interpretation », comprend l'*Anklang* non pas à partir de l'Événement-appropriation (*Ereignis*), mais à partir de l'expropriation (*Enteignis*)³⁶⁰, c'est-à-dire à partir de l'expropriation de l'être hors de l'étant et de l'homme hors de la vérité : comme abandonnement et oubli de l'être et de l'essance de la vérité. Dans les deux cas et contrairement à notre choix de traduction, la Résonnance

³⁵⁷ Selon l'article de Espinet, David. « Resonating/Anklang » [En ligne], dans Wrathall, Mark (Ed.). *The Cambridge Heidegger Lexicon*, New York University Press, 2018, consulté le 3 avril 2025 au https://assets.cambridge.org/97811070/02746/frontmatter/9781107002746_frontmatter.pdf

³⁵⁸ *Ibid.*

³⁵⁹ *Ibid.*

³⁶⁰ Emad, Parvis. « The Echo of Being in *Beiträge zur Philosophie – Der Anklang* : Directives for its Interpretation », in *Heidegger Studies*, Vol. 7, 1991, p. 15.

semble devoir être lue comme une forme négative de rapport possible à l'être ; comme, précisément, *l'écho lointain de ce qui n'est déjà plus là*, mais pèse sur nous par son absence même. Si la Résonnance en arrive à constituer une *donation* en quelque sorte *indirecte* de l'Être pour nous tard-venus à l'époque de son abandon, l'on peut aussi penser à un rapport plus direct à l'Être : *entendre* la Résonnance au sens fort reviendrait à laisser se phénoménaliser son déploiement d'essance (*Wesung*) passé.

Pour passer du simple écho indirect à une résonnance positive, il faudra toutefois tenter d'« entendre » cette Résonnance à la fois à partir du dire (*die Sage*) heideggérien qui s'y déploie, et dont nous disions en introduction qu'il *tentait de dire l'être*, et à la fois à partir du sous-texte que nous détectons dans cette fugue et qui prend essentiellement un caractère indicateur : sans nommer *positivement* la Résonnance, il indique le lieu où nous arriverons peut-être à la trouver et où nous devons conséquemment la chercher. Il s'agit alors de tenter de penser comment cette Résonnance en apparence strictement négative d'un Être pourtant oublié et abandonné peut néanmoins être « entendue », pour coller au champ lexical, à travers les figures de l'abandonnement de l'être — expérience vécue (*Erlebnis*), fabrication (*Machenschaft*), nihilisme, science moderne, etc. — qui s'annoncent et prennent une place capitale dans cette première fugue. Il nous faudra *comprendre en quoi* ces différentes figures de la phénoménalité des temps nouveaux (*die Neuzeit*) permettaient d'ouvrir un champ de possibles phénoménologiques au-delà de leur simple manifestation comme symptômes épiques que nous pouvons vivre, louer ou critiquer. Qu'est-ce qui est ici, dans la Résonnance, en jeu pour la pensée ? Nous nous proposons, afin de tenter une réponse, d'entrer directement dans le premier paragraphe de la *Fuge* dont l'ordonnancement interne n'est certainement pas anodin³⁶¹. En effet, le § 50 va situer le propos ainsi que l'*Anklang* elle-même : la résonnance est « Résonnance *du* déploiement d'essance de l'Être (*Anklang der Wesung des Seyns*) ; [qui mène] à partir de l'abandonnement de l'être (*aus der Seinsverlassenheit*) ; à travers la nécessité-détresse (*durch die nötige Noth*) ; de l'oubli de

³⁶¹ C'est d'ailleurs pourquoi notre lecture, d'un point de vue des sources, fait un suit assez nettement l'ouvrage tel qu'organisé en *Fugen*. Prétendre les agencer selon un principe commun plutôt que de simplement les lire à l'aune d'un concept central reviendrait à céder à la tentation métaphysique d'« identifier » chez Heidegger un « système » ésotérique et rationnel. Toutefois – c'est bien sûr incontournable – nous avons dû faire un grand travail de sélection qui sera justifié à chaque étape.

l'Être (*der Seynsvergessenheit*). »³⁶² La « résonnance » est d'emblée qualifiée positivement — nous verrons d'ailleurs que ce sera ici l'exception qui confirme la règle — : elle est résonance *du* déploiement épocal de l'Être (*Wesung*), résonnance qui est à même de nous porter « à partir de son abandon » (*aus der Seinsverlassenheit*), à travers la détresse et la nécessité même (*durch die nötige Not*)³⁶³ de l'oubli de l'Être. Qu'est-ce à dire ?

Ce qui est en jeu dans la résonnance, c'est d'abord la possibilité pour nous tard-venus d'« entendre » à nouveau quelque chose comme l'être, que notre histoire intellectuelle ne nous lègue que comme oubli et comme abandon, c'est-à-dire négativement – cet être qui ne nous atteint plus, mais qui pourtant nous concerne, non plus comme *destination métaphysique*, mais plutôt comme *quête ontologique du sens*. En effet, la philosophie n'est plus recherche transcendante des idées ou du fondement métaphysique de l'étant, ni même *philosophie transcendante* mais elle se fait désormais chemin herméneutique-po[é]tique vers l'être. Bref, il s'agit ici de la possibilité pour nous d'avoir encore accès à ce qui nous semble par principe obstrué et oublié. Comment prétendre en effet, nous qui en sommes historiquement coupés, pouvoir entretenir un quelconque rapport avec ce *Seyn* qui nous échappe jusqu'ici ? Il s'agit, écrit Heidegger, de « mettre de l'avant cet oubli, *en tant* qu'oubli dans son pouvoir caché, à travers une souvenance – en lui la résonnance de l'Être (*darin den Anklang des Seyns*). »³⁶⁴ La mise de l'avant de cet oubli passe alors par « la reconnaissance de la détresse (*Anerkenntnis der Not*) »³⁶⁵ — nous reviendrons abondamment sur ce concept de détresse (*Not*) qui va mobiliser une bonne partie de la présente section — et, comme reconnaissance de la détresse résultant de l'abandon de l'être, un manque terrible, elle va nécessiter une *Leitstimmung*, tonalité-dirigeante : « effroi et crainte (*Schrecken und Scheu*) »³⁶⁶ devant la désolation universelle, la désertification aperçue et crainte autrefois par Nietzsche, « mais toujours », poursuit Heidegger, « surgissant à partir de la tonalité fondamentale de la Retenue (*der Grund-stimmung der Verhaltenheit*). La plus haute détresse (*Not*) : la détresse de l'absence de détresse (*die Not der Notlosigkeit*). »³⁶⁷ D'une part, effroi et crainte ; d'autre part, retenue devant la cause de cet

³⁶² GA 65, § 50, p. 107.

³⁶³ *Ibid.*

³⁶⁴ *Ibid.*

³⁶⁵ *Ibid.*

³⁶⁶ *Ibid.*

³⁶⁷ *Ibid.*

effroi et de cette crainte : l'absence de détresse (*Notlosigkeit*)³⁶⁸. Détresse devant l'absence de détresse qu'il s'agit désormais de comprendre positivement, c'est-à-dire dans la possibilité phénoménologique de sa manifestation *comme* détresse pour le *Dasein*, ce qui doit constituer le premier pas vers l'autre commencement. Prenons d'emblée un moment pour penser correctement ce mot allemand de *Not*.

Heidegger, dans cette fugue comme dans les autres, joue systématiquement avec la langue allemande et son étymologie, toujours afin de tenter de dépasser la rationalité qui jusqu'ici a caractérisé la métaphysique et d'atteindre quelque chose comme une langue à la fois nouvelle et originaire (*Ur-*). Dans la Résonnance, il s'appuie spécifiquement sur les mots de « *Not* » (détresse), de « *Notlosigkeit* » (absence de détresse), et de « *Not* » (nécessité, vieilli³⁶⁹) à la fois comme dans « *Notwendig, Notwendigkeit* » (nécessaire, nécessité, encore en usage) et comme dans « *in Not sein* » (être dans le besoin, dans la nécessité). Le dictionnaire indique d'ailleurs « *Not leidend (Person, Bevölkerung)* », « être dans la détresse/nécessité (personne, peuple) ». Il nous est bien sûr impossible de restituer dans le texte français une telle proximité entre nécessité et détresse, si ce n'est en rappelant que nous pouvons dire d'une famille ou d'une personne qu'elle est « dans la nécessité », c'est-à-dire « dans le besoin ». Nous indiquerons ainsi simplement l'allemand lorsqu'il en sera mention. Tentons désormais d'entrer dans cette première des articulations de l'*Ereignis* à partir de cette détresse (*Not*) qui, pour l'instant, reste indéfinie. « Dans la détresse », écrit Malouono, « ce qui menace n'offre aucune possibilité de le combattre. Loin donc de susciter l'inquiétude en agitant quelques étants particuliers, [...] la détresse est entendue en tant qu'acte d'abandon. »³⁷⁰ Or, la détresse est détresse *de l'oubli de l'Être (der Seynsvergessenheit)*. Faut-il alors « abandonner » devant l'oubli de l'Être ? Serait-ce ce que signifie finalement ce mot de Retenue ? « Dans la détresse (*die Not*) », poursuit-il, « on n'est pas menacé par telle ou telle chose, mais l'on est privé de ce qui se rapporte à l'essence de l'homme et la porte. On baigne dans une perte

³⁶⁸ Thème qui apparaît également, à la même époque, dans GA 45, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«* (Wintersemester 1937/38).

³⁶⁹ Pons (s. d.), articles « *Not* » et « *Notlosigkeit* », dans *Dictionnaire en ligne*, consulté le 18 janvier 2023 sur <https://fr.pons.com/traduction/allemand-français/Not>

³⁷⁰ Prince Malouono, Orphon. *Heidegger et la question de la détresse* (thèse de doctorat), Université Panthéon Sorbonne, Paris, 2021, p. 4-5.

totale du fondement. Ce retrait de ce qui n'est pas déterminé ne menace pas un individu singulier, mais elle concerne le destin de tout un peuple. »³⁷¹

Or, nous rappelle Heidegger, règne pourtant la *Notlosigkeit*, l'absence de détresse. Se pourrait-elle que la détresse, étant abandon de l'Être, donc obéissant à l'oubli de la différence ontologique, en vienne elle-même à se dissimuler dans sa donation, et donc, à ne donner le monde que sous la forme négative d'une perte dans laquelle résonne l'Être oublié — comme résonne peut-être encore le cri annonçant la mort de Pan³⁷² — et à se dissimuler derrière ce non-monde (*Umwelt*) de la phénoménalité *neuzeitlich* ? C'est en effet dans le monde (*Welt*) de l'Occident, qui semble se retirer et s'effondrer devant la phénoménalité des temps nouveaux, que doit apparaître cette détresse qui pour l'instant peine à se phénoménaliser pour nous. Rappelons ici que le monde (*Welt*) est le lieu ou l'espace sur le fond duquel se prennent les décisions essentielles (*wesentliche Entscheidungen*) : si c'est devant le défaut de monde (*Weltlosigkeit*) que doit s'activer la détresse, alors la « redécouverte » du monde — strate phénoménologique originale d'un peuple, accordée par la tonalité fondamentale que lui donne son poète — doit être l'issue de la détresse et mener aux décisions essentielles. Toutefois, nous sommes précisément dans l'époque de l'absence de détresse (*Notlosigkeit*), détresse qu'il s'agit alors de réactiver. En effet, il faut reconnaître avec Heidegger que nous partons en quelque sorte de loin : cette détresse qui habite quelques-uns face à la destinée du monde n'est pas aussi bien partagée que l'on pourrait le souhaiter, et il s'agit alors d'au moins faire apparaître l'absence de détresse, la *Notlosigkeit*, sous les traits de la *Leitstimmung* qui doit à présent guider nos pas : effroi et crainte (*Schrecken und Schen*) devant la désolation et la désertification du monde, et qui sont selon nous à rapprocher des deux fils d'Ares dans la mythologie grecque, Deimos et Phobos, Δεῖμος καὶ Φόβος, « horreur » et « frayeur »³⁷³.

³⁷¹ *Ibid.*

³⁷² « Pan, le grand Pan est mort et les dieux ne sont plus ! »

³⁷³ Nous verrons d'ailleurs sur le chemin qu'à chacune des tonalités fondamentales de l'*Ereignis* semble correspondre une ou plusieurs divinités grecques, dans lesquelles Heidegger semble avoir puisé une inspiration notoire. Est-ce parce que les dieux grecs sont ceux du premier commencement en Grèce antique ? Ne pourrions pas remonter toujours plus loin, aujourd'hui, et faire tenter d'exhumer les tonalités fondamentales de l'Événement des divinités de la mythologie proto-indo-européenne reconstruite par la linguistique comparée, et qui constitue peut-être finalement le véritable *Urmythos*, mythe originaire de l'Occident (« Dyēus ph₂tér/Dyeus Pater » (littéralement « père lumière-du-ciel/soleil/dieu », ancêtre du Jupiter romain, du Zeûs Pater grec et du Dyauṣpitṛ sanskrit) et son épouse « Dʰéǵʰōm Méh₂tér/Dheghom Mehter » (« Terre-Mère », mais aussi « Dʰéǵʰōm Dʰengwo-/Dheghom Dhengwo »,

Si l'on ne se bouscule pas à la porte, ces temps-ci, pour poser la question de l'Être, il semble que l'on sache néanmoins préparer le sol sur lequel pourra s'élever cette question en mettant au jour et en ressentant véritablement cette détresse face à ce double état de fait : d'un point de vue ontique, il est proprement incroyable que nous, êtres humains, qui semblons être comme un miracle dans l'histoire du cosmos, adoptions si peu de distance critique à l'égard d'un phénomène pourtant aussi omnienglobant que notre fulgurante progression historique et technologique. D'un point de vue ontologique, le portrait n'est pas beaucoup plus réjouissant : devenus aveugles à l'Être à force de métaphysique, nous, qui vivons et mourrons dans l'histoire et subissons ainsi les contrecoups et soubresauts des déploiements d'essance (*Wesungen*)³⁷⁴ de l'Être (*Seyn*), sommes comme coupés de tout fondement essentiel et de toute réflexion qui prétendrait s'élever au-delà de notre époque. Pour nous tard-venus, la forme que prend cette coupure est la technique moderne comme changement de régime de phénoménalité, qui passe du monde (*die Welt*) particulier à chaque peuple – la norme de l'apparition de notre espèce jusqu'à tout récemment – à l'universalité déracinante de la technique et de la science modernes. Il n'est pas anodin que, dès la première page de la première *Fuge* et dans un paragraphe au caractère programmatique apparaisse un thème qui ne nous quittera pas véritablement d'ici la fin, celui de la fabrication (*Machenschaft*) : « [q]u'est-elle, cette résonance ? Elle surgit elle-même de ce qui est précisément la non-essence de l'être (*Unwesen des Seyns*), de la fabrication (*Machenschaft*). »³⁷⁵

la Terre Assombrie, l'Abîme (*Abgrund*) ? Sur cette mythologie reconstruite, lire l'excellent travail de García Ramón, José L. (2017), *Reconstructing Indo-European phraseology: Continuity and renewal. The Split: Reconstructing Early Indo-European Language and Culture*, University of Copenhagen [En ligne], consulté le 8 juillet 2024 au https://rootsofeurope.ku.dk/english/calendar/archive_2017/the-split-reconstructing-early-indo-european-language-and-culture/Garcia-Ram%C3%B3n-Reconstructing-Indo-European-phraseology-Continuity-and-renewal-handout.pdf

À noter qu'il ne s'agit pas tant ici de proposer une alternative aux tonalités heideggériennes qui semblent reposer sur la structure tonale des dieux de la théogonie grecque pour les faire remonter vers une origine encore plus « originaire », mais bien plutôt de montrer les limites d'une telle remontée vers le plus originaire (*Ur-*) : celle-ci constituerait une *regressio ad infinitum* au fur et à mesure que nous exhumerions de nouvelles connaissances linguistiques, génétiques et archéologiques sur l'origine de l'Occident, tout en s'éloignant toujours davantage de ce qui nous occupe (l'autre commencement).

³⁷⁴ La *Wesung* de l'être (de *Wesen*, essence) est le processus de son déploiement d'essance, ou *essance*, pour coller à la forme verbale de *Wesen*, le moment et le déversement de la forme ontologique d'une époque dans l'histoire.

³⁷⁵ GA 65, § 50, p. 107-8.

Un mot sur ce terme central et quasi impossible à traduire de *Machenschaft*, dont la première occurrence remonte au moins à 1931-32,³⁷⁶ où elle n'apparaît que sous la forme plurielle de « fabrications (*Machenschaften*) » et encore sans le riche contexte qui va l'entourer dans les *Beiträge*, et qui est progressivement thématisée dans GA 32, 34, 36/37, 38 et ce, jusqu'à 1935³⁷⁷, donc tout juste entre l'échec du *Rectoratsrede* et le début de la rédaction des *Beiträge*, où le concept acquiert en quelque sorte la forme qu'il aura dans l'ouvrage qui nous occupe. Dans les termes de Heidegger – traduit et cité par Dominique Pradelle – le mot de *Machenschaft* décrit « (GA 76, p.82) l'étantité en tant qu'objectualité, efficence (*Seiendheit als Gegenständlichkeit, Machenschaft*) »³⁷⁸. Jugeant que la traduction de *Machenschaft* en « machination » n'est pas opportune, puisqu'elle implique vaguement l'idée d'une « théorie du complot ou de la manigance [et] d'un constat de l'omniprésence des machines à l'époque contemporaine » alors qu'il s'agit plutôt de décrire « l'interprétation de la φύσις à partir de la τέχνη »³⁷⁹, Pradelle opte pour la traduction de « règne-du-faire », qui a l'avantage de mettre l'accent sur la *phénoménalité* particulière qu'implique la *Machenschaft* (anticipant probablement, sur cela, la figure plus *phénoménale* du *Gestell*). Dans les *Beiträge*, le terme de *Machenschaft* est, selon Christopher Sauder, « le terme heideggérien le plus large pour caractériser l'être de l'étant à l'époque de l'achèvement et du dépérissement (*Vollendung und Verendung*) de la métaphysique »³⁸⁰, renforçant en cela, selon nous, la qualité de la traduction de Pradelle ; terme que Sauder traduit toutefois par « productivité », « machination » ou encore « tractation », et qui anticipe le terme qui décrira, dans les années cinquante, la *Wesung* de l'Être à notre époque : le Dispositif (*das Gestell*).

Nous croyons pour notre part que c'est la traduction d'Alain Boutot, traducteur du tome 66 de la GA, *Besinnung*, qui l'emporte, lui qui traduit *Machenschaft* par « fabrication »³⁸¹. Le

³⁷⁶ GA 32, pp. 46, 95, 205 et 209.

³⁷⁷ *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, p. 165.

³⁷⁸ Pradelle, Dominique. « Remarques sur la traduction de certains termes heideggériens (en marge du tome 76 de la *Gesamtausgabe*) », dans *Philosophie*, vol. 140, no. 1, 2019, p. 84.

³⁷⁹ *Ibid.*

³⁸⁰ Sauder, Christopher. « XIX. Machination et mobilisation : techno-nihilisme entre Friedrich Nietzsche et Ernst Jünger », dans Schnell, Alexander (dir.). *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger*, Paris, Hermann, 2017, p. 325.

³⁸¹ Cf. sur ce point la recension de Gomez Algarra, César. *Martin Heidegger : Méditation* [En ligne], sur *Actu Philosophia*, consulté le 3 avril 2025 au <https://www.actu-philosophia.com/martin-heidegger-meditation-partie-1/>, p. 1-2 : « La distance avec la traduction par "machinerie" (R. Schürmann) ou "machination" s'agrandit, et avec raison, puisque le

mot français de fabrication a l'avantage à la fois de ramener à la racine verbale *faire* (*Machen*) et d'ainsi moins s'éloigner de l'allemand, mais également de préserver une certaine connotation négative, une fabrication dénotant la création d'un faux. Toujours selon Sauder, la *Machenschaft* renvoie à une « productivité » par laquelle « tous les étants que nous rencontrons à l'intérieur des sociétés régies par le capitalisme industriel et consumériste ne nous apparaissent pas à proprement parler [...] ne font pas rencontre, comme Heidegger l'écrit dans *Être et temps*, mais sont vécus comme des caractères génériques, intrinsèquement vides, totalement échangeables et dépourvus de toute valeur. »³⁸² Dans l'ouvrage qui nous occupe, la *Machenschaft* ou fabrication apparaît bien sous ce caractère universel et « faux ». Par exemple au § 247 : « quelle reconfiguration de l'homme se met-elle en marche ici ? (Monde – terre ?) Fabrication (*Machenschaft*) et "business". Le grand nombre, le gigantesque, la pure extension et le grandissant nivellement et vidage. Tomber nécessairement victimes aux *kitsch* et au faux (*notwendige Verfallen dem Kitsch und dem Unechten*) »³⁸³. Plus loin dans l'ouvrage (§ 254), la fabrication implique similairement que « tout est désormais piégé dans la planification de l'opérativité et de l'exactitude d'une exécution sécurisée et d'un contrôle "exhaustif". Sous l'illusion d'un étant, la fabrication (*Machenschaft*) prend ce qui n'est pas étant sous la protection d'un étant ; et donc l'inéchappable désolation de l'homme est compensée par "l'expérience vécue" »³⁸⁴, qui elle-même n'est plus désormais un fondement pour la philosophie mais a plutôt été totalement intégrée au Dispositif de la fabrication, et n'est donc plus originaire au sens phénoménologique et heideggérien du terme. La définition la plus nette que l'on en retrouve apparaît à notre connaissance dès la première fugue, au paragraphe 67 :

La fabrication est la domination du faire et de ce qui est fait (*Herrschaft des Machens und des Gemähtes*). Mais ici il ne s'agit pas de penser aux rapports humains et aux

phénomène particulier que ce concept veut mobiliser est maintenant plus connu qu'auparavant. Les réflexions que Heidegger présente à ce sujet dans le § 67 des *Contributions* et le § 41 du volume 69, *L'histoire de l'Être*, sont très importantes. Il souligne explicitement que la *Machenschaft* n'est pas une quelconque conspiration que l'être humain conduirait de sa main, mais ce qui fait signe vers la primauté du faire et de la production. À nos yeux, fabrication, moins artificiellement que "règne-du-faire", véhicule assez bien la primauté de la production ou du "façonnement" en tant que fil directeur de la métaphysique : l'être et l'étant ont toujours été envisagés à travers l'optique de ce faire et de ses effets. »

³⁸² Sauder, Christopher. « XIX. Machination et mobilisation : techno-nihilisme entre Friedrich Nietzsche et Ernst Jünger », dans Schnell, Alexander (dir.). *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger*, Paris, Hermann, 2017, p. 325.

³⁸³ GA 65, § 247, p. 392.

³⁸⁴ GA 65, § 254, p. 406.

opérations humaines, mais plutôt en l'autre sens, que l'activité humaine est seulement possible, inconditionnellement et exclusivement, sur la base de la fabrication.³⁸⁵

La fabrication décrit ainsi un *règne* – un élément transcendantal-historial – celui du faire (*machen*), et décrit la mise en place d'un régime de phénoménalité, corrélatif à l'oubli de l'être et intégralement technique. Cette reprise conceptuelle de toute notre époque à travers un unique concept omnienglobant est, selon Sauder, une reprise ou du moins une élaboration en dialogue avec la pensée de l'essayiste Ernst Jünger dans son célèbre *Le Travailleur* (*Der Arbeiter*). Ce dernier, dans les mots mêmes de Heidegger, fournit « la description du nihilisme européen dans la phase qui a suivi la Première Guerre mondiale »³⁸⁶. Jünger écrit en 1931 que « l'espace naturel auquel se rapportent le domaine et la forme du travailleur a une dimension planétaire. C'est le globe qui saisit un sentiment florissant et nouveau de la terre comme unité – un sentiment de la terre qui est suffisamment audacieux pour les constructions gigantesques et assez profond pour envelopper ses tensions organiques. »³⁸⁷ Le nihilisme européen, prenant la forme de la mécanisation et de l'organisation militarisée du tout de l'étant après l'expérience de la Grande Guerre, se planétarise :

L'offensive a déjà commencé, et bien que ses phases révolutionnaires sont toujours en cours, son atteinte planétaire systématique ne doit pas être sous-estimée ici. Le mondial-révolutionnaire (*Weltrevolutionär*) est la *technique* comme moyen par lequel la forme du travailleur mobilise le monde, le mondial-révolutionnaire est le type dans lequel la même forme se moule une race dominante pour soi-même. Le système secret de moyens, d'armes et de sciences vise la domination de l'espace d'un pôle à l'autre, et les confrontations entre les grandes unités de la vie tendent à acquérir le caractère de la guerre mondiale.³⁸⁸

Si Nietzsche pose la volonté de puissance comme caractère de l'étant – accomplissant en cela, selon Heidegger, le projet platonicien en un retournement final –, Jünger en fait la charnière d'une nouvelle époque : celle du travailleur où l'intégralité de l'activité humaine est « mobilisée » sur le modèle de l'organisation militaire. En un mot : Nietzsche constate l'avènement du

³⁸⁵ GA 65, § 67, p.92.

³⁸⁶ *Zur Seinsfrage* (1955), p. 389 ; « Contribution à la question de l'être », p. 204.

³⁸⁷ Jünger, Ernst. *Sämtliche Werke. Zweite Abteilung, Band 8 : Der Arbeiter*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981, p. 232. Nous traduisons.

³⁸⁸ *Ibid.*

nihilisme, Jünger constate la société qui en résulte, Heidegger tente de voir au-delà³⁸⁹, s'il est possible de dépasser ce nihilisme. Ainsi nous apparaît comme un triptyque de la pensée du nihilisme : si Nietzsche est d'abord celui qui découvre le nihilisme en germe dans la culture européenne — selon Heidegger, « il a dû être un questionneur »³⁹⁰ qui, à partir de sa propre époque, va d'abord penser l'effectivité de l'effectif comme seule valeur restante à la fin de l'histoire de l'Occident — Jünger est alors le « descripteur qui se soumet à la réponse d'un tel questionneur »³⁹¹. C'est d'ailleurs entre autres la fréquentation des ouvrages de Jünger, plus particulièrement de *Der Arbeiter*, qui met d'abord Heidegger sur la piste de la question de la technique : « "La question de la technique" est redevable aux descriptions du *Travailleur*, d'un soutien qui s'exerça tout au long de mon travail. »³⁹²

Si Nietzsche ouvre une époque de la pensée en posant le nihilisme comme phénomène essentiel de l'Europe contemporaine, Jünger est celui qui en fait l'expérience la plus totale dans les tranchées de la Première Guerre mondiale, et peut donc décrire cette « nouvelle mobilisation totale » qui concerne « non seulement l'aristocratie, ni la bourgeoisie, mais les masses. Cette mobilisation concerne la totalité des hommes des rapports entre les hommes, ainsi que leur rapport à la totalité des objets et à la totalité de l'étant. »³⁹³ Heidegger, finalement, est celui qui

³⁸⁹ Julien Hervier, dans l'« Avant-propos du traducteur » de la correspondance entre Jünger et Heidegger, rapporte les propos suivants du second : « Du fait que Jünger ne voit pas ce qui est uniquement "pensable", il considère cet accomplissement de la métaphysique dans l'essence de la volonté de puissance comme l'aube d'une époque nouvelle, alors qu'il ne constitue qu'un prélude à la décrépitude rapide de toutes les dernières nouveautés, vouées à sombrer dans l'ennui d'un néant d'insignifiance où couve cet abandon de l'être qui est propre à l'étant. » Jünger, Ernst et Heidegger, Martin. *Correspondance, 1949-1975*, Paris, Christian Bourgeois Éditeur, 2010, p. 5.

³⁹⁰ GA 90, p. 255.

³⁹¹ *Ibid.*

³⁹² « Contributions à la question de l'être », *Questions I et II*, Tel, Gallimard, 1990, p. 206. Cf. Béland, Martine. « Martin Heidegger, lecteur et critique d'Ernst Jünger », dans *Horizons Philosophiques*, v. 14, n. 2, printemps 2004, p. 58 : « Second constat : cette relation philosophique entre Jünger et Heidegger fut établie à l'initiative de ce dernier. N'étant ni redevable à une amitié particulière entre les deux penseurs ni à un intérêt profond de la part de Jünger pour les idées de Heidegger, la relation qui s'est tissée entre eux a été entretenue principalement par le philosophe qui s'est montré intéressé par certains essais de Jünger (entre autres : *La mobilisation totale*, *Le Travailleur* et *Passage de la ligne*), dans lesquels celui-ci décrit son interprétation de la technique et du nihilisme et présente sa conception métaphysique de la nouvelle époque de l'histoire en cours. En entretenant cette relation, Heidegger a poursuivi une réflexion touchant le cœur de ses préoccupations — l'oubli de l'Être à l'époque de la technique et du nihilisme —, alors que pour Jünger, les questions du nihilisme et de la technique, certes capitales, s'inscrivent au sein de la myriade d'objets qui ont intéressé non seulement l'essayiste, mais aussi le romancier et le diariste en lui. »

³⁹³ Sauder, Christopher. « XIX. Machination et mobilisation : techno-nihilisme entre Friedrich Nietzsche et Ernst Jünger », dans Schnell, Alexander (dir.). *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger*, Paris, Hermann, 2017, p. 333.

complète ce triptyque du combat contre le nihilisme — quoique nous pourrions certainement inclure l'entreprise husserlienne dans cette narration — : arrivé à l'accomplissement de la métaphysique dans le Dispositif, il est celui qui parvient finalement rembobiner l'histoire de l'Être afin d'obtenir une figure complète des conditions de possibilités du nihilisme — comme il l'annonce dans *Besinnung*³⁹⁴ —, et, au-delà, tenter peut-être d'entendre quelque chose comme la Résonnance de l'être.

a) La Résonnance : fabrication et abandon de l'être

Le paragraphe 50, qui inaugure *der Anklang*, se présente comme un ensemble d'énoncés courts, affirmatifs et questionnant, qui semblent indiquer la structure de la réflexion qui s'annonce : « la résonnance pour qui ? vers où ? La résonnance du déploiement d'essence de l'Ê(s)tre (*Wesung des Seyns*) dans l'abandon de l'être (*Seinsverlassenheit*). »³⁹⁵ La résonnance est résonnance de la *Wesung* de l'Être, c'est-à-dire de son déploiement d'essence qui en temps normal — avant la *Machenschaft* — régit la phénoménalité et l'apparaître de l'étant. « Comment », poursuit Heidegger réalisant immédiatement l'ampleur de la tâche, « fait-on l'expérience de cela ? »³⁹⁶ Le problème est en effet entier : comment mener le *Dasein*, soit-il personnel comme dans *SuZ* ou populaire comme dans les *Beiträge*, à entendre cette résonnance qui, toujours dans les mots de Heidegger, « surgit elle-même de ce qui est précisément la non-essence de l'être (*Unwesen des Seyns*), de la fabrication (*Machenschaft*). »³⁹⁷ Si la résonnance est donc résonnance de la *Wesung* de l'Être, elle se déploie néanmoins à partir de sa contre-essence, comme si la nécessité même de la *Seynsgeschichte* l'appelait à résonner dans la nuit ontologique de l'Occident. « Que veut dire

Sauder poursuit : « Tout étant, toutes les ressources naturelles, tous les processus techniques, tous les dispositifs de contrôle social seront intégrés à la mobilisation générale pour la guerre. Deuxièmement, cette totalité est désormais mobilisée, c'est-à-dire mise-en-mouvement, dans un déferlement chaotique et destructeur, dans lequel, écrit Jünger, "il n'y a pas un seul atome qui n'est pas en mouvement". Selon Heidegger, l'objet lui-même est désubstantialisé, réduit au fonds (*Bestand*) par ce que Jünger appelle "l'exploitation totale de toute l'énergie potentielle, dont on voit un exemple dans ces ateliers de Vulcain construits par les États industriels en guerre". Heidegger commente ainsi la proposition de Jünger : "La mobilisation fait signe vers le fonds humain (*geht auf menschlichen Bestand*) et le "monde", c'est-à-dire la matière, ou l'organique et le mécanique." »

³⁹⁴ *Besinnung*, GA 66, p. 415 ; tr. fr. par Alain Boutot, *Méditation*, p. 404. À noter aussi que le plan initial des *Beiträge* s'élabore à partir de la fin 35 jusqu'à au 27 juillet 1936 où il semble enfin être posé (*Réflexions II-IV*, p. 244).

³⁹⁵ GA 65, § 50, p. 107-8.

³⁹⁶ *Ibid.*

³⁹⁷ *Ibid.* Heidegger poursuit « D'où cela vient-il ? Pas de l'ir-responsabilité de l'Être ; bien au contraire ! » Nous verrons bientôt de quoi il s'agit lorsque nous aborderons la *Vermesung*, ou contredéploiement d'essence de l'Être.

"fabrication" ? Fabrication et présence constante : ποιησις– τέχνη. Vers où mène la fabrication ? Vers l'*expérience vécue* (*Erlebnis*) »³⁹⁸ ; c'est-à-dire non plus les vécus originaires des années 10-20, mais bien plutôt la simple validité subjective de ce qui est *vécu* du point de vue d'un sujet-cerveau.

Ici, Heidegger introduit plusieurs concepts clé pour comprendre la fabrication (*Machenschaft*) : d'abord, la présence constante, figure donnée à l'étant dans le destin occidental à partir de Platon (par rapport à l'Idée qui constituerait au contraire le *summum realis*), et qui s'accomplit dans le paradigme du voir³⁹⁹. Ensuite, la ποιησις, « pro-duction (*Hervor-bringen*) »⁴⁰⁰, c'est-à-dire un « faire-venir » (*Veranlassen*) d'une chose à la présence par la réunion des quatre modes de l'« acte dont on répond » (αἷτιον, *causa*, *Ursache*) que sont la *causa materialis* (ύλη), la *causa formalis* (εἶδος), la *causa finalis* (Τέλος) et la *causa efficiens*, « principe premier d'où part le changement ou la mise en repos »⁴⁰¹. Dans les années cinquante, cette dernière cause sera d'ailleurs recomprise par Heidegger comme le *Dasein* qui « considère (*überlegt*) et rassemble les trois [autres] modes mentionnés de "l'acte dont on répond" (*Verschulden*) »⁴⁰², dans sa célèbre conférence sur la question de la technique. Viens ensuite la τέχνη, forme originelle de la pro-duction de l'étant comprise à la grecque, qui va s'abîmer dans la fabrication, et finalement, l'*Erlebnis*⁴⁰³, l'expérience vécue, caractère *nenzeitlich* donné à tout-ce-qui-arrive d'apparaître, à travers le prisme d'une vision du monde, comme mon-expérience-à-moi dont la seule valeur est l'intensité du vécu d'une subjectivité prétendue et consacrée à notre époque comme quasi sacrée. Heidegger poursuit en usant, comme c'est souvent le cas dans cet ouvrage, de phrases proclamatrices au caractère très programmatique qui ouvrent des chemins de questionnement plus qu'elles n'apportent de réponses :

³⁹⁸ GA 65, § 50, p. 107-8.

³⁹⁹ C'est en effet l'interprétation de l'étant qui fonde la philosophie platonicienne. Nous ne ferons pas ce travail ici, mais indiquons qu'il a été fait admirablement par Alain Boutot dans « I - L'être et la présence », dans Boutot, Alain (dir.). *Heidegger et Platon : le problème du nihilisme*, Paris, PUF, 1987, pp. 21-88. Pensons aussi aux « yeux porteurs de lumières » dans le *Timée*, 47a-b : la possibilité de contempler (voir) rend elle-même possible la philosophie.

⁴⁰⁰ « La question de la technique », dans *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1980, p. 15.

⁴⁰¹ Aristote, *Physique*, II 3-9.

⁴⁰² « La question de la technique », p. 14.

⁴⁰³ Concept relativement difficile à traduire en ce qu'on le rend généralement en français par « expérience vécue », ce qui rend certes bien le sens, mais prête toutefois à un glissement potentiel avec *Erfahrung*, l'expérience comme l'ensemble de ce dont un sujet fait l'expérience sensible et intellectuelle.

Comment cela advient-il (*ens creatum* — nature et histoire des temps modernes (*neuzeitliche*) — la technique) ? Par le désenchantement (*Entzauberung*) des étants, qui laisse place à un enchantement lui-même réalisé par ce désenchantement (*Durch die Entzauberung des Seienden, die einer durch sie selbst vollzogenen Verzauberung die Macht einräumt.*)⁴⁰⁴

Ce concept de désenchantement (*Entzauberung*) n'est pas étranger à un lecteur qui connaît bien l'histoire intellectuelle allemande. C'est en effet le processus qu'annonce le grand – et premier – sociologue et intellectuel Max Weber en 1917 dans *Le métier et la vocation du savant* (*Wissenschaft als Beruf*)⁴⁰⁵, ou, bien plus tôt, Schiller dans *Les dieux de la Grèce* (*Die Götter Griechenlandes*), lui qui annonce une nature *dépouillée de ses dieux* (*entgötterte Natur*).⁴⁰⁶ Là où Heidegger fait un pas en avant par rapport à ces auteurs et dépasse le simple constat d'un désenchantement du monde, c'est en proclamant la venue d'un « enchantement nouveau (*Versauberung*) »⁴⁰⁷ :

Enchantement nouveau (*Versauberung*) et expérience vécue (*Erlebnis*). La consolidation définitive de l'abandonnement de l'être dans l'oubli de l'être. L'époque du manquement total de questionnement et de l'aversion pour toute détermination de buts. L'être-dans-la-moyenne (*Durchschnittlichkeit*) comme rang. *La résonnance du refus* (*Verweigerung*) – dans quelle « tonalité » (*Klingen*) ?⁴⁰⁸

Si tant Weber que Schiller et plus tard Nietzsche voyaient bien cette tendance de fond dans la modernité européenne, un nouvel enchantement prend désormais place par lequel les étants sont phénoménologiquement vampirisés de leur sens, et où tout devient expérience vécue (*Erlebnis*) pour un sujet, dans la totale absence de question – c'est-à-dire dans la totale absence de distance critique par rapport à sa propre position dans l'histoire des *Wesung* de l'Être, qui est *toujours déjà* historiquement et historialement constituée⁴⁰⁹. Par cet enchantement nouveau, l'être-dans-la-moyenne devient le rang recherché, ce qui suit directement de l'absence de distance critique par rapport à la constitution des vécus du sujet. Tenant compte du placement au tout début de la

⁴⁰⁴ GA 65, § 50, p. 107-8.

⁴⁰⁵ Weber, Max. « Wissenschaft als Beruf (1919) », dans *Schriften 1894–1922*, Kröner, Stuttgart, 2002, p. 488.

⁴⁰⁶ L. Berghahn, Klaus. *Schillers Gedichte*, Athenäum, Königstein/Taunus, 1980, p. 149.

⁴⁰⁷ GA 65, § 50, p. 107-8. Heidegger, ici, présente l'affaire un peu à la manière dont la conçoit Marx dans *Das Kapital*, où l'étant devient capital « comme par le coup de baguette d'un enchanteur » et où l'omnibulation pour la marchandise est le fait d'un « fétichisme de la marchandise » (Marx, Karl. *Le Capital Tome 1*, Paris, PUF, 2014, p. 106.).

⁴⁰⁸ GA 65, § 50, p. 107-8. Remarquons encore une fois l'insistance sur le champ lexical de la tonalité, du son, etc.

⁴⁰⁹ Il s'agit là de l'une des constantes les plus frappantes de notre époque : l'absence absolue de *conscience* historique, malgré le degré d'autant plus généralisé de *connaissances* historiques.

Fuge ainsi que du caractère très programmatique de ces premiers énoncés, poursuivons la lecture en les gardant en tête, comme une description d'une situation initiale qu'il s'agit désormais d'approfondir. Pour ce faire et cheminer en vue d'une compréhension claire de la Résonnance qui doit ouvrir sur une éventuelle positivité phénoménologique, lisons maintenant le paragraphe 51, *La Résonnance (der Anklang)* :

La résonnance de l'Être (*Seyn*) comme le refus dans l'abandonnement de l'être des étants (*der Seinsverlassenheit des Seienden*) – cela dit déjà ici quelque chose qui ne doit pas être décrit, expliqué ou mis en ordre. Autre est, dans l'autre commencement de la philosophie, la charge de la pensée : c'est de penser à nouveaux frais (*Er-denken*) ce qui advient comme l'Événement seul, amener l'Être dans la vérité de son déploiement d'essence (*das Er-denken dessen, was sich ereignet als das Ereignis selbst, das Seyn in die Wahrheit seiner Wesung bringen*).⁴¹⁰

L'Être (*Seyn*) doit ainsi devenir Événement (*Ereignis*) dans l'autre commencement. Pour cela toutefois, nous rappelle Heidegger, la résonnance de l'Être (*Seyn*) doit « passer à travers l'histoire »⁴¹¹ : il *doit*⁴¹² rester quelque chose de l'Être pour ceux qui sont à venir, par-delà l'abandon de l'être, et ce quelque chose est la résonnance. Pour une seconde fois dans cette fugue, Heidegger passe immédiatement [108] à la caractérisation de notre époque par la fabrication, ce qui conforte certainement notre intuition initiale selon laquelle c'est précisément ce régime phénoménal qui empêche le *Dasein* d'atteindre quelque chose comme l'être. Chaque fois que Heidegger tente de dire ce qu'est la résonnance, ce qui doit rester de l'être pour qu'advienne l'autre commencement, sa pensée est comme elle-même et automatiquement confrontée à ce mur qui bloque encore le passage : avec la fabrication, c'est « l'ère du non-questionnement complet, qui étire sa période au-delà du temps présent, loin en arrière et loin en avant (*Zeitalter der völligen Fraglosigkeit, das seinen Zeitraum unterzeitlich über das Heutige hinaus weit zurück und weit nach vorne erstreckt*). »⁴¹³.

⁴¹⁰ GA 65, § 51, p. 108.

⁴¹¹ *Ibid.* Nous verrons plus tard qu'il s'agit surtout de passer-en-dessous (*Unter-gehen*).

⁴¹² C'est peut-être d'ailleurs la ferme croyance en cette nécessité, et non une « irrationalité » prétendue – alors qu'il réinterprète l'ensemble de l'histoire du λόγος grec et donne conséquemment et enfin à la raison la place qui lui revient justement, celle d'une « faculté » humainement constituée, finie et historique – qui constitue l'ὀβελος le plus insigne de la philosophie heideggérienne.

⁴¹³ GA 65, § 51, p. 108.

Cette époque est bien celle qui, portant loin en arrière par la reprise scientiste de l'histoire humaine et loin en avant par la croyance presque uniment partagée au Progrès (surtout technologique), celle où « tout "est fait" et "peut être fait" si l'on a seulement la "volonté" pour le faire » et où « cette volonté est précisément ce qui a déjà été placé et à qui a à l'avance réduit ce qui peut être possible et par-dessus tout nécessaire », et où « représentable veut dire "accessible à l'intention et à la calculation" », « "entrepreneable (*vorbringbar*) à travers la production et l'exécution" »⁴¹⁴. Certes, mais comment exactement la caractérisation de notre époque comme fabrication rend impossible la poursuite de visées ontologiques ? « La fabrication chasse et éradique la dignité de question (*Fragwürdigkeit*) et la stigmatise comme la vraie diablerie »⁴¹⁵, mais cette « destruction du caractère de ce qui est digne de questions (*Fragwürdigkeit*) »⁴¹⁶, poursuit Heidegger, « n'est peut-être pas fondamentalement (*im Grunde*) complètement possible »⁴¹⁷, même si notre âge « le rend inoffensif »⁴¹⁸. À notre époque, ne se rencontrent sur le chemin du penseur que des « "problèmes" » ou encore des « "difficultés" bien connues »⁴¹⁹ qu'il s'agit simplement de surmonter ou qui ne sont que « pas encore résolues » sur le plan scientifique. « Tout cela », conclut Heidegger, « n'existe que parce que la fabrication détermine l'étance de l'étant (*die Seiendheit des Seienden bestimmt*) – et non, par exemple, parce que la fabrication elle-même pourrait admettre une quelconque limite. »⁴²⁰

Tout, dans et par la fabrication, est appelé à devenir « "expérience vécue" (*»Erlebnis«*) », et ce, poursuit Heidegger, « toujours dans une "expérience vécue" (*»Erlebnis«*) plus grande, plus novatrice et plus criante »⁴²¹, puisque l'expérience vécue elle-même est « la forme de base de la représentation fabricative »⁴²². La domination de l'expérience vécue fait de notre époque ce qu'elle est : elle « répand le mot que les hommes "créatifs" sont "solitaires", et qu'ainsi tout le monde doit être promptement informé en "image" et en "son" de la solitude de ces hommes

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 108-9.

⁴¹⁵ *Ibid.*

⁴¹⁶ *Ibid.*

⁴¹⁷ *Ibid.*

⁴¹⁸ *Ibid.*

⁴¹⁹ *Ibid.*

⁴²⁰ *Ibid.*

⁴²¹ *Ibid.*

⁴²² GA 65, § 51, p. 109.

solitaires et de leurs œuvres. »⁴²³ Tout est alors ramené et nivelé à la même phénoménalité relative et dénaturée, qui n'a de valeur que de manière proportionnelle à la « subjectivité » du « vécu » dans lequel elle apparaît. Dans un tel cadre, il est presque impossible d'apercevoir, à travers le voile de la phénoménalité *machenschaftlich*, quoi que ce soit de digne de question (*Fragwürdigste*), c'est-à-dire « ce qui compte », la *Wesung* ou déploiement d'essence de l'Être :

Parce que ce qui compte est la conscience qu'ici, dans la désolation et l'effroi, quelque chose du déploiement d'essence de l'Être (*Wesung des Seyns*) résonne et que l'abandonnement des étants par l'Être (comme fabrication (*Machenschaft*) et expérience vécue) se lève. Cette époque d'absolue absence de questionnement peut être supportée seulement à travers une époque de simple solitude, dans laquelle l'ouverture à la vérité de l'Être se prépare.⁴²⁴

Solitude et simplicité sont ici les conditions pour « passer à travers » l'intervalle en attente de l'autre commencement ; aussi n'est-ce pas par hasard que ces deux attitudes doivent être celles du *Dasein* qui aura été atteint par la Retenue. Le *Dasein* qui, à notre époque, ressent le manque de l'Être et son abandon comme détresse et qui reçoit comme *Grundstimmung* la Retenue sera un *Dasein* simple — par rapport aux artifices de la subjectivité d'aujourd'hui — et seul — comme le poète est seul, en ce sens qu'il est le seul à voir ce qu'il voit. Non pas, donc, la « solitude » prétendue — et *marketée* — de l'artiste bohème, mais bien plutôt celle réelle de celui qui constate l'absence de questionnement qui caractérise son temps et ainsi se met en attente. Revenons à notre lecture : si la résonnance est, négativement comprise, celle de l'être qui en somme fait défaut de manière criante dans chacun de ces phénomènes caractéristiques de notre époque — fabrication, nihilisme, science moderne et expérience vécue —, il faudra alors *endurer*, comme l'écrit Heidegger, notre époque et véritablement prendre conscience de l'abandonnement de l'être qui régit tous ces phénomènes. En d'autres termes, c'est par l'explicitation de la *distance* entre notre époque et l'être qu'on peut peut-être en faire résonner la nécessité (*Notwendigkeit*) et ainsi remettre au goût du jour la détresse (*Noŕ*) qui fait défaut pour nous et qui va être explorée en détail au § 53.

⁴²³ *Ibid.*

⁴²⁴ *Ibid.*

Au § 52, « *Seynsverlassenheit* », Heidegger va tenter de faire l'histoire de cette distance. Il va de soi qu'une méditation (*Besinnung*) de cette histoire, sans faire advenir l'être devant soi comme par magie, permet au strict minimum d'apercevoir, c'est-à-dire de rendre manifeste à la conscience le *déficit ontologique* qui caractérise de fond en comble le seul régime de phénoménalité que nous connaissions. L'abandonnement de l'être est en ce sens « à son plus fort là où il est définitivement caché »⁴²⁵, ce qui arrive là où « les étants sont devenus — et devaient devenir — le plus ordinaire et familier possible [...], premièrement dans la *Chréienté* et son dogme, qui explique tout étant dans son origine comme *ens creatum* »⁴²⁶, c'est-à-dire résultat d'une cause, et deuxièmement dans la modernité, où « la relation cause-effet est la plus ordinaire, la plus crue, la plus immédiate, employée dans tout le calcul humain et la perdition des étants afin d'expliquer quelque chose, c'est-à-dire de le pousser dans la clarté de l'ordinaire et du familier »⁴²⁷. Or comme l'Être, rappelle immédiatement Heidegger, « "est" en vérité l'absolu non-ordinaire (*in Wahrheit das Seyn das Ungewöhnlichste ist*) », il s'est complètement retiré et a abandonné l'étant (*hat sich mer das Seyn ganz entzogen und das Seiende verlassen*). »⁴²⁸

β) La Résonnance des déploiements d'essance (*Wesungen*) de l'Être

Comment ouvrir un chemin vers l'autre commencement qui doit procéder d'un déploiement d'essance de l'Être (d'une *Wesung des Seyns*) si notre situation se caractérise précisément par l'abandonnement de l'Être ? Dans un paragraphe aux accents fortement nietzschéens et sobrement intitulé « *Seinsverlassenheit* » [54], Heidegger semble répondre, pour une première fois jusque-là dans l'ouvrage, de manière positive à cette question :

À cet abandonnement appartient l'oubli de l'être et en même temps la désintégration de la vérité. Les deux sont essentiellement la même chose. Et pourtant, *pour nécessiter l'abandonnement de l'être comme détresse, nous devons avoir conscience des deux, afin que la détresse ultime, l'absence de détresse dans cette détresse, s'ouvre et laisse la proximité la plus éloignée à la résonnance de la fuite des dieux.*⁴²⁹

⁴²⁵ GA 65, § 52, p. 110.

⁴²⁶ *Ibid.*

⁴²⁷ *Ibid.*

⁴²⁸ *Ibid.*

⁴²⁹ *Ibid.*, § 54, p. 114. Heidegger poursuit : « Mais y a-t-il une pré-vue (*Vorsicht*) plus forte de l'abandonnement de l'être que cela : que les masses de l'humanité, laissant aller leur rage au gigantisme et à ses institutions, ne soit même plus considérée comme valant la peine de trouver le chemin le plus court vers l'annihilation ? Qui laisse entendre la

Si une nouvelle *Wesung* (déploiement d'essance) de l'Être est possible, c'est donc par l'abandonnement de l'être comme détresse, rendu manifeste par la conscience de l'oubli de l'être et du relativisme absolu de la subjectivité (visions du monde et désintégration de la vérité), et qu'ultimement surgisse, dans l'absence de détresse face à cet état de fait pourtant étouffant, l'absence de détresse *comme* détresse, et ainsi, la résonnance de la fuite des dieux. Mais ici, la résonnance, dont nous disions qu'elle était résonnance des déploiements d'essance de l'être (*Wesungen des Seyns*), semble plutôt être résonnance de la *fuite* des dieux, c'est à dire de leur absence. Deux options sont alors possibles, hiérarchiquement parlant : soit c'est la fuite des dieux qui rend impossible toute *Wesung* (appelons cette dernière l'option théologique) et donc il s'agit d'élaborer une eschatologie en attente des dieux ; soit c'est l'oubli de l'être qui, rendant impossible toute *Wesung*, interdit aux dieux, quels qu'ils soient, de se manifester à travers son accomplissement dans la phénoménalité technique. Si la seconde option l'emporte, il est encore possible qu'une *Wesung* future vienne réactiver l'histoire de l'Être et permettre aux dieux de se phénoménaliser à nouveau et sous un nouveau jour – en un mot, il y a encore de l'*espoir* ; si toutefois c'est la première option qui doit être privilégiée, rien ne reste et rien n'est plus possible, outre la *détresse* et l'attente. Or apparaît alors un paradoxe : « celui qui est encore maintenant un *créateur* », écrit Heidegger au paragraphe 54, « doit avoir complètement accompli cette retraite et rencontré cette détresse afin d'avoir, dans son expérience la plus intérieure, intégré la nécessité du passage — d'être une transition et un sacrifice — et afin de savoir que ce ne sont précisément pas le renoncement et l'abandon pour ce qui est perdu, mais bien plutôt la force pour un être-décidé clair en tant que précurseur de ce qui est essentiel. »⁴³⁰ La détresse face à l'abandonnement des dieux, de l'être et de toute *Wesung* possible n'est pas la fin de l'espoir : elle est plutôt *conditio sine qua non* de l'être-décidé, dont nous disions auparavant — lorsque nous approfondissions la décision (*Entscheidung*) — qu'il ouvrait le champ de possibilité des décisions essentielles dans

Résonnance d'un dieu dans un tel refus ? Que se passerait-il si nous voulions être sérieux une fois pour toute, et nous retirions de la sphère des prétendues "activités culturelles" en admettant que là, plus aucune détresse ne règne plus ? Est-ce qu'une détresse, la détresse la plus détressante, ne devrait pas alors venir à la lumière et assumer le règne ? Difficile à dire. Mais cela serait tout-de-même une détresse (*No!*) et un sol (*Grund*) pour la nécessité (*Notwendigkeit*). »

⁴³⁰ GA 65, § 54, p. 114.

l'histoire. Le paradoxe est alors le suivant : il faut, en un sens, avoir perdu foi en l'histoire humaine pour seulement pouvoir ressentir cette détresse qui, *in fine*, a vocation à nous sauver.

Or cette détresse est en même temps la résultante de l'impossibilité d'avoir accès à un monde non encore parasité par la rationalité fabricante et habité par l'homme et les dieux (les mortels et les immortels). Le paragraphe suivant, § 55, « *Anklang* », redit tout en l'approfondissant ce que nous venons de comprendre dans les paragraphes précédents, à savoir que l'oubli de l'être n'est pas conscient de lui-même puisqu'il présume bien plutôt être « chez soi avec les "étants" et avec ce qui est "actuel"/"vrai" pour la "vie"/et certain par l'"expérience vécue" »⁴³¹. Cela arrive au *Dasein* « puisqu'il ne connaît que les étants. Mais dans cette façon qu'a l'étant de se phénoménaliser, il est abandonné par l'Être »⁴³², et ainsi se perpétue l'illusion selon laquelle les étants ne sont que ce qui est utilisable, maniable, palpable ; en un mot, présent au sens de la permanence de l'objet là devant. À travers chacun de ces phénomènes se perpétue toutefois aussi la Résonnance des déploiements d'essence (*Wesungen*) passés, tout comme le premier commencement grec résonne encore dans la philosophie occidentale, et bien que tous ceux-là soient, précisément, *passés* : « avec le déploiement de l'oubli de l'Être — dans lequel l'*autre commencement* et donc aussi l'*Être résonnent* — la résonnance doit résonner et commencer à partir de l'abandonnement de l'Être »⁴³³. Nous progressons, certes lentement, mais sûrement : la Résonnance n'est pas un phénomène fortuit par lequel nous pouvons nous relier à nouveau aux *Wesungen* passées ; non, elle acquiert bien plutôt sa nécessité à l'époque précise ou l'abandonnement de l'être arrive à son paroxysme. D'une part, « l'abandonnement de l'Être arrive à l'étant, à l'étant dans son tout, et donc aussi précisément à cet étant qui en tant qu'homme se tient au milieu de l'étant et conséquemment oublie l'Être »⁴³⁴ : l'homme est ainsi *atteint*, qu'il en ait la conscience ou pas, par cet abandonnement. Mais d'autre part, « la résonnance de l'Être veut retrouver l'Être (*Seyn*) dans son plein déploiement d'essence (*Wesung*) comme Événement (*als Ereignis*), en divulguant l'abandonnement de l'être. Cela arrive seulement lorsque les étants sont remis dans l'Être à travers la fondation du *Da-sein* – l'Être qui est ouvert dans le saut. »⁴³⁵

⁴³¹ *Ibid.*

⁴³² *Ibid.*

⁴³³ *Ibid.*

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 115.

⁴³⁵ *Ibid.*

Avant de compléter notre lecture du paragraphe 55, prenons un moment pour nous attarder sur une citation qui retient notre attention. Heidegger y écrit que : « l'abandonnement de l'Être est essentiellement un *contre-déploiement d'essance* (*Ver-wesung*) de l'Être. »⁴³⁶ Ce mot de *Ver-wesung* n'apparaît qu'une fois, avec trait d'union, dans tout l'ouvrage et seulement deux fois en un mot, *Verwesung* (§§ 188 et 224)⁴³⁷ ; ce qui nous semble particulièrement étrange étant donné l'importance capitale de ce que nomme ce mot dans l'économie des *BzP*, à savoir *l'abandonnement de l'être lui-même*, qu'il présente comme une forme particulière (*Ver-*) de déploiement d'essance (*Wesung*) de l'être, un *contre-déploiement d'essance* que nous allons tenter de comprendre. Dans la langue usuelle allemande, le préfixe *ver-* peut avoir un sens péjoratif : *achten* signifie « faire attention », alors que *verachten* veut plutôt dire « mépriser », donc accorder une attention *mauvaise* à quelqu'un ; de même, si *führen* signifie « conduire » et « diriger », *verführen* indique plutôt que l'on incite quelqu'un à faire quelque chose de mauvais, donc, diriger quelqu'un de la *mauvaise* façon. De même, Goethe dans son *Faust* écrit la chose suivante : « *Verdammtes Tier! Verfluchte Sau! / Versäumst den Kessel, versengst die Frau! / Verfluchtes Tier!* »⁴³⁸ (« Maudite bête ! maudite truie ! Tu négliges la marmite et tu brûles ta maîtresse, maudite bête ! »). Si alors *-ver* renvoie, au sens populaire — et nous savons que la langue heideggérienne s'efforce ou du moins prétend s'approcher plus de la langue du paysan souabe que des académies berlinoises —, à quelque chose de *mauvais*, alors une *Ver-wesung* peut être comprise comme un *mauvais déploiement d'essance*, voire un déploiement *maudit*, un *contre-déploiement d'essance* de l'Être.

Qu'est-ce que cet éclairage lexical peut bien apporter à notre réflexion ? C'est que, depuis notre entrée dans la Résonnance, nous peinons à déterminer clairement son rapport à l'Être et à ses déploiements d'essance (*Wesung*). Or ici, l'abandonnement de l'Être est compris comme *Ver-wesung*. Cela revient à dire que le déploiement d'essance du *Seyn* dans le premier commencement, de cet énigmatique Être ou « Estre » qui régit toute *Wesung*, est comme mauvais, manqué, raté (*Ver-*), et qu'il aboutit, à l'abandon du *Sein* (être). Cela contredit toutefois l'histoire de l'être telle

⁴³⁶ *Ibid.*

⁴³⁷ À rapprocher de *Umwesen*, contressance ?

⁴³⁸ Goethe, Johann Wolfgang von. *Faust. Eine Tragödie* [En ligne], Tübingen, 1808, vers 2466 à 2468, consulté le 3 avril 2025 au https://www.deutschestextarchiv.de/book/view/goethe_faust01_1808?p=163

que généralement pensée par Heidegger, dans laquelle notre époque, celle de la technique, est *précisément le résultat* de la *Wesung* grecque originale et de son interprétation dans la tradition, et non pas d'une *Wesung* ratée ou manquée (*Verwesung*). Comment concilier ces deux positions ? D'une part, l'abandonnement de l'être est la résultante (ontologiquement) de la *Seynsgeschichte* et (ontiquement) de l'histoire de la métaphysique, d'autre part, il n'est qu'une mauvaise passe, un déploiement d'essence *raté*. Comment même se pourrait-il qu'un déploiement d'essence soit raté ? Laisse-t-il l'étant se phénoménaliser d'une autre manière que celle qu'il « devrait » - et d'où provient alors ce « devoir » ? Tentons de résoudre cette difficulté : d'une part, le terme de *Verwesung* n'apparaît, comme nous l'avons dit, que trois fois dans tout l'ouvrage. Il faut donc peut-être nuancer son importance. D'autre part, nous pourrions affirmer que l'option du ratage n'exclut pas totalement la seconde : en effet, Heidegger peut très bien dire que c'est l'histoire de l'Être et son double, l'histoire de la métaphysique, qui mènent à l'abandonnement de l'être, donc que c'est la *Wesung* grecque, ce coup d'envoi (*Geschick*) de l'histoire qui s'accomplit dans notre modernité technique comme destin (*Schicksaal*), tout en affirmant également que ce destin de l'Être, à notre époque, se « déploie » mal, c'est-à-dire ne se « déploie » pas du tout (*Verwesen*) en tant que « monde » phénoménologiquement pourvu de sens, mais est plutôt harnaché par le *Gestell* pour devenir une pièce dans la machine. De même, ce « mauvais » déploiement d'essence, en acquérant un caractère historial et prédéterminé par l'envoi (*Geschick*) du premier commencement grec, peut alors être dit « maudit » par l'histoire : la *Verwesung*, le déploiement maudit de l'essence de l'Être, c'est la fabrication elle-même, entendue à l'aune de la Résonnance.

Le paragraphe suivant (§ 56, p. 117) s'ouvre sur une redite de la célèbre ouverture de *Sein und Zeit* : la compréhension générale et la plus partagée de l'Être correspond à son abandonnement complet, et n'en reste qu'une vague compréhension générique et « universelle ». Notons seulement ici que nous pouvons alors *lire* l'abandonnement de l'être non seulement à partir des phénomènes caractéristiques de notre époque — nous pensons ici, par exemple, à ces phénomènes énumérés dans *Die Zeit des Weltbildes*⁴³⁹ — mais également à partir de cette compréhension commune et générale. C'est d'ailleurs, nous semble-t-il, l'une des tâches

⁴³⁹ « Die Zeit des Weltbildes », tr. fr. par Wolfgang Brokmeier, « L'époque des conceptions du monde », dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 99.

principales de la « philosophie » qui s'exprime dans les *Beiträge* : à travers leur lecture, on entre en dialogue, voire en traduction (*über-setzung*) avec Heidegger, qui à la fois sonde notre compréhension de l'être tout en tentant de réveiller quelque chose comme un questionnement ontologique qui soit, en vertu de notre être même (nous sommes après tout cet étant qui a la possibilité insigne du questionner), nécessaire.

γ) Là où s'annonce l'abandon de l'être

Heidegger va ensuite s'engager dans une longue énumération de « ce dans quoi l'abandonnement de l'être s'annonce (*Worin sich die Seinsverlassenheit meldet*) »⁴⁴⁰ et qui n'est absolument pas étranger à sa situation personnelle ni à la situation politique de l'Allemagne au beau milieu des années 1930. Nous allons nous efforcer de la restituer le plus clairement possible, et ce, sans trop charger notre exposé, puisque nous cherchons précisément à *faire l'expérience* de la Résonance du déploiement d'essence de l'Être (*Anklang der Wesung des Seyns*), contrairement à la *Vernesung* qui caractérise notre époque – ou, comme nous l'écrivions plus tôt et en restant dans le champ lexical auquel nous convie Heidegger, à *entendre* cette Résonance. Et c'est précisément dans cette annonce de l'abandon de l'être qu'il faudra tenter de la retrouver. De plus, il semble assez particulier de dresser une telle liste, qui en apparence n'a pas d'ordre particulier, si elle n'avait pas une importance particulière, au cœur de la première *Fuge*. Nous tenterons également d'en comprendre le sens et la portée.

L'abandonnement de l'Être (*Seynsverlassenheit*) s'« annonce »⁴⁴¹ (*meldet sich*) d'abord dans [1] « l'insensibilité totale à ce qui est plurivoque/ambigu (*vollige Unempfindlichkeit gegen das Violdentige*) dans ce qui est essentiel »⁴⁴², ambiguïté qui « entraîne l'asthénie et la réticence à l'égard d'une décision réelle »⁴⁴³; dans [2] l'oubli de ce que sont « la condition, le conditionné et l'inconditionnel (*was Bedingung ist und was Bedingtes und Unbedingbares*) »⁴⁴⁴; dans [3] le fait que nous

⁴⁴⁰ BZP, GA 65, § 56, p. 117.

⁴⁴¹ *Ibid.*

⁴⁴² *Ibid.*

⁴⁴³ *Ibid.*

⁴⁴⁴ *Ibid.*

soyons forcés de penser en termes de « valeurs » et d'« idées », c'est-à-dire en termes de visions-du-monde (*Weltanschauungen*) ; dans [4] la construction du tout de l'étant comme « opération "culturelle" » (« *Kultur*« -betrieb ») et dans l'évasion des « décisions les plus hautes » ; dans [5] la subjugation de l'art à son usage simplement culturel, aveuglement face à son essence qui doit fonder la vérité et instituer un monde ; dans [6] « la sous-estimation personnelle de ce qui est répulsif et niant : simplement repoussé comme "mauvais" et donc sous-estimé et son danger d'autant plus élargi »⁴⁴⁵ ; dans [7] le fait de « ne pas savoir que le *non* et la *négarion* font partie de l'Être même. Finitude et unicité de l'être »⁴⁴⁶ ; dans [8] le fait de « ne pas savoir que la vérité et sa fondation doivent être décidées *avant de pouvoir prendre quoi que ce soit comme vrai* »⁴⁴⁷ ; dans [9] « le rejet du savoir authentique et l'anxiété devant le questionnement [...], la fuite dans les événements et fabrications »⁴⁴⁸ ; dans [10] la réserve qui apparaît comme « inactivité et laisser-aller et renoncement »⁴⁴⁹ et dans [11] « la certitude de soi de ne-plus-jamais-se-laisser-appeler [par une tâche supramatérielle] ; se renforcer contre tout signe ; l'asthénie pour l'attente ; seulement le calcul [nous appelle encore] »⁴⁵⁰.

Nous poursuivrons bientôt cette énumération qui contient un total de seize éléments. Déjà, de ces onze manifestations de l'abandon de l'être, certaines vont de soi ou ont déjà été comprises – en particulier les entrées 3 (la domination des visions-du-monde⁴⁵¹), 4 et 5 (la « culture » comme entreprise industrielle, la subjugation de l'essence institutrice et ontologique de l'art et l'évasion des décisions essentielles⁴⁵²) ainsi que 8 et 9 (le fait d'oublier le rejet du savoir authentique et du questionnement devant les événements et les fabrications⁴⁵³). Mais l'une d'elles

⁴⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁴⁹ *Ibid.*

⁴⁵⁰ *Ibid.*

⁴⁵¹ « Die Zeit des Weltbildes », tr. fr. par Wolfgang Brokmeier, « L'époque des conceptions du monde », dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, pp. 99-146.

⁴⁵² « Der Ursprung des Kunstwerkes », tr. fr. par Wolfgang Brokmeier, « L'origine de l'œuvre d'art », dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, pp. 13-98. Notons que c'est à côté de l'œuvre véritable qu'apparaissent ici les décisions essentielles : les deux sont soit *là* ensemble, soit absents.

⁴⁵³ « Das Ding », tr. fr. par André Préau, « La Chose », dans *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, pp. 194-218 ; citons ici les pages 212-3 (traduction légèrement modifiée) : « Aux mortels nous donnons le nom de mortels, non pas parce

(sur la confusion entre le conditionné, la condition et l'inconditionnel) (2) interpelle directement notre interprétation des *Beiträge* jusqu'à présent. En effet, à partir du *Vorblick*, nous avons pris le *Dasein* d'un peuple comme strate phénoménologique première qu'il s'agit de retrouver en (re)fondant langue et histoire. Or, Heidegger complète ici l'énoncé 2 de la manière suivante : « idolâtrer comme inconditionnées les conditions de l'Être historique, par exemple encore, l'ambiguïté autour du concept de "peuple" »⁴⁵⁴ serait l'une des postures humaines dans lesquelles s'annonce l'abandonnement de l'être (*Seynsverlassenheit*). Cela vient-il détruire ce que nous avons dit jusqu'à présent ? Ce « peuple » dont l'abandonnement de l'être fait une idole — il s'agit bien évidemment d'une critique du national-socialisme au pouvoir à l'époque et de son principe biologique et racial — peut-il correspondre à ce que nous nommions plutôt une strate phénoménologique originaire-populaire ? Tout lecteur sérieux de Heidegger sait, tout d'abord, que l'usage des guillemets vise généralement à dénoter une notion péjorative ; dans les termes de Jean-Pierre Cotten, l'usage de guillemets signale que Heidegger ne fait pas sienne la notion ainsi encadrée⁴⁵⁵ ; qu'elle ne fait pas partie de l'économie de *sa* pensée, mais est plutôt un produit de l'époque et un objet de critique — selon nous, parfois même de mépris envers un concept.

Or, le « peuple » (« *Volk* »), ainsi encadré de guillemets sous la plume de Heidegger entre 1936 et 1938 ne peut que renvoyer au « peuple » tel que compris biologiquement par les nazis, c'est-à-dire à la prétendue « race » allemande ou aryenne, ce qui revient précisément à « idolâtrer comme inconditionné les conditions de l'Être historique »⁴⁵⁶ : la « race », si par là on entend simplement et plus scientifiquement l'ensemble des traits génétiques d'un individu à sa naissance qu'il acquiert par le hasard de l'histoire, est en effet simplement une condition de mon être historique, et non quelque chose qui puisse être dit inconditionné. L'horizon phénoménologique originaire du *Dasein* du peuple, toutefois et au contraire, est ce à partir de quoi l'on part *toujours*

que leur vie terrestre prend fin, mais parce qu'ils peuvent la mort en tant que mort. C'est en tant que mortels que les mortels sont ceux qu'ils sont, trouvant leur *essence* dans l'abri de l'être. Ils sont le rapport qui s'accomplit à l'être en tant qu'être. La métaphysique, au contraire, se représente l'homme comme animal, comme être vivant. Même quand la *ratio* pénètre et gouverne l'*animalitas*, la condition humaine demeure déterminée à partir de la vie et de ses expériences. Les êtres vivants raisonnables doivent d'abord devenir des mortels. »

⁴⁵⁴ GA 65, § 56, p. 117.

⁴⁵⁵ Cotten, Jean-Pierre. « Heidegger, aujourd'hui. Éléments pour un dossier (mars/sept. 2014) » [En ligne], dans *Philosophique*, 18/2015, consulté le 05 mars 2025 au <http://journals.openedition.org/philosophique/889>

⁴⁵⁶ GA 65, § 56, p. 117.

déjà (langue et histoire : finitude), l'inconditionné originaire qui porte la marque de la *finitude absolue*. Dans les *Cahiers noirs*, Heidegger écrit :

Le peuple, qui dès lors est célébré en tant que n'importe quoi d'autre qui se trouve être là-devant, comme tout ce qui est tel, de nature « organique », et à partir de quoi tout procède de la même manière, c'est-à-dire spontanément, pourvu seulement qu'on y mette assez d'« instinct ». Cette animalisation et mécanisation « populiste/*völkische* » du peuple ne perçoit pas que le peuple « est » seulement sur la base du *Da-sein*.⁴⁵⁷

Ce *Da-sein*, précisément, est *là* – le *là* originaire de la *Lichtung* –, c'est-à-dire qu'il est *situé*, et si une interprétation romantico-spenglerienne du peuple à partir des concepts de « sang », de « villes », de « culture » et de « sol »⁴⁵⁸ ne convient pas ici, il n'en reste pas moins que ce *là* est chargé d'un monde, celui du peuple à venir (grec pour le premier commencement, allemand pour le second, du moins selon une interprétation stricte de Heidegger). Le chemin est donc inverse : ce n'est pas à partir de ses éléments culturels érigés en idées qu'il faut comprendre un peuple, mais c'est plutôt son *là*, son ouverture initiale – accordée par le poète – qui détermine tout le reste dans le commencement historial de son histoire. Avant de poursuivre, disons un mot des deux derniers énoncés (10 et 11). Heidegger y décrit deux phénomènes caractéristiques de l'abandonnement de l'être, à savoir d'une part la risibilité de toute réserve (qui est amoindrie et généralement comprise comme « laisser-aller ») et d'autre part le renforcement des hommes contre tout appel (*Anruf*) qui pourrait éventuellement les destiner à une tâche ou à une vocation (*Beruf*) : en place de ça, *asthénie* et *calcul*. Ces deux éléments, croyons-nous, renvoient à l'affairement qui résulte de la perte d'un horizon phénoménologique sensé (c'est-à-dire d'un monde uniment pourvu de sens), remplacé par les étants maniables du *Gestell* : devant un tel monde, capitaliste à l'extrême de surcroît — ou plutôt en raison même du *Gestell* —, le *Dasein* tombe et échoit dans l'étant, et ainsi deviens étranger à toute vocation (*Berufe*) et à toute réserve. En effet, la seconde (qui contient la possibilité même de la Retenue) n'apparaît que comme laisser-aller, et la première comme l'illumination d'un fou. Heidegger poursuit :

[12] Toutes celles-là ne sont que des émanations d'un disassemblage intriqué et rigidifié de ce qui est propre à l'Être, spécifiquement sa fissuration ; que l'unicité, la

⁴⁵⁷ *Réflexions IV*, § 53 p. 232-233.

⁴⁵⁸ Pour un résumé de cette doctrine spenglerienne, se référer à Spengler, Oswald. *Le Déclin de l'Occident. Tome I & II*, Paris, Gallimard, 2021, t. 2, « Chapitre I. Origine et paysage », pp. 543 à 629 et « Chapitre II. Villes et peuples », pp. 631 à 743.

rareté, le momentané, la chance et l'envoi, la réserve et la liberté, la préservation et la nécessité appartiennent à l'Être ; que l'Être n'est pas le plus vide et le plus commun, mais plutôt le plus riche et le plus haut et qu'il ne se déploie seulement que dans l'*Ereignis*, à partir duquel le *Da-sein* fonde la vérité de l'être dans l'abritement des étants.⁴⁵⁹

Ici, l'Être apparaît encore une fois — comme c'est d'ailleurs le cas depuis les premières pages d'*Être et temps* jusqu'au traité qui nous occupe — non pas comme le concept général, celui qui englobe tout et ainsi n'a pas à être compris (pensons au fameux paradoxe de Russell), mais plutôt comme ce qui, de par sa fissuration (*Zerklüftung des Seyns*) — nous reviendrons sur ce concept par la suite — porte en lui l'unicité de la finitude absolue (plutôt que la généralité du concept), la rareté en tant qu'Événement unique (plutôt que l'abondance de ce qui est toujours partout : l'étant), l'envoi (*Geschick*) qui destine (plutôt que le Progrès à l'infini), etc. En un mot, à partir de la Résonnance, l'Être nous apparaît clairement et pour la première fois comme *Événement* (*Ereignis*), ce qui est parfaitement normal puisque la Résonnance est elle-même résonnance des *Wesungen*, des déploiements d'essence de l'être qui sont eux-mêmes des Événements historiques (*Ereignisse*). L'Être est commencement, envoi, destin et institution. Au contraire, l'abandonnement de l'être s'élucide spécifiquement comme [13] « dérangement de l'Occident ; la fuite des dieux ; la mort de la morale ; le Dieu chrétien ; sa réinterprétation (Nietzsche). Le masquage de ce déracinement par l'infondée mais supposément nouvellement commencée découverte de soi de l'homme (la modernité) ; ce masquage éclipsé et optimisé par le progrès ; les découvertes, les inventions, l'industrie, la machine ; en même temps, la perte d'individualité, la négligence, la paupérisation, tout en tant que désengagement du fondement et de l'ordre (*Ablösung von dem Grunde und den Ordnungen*), déracinement — ce qui est le plus profond voilement de la détresse — asthénie pour la réflexion, impuissance de la vérité ; le progrès dans le non-étant comme abandonnement grandissant par l'Être »⁴⁶⁰. Ce résumé assez dense de l'histoire de l'être ne nous apprend rien que nous ne savions déjà, si ce n'est qu'il remet les entrées 1 à 12 dans leur contexte : notre position, comme au sommet de l'histoire, à nous qui sommes les héritiers de ce double (triple ?) masquage et qui, à travers le sinistre prisme phénoménologique de la fabrication, ne voyons plus que des étants-capital.

⁴⁵⁹ GA 65, § 56, p. 117.

⁴⁶⁰ *Ibid.*

L'élément 14 est encore plus révélateur, et ce, en un sens tout à fait heideggérien. D'abord, il énonce que « l'abandonnement de l'étant est le fondement interne de la détresse de l'absence de détresse. »⁴⁶¹ Lire, bien sûr, l'abandonnement de l'étant *par* l'être. Cet abandonnement ouvre en effet la possibilité de la détresse devant le manque, mais également — comme nous savons que cet abandonnement lui-même est masqué par la modernité et par le Progrès, et que la détresse elle-même est voilée par le déracinement — celle de l'absence de détresse. La question qui se pose alors est : comment faire que nous sentions la première plutôt que de rester prisonniers de la seconde ? C'est précisément cette question que Heidegger pose ensuite, toujours en 14 : « comment la détresse peut-elle être effectuée comme détresse ? Est-ce que l'on ne doit pas d'abord laisser la vérité de l'Être s'allumer — mais pourquoi ? Qui parmi les sans-détresse est capable de voir ? N'y aura-t-il jamais un chemin en dehors de cette détresse — une détresse qui constamment se nie comme détresse ? La volonté de sortir manque. »⁴⁶²

Disons d'abord que si la volonté de sortir manque encore en 1936, nous pouvons admettre — probablement pour la seule fois de tout notre travail — que nous sommes en meilleure position aujourd'hui que jadis, sur cette question précise. En effet, si la détresse manque encore en 1936, elle semble gruger toute une génération d'anxiété aujourd'hui en tant que détresse presque eschatologique devant les bouleversements climatiques annoncés. Simplement, cette détresse n'est pas encore consciente d'elle-même *en tant que détresse d'abandonnement de l'être*, et pour cette raison, elle se condamne au « développement durable » et à « l'optimisation de l'usage de l'énergie », perspectives qui resteront vaines tant et aussi longtemps que la question ne sera considérée que du point de vue ontique. Complétons notre lecture du paragraphe 56 en lisant les deux derniers énoncés de l'énonciation susmentionnée. Le premier semble tenter de répondre aux questions que nous venons de considérer. Heidegger y écrit : [15] « l'abandonnement de l'être est amené plus près si l'on prend conscience du noircissement du monde et de la destruction de la terre au sens de l'accélération, du calcul, du gigantisme. »⁴⁶³. Il

⁴⁶¹ GA 65, § 56, p. 117.

⁴⁶² *Ibid.*

⁴⁶³ *Ibid.*

est remarquable qu'en avançant de cette façon, à tenter d'interpréter ligne par ligne, il apparaisse nettement que Heidegger lui-même anticipe sur nos propres interprétations – ce qui montre au moins que nous sommes sur la bonne voie, puisque nous cheminons dans son sillage. En effet, la destruction de la terre, dans tout ce qu'elle a d'horrifiant — *Schrecken und Scheu*, ne pensons qu'aux images des guerres industrielles du siècle dernier (et désormais du notre) ainsi qu'à celles, empreintes de désolation et de culpabilité (« *Le désert croît : malheur à celui qui recèle des déserts !* »⁴⁶⁴), qui dépeignent l'impact violent des activités humaines sur l'environnement naturel — nous mène *au plus près* de l'abandonnement de l'être, et ainsi doit peut-être permettre de *reposer les questions essentielles à nouveaux frais*. Si, en effet, quelque chose peut nous mener aux questions essentielles à travers la reconnaissance de l'abandonnement de l'être, c'est bien cette destruction et ce noircissement du monde naturel auquel a abouti l'histoire occidentale. Car c'est bien l'Occident qui est ici coupable⁴⁶⁵ de cette situation que Heidegger annonce en concluant la liste [16] : « la simultanée "domination" de l'impuissance du sentiment vide et de la violence de l'institution (*Einrichtung*). »⁴⁶⁶.

δ) Les trois dissimulations : la contrefaçon du commencement

Nous nous permettons d'omettre le paragraphe suivant (§ 57) qui constitue essentiellement une redite de ce qui a été dit en 50-56, pour immédiatement plutôt lire le paragraphe 58, qui porte le titre suivant : « Quelles sont les trois dissimulations de l'abandonnement de l'Être et comment elles se montrent ». Ici, Heidegger va nous présenter trois figures de la Résonance qui permettent de montrer l'abandonnement de l'être comme à travers sa propre dissimulation, voire de le rendre perceptible (et, par là peut être de rendre

⁴⁶⁴ Nietzsche, Friedrich. « Ainsi parlait Zarathoustra », tr. fr. par Henri Albert dans *Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche*, vol. 9, Mercure de France, 1903, p. 443-4.

⁴⁶⁵ Dans les termes de Jean Vioulac : « c'est en Grèce ancienne, et nulle part ailleurs, que s'opère la rupture avec le mythe, c'est-à-dire l'explication des phénomènes par des entités surnaturelles, au profit de la raison, qui explique les phénomènes naturels par d'autres phénomènes naturels. L'histoire des sciences depuis lors, c'est celle de la transmission de cet héritage grec, qui passe dans le monde hellénistique, puis l'Empire romain, puis le monde arabe, puis l'Europe occidentale, puis s'étend au monde entier par la colonisation ; les collégiens d'aujourd'hui apprennent encore Thalès, Pythagore et Euclide. Il ne faut donc pas faire le contresens positiviste qui voit dans les sciences contemporaines une sortie hors de la métaphysique : les sciences contemporaines accomplissent le projet métaphysique d'une réduction intégrale du réel à la raison pure et de sa détermination par l'idéalité mathématique. » Rappin, Baptiste. *Entretien avec Jean Vioulac : Autour d'Approche de la Criticité (Partie II)* [En ligne], 2018, consulté le 7 avril 2025 au <https://www.actu-philosophia.com/entretien-avec-jean-vioulac-autour-d-approche-de/>

⁴⁶⁶ GA 65, § 56, p. 117.

perceptible aussi la détresse de l'absence de détresse à propos de cet abandonnement). Heidegger écrit :

1. Le calcul – vient au pouvoir principalement par la fabrication (*Machenschaft*) [...].
2. L'accélération – de toutes les sortes ; l'augmentation mécanique des « vitesses » techniques, et cela seulement comme conséquence de cette accélération [...].
3. L'advenue du gigantisme. Cela ne veut pas seulement dire les « masses » dans un sens « sociétal ». Ces masses adviennent seulement parce que les nombres et ce qui est calculable comptent déjà comme ce qui est également accessible à chacun.⁴⁶⁷

Calcul, accélération et gigantisme. Nous avons déjà rencontré ces trois manifestations de la modernité, quoique sporadiquement. Il est désormais temps d'en dire un mot : « la pensée qui calcule », écrira Heidegger en 1959, « ne s'arrête jamais, ne rentre pas en elle-même, [...] n'est pas une pensée méditante, une pensée à la poursuite du sens qui prévaut en tout ce qui est. Il y a ainsi deux sortes de pensée, dont chacune est à la fois légitime et nécessaire : la pensée qui calcule et la pensée qui médite. »⁴⁶⁸ On voit donc que Heidegger, loin de simplement dénoncer la pensée calculante qui vaut bien dans son domaine, la voit plutôt comme ce qui « revient au fond à fausser compagnie à la pensée en tant que fuite éperdue *devant* la pensée [...], la raison occidentale devenue pur et simple calcul, ou *computatio* selon un régime strictement opératoire »⁴⁶⁹. La pensée calculante est à la fois le résultat de la longue désinflation du concept de *ratio* en Occident, et l'achèvement du projet métaphysique du premier commencement de la philosophie : la rationalisation intégrale du réel. Or à travers, ou plutôt *contre* le calcul compris comme fuite devant la pensée méditante résonne encore, en négatif, la possibilité de cette même pensée. L'accélération, « pathologie du temps »⁴⁷⁰, est également l'une des caractéristiques les plus fréquemment associées à l'époque de la technique.

Heidegger le répète sans cesse : les distances temporelles et spatiales s'amoindrissent progressivement, pour aboutir éventuellement à la simultanéité et à la disponibilité de tout,

⁴⁶⁷ GA 65, § 58, p. 122.

⁴⁶⁸ « Sérénité », tr. fr. par André Préau dans *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966, p. 166.

⁴⁶⁹ Conférence tenue par Pascal David à la BNF, le 23 janvier 2015, dans le cadre du Colloque *Heidegger et « les Juifs »* et dont une partie du texte a été mis en ligne sur le site « Paroles des jours » [En ligne]. Consulté le 3 avril 2025 au <https://parolesdesjours.free.fr/pascaldavidheideggerjudaisme.pdf>

⁴⁷⁰ Aho, Kevin. « Acceleration and Time Pathologies: The Critique of Psychology in Heidegger's Beiträge. », dans *Time and Society*, 16, 2007, p. 25-42.

partout et en tout temps⁴⁷¹. Si cette accélération est constatée du point de vue ontique, une fois méditée et replacée dans le contexte historial de la *Seynsgeschichte*, elle apparaît comme une monstruosité sans fin, devant laquelle il est difficile de ne pas retrouver la tonalité fondamentale que nous assignait Heidegger au départ de la *Fuge* : *Schrecken und Schen*, terreur et frayeur, Δεῖμος καὶ Φόβος⁴⁷². L'advenue du gigantisme (*Riesenhafte*), finalement, constitue la troisième de ces manifestations destructives de l'abandonnement de l'être qui permettent pourtant de manifester ce dernier. Le gigantisme apparaît d'ailleurs dès les *Réflexions VI* de 1934-36, qui selon Étienne Pinat sont le lieu la genèse des *Beiträge zur Philosophie*.⁴⁷³ Heidegger y parle, par exemple de « la démolition de la terre sous l'apparence du gigantisme de ce qui jour après jour ne s'est encore jamais vu »⁴⁷⁴. Le gigantisme, écrit-il plus loin, « anéantit toute possibilité de grandeur, vu qu'il s' imagine être ce qui est grand »⁴⁷⁵ : il est « la véritable contrefaçon satanique de ce qui est grand »⁴⁷⁶. Or ce qui est proprement grand – nous suivons ici toujours Étienne Pinat⁴⁷⁷ –, c'est précisément la grandeur du commencement, de l'*Ereignis* et la hauteur de l'Être. Le gigantisme apparaît alors comme *contrefaçon* du commencement : si au début du siècle dernier l'arrivée des gratte-ciel, de l'aviation, de l'automobile et de l'industrie à la chaîne pouvait donner l'impression d'une *grande civilisation naissante*, nous voyons aujourd'hui trop bien que cette civilisation, si elle en venait à s'éteindre, laisserait plus de microplastiques et de matières dangereuses que d'œuvres d'art ou de grands monuments qui participaient autrefois à la *Wesung* qui touchait le *Dasein* d'un peuple. Or, dans cette contrefaçon du commencement (le gigantisme comme effet de la *Vervwesung*) apparaît une fois encore la possibilité même du commencement. Nous qui

⁴⁷¹ Cela est vrai tant de notre économie planétarisée ou des pêches sont cueillies en Amérique du Sud, emballées en Asie puis consommées en Amérique du Nord que de notre propre subjectivité phénoménologique : nous assistons en effet et presque sans décalage à des événements se produisant simultanément de l'autre côté du globe, et ce tourbillon accélérationniste en vient à constituer la seule donation de l'étant à laquelle nous pouvons avoir accès, *a fortiori* à partir de l'écran.

⁴⁷² Homère, *Illiad*, 11, 36, tr. fr. par Leconte de Lisle, Paris, A. Lemerre, 1866, p. 186: « [Agamemnon] s'abrita tout entier sous un beau bouclier aux dix cercles d'airain et aux vingt bosses d'étain blanc, au milieu desquelles il y en avait une d'émail noir où s'enroulait Gorgô à l'aspect effrayant et aux regards horribles. Au près étaient la Crainte et la Terreur (Δεῖμος καὶ Φόβος) ».

⁴⁷³ Pinat, Étienne. *Recension de Martin Heidegger : Réflexions II-VI* [En ligne]. Consulté le 10 janvier 2024 au <https://www.actu-philosophia.com/Martin-Heidegger-Reflexions-II-VI-Partie-1/>

⁴⁷⁴ *Réflexions II-VI*, p. 319. Traduction par Étienne Pinat dans *Ibid*.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 348.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 389.

⁴⁷⁷ Pinat, Étienne. *Recension de Martin Heidegger : Réflexions II-VI* [En ligne]. Consulté le 10 janvier 2024 au <https://www.actu-philosophia.com/Martin-Heidegger-Reflexions-II-VI-Partie-1/>

connaissions désormais les civilisations, les artistes et les penseurs du passé ne pouvons qu'être gravement déçus par ce que notre époque a à nous offrir : une entreprise culturelle vaine et franchement indécente devant l'état du monde en place de l'art instituteur et fondateur de *Ursprung des Kunstwerkes*. L'abandonnement de l'être peut être amené au plus près par le refus du calcul et le besoin « métaphysique » de penser au-delà ; la terreur et la frayeur devant l'accélération sans fin ; la déception et la nostalgie devant la mort de l'art et de la civilisation, devant le gigantisme.⁴⁷⁸ Il s'agit alors d'une figure existentielle de l'abandonnement de l'être, qui confirme notre situation de départ et, dans tous les cas, ne manque pas de susciter la *détresse* de celui qui la constate comme réelle.

ε) *L'inquiétude comme dépassement de l'absence-de-détresse*

Tout cela devient de plus en plus inquiétant (*unheimlicher*) à mesure que « cela se joue et automatiquement prend possession de la vie quotidienne et est en quelque sorte couvert par de nouvelles formes d'institutions (*es vom Alltag Besitz ergreift und durch neue Formen der Einrichtung gleichsam gedeckt wird*). »⁴⁷⁹ Mais ici, Heidegger semble esquisser pour une première fois une *voie positive* vers la détresse : ce sera ce caractère inquiétant de l'étant (*Unheimlichkeit*), qui « se montre finalement dans l'incapacité de faire l'expérience (*erfahren*) de ce qui se passe réellement et actuellement, l'abandonnement de l'Être, comme *détresse qui dispose affectivement (als stimmende Not)* »⁴⁸⁰. Il est à noter que le mot allemand d'« *Unheimlichkeit* » n'a aucun équivalent clair en français qui puisse en rendre le sens : pensons plutôt à l'anglais « *uncanny* », qui renvoie à quelque chose qui ne fonctionne pas normalement ou qui exhibe une origine surnaturelle, ou encore à la traduction de *Das Unheimliche* de Freud en 1933 par l'« inquiétante étrangeté »⁴⁸¹. L'*Unheimlichkeit*

⁴⁷⁸ GA 65, § 58, p. 123. Heidegger conclut : « Ces trois — calcul, accélération, gigantisme, — sont accompagnés par un quatrième, un qui est relié aux trois et qui prend le contrôle de l'exposition et du déguisement de la désintégration interne. C'est : 4. L'exposition, la publicisation et la vulgarisation de toute disposition affective (*die Entblößung, Veröffentlichung und Vergemeinerung jeder Stimmung*). La désolation qui est ici créée correspond à l'artificialité croissante de chaque attitude et, avec cela, la perte de pouvoir du mot. Le mot n'est alors que la coquille et la stimulation magnifiée, dans laquelle il ne peut plus y avoir de lien avec un « sens », parce que toute collectivité de réflexion possible est supprimée et la réflexion (*Besinnung*) elle-même est méprisée comme quelque chose d'étrange et de faible. »

⁴⁷⁹ *Ibid.*

⁴⁸⁰ *Ibid.*

⁴⁸¹ Freud, Sigmund. « L'inquiétante étrangeté », traduit par Marie Bonaparte et Mme E. Marty, dans Freud, Sigmund. *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, Éditions Gallimard, p. 163-211.

est le caractère que doit prendre l'étant, à savoir devenir à la fois inquiétant et comme sur- ou contre-naturel, pour que nous puissions enfin faire l'expérience de l'abandonnement de l'Être et par conséquent être disposés par la *stimmende Not*. Inversement, la *détresse-qui-dispose* (*stimmende Not*) est la forme sous laquelle se montre le caractère inquiétant de l'étant à notre époque, et ce, conformément à ce que nous avons dit sur les trois manières de se montrer de l'abandonnement de l'étant. En effet, c'est comme *Unheimlich*, comme inquiétants, *uncanny*, que se phénoménalisent pour nous la course effrénée au calcul, l'accélération et le gigantisme qui caractérisent notre époque. Cette *détresse-qui-dispose* (*stimmende Not*) n'est pas encore une tonalité fondamentale essentielle (*wesentliche Grundstimmung*), mais dispose (*stimmt*) néanmoins le *Dasein*, c'est-à-dire le prépare à sa tonalité fondamentale.

Dans l'attente, nous devons donc prendre le chemin, à travers le caractère inquiétant de l'étant, de cette détresse disposante. Comment ? En tentant de rendre la décision possible pour et dans le peuple, et cela veut alors dire : disposer affectivement le *Dasein* à la tonalité fondamentale de cette décision (la Retenue), et donc, lui faire ressentir la détresse-qui-dispose (*stimmende Not*) comme une nécessité (*Notwendigkeit*) à l'aune du caractère déboussolant et contre nature (*Unheimlich*) de notre époque. Apparaît ici un double travail pour le penseur : le premier, négatif en quelque sorte, consiste à lire les phénomènes caractéristiques des Temps nouveaux (*Neuzeit*) pour *faire entendre* l'inquiétude (Heidegger le fait dans plusieurs textes exotériques, en particulier dans *Die Zeit des Weltbildes*) ; le second consiste à suivre le chemin de pensée qui va de l'*Unheimlichkeit* à la *Grundstimmung* à travers la *stimmende Not*. Cette seconde voie, Heidegger s'y engouffre tout au long de la présente *Fuge*.

Au paragraphe 60, « *D'où viens la détresse comme absence de détresse ?* », Heidegger va avancer à nouveau dans le champ lexical de la détresse (*Not*), de l'absence de détresse (*Notlosigkeit*) et de la nécessité (*Notwendigkeit*). Déjà, nous pouvons remarquer que la nécessité ainsi pensée par la langue allemande en tant que *Notwendigkeit* n'est elle-même pas étrangère à la détresse, dans un registre qui rappelle vaguement la tragédie grecque. Dans la langue allemande de jadis, *Notwendig* (nécessaire) est formé de *Not-* (besoin, nécessité) et de *wendig* (manœuvrable, agile) ; originellement, *Notwendig* signifie alors « nécessaire pour éviter la détresse » – comparer avec « *die*

Not abwenden», c'est-à-dire «éviter les difficultés». Ainsi nous sommes autorisés à penser — Heidegger lui-même était certainement conscient de cette étymologie — que l'absence de détresse, *Notlosigkeit*, exclut elle-même la nécessité, *Notwendigkeit*. Sans détresse palpable, en effet, point de nécessité, point d'évitement de la détresse. C'est pourquoi l'absence de détresse est au plus haut, nous dit Heidegger, là où la certitude de soi est devenue indépassable⁴⁸² : «là où la "vérité" n'est plus depuis longtemps une question et où même la tentative d'une telle question et rejetée comme dérangement et inimportante, là la détresse de l'abandonnement de l'être n'a pas d'espace-temps.»⁴⁸³ Donc la *voie positive* de la détresse — ou plutôt la voie positive de l'*Unheimlichkeit* qui ouvre la détresse-qui-dispose —, que le *Dasein* du peuple doit en venir à ressentir, est comme empêchée par l'absence de questionnement sur la vérité, par l'omnibulation moderne envers la science et les «faits», qui en viennent à rendre presque ridicule toute réflexion sérieuse. Il s'agit ici de faire jouer le caractère inquiétant, non-familier, bizarre (*Unheimlich*) de l'étant *contre* l'absence de questionnement, c'est-à-dire de forcer le questionnement en facilitant la phénoménalisation de cette *Unheimlichkeit*. Heidegger ramasse d'ailleurs ce qui vient d'être dit dans une formule un peu poétique et dense, mais qui mérite d'être rapportée ici : «de la mise en tombe du déploiement d'essence de la vérité (*der Verschüttung des Wesens der Wahrheit*) en tant que *sol* du *Da-sein* et *fondation* de l'Histoire provient l'absence de détresse (*als des Grundes des Da-seins und der Geschichtgründung kommt die Notlosigkeit*).»⁴⁸⁴ *Sol* (*Grundes*) et *fondation* de l'histoire (*Geschichtgründung*) sont donc ce qu'il s'agit de retrouver, ou plutôt, pour parler avec Heidegger, de «fonder», afin d'ouvrir la possibilité de la détresse-nécessité dans l'histoire à venir pour le *Dasein* d'un peuple.

Le paragraphe 62, qui se trouve environ au milieu de la *Fuge* et qui, contenant huit énoncés distincts, jouit d'une particularité notable, à savoir que les énoncés 1 à 4 forment en fait le plan du reste de la présente fugue. En effet, Heidegger traite successivement, de «1. La coappartenance entre la fabrication et l'expérience-vécue»⁴⁸⁵ (§§ 63-64) ; de «2. La racine

⁴⁸² GA 65, § 60, p. 125.

⁴⁸³ *Ibid.*

⁴⁸⁴ *Ibid.*

⁴⁸⁵ GA 65, § 62, p. 129.

commune des deux »⁴⁸⁶ (§§ 65-66-67) ; de « 3. L'étendue à laquelle la fabrication et l'expérience vécue complètent le déguisement de l'abandon de l'être »⁴⁸⁷ (§§ 68-69-70-71) et de « 4. Pourquoi la recognition nietzschéenne du *nihilisme* avait à rester incomprise »⁴⁸⁸ (§ 72). Toutefois, les derniers de ces huit énoncés (5 à 8, §§ 73-80) restent irrésolus et ne seront pas traités explicitement dans cette *Fuge*. En fait, Heidegger va plutôt utiliser ces paragraphes pour esquisser une genèse historique de la science moderne et de l'expérience (au sens d'*Experiment* et non d'*Erfahrung*) qui la caractérise. Les énoncés 5 à 8 sont respectivement « 5. Qu'est-ce — une fois reconnu — que l'abandonnement de l'être révèle à propos de l'Être lui-même ? »⁴⁸⁹, « 6. Sur quels chemins peut-on faire l'expérience de l'abandonnement de l'Être comme détresse ? »⁴⁹⁰, « 7. Dans quelle mesure la transition vers le dépassement est-elle nécessaire à cela ? (*Être-là*) »⁴⁹¹ et « 8. Pourquoi la poésie de Hölderlin devient par-dessus tout *à-venir* (*zukünftig*) — et donc historique — pour cette transition ? »⁴⁹². Ce plan nous permet de constater que ce qui vient, quoi qu'important pour la compréhension de l'ouvrage, va seulement explorer la résonnance de l'abandonnement de l'être dans ses diverses manifestations, dont nous avons déjà rencontré certaines (§§ 65 à 76 : *Machenschaft*, expérience vécue (*Erlebnis*), gigantisme, science, mobilisation, etc.) ainsi que la genèse de la science moderne depuis sa conception grecque et à travers sa réinterprétation latine-romaine (§§ 77 à 80). Cette étude, quoique fondamentale, concerne moins notre projet que la première partie de *der Anklang*, mais nous y reviendrons si nécessaire dans la suite de notre travail.

Une dernière remarque sur la Résonnance. On le sait, chez Heidegger, le passé n'est pas simplement ce qui est en arrière et a *causalement* enclenché le présent. Le passé, en tant que commencement et règne, est ce qui toujours détermine le présent, le devance et y est encore actif. « L'initial » — à savoir ce qui institue, le commencement, le *passé unique* qui fait tradition —, écrit Heidegger au tout début de son *Parménide* (1942), « ne réside pas en arrière dans un passé,

⁴⁸⁶ *Ibid.*

⁴⁸⁷ *Ibid.*

⁴⁸⁸ *Ibid.*

⁴⁸⁹ *Ibid.*

⁴⁹⁰ *Ibid.*

⁴⁹¹ *Ibid.*

⁴⁹² *Ibid.*

mais devance ce qui est à venir »⁴⁹³. Qu'est-ce alors que la Résonnance, sinon le mode d'être de ce passé fondateur à notre époque, qui, non pas révolu, continue à résonner en nous et en notre civilisation humaine ? La Résonnance, non seulement l'une des *Fugen* de l'*Ereignis*, mais également un moment du « réel » lui-même : le mode d'être, pour nous *Daseins* modernes, de la tradition, et donc également de la tradition philosophique elle-même. Au terme de notre survol herméneutique de la première des *Fugen* ou articulations fondamentales de l'ouvrage, nous pouvons déjà noter deux choses : tout d'abord, la Résonnance des *Wesungen* passées et habituelles de l'histoire de l'Être nous apparaît ou peut être *entendue* surtout dans l'abandonnement de l'être et dans ses multiples figures, que nous avons abordées. Or ces figures correspondent en tout point au diagnostic qui motivait initialement notre propre recherche, à savoir la perte du sens et la domination unitaire du calcul, du gigantisme et de l'expérience vécue, résumée dans le mot fondamental (*Grundwort*) de fabrication (*Machenschaft*).

Ainsi notre progression, semble-t-il, justifie doublement notre entreprise : si cette domination intégrale de la technique nous mène à désirer un autre commencement, c'est que nous avons dû, justement, y entendre la Résonnance d'une autre possibilité. Et cette possibilité même constitue la seconde chose que nous souhaitons noter : dans cette *Fuge*, Heidegger esquisse réellement la possibilité encore nébuleuse, mais annoncée d'un chemin, à travers l'abandonnement de l'Être, puis le constat de l'absence de détresse, puis la détresse elle-même. Il faudra donc voir si les fugues suivantes nous permettront de donner à ce chemin des traits plus concrets et plus philosophiques, c'est-à-dire qu'il faudra évaluer si les *Beiträge* ne comprennent et ne présentent ce chemin que comme *pure attente eschatologique* ou est-ce qu'il s'y trouve réellement un *projet* pour la pensée philosophique de l'avenir. À noter également que nous avons acquis les rudiments d'une interprétation, qui pourra être qualifiée d'« originale » ou de

⁴⁹³ GA 54, *Parménide*, tr. fr. p. 22-23 : « D'après la chronologie, deux mille cinq cents ans se sont écoulés depuis le début de la pensée occidentale. Ce qui fut pensé dans la pensée de ces deux penseurs n'a pas été altéré par l'écoulement des années et des siècles. Qu'il soit ainsi demeuré intact et ait été préservé des destructions du temps ne tient toutefois nullement à ce que le pensé que ces penseurs eurent à penser ait subsisté en soi, en quelque lieu situé hors du temps, comme ce que l'on dit "éternel". Bien plutôt, le pensé de cette pensée constitue précisément ce qui est proprement historique, ce qui précède, et par là prépare toute l'histoire ultérieure. Ce qui précède ainsi et détermine toute histoire, nous le nommons l'initial. *Parce qu'il ne réside pas en arrière dans un passé, mais devance ce qui est à venir, l'initial toujours à nouveau s'offre proprement en partage à une époque.* Le commencement est ce qui, dans le déploiement d'essence de l'histoire, se montre en dernier lieu. »

« personnelle » mais qui à notre sens n'est que le résultat presque automatique du dialogue et de la confrontation avec le texte heideggérien à partir de notre propre situation herméneutique.

Voici les quelques éléments que nous avons retenus à cet effet : nous comprenons désormais la Résonnance comme voulant « retrouver l'Être (*Seyn*) dans son plein déploiement d'essence (*Wesung*) comme Événement (*als Ereignis*), en divulguant l'abandonnement de l'être, » c'est-à-dire que la Résonnance, en tant que figure nébuleuse du commencement oublié (l'oubli de l'Être dans la métaphysique occidentale), cherche à retrouver l'Être dans l'*Ereignis* (l'autre commencement) en montrant, c'est-à-dire en rendant manifeste l'abandonnement de l'être dans les phénomènes caractéristiques de notre temps. Pour que cela arrive, poursuit Heidegger, les étants doivent être « remis dans l'être », c'est-à-dire placés dans le monde du peuple de l'autre commencement, accordé par le poète, « remis dans l'Être à travers la fondation du *Da-sein* ». ⁴⁹⁴ Notons également que l'une de nos questions de départ, portant sur le statut des *Beiträge* et sur le statut de la philosophie dans les *Beiträge*, commence ici à entrevoir une réponse : déjà la Résonnance invite le penseur à faire une lecture des phénomènes de son époque, et ce, afin de *faire entendre* l'inquiétude (*Unheimlichkeit*) : la « *Not des Notlosigkeit* ». Il reste ainsi un travail pour le penseur, à savoir un champ d'investigation historial, transcendantal et critique (qui n'a pas manqué d'être défriché par des figures aussi diverses que Husserl, Weber, Foucault et Heidegger lui-même), à travers lequel le penseur exhume les conditions de possibilité de son époque afin de l'amener à la pleine conscience, ces conditions de possibilité qui, précisément, *résonnent* encore en chaque époque et sont accessibles à celui qui sait entendre. D'ailleurs, et bien que le texte ne prenne certes pas la forme classique d'une dissertation de philosophie avec une thèse centrale, des sous-thèses et des démonstrations, il serait malhonnête, à la suite de notre interprétation, de prétendre que le travail que fait Heidegger lui-même dans cette première *Fuge* échappe à toute définition de la philosophie : bien au contraire, le penseur suit le chemin de pensée qui part de l'inquiétude (*Unheimlichkeit*) et qui est destiné à réactiver, à travers la *stimmende Not*, la détresse-qui-dispose, la tonalité fondamentale de l'autre commencement de la pensée. En un mot : le travail de cette fugue consiste en une monstration phénoménologique de l'*Unheimlichkeit* comme dépassement possible de la détresse (*Notlosigkeit*). Reste à savoir si ce travail atteint son but ;

⁴⁹⁴ GA 65, § 55, p. 115.

question qui ne pourra trouver de réponse satisfaisante que dans la poursuite de notre lecture des *Fugen*.

§ 19 – Interprétation de « Ce-qui-est-en-jeu » (*das Zuspiel*) [§§ 81-114]. Le va-et-vient entre les deux questions comme « mécanisme » de la transition

L'intitulé de la seconde des fugues de l'*Ereignis*, « *das Zuspiel* », est peut-être le plus difficilement traduisible en langue française. Déjà, il s'agit d'un mot qui, s'il a bien une signification courante en langue allemande, ne semble pas au premier abord se prêter à la pensée : le dictionnaire allemand Pons ne connaît ainsi qu'une définition de ce mot, à savoir, en contexte sportif, une « passe » – certains optent d'ailleurs pour cette traduction littérale⁴⁹⁵ –, *Zu-spiel* signifiant littéralement « jeu-vers », « jeu en direction de »... En revanche, le *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm* (1854) connaît pour sa part le verbe *zuspielen* dont l'usage remonte initialement à un contexte sportif (celui du *Volantenspiel*, dont le *Grimm Wörterbuch* nous apprend qu'il s'agit d'un jeu de balles avec des raquettes, originellement pratiqué par les femmes de chambre) et, depuis le 17^e siècle, signifierait « envoyer secrètement un avantage ». Le dictionnaire des frères Grimm donne d'ailleurs pour sa compréhension l'exemple suivant tiré de la poésie de Friedrich von Hagedorn : « *wie spielten mir die wellen und die winde / den schlummer zu !* »⁴⁹⁶. Nous traduisons — assez difficilement — : « comment les vagues et les vents ont-ils joué, sur moi, le sommeil » c'est-à-dire m'ont-elles permis en secret de dormir ? Or l'être vient « jouer sur nous » de cette manière, nous permettant d'apercevoir et d'interpréter l'étant qu'il donne, c'est-à-dire nous « fait une passe ». En ce sens, la traduction française, en collant trop à l'allemand, ne dit finalement rien (ce-qui-vient-se-jouer) ; l'anglaise, pour sa part, a le mérite de restituer le « jeu » entre l'être et le *Dasein* (« playing-forth »), qui, à chaque fois, *fait époque*. Sans régler immédiatement la question de la traduction de *das Zuspiel* et conformément à l'arrangement du cadre (*Gefuge*) de l'*Ereignis* en fugues (*Fugen*), disons simplement, pour l'instant, que cette seconde section aura à voir avec la facticité et l'être-jeté (*Geworfenheit*), et avec l'éclaircie (*Lichtung*) où l'Être vient originellement se donner pour ensuite se retirer.

⁴⁹⁵ C'est la traduction dont use, par exemple, Christian Sommer dans « I. Für die Wenigen – Für die Seltenen. Doctrine ésotérique et « art d'écrire » chez Heidegger », dans Schnell, Alexander (dir.). *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger*, Paris, Hermann, 2017, pp. 7-24.

⁴⁹⁶ Grimm, Jacob et Grimm, Wilhelm, *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm* [En ligne], article « *zuspielen* », consulté le 5 mars 2025 au <https://www.dwds.de/wb/dwb/zuspielen>

Nous devons interpréter cette fugue, conformément à notre fil conducteur du *commencement*, tant à partir du premier commencement que du commencement à venir. Or le texte, nous le verrons, présente systématiquement ces deux commencements l'un avec l'autre et l'un dans l'autre, de sorte que nous ne pouvons y entrer pour l'instant, si ce n'est que par un Saut (*Sprung*), que nous analyserons dans la fugue suivante. Un mot, finalement, sur la sélection des textes : nous remarquons une fois de plus que la première partie de la *Fuge* (§§ 81 à 92) va constituer l'exploration conceptuelle du *Zuspiel* – essentiellement à partir de la question de la métaphysique et du rapport entre les deux commencements (compris comme *Anseinandersetzung*)⁴⁹⁷ ; pour sa part, la seconde moitié (§§ 93 à 114) va plutôt esquisser une histoire de ce-qui-vient-se-jouer, par exemple chez Platon, dans l'idéalisme allemand, puis chez Nietzsche. Nous nous proposons alors d'explicitier presque entièrement la première moitié de la présente fugue et de seulement utiliser sporadiquement la seconde lorsqu'il nous sera nécessaire de la mobiliser. Prenons dès maintenant un instant pour expliciter deux concepts absolument capitaux pour comprendre ce qui suit, à savoir celui d'éclaircie ou de clairière de l'être (*Lichtung des Seins*) ainsi que celui de vérité-dévoilement (ἀλήθεια).

Dès *Sein und Zeit*, l'éclaircie (*Lichtung*) « nomme l'ouverture de l'être-à », c'est-à-dire « l'éclaircie où seulement quelque chose comme une vue est possible »⁴⁹⁸ – notons qu'en 1927, le paradigme de la *vue*, quoique partiellement critiqué à partir du concept de curiosité, reste le mode premier d'approche de l'étant. L'éclaircie est éclaircie *de l'être* ; elle est le lieu où se joue le jeu entre la donation de l'étant et l'interprétation du penseur, qui va donner une figure unie à l'étant pour un peuple et pour un temps. S'il est important d'en dire un mot ici, c'est que la *Lichtung* va constituer le « moment » ou le « lieu » de la « passe (*Zuspiel*) ». Dans l'ouvrage qui nous occupe, en effet, l'éclaircie ou clairière de l'être – les deux traductions nous semblent justes – est mise en couple avec l'abritement (*Verbergung*) : « la vérité », par exemple, « advient (*geschieht*) en tant que clairière-abritante (*als die lichtende Verbergung*) »⁴⁹⁹ ; ce couple est là où « s'opère le saut dans la vérité

⁴⁹⁷ Non pas ici la confrontation explicative ou créatrice, et à laquelle Heidegger nous a habitués, entre deux grands penseurs, mais bien plutôt entre deux grands événements.

⁴⁹⁸ *SuZ* § 36, tr. fr. par Emmanuel Martineau, p. 145.

⁴⁹⁹ *BzP*, GA 65, § 10, p. 30.

de l'Être lui-même (*vollzieht sich der Einsprung in die Wahrheit (Lichtung und Verbergung) des Seyns selbst*) »⁵⁰⁰. De même dans la suite d'alternatives à la décision que nous discutons plus tôt :

... ou bien l'essence (*Wesen*) au commencement infondée (*anfanglich ungegründete*) de l'ἀλήθεια comme éclaircie de l'abritement-de-soi (*als die Lichtung des Sichverbergens*) en arrive à un sol/fondement (*auf einen Grund kommt*).⁵⁰¹

Dans les *Beiträge* – comme ce sera par ailleurs le cas plusieurs des cours des années trente et quarante qui en traitent abondamment⁵⁰² – l'éclaircie (*Lichtung*) se comprend et se justifie à partir de l'ἀλήθεια, mot fondamental qui va accompagner Heidegger au moins de 1927 jusqu'à la fin de sa vie⁵⁰³, et se traduit généralement par « vérité (*Wahrheit*) ». Un détour par l'ἀλήθεια est alors nécessaire afin de compléter notre explication de l'éclaircie et enfin d'entrer dans *das Zuspiel*.

L'ἀλήθεια apparaît dans l'économie de la pensée heideggérienne dès *Sein und Zeit* au § 7b, où Heidegger tente de « se dégager de tout concept construit de la vérité au sens d'un 'accord' »⁵⁰⁴, *adequatio* entre la *res* et le *mens* qui constitue en philosophie la définition traditionnelle de la vérité :

Car cette idée n'est nullement primordiale dans le concept de l'ἀλήθεια. L'« être vrai » du λόγος comme ἀληθεύειν veut dire : soustraire à son retrait, dans le λεγείν comme ἀποφαινεσθαι, l'étant dont il est parlé et le faire voir comme non-retiré, (ἀληθεύς) le découvrir. De même, l'« être-faux » (ψευδεσθαι) signifie autant que tromper au sens de recouvrir [...].⁵⁰⁵

Cette interprétation de l'ἀλήθεια, encore incomplète par rapport au statut qu'elle obtiendra dans les années trente et quarante, intervient de surcroît dans une discussion sur le caractère apophantique du λόγος, dans le cadre d'une interprétation étymologique tout à fait pertinente, mais qui en reste à ce stade. Entre *SuZ* et les *BzP* toutefois, l'ἀλήθεια va se développer en un concept ontohistorial et beaucoup plus important : celle-ci ne vient plus simplement *informer* la pensée en déconstruisant le concept occidental de vérité, mais elle constitue plutôt un moment

⁵⁰⁰ *BzP*, GA 65, § 34, p. 76.

⁵⁰¹ *BzP*, GA 65, § 44, p. 91.

⁵⁰² Cf. entre autres GA 42, pp. 199, 207, 223, 230, 232, 244, 249; GA 45, pp. 187, 189, 193, 194, 209–13, 226, 227; GA 47, pp. 272, 287, 292–4, 319; GA 49, pp. 41, 43, 56, 60–2, 74, 76, 160 ; GA 54, pp. 90, 157, 158, 169, 195, 208, 214–17, 220, 222, 224–6, 240, 243 et GA 55, pp. 17, 142, 159, 163, 165, 168, 170, 173, 180, 327. François Jaran, *The Heidegger concordance*, New York, Bloomsbury Academic, 2013, p. 34.

⁵⁰³ Bien qu'il reviendra plus tard sur le *a-* privatif dans *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer, 1969, p. 86.

⁵⁰⁴ *SuZ*, §7b, tr. fr. par Emmanuel Martineau, p. 46.

⁵⁰⁵ *Ibid.*

intégré à l'histoire de l'être : celui du premier commencement grec, qui a aussitôt été sur- et mal interprété. Au § 67, par exemple, Heidegger fait équivaloir « le premier commencement de la pensée occidentale » et « l'effondrement de l'ἀλήθεια »⁵⁰⁶. L'ἀλήθεια nomme alors la vérité du premier commencement grec – non pas la vérité philosophique comme *adequatio* qui en est dérivée, mais celle de la donation de l'Être dans la *Lichtung*, comme *Unverborgenheit*, dé-voilement, dé-couverte de l'étant ; vérité qui va toutefois immédiatement s'effondrer devant « ce qui se lève lorsque le commencement n'est pas maîtrisé »⁵⁰⁷ : la métaphysique comme projet de rationalisation intégrale et omnienglobante de l'étant et donc l'oubli de l'être (*Seinsvergessenheit*). Une véritable compréhension de l'ἀλήθεια reste toutefois impossible, puisque « la question de savoir ce que la pensée dans le premier commencement a nommé ἀλήθεια ne peut s'élever que depuis un *autre* questionnement commençant dans l'être et dans sa relation au *Da-sein*⁵⁰⁸ ». Tout ce que nous en savons, c'est que l'ἀλήθεια, la vérité comme hors-retrait, a été « sentie et vécue dans le premier commencement » comme « φύσις »⁵⁰⁹, c'est-à-dire comme présence de l'étant (penser ici au paradigme de la vue) qui se dé-couvre en devenant manifeste (φαινόμενον). En résumé, l'ἀλήθεια comme non-occultation et dévoilement est ce dans quoi nous sommes toujours déjà, comme ouverture, mais qui est précisément *toujours déjà* recouvert par les couches d'interprétations qui nous précèdent et comme tel inatteignable. Françoise Dastur écrit :

Nous sommes toujours déjà dans la non-occultation et c'est pourquoi nous ne parvenons pas à penser son événement même, la venue en présence elle-même, l'apparition elle-même en tant que sortie de l'occultation. [...] C'est cet *événement* de l'ouverture à partir d'une fermeture plus originelle qu'elle qui reste encore à penser à la fin de la philosophie.⁵¹⁰

Résumons : l'éclaircie (*Lichtung*) est le lieu de la donation, là où l'étant est mis en lumière (*Licht*), là où il apparaît au *Dasein*, c'est-à-dire là où il émerge dans l'ouvert, où il se dé-couvre, se dévoile, conformément à la compréhension de la vérité comme l'ἀλήθεια. En effet, le *Dasein* se tenant dans la *Lichtung* au moment initial de son histoire et recevant initialement l'étant

⁵⁰⁶ GA 65, § 67, p. 131.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, § 102, p. 196.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, § 109, p. 218.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, § 110, p. 220.

⁵¹⁰ Dastur, Françoise. *Heidegger et la pensée à venir*, Paris, VRIN, 2011, p. 19.

(*Entbergung* de l'ἀλήθεια) va recueillir ce dernier et l'abriter (*Verbergung*). C'est de ce double jeu dont nous allons désormais voir qu'il s'agit dans *das Zuspiel*.

a) *La confrontation ontico-ontologique entre les positions respectives des commencements*

Dès le départ, il apparaît nettement que cette seconde fugue, *das Zuspiel*, aura à voir avec notre fil conducteur, à savoir la question du commencement (se déclinant en *premier* et en *autre* commencement). Au paragraphe § 81, sobrement intitulé « *Zuspiel* », Heidegger ouvre de manière suivante la réflexion :

La confrontation explicative (*Auseinandersetzung*) de la nécessité d'un *autre* commencement *depuis* le positionnement originaire du premier commencement. La *disposition directrice* (*Leitstimmung*) : le plaisir du dépassement mutuel contestant des commencements (*die Lust der fragende wechselseitigen Übersteigung der Anfänge*).⁵¹¹

Encore une fois, une disposition, ici nommée *directrice* (*Leitstimmung*), semble teinter cette *Fuge* : non plus la terreur et la frayeur qui teintaient la Résonnance lorsqu'elle nous plaçait devant l'absence de détresse, mais bien plutôt le plaisir (*die Lust*)⁵¹² qui semble devoir jaillir de la confrontation explicative (*Auseinandersetzung*, c'est-à-dire se-positionner-l'un-par-rapport-à-l'autre) des commencements. Ce dépassement a lieu dans le rapport des commencements entre eux, c'est-à-dire, du point de vue du penseur, dans l'*Auseinandersetzung* de l'*autre commencement* et de sa nécessité *à partir* du premier et de ce qui s'y joue (*zuspielt*), c'est-à-dire à la fois ce qui est déterminé dans l'éclaircie, à tout jamais *jeté* (*geworfene*) pour ceux qui suivront. « À cela », poursuit Heidegger – c'est-à-dire à cette confrontation explicative-dépassante entre les deux commencements où se joue (*zuspielt*) la figure de l'étant à venir et l'histoire de l'être ; « à cela appartient tout ce qui est impliqué dans la différenciation de la question directrice et de la question fondamentale (*von Leitfrage und Grundfrage*) ; dans la réponse à la question directrice et dans son explicitation (*Leitfragenbeantwortung und eigentliche Leitfragenentfaltung*) ; dans la transition à la question fondamentale (*Übergang zur Grundfrage*) ».⁵¹³ La question directrice (*Leitfragen*), c'est ici

⁵¹¹ GA 65, § 81, p. 169.

⁵¹² *Leitstimmung* plutôt que *Grundstimmung*, c'est-à-dire disposition *directrice* plutôt que *fondamentale* ; ces deux préfixes vont aussi devenir, respectivement, ceux de la question directrice de la métaphysique (*Leitfrage*) et de la question fondamentale de l'autre commencement (*Grundfrage*).

⁵¹³ GA 65, § 81, p. 169.

celle de la métaphysique, à savoir la question à propos de l'être de l'étant, et par-là même, l'oubli de l'être et l'obnubilation devant l'étant. La question fondamentale — nous devrions plutôt peut-être dire : question fondatrice —, c'est la question que Heidegger tente de substituer à la directrice qui guide encore *Être et temps* en 1927, la *Seinsfrage*. La confrontation entre les commencements, doublement explicative et dépassante, s'éclaire alors pour nous : cette confrontation est précisément celle entre les questions fondamentales de ces deux commencements, la *Leitfrage* ontique du commencement grec et la *Grundfrage* ontologique du commencement à venir.

Il s'agit d'une confrontation explicative ontico-ontologique. Toute l'histoire de la pensée et de la représentation de l'étant tient à cette confrontation, et de même, conclut Heidegger, « tous les discours académiques (*Vorlesungen*) à propos de l'"histoire" de la philosophie et les décisions de chaque "ontologie" ». ⁵¹⁴ Cette confrontation, qui académiquement a lieu depuis la parution de *SuZ*, mais qui d'un point de vue *seynsgeichtlich* se trame dès le premier commencement grec, constitue certes « la construction d'un premier pont vers la transition (*ein erstes Brückenschlagen des Übergangs*) » ⁵¹⁵ (§ 82), mais un pont « qui se balance de manière indécise et qui n'a pas encore décidé sur quel rivage il doit tomber (*eine Brücke aber, die ausschwingt in ein erst zu entscheidendes Ufer*). » ⁵¹⁶ Il va en effet de soi que dans l'espace de la transition et avant l'avènement (*Ereignis*) de l'autre commencement, rien n'est encore *décidé* ⁵¹⁷ — car c'est bien toujours de décision qu'il est question lorsqu'il s'agit de vérité. Si toutes les « histoires » historiographiques de la philosophie appartiennent bien malgré elles à cette confrontation en ce qu'elles ne font qu'en expliciter la partie visible et ontique, Heidegger nous invite à faire la différence entre cette confrontation historique — *das Zuspiel*, le jeu entre les deux commencements — qu'il nomme « réflexion historique (*geschichtliches Besinnung*) », non pas la préparation d'un « nouveau système », mais plutôt « en soi, la transformation — préparation-initiatrice pour l'autre commencement » ⁵¹⁸; et la simple « érudition historique » qui présente

⁵¹⁴ *Ibid.*

⁵¹⁵ *Ibid.*

⁵¹⁶ *Ibid.*

⁵¹⁷ En vertu de l'« indécidabilité » de l'être.

⁵¹⁸ GA 65, § 81, p. 169.

« l'entière de "l'histoire de la philosophie" »⁵¹⁹. Toute l'histoire *de* la philosophie, c'est-à-dire la tradition historiographique jusqu'à Heidegger lui-même, participe en effet de l'abandon de l'être et par là méconnaît cette différence : l'histoire *de* la philosophie nous offre le récit presque causal, la genèse de notre modernité à partir d'une mécanique historique d'idées qui se causent ou se remplacent les unes les autres. Avec Heidegger, l'histoire se passe différemment : c'est l'oubli initial de l'être par le premier commencement (la métaphysique) qui va déterminer l'interprétation de l'étant, à chaque époque et par chaque grand penseur de l'Occident, non pas causalement, mais plutôt dans le jeu (*Spiel*) du voilement-dévoilement qui caractérise l'Être en propre, et qui, dans la présente fugue, s'identifie à la confrontation explicative entre la question directrice de la métaphysique (l'étant) et la question fondatrice de l'autre commencement (l'Être).

Mais, comme nous avons appris à le constater à chaque avancée de la pensée commençante dans les *Beiträge*, apparaît une difficulté : comment une telle explication mutuelle et dépassante menant à l'autre commencement, c'est-à-dire comment le remplacement de la question directrice par la fondatrice est-il possible, « si nous avons perdu l'essence de la pensée (*wenn uns das Wesen des Denkens verlorengegangen*) et si la "logique" a été prédestinée à exercer le contrôle sur la "pensée", lorsque la "logique" elle-même n'est qu'un résidu de *l'impuissance* de la pensée, c'est-à-dire du questionnement non-étayé et non-protégé dans le sans-fond de la vérité de l'être (*ungestützten, ungeschützten Fragens im Abgrund der Wahrheit des Seins*) »⁵²⁰ ?

β) Le langage originaire comme poésie

La réponse à cette question, croyons-nous, se trouve déjà contenue dans un cours qui précède et prépare la rédaction des *BzP*, à savoir, au semestre d'été 1934, *La logique comme question en quête de la pleine essence du langage* (GA 38, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*) – ou du moins une tentative de réponse, en ce que l'on pourrait légitimement nous objecter que s'il

⁵¹⁹ *Ibid.* Heidegger poursuit : « différence d'autant plus minimisée par le fait que les réflexions historiques-essentiels prennent tout de même la forme extérieure de cette érudition. (*in Nichts sich unterscheidet von dem, was nur noch eine nachträgliche Gelehrsamkeit zu einer abgeschlossenen Geschichte der Philosophie darstellt.*) »

⁵²⁰ GA 65, § 82, p. 169-170. « Et comment cela se pourrait-il », poursuit Heidegger, « si la "pensée" ne compte plus désormais que comme le raisonnement sans erreurs dans la représentation correcte des objets, en tant qu'*évasion* de cette question (*als das Ausweichen vor jenem Fragen*)? »

s'agissait d'une réponse définitive de la part de Heidegger, elle se trouverait également ici, en réponse à cette question. Dans ce cours, Heidegger, en quête de l'essence (*wesen*, au sens verbal, donc en quête du déploiement temporel de l'essence) du langage, va prendre la figure de la logique — traditionnellement admise comme un ensemble de règles pour la pensée, et donc pour le langage comme discours (*Rede*) correct (*richtig*), c'est-à-dire rationnel, conduit selon une méthode (*μέθοδος*, *chemin*). Or se produit alors quelque chose de déroutant : après examen, loin d'être un simple ensemble de règles, la logique pensée depuis son commencement grec pose plutôt la question : « qu'est-ce que le langage ? »⁵²¹, question qui renvoie immédiatement à une autre : « qu'est-ce que l'homme ? »⁵²², qui se décline ensuite, en « qui est-il lui-même — le questionnant ? »⁵²³ ; puis, en : « qui sommes-nous nous-mêmes - les questionnants »⁵²⁴, nous qui ne sommes après tout toujours déjà intersubjectifs, jamais seuls mais toujours déjà jetés dans un monde préréglé et habité par nos semblables et nos ancêtres ? Comme souvent dans les cours des années trente, on ne sait pas trop à première vue s'il s'agit d'une stratégie rhétorique de la part de Heidegger qui, glissant de question en question, en vient à impressionner l'auditeur par son agilité conceptuelle, ou s'il s'agit véritablement de questions qui entretiennent entre elles un rapport essentiel ; soyons généreux dans notre lecture et optons pour l'instant pour la seconde option.

Rappelons d'abord que cette incursion dans *Logik als die Frage nach...* vise à répondre à la question de la possibilité d'un autre commencement de la langue pour nous qui sommes prisonniers de la « logique ». Dans tous les cas, si nous poursuivons le plan du cours de 1934, apparaissent ensuite des concepts qui nous sont bien connus et dont nous avons déjà traité. En effet, au § 13, Heidegger répond à la question « qui sommes-nous nous-mêmes — les questionnants ? » par l'intitulé suivant : « "[n]ous" sommes le peuple en vertu de la décision. »⁵²⁵

⁵²¹ GA 38, (été 1934), tr. fr. *La logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, p. 54.

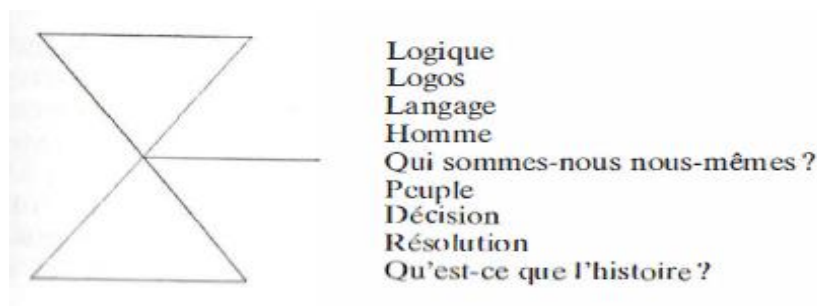
⁵²² *Ibid.*

⁵²³ *Ibid.*, p. 55.

⁵²⁴ *Ibid.*

⁵²⁵ GA 38, tr. fr. p. 73. Heidegger résume : « La tâche que nous nous sommes fixée prend comme thème la logique, et celle-ci a pour thème le *Logos*, que nous avons déterminé comme langage. Ainsi a surgi la question : "Qu'est et comment est le langage, et à quel domaine de l'être appartient-il ?" Le langage est une détermination distinctive de l'homme. D'où la question : "Qu'est-ce que l'homme ?", laquelle s'est transformée en la question : "Qui sommes-

Jetons un œil à l'étrange tableau⁵²⁶ dessiné par Heidegger lui-même qui résume le chemin parcouru (et que la suite de l'ouvrage, dont nous nous épargnons ici le commentaire, va d'ailleurs reparcourir à rebours) :



La réflexion (*Besinnung*) va ici de la langue à l'histoire, puis de l'histoire à la langue. Elle parcourt, avec en son cœur la question *Qui sommes nous nous-mêmes ?*, le chemin à deux sens qui court dans ce que nous avons pris en introduction comme les deux pôles de l'*Ereignis*, à savoir, les deux fonds desquels se détachent toute activité humaine et qui sont précisément ce qui est à renouveler dans l'autre commencement. À aucun moment toutefois le cours ne s'arrête définitivement sur une interprétation, sauf peut-être à la toute dernière page où Heidegger, cassant la réflexion circulaire, pose quelque chose comme un langage originaire, une « *Urrede/Ursprache* » : la poésie. La poésie y est en effet comprise comme « le langage de cet être, qui nous a été depuis longtemps déjà dit dans une parole portant loin devant nous, et que nous n'avons encore jamais rejoint »⁵²⁷ ; comme « langage originel » dans lequel « la pleine essence du langage se déploie comme essence là où il advient en tant que puissance configurant un monde »⁵²⁸. Permettons-nous alors de reformuler la question de départ : pouvons-nous encore avoir un accès à une parole poétique qui ne tombe absolument pas sous le joug de la « logique »,

nous nous-Mêmes ?" "Même" étant écrit avec une majuscule, parce que le caractère de Soi-Même est l'essentiel. La première réponse que nous ayons donnée s'est exprimée par le mot "peuple". Nous avons en même temps caractérisé cette réponse comme une réponse ayant le caractère de la décision. Nous avons vu l'essence de la décision dans la résolution. Mais la résolution n'est pas un acte ayant lieu à un moment précis, mais c'est un mouvement d'advenir, en vertu duquel nous nous insérons dans le mouvement d'advenir dans lequel nous nous trouvons. C'est de là qu'a pris sa source la question : "Qu'est-ce que l'histoire ?" »

⁵²⁶ *La logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, tr. fr. p. 117. Cf. aussi p. 195 : « L'homme, le peuple, le temps, l'histoire, l'être, l'État - ce ne sont pas là des concepts abstraits qui seraient là pour servir à des exercices de définition ; ils relèvent d'un rapport à l'essence qui se décide chaque fois historiquement, et donc d'un se-décider pour l'avenir à partir de l'être-été. »

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 201.

⁵²⁸ *Ibid.*

pas même en la prenant comme contre-modèle et en poétisant consciemment *contre* cette logique⁵²⁹ ? Cette poésie comme institution originaire (*Urstiftung*) de toute langue doit bien être absolument première, ou du moins, se trouver au commencement de l'histoire, à savoir au moment même de l'*Ereignis*. Dès ce moment passé et bien qu'elle détermine tout ce qui va suivre en termes de lisibilité de l'étant, dans le cas de notre histoire occidentale, la « logique » va circonscrire cette langue qui va ne subsister comme telle que dans les marges et l'exception — Hölderlin, le *Zarathoustra* de Nietzsche —, laissant toute la place à la pensée rationnelle et scientifique.

γ) Joie ou plaisir (die Lust)

Récapitulons : nous avons jusqu'à présent tenté de comprendre le plaisir (*die Lust*) devant ce-qui-vient-se-jouer (*das Zuspiel*) dans le langage originaire qui est poésie, mais qui est également l'exception dans notre histoire. Prenons un instant pour poser la question de cette joie ou ce plaisir (*Lust*) qui constitue la *Grundstimmung* de la présente *Fuge*, et que Heidegger reconstruit à partir d'une interprétation hölderlinienne du mot grec de *χάρις*⁵³⁰. À l'origine, *χάρις* signifie beauté, charme (on en tire « charisme »), et dérive de la même racine que *χαίρω*, « être heureux/joyeux ». L'on en tire aussi le nom de trois filles de Zeus, les *Χαριτες*, que sont Euphrosyne (la joie, l'allégresse), Thalie (l'abondance) et Aglaé (la beauté). Encore ici, l'on remarque avec intérêt la correspondance entre les tonalités fondamentales de l'*Ereignis* et le panthéon hellène. Dans un contexte chrétien, *χάρις* prend plutôt la signification de « grâce », comme dans *Genèse*, 6.8 : « Νωε δὲ εὗρεν χάριν ἐναντίον κυρίου τοῦ θεοῦ », « mais Noé trouva grâce aux yeux de l'Éternel. » Nous comprenons désormais mieux le glissement entre la joie (*die Lust*) et le religieux : à travers l'amabilité (*Freundlichkeit*) qui caractérise — du moins pour l'instant — le cœur des hommes, ceux-ci ne se considèrent pas malheureux, et donc éprouvent plutôt de la joie face à la divinité et au divin en général (*Nicht unglücklich der Mensch sich mit der Gottheit*). Le plaisir/la joie (*die Lust*) constitue ainsi « la *disposition directrice* (*Leitstimmung*) [...] du dépassement

⁵²⁹ C'est d'ailleurs ce que semble craindre Heidegger dans la suite du paragraphe (GA 38, tr. fr. p. 201) : « Mais le poète n'est pas celui qui fait des vers sur ce qu'est chaque fois l'aujourd'hui. La poésie n'est pas faite pour apaiser de petites jeunes filles en émoi, ni pour exciter la sensibilité d'esthètes qui croient que l'art est à savourer et à déguster. »

⁵³⁰ Cf. Svarnyk, Mar'Yana. *Heidegger's Holy And Quiet Joy : Body Hermeneutics of Two Paintings By Lauren S. Harris* (thèse de doctorat), York University, Toronto, 2021, pp. 249-250.

mutuel questionnant des commencements (*der fragende wechselweisen Übersteigung der Anfänge*). »⁵³¹ Mais le plaisir et la joie renvoient aussi, selon la filière mythologique grecque, à l'abondance et à la beauté : la Terre et la simplicité des commencements. La choséité de la chose, l'étantité de l'étant : ce-qui-se-joue (*das Zuspiel*) dans chaque commencement, et devant quoi la disposition directrice (*Leitstimmung*) est le plaisir ou la joie, un plaisir ou une joie que nous concevons — l'ensemble des *Fugen* restant tout de même sous la marque d'une *autre Grundstimmung* — comme plaisir retenu, joie retenue devant ce qui ne nous apparaît, d'une part, certes que comme la Résonnance de la grandeur supposément passée de l'*Ereignis* — des commencements —, mais, ici, dans *das Zuspiel*, comme l'éternel recommencement de la configuration d'un monde par le langage poétique aux origines.

La joie et le plaisir viennent également répondre à la terreur et à la frayeur (*Schrecken und Schen*) qui caractérisaient la Résonnance⁵³². Si les phénomènes caractéristiques de notre époque comme Résonnance négative des *Wesungen* passées à travers l'oubli de l'être et la *Fraglosigkeit* nous frappent et avec raison d'effroi, nous pouvons néanmoins d'ores et déjà commencer à nous réjouir devant *la simplicité de la structure mondaine des commencements* : contrairement à ici, où chaque ob-jet est le produit d'un démiurge industriel qui n'a d'autre *telos* que l'accroissement de la production, là, chaque chose réunit l'ensemble du monde en sa choséité et y trouve ainsi sa place, en toute simplicité et en toute tranquillité. Le 5 juillet 1936, Heidegger note d'ailleurs dans ses cahiers personnels : « le calme accompli de la montagne, l'éclat contenu des herbages, le vol silencieux du faucon, le nuage léger dans le grand ciel – cela en quoi s'annonce la grande tranquillité, toute proche, au loin, de l'Être. »⁵³³

Aux paragraphes 83 à 86, Heidegger va confirmer notre intuition — relier la *Leitstimmung* de cette fugue à la question de la choséité/étantité — en esquisant précisément une histoire des opinions sur l'être et des déterminations subséquentes de l'étantité. « La métaphysique », écrit Heidegger au paragraphe 83, « croit que l'être se laisse trouver dans les étants – et d'une manière

⁵³¹ GA 65, § 81, p. 169.

⁵³² Quoique joie et plaisir ne semblent pas avoir de correspondants évidents dans la mythologie grecque, si ce ne sont Εὐφροσύνη, l'une des trois Charites, déesse de la joie, et sa sœur Θάλλια, déesse de l'abondance (et donc du plaisir). Il manquerait alors la troisième, Ἀγλαΐα, déesse de la beauté.

⁵³³ *Réflexions IV*, § 292, p. 304-5, tr. fr. p. 310. Traduction modifiée.

telle que la pensée va au-delà de l'étant. Le plus exclusivement la pensée se tourne vers les étants et se cherche le sol *le plus existant/étant (seindste Grund)* [...], le plus décisivement la philosophie s'éloigne de la vérité de l'Être.»⁵³⁴ Il s'agit ici en fait d'un affrontement entre d'une part la *complexité sur-rationaliste* de la métaphysique et d'autre part la simplicité et la proximité de l'Être. La *Leitstimmung* de la présente fugue, joie et plaisir, jaillit de la réalisation de cette simplicité et de cette proximité par le *Dasein*, par-delà les figures que prend l'étant sous le règne de la métaphysique (« ... dans son *émergence* (Grèce classique) ; ... *causé* par un étant suprême de même essence (Moyen-âge) ; ... comme l'étendue d'un *objet* (modernité). »⁵³⁵) Ici, et comme dans tout l'ouvrage jusqu'à maintenant, joue une tension entre d'une part l'élan que Heidegger tente de donner au *Dasein* vers la *vérité de l'être*, sa simplicité et sa proximité, la strate phénoménologique originaire dont nous parlions, et d'autre part le travail obscurcissant de la métaphysique et de l'histoire, qui semblent rendre cette possibilité toujours plus incertaine : « la vérité de l'être », conclut Heidegger, « devient de plus en plus cachée, et la possibilité deviens de plus en plus rare que cette vérité devienne le pouvoir fondateur et soit connue comme telle »⁵³⁶.

Or si nous croyons, avec Heidegger, pouvoir traverser cette tension en maintenant ouverte la possibilité d'un raccord à l'être et à ses déploiements d'essence (*Wesungen*), c'est en raison même du mode de connaissance de l'étant de la métaphysique, qui, par rapport à la vérité de l'être, constitue toujours un déficit. Ainsi la métaphysique comme prétendue connaissance de l'être de l'étant « devait en arriver à sa fin parce qu'elle n'a jamais encore osé s'enquérir de la vérité de l'Être »⁵³⁷. En tant que métaphysique toutefois, il lui reste encore quelque chose à accomplir. Plutôt que de parler de « fin » de la métaphysique, on devrait user du vocable de « dépassement » (*Übergang*), car « la métaphysique doit désormais, dans son impossibilité essentielle (*in ihrer Wesensunmöglichkeit*) », c'est-à-dire comme connaissance de l'être à partir de

⁵³⁴ GA 65, § 83, p. 170-1. Heidegger poursuit : « Mais comment la renonciation métaphysique des étants, c'est-à-dire la renonciation à la métaphysique, est possible sans que nous soyons victimes/que nous tombions dans le "rien" (*ohne dem »Nichts« anheimzufallen*) ? *Da-sein* est le fondement (actif, *Grundung*) de la vérité de l'Être. Moins l'homme est étant (*unseindender der Mensch*), moins il se fixe sur ce qui se trouve à être (*als welches er sich vorfindet*), plus il se rapproche de l'être. (Aucun bouddhisme ! Le contraire.) »

⁵³⁵ GA 65, § 84, p. 171.

⁵³⁶ *Ibid.*

⁵³⁷ *Ibid.*, § 85 p. 173. Heidegger poursuit : « et, conséquemment, même dans sa propre histoire elle devait rester confuse et incertaine à propos de sa ligne directrice (*Leitfaden*) de pensée. »

l'étant, « se-jouer-en-passant (*zugespielt*), et la philosophie elle-même pourra donc se rejouer dans son autre commencement (*die Philosophie selbst so in ihren anderen Anfang hinübergespielt werden*). »⁵³⁸ Mais alors, que doit-on retenir de cette métaphysique qui d'une part s'accomplit dans la modernité avec toutes les conséquences néfastes que nous connaissons, mais qui d'autre part doit ouvrir la transition (se-jouer-en-passant, *Zuspielen*) vers l'autre commencement de la philosophie ? Nous devons en retenir ce qu'elle « garde prêt en tant qu'encore non-distingué et, par elle, non encore reconnaissable (*als noch Ungehobenes und von ihr selbst nicht Erkennbares*) et donc : *passé (zuspielt)* »⁵³⁹, à savoir :

1. L'étantité est *présence* (*die Seindheit ist Anwesenheit*).
2. L'Être (*Seyn*) est abritement-de-soi (*Sichverbergen*).
3. Les étants ont la priorité.
4. L'étantité est l'ajout/le post-scriptum (*der Nachtrag*) et donc l'« *a priori* ». ⁵⁴⁰

En ne laissant subsister l'étantité que comme présence, la métaphysique assure l'intouchabilité de l'être par l'étant, et donc elle se fait *gardienne de la différence ontologique*. En ne laissant l'être se phénoménaliser que comme abritement-de-soi (*Sichverbergen*), et donc comme ce qui toujours dans le phénomène est *absent*, la métaphysique assure encore une fois l'intouchabilité de l'être et le préserve en dehors de l'étantité technique. En laissant toujours la priorité à l'étant, la métaphysique contribue à la progression de l'oubli de l'être, *a fortiori* par la science et la technique modernes, mais par-là, elle préserve l'être de celles-ci. Finalement, en comprenant l'étantité (*Seindheit*, le *Was ?*, c'est-à-dire ce que nous appelions autrefois l'essence, ce qu'une chose est) comme l'*a priori* — la matérialité, la choséité, l'humanité —, nous la reléguons au domaine de la simple logique, hors de celui de l'être, et ouvrons la porte à la mathématisation intégrale de l'étant dénué de toute *essence* (*Wesen*). Cette préparation de l'autre commencement, qui œuvre de pair avec la Résonnance n'est toutefois pas sans obstacles : « aussi longtemps », conclut Heidegger, « que nous obtenons nos perspectives de ce qui pouvait et avait à devenir la connaissance actuelle de la métaphysique (la doctrine des idées et ses variations), nous serons forcés dans ce qui n'est

⁵³⁸ *Ibid.*, § 85 p. 173.

⁵³⁹ *Ibid.*, § 86 p. 174.

⁵⁴⁰ *Ibid.*

simplement qu'historique (*historisch*) — à moins que nous comprenions déjà l'ἰδέα à partir des énoncés 1-4. »⁵⁴¹

Prenons Heidegger à la lettre et reprenons les quatre énoncés en question en vue de l'ἰδέα : si l'étantité est *présence*, alors l'ἰδέα est ce qui, derrière chaque présence éphémère, est éternel ; si l'Être est abritement-de-soi, et donc absence derrière ce qu'il donne, alors l'ἰδέα, ne pouvant atteindre l'être, se borne à être *forme* de cette donation ; si les étants ont la priorité, alors l'ἰδέα constitue la *catégorie* à partir de laquelle nous classerons les étants ; finalement, si l'étantité est *l'a priori* — l'essence —, l'ἰδέα sera l'essence des essences, la forme ultime sous laquelle classer le réel, elle-même irréelle. Nul besoin ici de faire de l'histoire (*Historie*) des idées : bien au contraire, il s'agit de voir ce que détermine l'ἰδέα comme l'un des mots fondamentaux (*Grundwörter*) du premier commencement — l'autre étant celui de φύσις — dans l'histoire des régimes de phénoménalité (*Seinsgeschichte*). L'histoire (*Geschichte*) du premier commencement est ainsi uniment celle des régimes de phénoménalité, ou, comme l'écrit justement Heidegger au § 87, « l'histoire du premier commencement est l'histoire de la métaphysique »⁵⁴², non pas « les tentatives individuelles en métaphysique, en tant que doctrines qui ne nous disent rien maintenant à la fin de la métaphysique », mais bien plutôt « la réflexion connaissante qui pense le nihilisme plus originairement dans l'abandonnement de l'être »⁵⁴³ à travers les grandes figures de la pensée occidentale et afin de dépasser ce nihilisme. Chacune de ces grandes figures appelle une tâche, qui sont respectivement (§ 88) :

[...] de rendre manifeste l'insondable et multiple façonnage du début de la question par *Leibniz*, mais penser le *Da-sein* plutôt que la *monade* ; de rejouer les étapes principales de la penser de *Kant* mais en dépassant le point de départ "transcendantal" à travers le *Da-sein* ; de questionner rigoureusement la question de la liberté chez *Schelling* et néanmoins de placer la question des "modalités" sur un autre sol ; de placer le système de *Hegel* dans la vue directrice et ensuite de penser dans une direction totalement opposée ; d'oser se confronter à *Nietzsche* en tant que celui qui est le plus près, mais de reconnaître qu'il est le plus éloigné de la question de l'être.⁵⁴⁴

⁵⁴¹ *Ibid.*, § 86 p. 174.

⁵⁴² *Ibid.*, § 87, p. 175.

⁵⁴³ *Ibid.*

⁵⁴⁴ *Ibid.*, § 88, p. 176.

Un tel programme — la reprise des grands penseurs que sont Leibniz, Kant, Schelling, Hegel et Nietzsche en vue du *Da-sein* — nécessiterait à lui seul plusieurs thèses, et Heidegger n'a pas manqué de réfléchir sur chacun de ces auteurs dans les cours correspondants⁵⁴⁵ après *Être et Temps*. Disons-en néanmoins un mot : ces figures, pour Heidegger, sont en fait autant de figure de l'absolue finitude de toute réflexion (*Besinnung*), qui est toujours « seule et unique », et ce, parce que « le déploiement d'essence de l'Être et sa fondation (*Gründung*) doivent être en tant que *Da-sein* »⁵⁴⁶. En chacune de ces pensées, l'être vient se jouer (*zuspielen*) et l'étant se voit déterminé en son être (c'est là ce que fait la métaphysique) pour l'espace d'un temps. Si la pensée de chacun de ces penseurs constitue un moment et une étape dans le processus de l'abandonnement de l'être, c'est bien malgré leur motivation respective à questionner : comme nous qui réfléchissons aujourd'hui, ils dépendent totalement de leur être-jeté conceptuel et métaphysique, ce qui leur a été laissé par ce qui s'est joué auparavant (*zugespielt*), comme une « passe » (*Zuspiel*) : la jetéité (*das Zuspiel*). Ainsi l'étude de ces penseurs va permettre à Heidegger de tenter un dépassement du nihilisme par son approfondissement historial. Or pourrions-nous arguer que, nous qui pensons au XXI^e siècle, en sommes rendus à pouvoir considérer Heidegger lui-même — et *a fortiori* les *Beiträge* — comme un autre de ces grands moments ? Nous croyons que non. D'une part et contrairement aux grands ouvrages de chacune de ces figures, il est impossible d'affirmer que les *Beiträge* ont fait leur effet : il serait donc très difficile de juger si elles participent ou au contraire contribuent à dépasser l'abandonnement de l'être et le nihilisme. D'autre part — et c'est ici un point tout à fait critiquable de la pensée heideggérienne — Heidegger prétend plutôt *dépasser* la métaphysique, c'est-à-dire penser non pas en quête de l'être de l'étant (le plus étant, *seindste*), mais bien plutôt en quête de l'Être seul, qui, comme Événement (*Ereignis*), doit nous sortir de notre marasme historique et réactiver l'histoire historiale. Critiquable certainement, puisque la pensée heideggérienne — et surtout celle des *Beiträge* — se présente bien comme une méta-physique, à

⁵⁴⁵ Respectivement GA 25, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (Winter semester 1927/28) ; GA 26, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (sommer semester 1928) ; GA 28, *Der deutsche Idealismus* (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart (Summer semester 1929) ; GA 32, *Hegels Phänomenologie des Geistes* (Winter semester 1930/31) ; GA 41, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (Winter semester 1935/36) ; GA 42, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) (Summer semester 1936) ; GA 49, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809) (I. Trimester 1941/Summer semester 1941) et, quant à Nietzsche, les tomes 43, 44, 46, 47, 48, et 50.

⁵⁴⁶ GA 65, § 88, p. 176.

savoir une explication sur- ou sous-empirique et quasi transcendante des faits historiques, philosophiques et humains, mais ne correspond pas à la définition *heideggerienne* de la métaphysique, à savoir pensée de l'être de l'étant (*Leitfrage*).

Laissons de côté cette étude qui nous aura néanmoins permis quelques précisions au sujet du statut « métaphysique » des *Beiträge*, afin de nous avancer davantage dans le « Passage à l'autre commencement » (§ 89) qui s'annonce désormais. Comment, en effet, *avancer* dans ce passage, c'est-à-dire quitter le champ de la stricte métaphysique ? « La question des étants », écrit Heidegger, « doit être placée sur son propre sol, sur la question de la *vérité de l'Être* »⁵⁴⁷, à savoir doit être comprise à partir de la configuration *normale* du monde, celle qui procède du commencement poétique de la strate phénoménologique d'un peuple, et non à partir d'un étant-principe qui surplombe tous les autres dans *l'hybris* rationaliste qui caractérise l'Occident, et que Heidegger nomme ici « idéalisme »⁵⁴⁸. « Ce qui jusqu'à maintenant », écrit Heidegger au § 89, « a été l'indice directeur formant l'horizon de toute interprétation de l'étant — penser (en tant que re-présenter) — va être ramené dans le *Da-sein* en tant que fondement (*Grundung*) de la vérité de l'Être. La "logique" comme doctrine de la pensée correcte deviendra plutôt réflexion (*Besinnung*) sur ce qui est propre au *langage* comme le nommant-instituant de la vérité de l'Être ».⁵⁴⁹ Encore une fois, l'autre commencement procède d'un dépassement de cette « logique » que nous ne comprenons plus que comme ensemble de règles pour la pensée, et ce dépassement même procède de la confrontation explicative (*Anseinandersetzung*) avec le premier commencement, en ce que, précisément, c'est en réinvestissant les sens multiples du λόγος grec que nous pourrions dépasser la simple « logique ». Ce travail, Heidegger le fait – entre autres – dans le cours du semestre d'été 1934, travail qui le mène essentiellement à deux constats : (1) la réponse à la question « Qui suis-je ? » n'est pas un *je* subjectif qui, de son « intériorité », verrait et interagirait avec une « extériorité » (un « sujet »), mais plutôt, à travers la reposition de la question en vertu de l'intersubjectivité qui précède déjà tout « je » en « Qui sommes-nous ? » ; désormais : le peuple, qui reçoit ses contours de l'ouverture initiale et langagière de son monde : l'éclaircie de l'être. (2)

⁵⁴⁷ GA 65, § 89, p. 176.

⁵⁴⁸ *Ibid.*

⁵⁴⁹ *Ibid.*

Ce langage initial, lorsque nous retraçons les pertes successives de sens qui ont fait du λόγος la simple « logique », Heidegger le retrouve enfin comme *poésie* (ou plutôt *po[ī]ésie*⁵⁵⁰, puisqu'il ne s'agit pas simplement de *faire* des poèmes, mais plutôt d'instituer po[i]étiquement un monde par le jaillissement d'une langue poétique : l'homme habite en poète, disait Hölderlin⁵⁵¹, et ainsi selon Heidegger c'est « la poésie qui fait de l'habitation une habitation »⁵⁵². Le poète se tient dans l'éclaircie de l'Être et accorde le peuple à ce que les *Beiträge* nomment sa « voix ».

Cette *cassure* entre le λόγος réduit à la logique et le λόγος retrouvé comme discours po[i]étique, Heidegger la décrit comme une « césure qui ne suit plus les lignes directrices de la philosophie (idéalisme – réalisme, etc.) ou même les attitudes des "visions-du-monde" ("Weltanschauungen") »⁵⁵³ qui « sépare l'émergence de l'Être (*Seyn*) et le fondement de sa vérité dans le *Dasein* de toute occurrence et perception des étants »⁵⁵⁴, « une *coupe nette* ; néanmoins nous ne savons pas *où* ni *quand* la vérité de l'Être (*Seyn*) devient le vrai ni d'où l'histoire comme *Seynsgeschichte* prend le chemin le plus court et le plus abrupt »⁵⁵⁵. Cette coupure qui semble incertaine et dont l'origine semble également incertaine, nous savons au moins qu'il est possible de la préparer par la pensée, (1) par la confrontation explicative entre le premier et le second commencement, qui doit faire passer (*zuspielen*) la métaphysique (la question directrice (*Leitfrage*) en vue de l'étant) *dans* la pensée commençante (la question fondatrice (*Grundfrage*) en vue de l'être (*Sein*)) ; et (2) par la méditation (*Besinnung*) de l'impensé de la métaphysique à travers ses grandes figures, ces « grandes philosophies [qui] sont d'imposantes montagnes, inescaladées et inescaladables, [mais] qui donnent à la terre ce qu'elle a de plus élevé et exposent son socle

⁵⁵⁰ Car il s'agit bien ici de ποιησις : « Le terme *poiēsis* est quant à lui, beaucoup plus complexe : il signifie à la fois "action de faire", "création", "production". Le verbe *poien* signifie donc "fabriquer", "produire" et "agir". Le sens le plus originel est sans doute celui de "mettre dehors" au sens de mettre-hors-de, mener-vers. Le sens profond du verbe *poien* est donc le déplacement opéré sur les éléments du monde. Mais il est un déplacement particulier, fondé sur l'interrogation des éléments du monde, fondé sur un *poios* : il est un interrogatif en tant qu'il pense, ce que nous pourrions appeler l'espèce même de ce qui se rend visible. L'action de faire signifie donc, précisément, "saisir et déplacer ce qui a été saisi". Vallos, Fabien. « Oikonomia & poiēsis », dans *Multitudes*, 2014/3 (n° 57), p. 289.

⁵⁵¹ « Plein de mérite, c'est en poète pourtant / que l'homme habite sur cette terre. (*Voll Verdienst, doch dichterisch, / wohnt der Mensch auf dieser Erde.*) » Friedrich Hölderlin, *Turmgedichte*, rapport dans Vallos, Fabien. « Oikonomia & poiēsis », dans *Multitudes*, 2014/3 (n° 57), p. 288.

⁵⁵² « "...dichterisch wohnt der Mensch..." », dans *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, tr. fr. par André Préreau, « L'homme habite en poète », dans *Essais et conférences* Paris, Gallimard, p. 224.

⁵⁵³ GA 65, § 89, p. 176.

⁵⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵⁵ *Ibid.*

rocheux primitif»⁵⁵⁶, à savoir l'Être, qui par ces philosophies, à chaque fois, « tente » de se phénoménaliser. Comment alors travailler à établir cette coupure et ce « pont » entre le premier commencement grec et l'autre commencement à venir ?

δ) *Le « dévoilement-retirement » de l'Être et l'histoire de la vérité*

Au § 91, Heidegger va tenter une fois de plus de tracer le chemin qui va du premier à l'autre commencement en montrant ce qui est arrivé, ce qui arrive et ce qui doit arriver à la pensée dans cette transition. Ce paragraphe, le plus touffu jusqu'ici, constitue également la première introduction de la fugue suivante, à savoir le Saut. Nous nous proposons de l'analyser point par point. « *Le premier commencement* », écrit-il, « fait l'expérience de et pose la *vérité de l'étant*, sans entrer dans le questionnement sur la vérité comme telle, puisque ce qui est dévoilé en elle, un étant en tant qu'étant, domine nécessairement tout le reste et utilise le rien, en le prenant avec lui ou en le détruisant complètement comme le "ne pas" et le "contre". »⁵⁵⁷ Nous savons déjà cela, si ce n'est qu'ici Heidegger ajoute la question du rien (*Nichts*), c'est-à-dire de la négation qui gît au cœur de l'être, que la métaphysique, obnubilée qu'elle est par la positivité de l'étant, ne reconnaît pas : « *L'autre commencement* », poursuit Heidegger, « fait l'expérience de la vérité de l'Être (*Seyn*) et questionne l'Être de la *vérité* (*Seyn der Wahrheit*) pour, premièrement, donner un sol (*gründen*) au déploiement d'essence de l'Être et laisser jaillir les étants comme le vrai de cette vérité originelle (*entspringen lassen*). »⁵⁵⁸ Le sens du questionnement et de la détermination est ici inverse : dans le premier commencement, on cherche l'être de l'étant à partir de l'étant, et l'on nie la négation ; dans le commencement à venir, on laisse jaillir l'étant *à partir* de la vérité de l'Être, par-delà le *Gestell* universaliste dont la métaphysique prend la forme à la fin de son histoire, et par laquelle le monde se voit restituer son sens unitaire pour un peuple et pour un temps. Toutefois et comme nous l'avons répété, cette strate phénoménologique (*un monde*) n'est toujours que celle d'une humanité historique (*un peuple*) et toujours seulement pour *un* temps : impossible alors de dire par *quel* peuple⁵⁵⁹ et à *quel* moment s'activera l'autre commencement de

⁵⁵⁶ GA 65, § 93, p. 187-8.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, § 91, p. 179.

⁵⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁵⁹ Quoique Heidegger, fidèle à sa propre finitude (ou situation herméneutique *finie*) ainsi qu'à sa lecture quasi théologique de Hölderlin, n'envisage jamais réellement un autre peuple que le peuple allemand pour jouer ce rôle.

l'histoire, et, en raison même de notre situation herméneutique et de l'impossibilité de toute traduction pure, nous ne pouvons que sonder cette possibilité dans notre propre présent et dans notre propre humanité historique.

Sous quelle forme l'autre commencement s'annoncera-t-il alors à nous ? Nous ne pouvons que sonder le premier, que nous connaissons, afin de tenter, par analogie, d'en comprendre le déroulement : dans le premier commencement, la pensée « commence à se consolider, d'abord implicitement puis spécifiquement comprise dans cette question : qu'est-ce que l'étant ? »⁵⁶⁰ Mais immédiatement « le caractère commençant de la pensée se perd, c'est-à-dire se retire dans la dimension infondée du commencement, dès que la question directrice (*Leitfrage*) détermine les standards de la pensée »⁵⁶¹. Ce qui donne se retire toujours en donnant, c'est là la dynamique qui affecte l'être selon Heidegger (celle de la vérité-ἀλήθεια) – rappelons que la déesse de la vérité place Parménide à la croisée de deux chemins : celui du découvrir (*Entdeckens*) et celui du retirer (*Verbergens*)⁵⁶². Le premier commencement pose d'une part la question directrice (*Leitfrage*) et métaphysique sur l'étant, mais l'intuition originelle, à savoir ce que l'Être donne initialement dans la strate protophénoménologique, ce que par exemple la déesse donne à Parménide, cela se retire derrière la question directrice⁵⁶³. Et l'histoire de la philosophie nous donne des exemples frappants de cette dynamique de dévoilement-retirement de l'Être, à travers lesquels on peut deviner son mouvement interne, soit « l'expérience et la réception et le rassemblement de l'étant dans sa vérité (*Erfahrung und Vernehmung und Sammlung des Seienden in seiner Wahrheit*) qui se solidifient dans la question en vue de l'étantité des étants (*verfestigt sich in die Frage nach der Seiendheit des Seienden*) selon la ligne directrice (*Leitfaden*) et la présaisie de la "pensée" (*und dem Vorgriff des "Denkens"*) »⁵⁶⁴, présaisie qui va affirmer la pensée comme « λόγος—ratio—intellectus »⁵⁶⁵ et qui se consolide dans la conception de l'être humain

⁵⁶⁰ GA 65, § 91 p. 179.

⁵⁶¹ *Ibid.*

⁵⁶² *Sein und Zeit*, § 44, tr. fr. par Emmanuel Martineau, p. 165.

⁵⁶³ L'on interprétera d'ailleurs Parménide à partir de cette question pendant des siècles, lui dont la pensée sera essentiellement réduite à la question de la plénitude de l'Un contre le devenir et la multiplicité, et ce, dès le Parménide de Platon.

⁵⁶⁴ GA 65, § 91 p. 180.

⁵⁶⁵ *Ibid.*

comme « *animal rationale* »⁵⁶⁶. Tout cela part bien de l'expérience commençante des étants eux-mêmes, en ce que la question directrice de la métaphysique, répétons-le, est celle en quête de l'étant. Directrice (*Leit-*), cette question n'est toutefois pas fondatrice (*Grund-*), et bien qu'elle dirige la pensée occidentale vers l'étant, n'en arrive jamais à en *fonder* la vérité. Même la relation que vont ensuite entretenir *ratio* et *fides*, lorsque la raison sera subordonnée au dogme chrétien⁵⁶⁷, ne va pas donner lieu à une interprétation renouvelée de l'étant, mais seulement donner lieu à un « renforcement de l'importance de l'homme en tant qu'*individu* (le salut de l'âme) »⁵⁶⁸. Par ce processus, la vérité comme vérité de l'étant va se métamorphoser (« *veritas* devint *certitudo* »⁵⁶⁹) en vérité comme sécurité de soi de la subjectivité qui conçoit (Descartes) et, « de manière correspondante, la détermination de l'étantité des étants est transformée en objectivité »⁵⁷⁰.

Toutes les tentatives de fonder le vrai en philosophie sont vouées à l'échec, comme autant d'hégémonies brisées, pour employer le vocabulaire très juste de Schürmann, et ce, parce que la possibilité même de *fonder* se retire dans le premier commencement pour laisser place à la question directrice sur l'étant – alors que dans le commencement à venir, c'est l'étant qui va cesser de se laisser diriger par le questionnement et plutôt obéir au règne du déploiement d'essence de l'Être (*Wesung des Seyns*) : l'Événement (*Ereignis*). Ainsi, écrit Heidegger,

...même là où Nietzsche déploie le devenir *contre* « l'être » (l'étantité), cela arrive sous l'assomption que la « logique » détermine l'étantité. La fuite dans le « devenir » (la « vie ») est métaphysiquement parlant seulement une voie de sortie, la *dernière* voie de sortie à la fin de la métaphysique [...] : le retournement du platonisme. Mais tout retournement est plutôt retour à, et servitude au contraire (sensible-suprasensible) [...].⁵⁷¹

C'est dire que même là où l'impulsion de dépassement de la métaphysique atteint son paroxysme, à savoir chez Nietzsche, c'est encore le cadre (*Gefüge*) mis en place dans le premier commencement grec qui parle ; impasse qui ne trouvera sa résolution qu'avec l'accomplissement

⁵⁶⁶ *Ibid.*

⁵⁶⁷ Christianisme qui, en sa manifestation précoce aux premiers siècles de notre ère, c'est-à-dire avant sa reprise hellénistique par le (néo)platonisme et l'aristotélisme, ne correspond pourtant pas encore à la métaphysique théorique.

⁵⁶⁸ GA 65, § 91, p. 181.

⁵⁶⁹ *Ibid.*

⁵⁷⁰ *Ibid.*

⁵⁷¹ *Ibid.*, § 91 p. 182.

de la métaphysique et la question en retour (*Rückfrage*) phénoménologique sur l'histoire de cette métaphysique, soit autour des années 1920-1940, tant pour Husserl que Heidegger. Pourquoi ? Parce que dépassement veut dire : « questionner premièrement la *vérité* de l'Être (*Seyn*) », et qu'à l'intérieur de ce domaine de questionnement, « la métaphysique n'est *jamais* devenue une question — et ne pouvait pas le devenir. »⁵⁷² Seule la pensée commençante est à même de saisir la métaphysique « plus originairement » et donc d'enfin « la dépasser », pensée commençante dont Heidegger identifie ici la première trace dans l'ontologie fondamentale de *SuZ*.⁵⁷³ Non plus, donc, un simple retournement de la métaphysique — Nietzsche — ou le constat du nihilisme achevé — Jünger —, mais bien plutôt une relation renouvelée à ce que la métaphysique garde encore d'essentiel, mais non réfléchi et encore en retrait :

*L'Être (Seyn) se déploie (west) comme l'événement de la fondation du là (als Ereignis der Daggründung), et détermine seul la vérité du déploiement d'essence (die Wahrheit des Wesens) depuis le déploiement d'essence de la vérité et à nouveaux frais (aus der Wesung der Wahrheit neu). L'autre commencement transforme l'Être (Seyn) en sautant dans sa vérité la plus originaire (Einsprung in seine ursprünglichere Wahrheit).*⁵⁷⁴

Si *das Zuspiel*, la « passe », constitue la confrontation explicative, à savoir le jeu (*Spiel*) entre les deux commencements (grec et à-venir) et entre les deux questions qu'ils inaugurent (*Leitfrage* vers l'étant et *Grundfrage* vers l'être), ce second commencement et cette seconde question n'adviennent que par le « saut » (*der Sprung*) — *Fuge* à laquelle nous arriverons bientôt — dans la vérité la plus originaire de l'Être (*ursprünglichere Wahrheit*, littéralement « la-première-à-avoir-jalli/sauté »), que nous tentons toujours d'interpréter à partir de l'horizon herméneutique de la strate phénoménologique originaire d'un peuple. Notons seulement pour l'instant que dans *das Zuspiel*, les deux commencements sont considérés dans leur entrelacement conceptuel mutuel et dans l'affrontement de leur question respective, alors que *der Sprung* semble plutôt affecter — du moins pour l'instant — spécifiquement l'autre commencement, et également que le Saut en aura à voir avec l'*originarité* (*Ursprünglichkeit*).

⁵⁷² GA 65, § 91, p. 182.

⁵⁷³ *Ibid.*

⁵⁷⁴ *Ibid.*, § 91, p. 183.

Poursuivons notre lecture du substantiel § 91 : nous savons désormais que ce que nous avons coutume d'appeler « métaphysique » est identique à la pensée occidentale elle-même, qui, enchaînée au règne de son premier commencement, pose la question directrice à propos de l'étant (Qu'est-ce que l'étant ?) et ainsi enclenche un oubli de l'être qui pèse encore sur nous deux millénaires plus tard. L'Être nous échappe, mais il parvient toujours, à travers la négativité non-réfléchie par la question directrice, à « paraître », ou du moins à se laisser deviner dans son propre voilement (l'*a priori* kantien, pour ne prendre que cet exemple, « n'est que le voilement de la rétroactivité de l'Être (*Verscheierung der Nachträglichkeit des Seyns*) »⁵⁷⁵). Rétroactif, c'est-à-dire, si nous lisons bien, agissant par avance sur tout ce qui va se déployer (du premier commencement à aujourd'hui), mais nous devançant de loin puisqu'il ne viendra au jour que dans l'autre commencement, l'Être doit « doit prévaloir, à condition que dans l'approche de l'étant, l'entente-rassemblante (*vernehmend-sammelnden* [= λόγος]), l'Être soit ouvert (*das Seyn eroffnet wird* [= *Lichtung*, la clairière ouverte de l'Être]). »⁵⁷⁶ Nous sommes dès lors autorisés à conclure que l'approche de l'étant à l'autre commencement se manifestera comme λόγος, non pas au sens de la « logique », mais bien plutôt, pensé originellement à partir du premier commencement grec : entente-rassemblante (*vernehmend-sammelnden*) et po[i]étique. Ce rassemblement, à savoir cette attitude « primitive » mais originaire du *Dasein* d'un peuple, sera le *lieu* de l'ouverture de l'Être (*Ereignis*) dont nul ne saurait toutefois dire le temps. Heidegger le confirme d'ailleurs un peu plus loin, lorsqu'il écrit : « voici ce que l'autre commencement veut et doit accomplir : sauter dans la vérité de l'Être afin que l'Être lui-même fonde l'être-homme (*Menschsein*) – pas même immédiatement, mais plutôt fonde l'être-homme principalement comme conséquence de et attribution au *Dasein*. »⁵⁷⁷ Il n'est pas anodin de lire, sous la plume de Heidegger, une référence à l'humanité (*Menchsein*) sans guillemets ni sarcasmes. En effet, sa conception de la conscience humaine comme *Dasein* et son hostilité affichée à tout biologisme ou anthropologisme sur la question de l'homme lui interdisent généralement l'usage d'un tel langage.

⁵⁷⁵ GA 65, § 91, p. 183.

⁵⁷⁶ *Ibid.*

⁵⁷⁷ *Ibid.*, p. 184.

Dans son *Introduction à la métaphysique* — pour ne prendre que cet exemple — Heidegger écrit à propos de la question *Qu'est-ce que l'homme ?* que « la détermination de l'essence de l'homme n'est jamais réponse, mais essentiellement question »⁵⁷⁸ et que cette essence (plutôt *essance*, précisément, pour traduire le caractère verbal de *Wesen*) est coappartenance entre l'homme et l'être. Dès lors la question en appelle une seconde, *Qu'en est-il de l'être ?*, et l'homme ne pourra découvrir son propre être que dans le questionner (non pas dans la réponse, mais véritablement dans un questionner doté d'une productivité propre). Et cet homme, chez Heidegger, n'est jamais que lui-même, ce *Dasein* qu'il est *toujours déjà* : « c'est parce que l'homme, en tant qu'il provient-et-advient (*geschehen*), est lui-même, que la question sur son être propre doit passer de la forme : "Qu'est-ce que l'homme ?" (*was ist der Mensch*)" à la question "Qui est l'homme (*wer ist der Mensch*) ? ". »⁵⁷⁹ Or pour nous, ce questionner performatif advient sous le règne de la question directrice de la métaphysique occidentale (Qu'est-ce que l'étant ?), et ainsi nous ne sommes, pour l'instant, habilités à la poser que sous la forme *ontique* : qu'est-ce que l'homme ? L'homme, selon nos connaissances actuelles, est une espèce de primate, caractérisé par son bipédisme et ses capacités cognitives. Tout cela est exact : mais l'exact n'est pas encore le vrai.⁵⁸⁰ Dans l'autre commencement, ce questionner adviendra bien plutôt à l'aune du *λόγος*, entente-rassemblante (*vernehmend-sammelnden*) et po[i]étique qui permettra au *Dasein* de demander : *Qui sommes-nous ?*⁵⁸¹ et de répondre : nous sommes, une fois pour toutes, *ce* peuple. Or, nous rappelle Heidegger dans les *Beiträge*, le peuple ne parle et ainsi ne peut demander qu'à travers « sa *voix*, qui ne parle seulement que par les peu nombreux »⁵⁸², ceux qui sont à venir et que nous devons toujours tenter de comprendre conceptuellement.

Pour l'instant et comme Heidegger le répète, l'on doit noter que, dans la présente fugue, *das Zuspiel*, l'autre commencement s'annonce avant tout comme « reconnaissance et fondation

⁵⁷⁸ GA 40, tr. fr. *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1958, p. 147.

⁵⁷⁹ *Ibid.*, p. 151. Traduction modifiée (*geschehen*).

⁵⁸⁰ « La question de la technique », dans *Essais et conférences*, p. 11 : « La vue exacte observe toujours, dans ce qui est devant nous, quelque chose de juste. Mais, pour être exacte, l'observation n'a aucun besoin de dévoiler l'essence de ce qui est devant nous. C'est là seulement où pareil dévoilement a lieu que le vrai se produit (*Ereignet sich*). »

⁵⁸¹ Forme que prend d'ailleurs la question, comme mentionné précédemment, dans *Logik als Frage nach dem Wesen der Sprache*, GA 38, 1934.

⁵⁸² GA 65, § 196, p. 319

de la vérité *comme* vérité de l'Être (*die Wahrheit erkannt und gegründet als Wahrheit des Seyns*) »⁵⁸³ tandis que la métaphysique ne connaît que la vérité comme vérité de l'énoncé (logique) à propos de l'étant abandonné par l'être. Dans l'autre commencement, la vérité sera reconnue et fondée « comme l'*Ereignis*, *qui en soi se retourne (als das in sich kehrende Ereignis)*, et auquel appartient le défaut interne de la fissuration et donc le *sans-fond (zu dem die innere Ausfälligkeit der Zerklüftung und somit der Ab-grund gehört)*. »⁵⁸⁴ L'*Ab-grund*, le *sans-fond* ou l'*abîme*, sera l'un des thèmes majeurs de la quatrième fugue, la fondation, en plus d'être largement explicitée dans *der Sprung* ; nous choisissons ainsi d'en retarder pour l'instant l'explicitation complète. Notons simplement, pour l'instant, que cet abîme ou ce sans-fond ne font qu'un avec l'impératif de finitude qui caractérise toujours la pensée de Heidegger : en effet, s'il n'est pas possible, comme le pensait la métaphysique, d'assigner un sol et un principe ultime (*Grund*) à la connaissance, c'est bien qu'en tant qu'être finis (mortels), le sol de l'histoire se dérobe sous nos pieds à chaque nouvelle tentative de fondation d'une hégémonie de pensée. Nous y reviendrons certainement.

ε) Le va-et-vient et la détresse : vers le Saut

Complétons enfin, afin d'en récapituler les acquis, notre lecture du § 91 qui constitue véritablement le cœur conceptuel de la présente fugue. Nous avons pu y comprendre plus en profondeur plusieurs principaux thèmes : (1) d'abord, le rôle et le statut de la métaphysique dans l'histoire des régimes de phénoménalités, ou plutôt, dans l'histoire des questions, à savoir la détermination de toute position (*Stellung*) philosophique au moins jusqu'à Nietzsche par la question directrice vers l'étant ; (2) ensuite, la confrontation explicative (*Anseinandersetzung*), à savoir la confrontation explicative, le va-et-vient entre les deux commencements, qui finalement constitue lui-même *das Zuspiel*, à savoir le jeu entre les commencements, la « passe » conceptuelle qu'ils se font négativement et respectivement. Heidegger conclut, en ouvrant déjà sur la prochaine fugue des *Beiträge* :

Sauter dans l'autre commencement veut dire retourner dans le premier commencement, et vice versa. Mais retourner dans le premier commencement (la « répétition » (*»Wieder-holung«*)) n'est pas un déplacement dans ce qui est déjà passé,

⁵⁸³ GA 65, § 91 p. 185. Nous soulignons.

⁵⁸⁴ *Ibid.*

comme si l'on pouvait rendre cela « actuel » («*Wirklich*») à nouveau au sens usuel. Retourner (*Der Rückgang*) dans le premier commencement veut plutôt dire précisément se distancer de lui, et prendre cette position distante (*Fernstellung*) qui est nécessaire pour faire l'expérience de ce qui a commencé dans et comme ce commencement.⁵⁸⁵

Cette position distante (*Fernstellung*) coïncide-t-elle avec celle que Heidegger prétend avoir acquise dans GA 66⁵⁸⁶ qui, comme au sommet de l'histoire de la métaphysique — au sommet des *plus hautes cimes* —, lui permet enfin de retourner de manière *non*-métaphysique au premier commencement ? Si cela peut certes sembler être le cas, nous croyons devoir répondre à cette question par la négative, en ce que Heidegger lui-même reconnaît que nous sommes encore dans l'intervalle, et que le temps de l'autre commencement n'est pas arrivé. La position acquise par Heidegger — *Wege, nicht Werke* — n'est que le premier pas vers la pensée commençante, une ouverture et une préparation *en vue* de l'autre commencement. Cette position distante (*Fernstellung*) reste *donc encore à découvrir* : « parce que *sans* cette *Fernstellung* — et seule la position dans l'*autre* commencement est suffisante — nous restons toujours insidieusement trop près de ce [premier] commencement, tant et aussi longtemps que nous sommes encore couverts et rattachés par [ses] problèmes [...]. Ainsi notre vue reste totalement contrainte et déterminée par la sphère de la question traditionnelle : qu'est-ce qu'un étant ? »⁵⁸⁷ La *Fernstellung* est donc *déjà* dans le domaine de la pensée commençante, et si nous ne prétendons pas encore la connaître, l'on doit néanmoins souhaiter que le présent travail constitue une avancée ou même l'ouverture d'une voie vers cette position. Dans tous les cas, cette *Fernstellung* ne s'obtiendra premièrement que par « la question de la vérité », qui est « le premier pas vers l'être-préparé »⁵⁸⁸. Heidegger écrit :

Si cette détresse (*Noi*) n'a pas pu prendre la grandeur de sa source dans le premier commencement, d'où pourrait-elle obtenir le pouvoir d'exhorter à la préparation pour l'autre commencement ?⁵⁸⁹

Et Heidegger de conclure : seulement par la question de la vérité (*αλήθεια*) qui, une fois *reposée* — la position (*Stellung*) de la question anticipant et donc déterminant toujours la réponse —

⁵⁸⁵ GA 65, § 91, p. 185.

⁵⁸⁶ *Besinnung*, GA 66, pp. 402 et 405 ; tr. fr. par André Boutot, *Méditation*, pp. 413 et 416.

⁵⁸⁷ GA 65, § 91, p. 185.

⁵⁸⁸ *Ibid.*

⁵⁸⁹ *Ibid.*

« tiendra cette question hors du domaine de la "métaphysique". »⁵⁹⁰ La détresse (*die Not*) obtient désormais son assignation dans l'articulation de la pensée commençante : elle doit jaillir de la reposition de la question de la vérité (αλήθεια). Nous avons déjà noté les thématiques (1) et (2), à savoir le rôle et le statut de la métaphysique (*Leitfrage* vers l'étant) dans la *Seynsgeschichte* et l'*Auseinandersetzung* entre les deux commencements. S'y joignent également deux autres thématiques fondamentales de *das Zuspiel*, à savoir (3) le λόγος de l'autre commencement (entente-rassemblante (*vernehmend-sammelnden*) et po[i]étique), en un sens plus grec que le λόγος grec lui-même, qui doit être langage originaire d'un peuple à l'autre commencement – dans l'esprit de Heidegger, il y eut autrefois la grecque, et il y a désormais l'allemande⁵⁹¹ –, et (4) l'assignation de la détresse à la cette même question de la vérité, qui doit être réinvestie en tant qu'αλήθεια et à partir du premier commencement en vue de celui qui est encore à venir.

Bien que les paragraphes sélectionnés dans la seconde fugue nous aient permis d'atteindre une compréhension somme toute satisfaisante de *das Zuspiel* – et ce, en dépit du fait que nous n'ayons pas tout à fait réglé la question de la traduction, soit « ce-qui-vient-se-jouer », à savoir « la passe » ou mieux encore, « la jetéité » même de cette passe, ce qui s'y joue – lisons encore quelques extraits de la présente fugue afin de nous acheminer vers la prochaine, *der Sprung*, qui semble liée intrinsèquement à la précédente (tout comme cette dernière était liée d'une manière particulière à la Résonnance) et dont nous avons déjà vu apparaître la mention indicative à quelques reprises dans le texte. Comment comprendre le passage de la seconde à la troisième fugue ? Si nous comprenons avec Heidegger la « passe » (*Zuspiel*) comme essentiellement le *cercle herménéutique* qui lie les deux commencements, va-et-vient qui en soi n'a ni début ni fin, et qui ne répond absolument pas à la temporalité positive et linéaire de l'histoire, alors comment *sortir* de la métaphysique et *entrer* dans le cercle, si ce n'est par un saut (*Sprung*) « qualitatif » ? Parce que le va-et-vient entre les commencements (*das Zuspiel*) n'est « pas un *contre-mouvement*, parce que tout contre-mouvement [...] est déterminé par ce "contre" quoi il est, même sous la forme du

⁵⁹⁰ *Ibid.*

⁵⁹¹ Heidegger écrit plus loin (GA 65, § 276, p. 501) : « "La" langue est "notre" langue ; "notre" langue non pas seulement comme langue maternelle, mais en tant que langue de notre histoire. Et avec cela nous submerge ce qui est digne de question dans la réflexion sur "la" langue. » Langue et histoire sont interreliés inextricablement, avec au milieu ce "nous" dont il s'agit de poser la question.

renversement »⁵⁹², et donc, qu'un contre-mouvement « n'est jamais en mesure de suffire à une transformation *essentielle* de l'histoire »⁵⁹³. Alors un Saut (*Sprung*) est en effet nécessaire, pour, depuis les mouvements et contremouvements *Leitfraglich* et métaphysiques — « qui ne libèrent pas un sol créateur mais toujours le nient comme non-nécessaire »⁵⁹⁴ — sauter *depuis* l'*Auseinandersetzung* entre le premier et l'autre commencement que constitue *das Zuspiel* et vers la fondation du *Dasein* et de la vérité de l'Être. « Quelque chose de complètement autre doit commencer, au-delà »⁵⁹⁵ des mouvements et contremouvements de la métaphysique (« *Kultur* » und « *Weltanschauung* »⁵⁹⁶), non pas comme une *Aufhebung* hégélienne du premier commencement dans l'autre, mais plutôt, « depuis une nouvelle originarité, l'autre commencement assiste le premier commencement jusqu'à la vérité de son histoire — et donc jusqu'à son inaliénable et plus propre *altérité* »⁵⁹⁷. Ce quelque chose de complètement autre, nous croyons pouvoir en donner une première image à partir du § 101, « *Früh her klar muß in einem sicheren Licht...* » :

Très tôt, clairement et dans une lumière sûre doit se tenir la grande simplicité du premier commencement de la pensée de la vérité de l'être (*die große Einfachheit des ersten Anfangs des Denkens der Wahrheit des Seyns stehen*) (ce que cela veut dire et ce que cela fonde, que l'*εἶναι* se déplace (*gerückt wird*) dans l'*ἀλήθεια* du *λόγος* et du *νοεῖν* comme *φύσις*).⁵⁹⁸

Cette simplicité, nous l'avons déjà rencontrée : il s'agit de la *simplicité de la structure mondaine des commencements*, où chaque chose se voit initialement assigner une place dans la totalité de la structure des renvois de significations, et où, dans chaque chose, « la simplicité du monde demeure et attend »⁵⁹⁹ ; dans les *Beiträge*, Heidegger écrit que « l'*Ereignis* signifie [entre autres] simplicité »⁶⁰⁰ : la simplicité est le caractère du monde qui se lève dans l'événement du commencement (*Ereignis*). Pour les Grecs, cette simplicité se comprend ainsi : l'étant se déplace dans la vérité-dévoilement du discours et de l'intellection comme *φύσις*; en d'autres termes,

⁵⁹² GA 65, § 92, p. 186.

⁵⁹³ *Ibid.*

⁵⁹⁴ *Ibid.*

⁵⁹⁵ *Ibid.*, p. 187.

⁵⁹⁶ *Ibid.*

⁵⁹⁷ *Ibid.*

⁵⁹⁸ *Ibid.*, § 101, p. 197-8.

⁵⁹⁹ « Das Ding », in *Vorträge und Aufsätze*, tr. fr. « La chose », dans *Essais et conférences*, p. 215.

⁶⁰⁰ GA 65, § 267, p. 471.

l'étant est rendu manifeste par le langage qui le nomme comme ce-qui-porte-en-soi-son-propre-principe. L'étant est aut-archique : il suit son propre principe, et se manifeste dans le discours apophantique. Or l'ἀπόφανσις va dès le premier commencement être interprétée différemment, surgissant de « l'échec à maîtriser le commencement et de l'effondrement de l'ἀλήθεια (*was erst aus der Nichtbewältigung des Anfangs und dem Einsturz der ἀλήθεια entsprungen ist*) »⁶⁰¹. En effet, si l'étant est dévoilé aux Grecs, dans l'ἀλήθεια comme φύσις, l'Être comme « principe » de la donation (pour parler improprement) se retire en vertu même de l'essence de la vérité. Dès lors, la pensée est mise devant l'étant donné, mais sans pouvoir n'avoir aucun accès direct à la donation elle-même. S'effondrant comme par elle-même, l'ἀλήθεια va désormais méprendre pour le fondement « le νοεῖν [intellection rationnelle] comme νοῦς [pensée] de l'ἰδεῖν [vision/expérience] de l'ιδέα [idée], κοινόν [commun] et λόγος [discours, "raison"] en tant qu'ἀπόφανσις [dévoilement] des κατηγορίαι [catégories]. »⁶⁰²

Perdue, donc, la simplicité de l'étant autarcique rendu manifeste par le discours : désormais, la pensée va viser l'idée, "commune" et "rationnelle" (κοινόν et λόγος), en tant que "dévoilement" (ἀπόφανσις) de ce qui est catégorial, à savoir des "concepts-souche" de toute pensée qui préexisteraient même le commencement. On remarque ici deux choses : d'abord, on voit déjà nettement, dans l'effondrement de l'Être derrière l'étant au premier commencement, le spectre de l'universalisme et de l'absolutisme de la vérité qui va obscurcir tout commencement en Occident. Ensuite, et cette seconde remarque explique la première : on aperçoit ici très clairement que chacun des concepts qui sont originellement les *Grundwörter* de la pensée grecque vont être déviés de leur signification première et harnachés à un dispositif (*Gestell*) logique en gestation, plutôt que *laissés* dans la *clairière originelle de l'Être*. Pourrait-il en être autrement ? Un commencement, si incommensurable et simple, ne peut-il *qu'être mécompris* et donc *que s'effondrer* à chaque fois ? Dans tous les cas, ce fut le sort du premier commencement de notre histoire en Grèce, et si leur expérience origininaire de l'étant s'est par suite perdue, nous sommes du moins forts de l'articulation interne et du cadre (*Gefüge*) de cette expérience, et nous allons maintenant

⁶⁰¹ GA 65, § 101, p. 197-8.

⁶⁰² *Ibid.* Heidegger poursuit : « Mais dans l'*Auseinandersetzung* avec le premier commencement, l'héritage *devient* enfin héritage (*wird das Erbe erst Erbe*); et ceux qui appartiennent au futur *deviennent* héritiers. L'on n'est jamais héritier seulement par l'accident que nous arrivions *plus tard*. »

suivre le fil des fugues suivantes, le Saut et la Fondation, afin d'en expliciter l'avènement dans l'*Ereignis*.

Chapitre 3 : « le Saut (*Der Sprung*) » et « la Fondation (*Die Gründung*) ». Le déploiement d'essence de l'Être

On ne restituera jamais
l'image et le temple en
proposant des prix au
concours, si le dieu est mort.
Il ne naîtra pas de prêtres si la
foudre des dieux ne frappe
pas, et elle ne frappe pas si la
terre natale et tout son
peuple en tant que tel ne
trouvent pas leur place dans
l'espace de l'orage.

-Martin Heidegger, GA 39.⁶⁰³

§ 20 – Transition : mise en place de la question de(s) dieu(x) dans les *Beiträge*

Avant d'entrer dans le Saut, qui nous fera passer du domaine la métaphysique à celui de la pensée commençante, il serait toutefois légitime d'introduire ici et une fois pour toutes la question des dieux (ou du dieu) et de leur statut particulier en contexte philosophique, étant donné leur présence déterminante dans la suite de l'ouvrage. En effet, si un Saut est nécessaire, c'est entre autres en raison de cette figure déterminante des temps nouveaux qui accompagne la fabrication : la fuite des dieux. Comme l'écrit Emilio Brito dans son étude sur les *Questions fondamentales de la philosophie* de 1937-38, « si ce sont les dieux qui, à présent et depuis longtemps, s'enfuient devant l'homme, ce refus de soi du dieu (*Sichverweigern des Gottes*) doit être considéré comme un immense événement (*ein ungeheures Geschehnis*), conduisant vers un avènement singulier (*einzigartiges Ereignis*) que nous pouvons à peine nommer. »⁶⁰⁴ Heidegger se fait-il dans la seconde moitié des années trente plus religieux, voire même « théologien » que philosophe, lui dont le dialogue avec la théologie et la religion chrétienne en général l'ont, selon l'opinion de Gadamer, influencé au point de déterminer largement le propos de l'*opus magnum* de 1927⁶⁰⁵ ? Rappelons les faits : Heidegger naît et grandit dans un milieu catholique, puis va vivre, simultanément à son

⁶⁰³ GA 39 tr. fr. *Les Hymnes de Hölderlin*, § 8, p. 97.

⁶⁰⁴ Brito, Emilio. « Le déracinement du vrai et la "fuite des dieux" », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 74e année n°2, Avril-mai-juin 1994, p. 178.

⁶⁰⁵ Gadamer, Hans-Georg. *Les Chemins de Heidegger*, Paris, Vrin, 2008, p. 98.

entrée en phénoménologie, une rupture avec le cadre restrictif et dogmatique de sa religion de jeunesse, si bien qu'« à la fin des années 1910, c'est selon l'inspiration de la tradition théologique protestante que Heidegger déroule un programme d'investigation dont la première intention avait été formulée en finale de (s)a thèse : produire une phénoménologie de la religion »⁶⁰⁶.

Une fois de plus, le parcours du penseur semble reproduire celui de l'histoire de la pensée européenne : débutant avec le catholicisme, puis se retournant vers le protestantisme, la pensée, à la fin, se fait « a-thée », c'est-à-dire non pas incroyante, mais indépendante de la religion révélée et se déroulant dans l'absence de(s) dieu(x). De ce protestantisme des années dix, Heidegger va en effet passer à une pensée « athée », comme il l'indique à l'été 1925 en écrivant que « la recherche philosophique est et demeure un athéisme et c'est pourquoi elle peut oser "la démesure de la pensée", non seulement elle peut l'oser, mais celle-ci est la nécessité intime de la philosophie et sa force véritable, et c'est justement dans cet athéisme qu'elle devient, comme quelqu'un de grand l'a dit un jour, un "gai savoir" »⁶⁰⁷. Plus qu'une simple « pensée sans dieux », Sophie-Jan Arrien montre que dans les années vingt, Heidegger tente « de déployer un "athéisme méthodologique" assumé », qui « ne concerne pas tant l'expérience de la foi ou de la vie religieuse, ni le divin ou le sacré comme tel, que l'essence du philosophe : il s'exprime avant tout, y compris dans sa phénoménologie de la vie religieuse, dans le rejet général de toute "teneur de sens" rigidifiée et s'étend à tout ce qui inciterait la pensée à se départir de sa mobilité originelle pour se fixer dans une détermination du sens de contenu des concepts (que cette détermination soit religieuse ou strictement théorique) »⁶⁰⁸. En d'autres termes, l'enjeu de cette position initiale de l'« athéisme » de Heidegger est moins de soutirer de la pensée tout contenu religieux que de préserver la mobilité qui caractérise la vie *dans* le concept, en l'empêchant de se scléroser sur la base de contenus de sens rigidifiés (qu'ils soient par ailleurs, comme le rappelle l'auteur, d'origine religieuse ou théorique). Or si la position qui sera celle des *BzP* dans les années trente et quarante

⁶⁰⁶ Capelle, Philippe. « Le divin et le Dieu chez Martin Heidegger », in. Luc Langlois (éd.), *Les philosophes et la question de Dieu*, Paris, PUF, 2006, p. 289.

⁶⁰⁷ *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, tr. fr. par Alain Boutot, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, Paris, Gallimard, 2006, p. 126.

⁶⁰⁸ Arrien, Sophie-Jan. « L'expérience de la vie religieuse à l'épreuve de la philosophie : Heidegger lecteur d'Augustin », dans *Alter*, 21, 2013, p. 26-27. L'auteure poursuit : « C'est en ce sens, et en ce sens seulement, qu'il faut comprendre que "la philosophie est elle-même et en tant que telle athée lorsqu'elle se comprend de manière radicale (GA 61, p. 199)". »

n'évacue pas ce premier constat, elle va néanmoins adopter une forme nouvelle : à partir des années trente (surtout à partir de GA 38 et 39), la pensée est *athée* non pas parce qu'elle se refuse à croire en un ou des dieux – et bien qu'elle se refuse toujours d'intégrer un contenu théorique fixé et prédonné – ; non, elle est athée parce qu'elle se retrouve dans la situation herméneutique de leur absence, de leur fuite, et donc en *manque* de dieux. Comme l'indique Verstraten :

Or, Heidegger, pas démocrate, pas universaliste, pas métaphysique, pas inféodé aux temps nouveaux ni à la technique, n'est pas non plus athée. Il considère que le phénomène de la déité, du dieu, ressortit au domaine non du passé mais de l'avenir. D'où le célèbre propos disant « seul un dieu peut encore nous sauver ». La mort de dieu, ou son être passé, appartient selon lui à une histoire impropre, non-vraie dont notre temps est un ultime avatar, le dernier abandon de l'étant par l'Être.⁶⁰⁹

La pensée est *athée* non seulement parce qu'elle ne présuppose pas un ou des dieu(x) accompagnés d'une mythologie doctrinaire qui fixe le contenu des concepts, mais aussi parce qu'elle se trouve dans le dénuement des dieux, et justement, c'est *parce* qu'elle pense ainsi qu'elle est à même de ressentir l'absence des dieux *comme* problème digne de question (*Fragwürdigste*) et construire une « eschatologie » ontologique en leur attente (alors que s'enfermer dans la révélation d'une religion historique revient à liquider la pensée philosophique). Pour nous aujourd'hui, les dieux ne sont pas pré-donnés ; ils ne peuvent être manifestés qu'à *partir* de l'*Ereignis*, de la donation-retrait (ἀλῆθεια) dans l'autre commencement. Ces dieux qui semblent s'être enfuis, on en retrouve d'abord la figure chez Hölderlin, qui écrit :

Oisifs, au pays des poètes, les dieux sont retournés
Inutiles à un monde
Qui, ayant dépassé ses lisières,
Se maintient par son propre suspens.
Oui, Ils sont retournés chez eux
Emportant avec eux tout ce qui est grand et beau
Toutes les couleurs, tous les tons de la vie,
Et il ne nous est resté que la lettre dépourvue d'âme.⁶¹⁰

« Ce n'est », écrira plus tard Heidegger dans la *Lettre sur l'humanisme* de 1946, « qu'à partir de la vérité de l'Être qu'est à penser ce qu'il en est du Sacré. Ce n'est qu'à partir de ce qu'il en est

⁶⁰⁹ Verstraten, Philippe. « Le dernier dieu de Heidegger », *Poésie*, vol. 147, no. 1, 2014, p. 75.

⁶¹⁰ Hölderlin, Friedrich. *Die Götter Griechenlandes*, 1793, cité par Dastur, Françoise. « Retrait des dieux et modernité selon Novalis et Hölderlin », dans *Les Études Philosophiques*, 2016/1, n. 116, p. 33.

du Sacré qu'est à penser ce qu'il en est de la Déité. Ce n'est que dans la lumière de ce qu'il en est de la Déité que peut être pensé et dit ce que doit nommer le mot "Dieu" »⁶¹¹. Or la vérité de l'être est à venir, et avec elle le Sacré, la Déité et les dieu(x), ce qui ne signifie pas que nous ayons perdu tout rapport possible au divin pour autant : « que les dieux se soient enfuis, cela ne veut pas dire que le caractère divin (*Göttlichkeit*) ait disparu aussi du *Dasein* de l'homme, mais plutôt ici qu'il règne injustement, mais en tant qu'encore inaccompli, en tant que crépusculaire et sombre, mais pourtant puissant »⁶¹². En tant qu'ils sont absents et ne se phénoménalisent plus, nous (*Dasein*) gardons encore en nous la possibilité des dieux, tout comme nous gardons la possibilité de l'Ouvert au moment même où l'étant prend la place de l'être dans la manifestation, et tout comme nous gardons la possibilité de la détresse (*Not*) dans son absence même (*Notlosigkeit*) : l'homme, *dixit* Heidegger, est bien le berger et le gardien de l'Être, et donc des dieux, de la détresse, etc. On peut également, dans l'histoire de la pensée, assigner un *moment* à la fuite de la divinité, proclamé fameusement de la manière suivante par Nietzsche, qui écrit : « Dieu est mort ! Dieu reste mort ! Et c'est nous qui l'avons tué ! Comment nous consoler, nous les meurtriers des meurtriers ? Ce que le monde a possédé jusqu'à présent de plus sacré et de plus puissant a perdu son sang sous notre couteau. - Qui nous lavera de ce sang ? Avec quelle eau pourrions-nous nous purifier ? Quelles expiations, quels jeux sacrés serons-nous forcés d'inventer ? »⁶¹³ Or si Nietzsche est trop souvent compris comme un pamphlétiste anti-chrétien et destructeur qui viendrait triompher historiquement du dogme religieux, on ressent bien, en lisant ces lignes, quelle tonalité (*Stimmung*) le saisissait alors : *die Not*, la détresse devant l'abîme (*Abgrund*) qui se révélait alors comme seul Fond (*Grund*) de l'histoire humaine. Nietzsche est celui qui, contrairement à nous aujourd'hui, fait l'expérience de la détresse. Les deux – détresse et abîme – apparaissent d'ailleurs de manière conjointe et très nettement dans les quelques lignes précédentes :

Qu'avons-nous fait lorsque nous avons détaché cette terre de la chaîne de son soleil ?
Où la conduisent maintenant ses mouvements ? Où la conduisent nos
mouvements ? Loin de tous les soleils ? Ne tombons-nous pas sans cesse ? En avant,
en arrière, de côté, de tous les côtés ? Y a-t-il encore un en haut et un en bas ?

⁶¹¹ « Lettre sur l'humanisme », dans *Question III*, Paris, Gallimard, 1966, p. 132-133.

⁶¹² *Ibid.*

⁶¹³ Nietzsche, Friedrich. « Le gai Savoir », dans *Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche*, vol 8, Paris, Mercure de France, 1901, p. 181.

N'errons-nous pas comme à travers un néant infini ? Le vide ne nous poursuit-il pas de son haleine ? Ne fait-il pas plus froid ? Ne voyez-vous pas sans cesse venir la nuit, plus de nuit.⁶¹⁴

Nous disons avec Nietzsche, Heidegger et Hölderlin que les dieux sont absents, qu'ils se sont enfuis. Qu'est-ce que cela peut-il bien vouloir dire ? Par rapport à quel état de fait les dieux sont-ils « absents » ? Le Dieu des catholiques, pour ne prendre que celui-là, n'est pas, à notre connaissance, particulièrement présent dans le réel : bien plutôt, il fonde, donne, crée le monde, tout en ne s'y trouvant lui-même pas. Ce monde, il le surplombe. Il a bien donné le Christ, mais celui-là aussi est absent du monde du chrétien, ou mieux : il est présent sur le mode de l'absence depuis sa passion. Il est à la fois le dieu dont on fait le deuil, mais également la promesse, ce qui vient *après*, mais jamais dans le *là* du *Dasein*. Et il en est ainsi précisément parce que le catholicisme est, en son fondement métaphysique et en sa théologie, grec tardif : le christianisme est un « platonisme pour le peuple », disait Nietzsche, et projette ainsi un arrière-monde métaphysique, universel (καθολικὴ ἐκκλησία, l'Église universelle) et rationnel, plus valable que le nôtre (le « vrai » monde au sens de l'ἀλήθεια, du dévoilement), le monde originaire et poétique d'un peuple, particulier, contingent et irrationnel en son articulation mondaine, sa langue et son histoire.

Par rapport à quoi, donc, les dieux sont-ils absents ? Non pas par rapport à l'état de fait chrétien, qui était justement un jalon et une étape en vue de cette absence⁶¹⁵, mais par rapport, disons, au monde pré Fabrication, tel qu'il se phénoménalise de manière générale pour chaque humanité, c'est-à-dire chaque entité historique avant l'universalisation de la métaphysique, et dont Heidegger prend la Grèce archaïque, homérique, hésiodique et préplatonicienne pour modèle

⁶¹⁴ *Ibid.*

⁶¹⁵ Nietzsche, Friedrich. *Le crépuscule des idoles - Le cas wagner - Nietzsche contre Wagner - L'antéchrist*, Paris, 1908, Mercure de France, pp. 133-134 : « 1. Le monde vrai, accessible au sage, au religieux, au vertueux, — il vit en lui, il est *lui-même* ce monde. [...] / 2. Le monde vrai, inaccessible pour le moment, mais promis au sage, au religieux, au vertueux [...] / 3. Le "monde vrai", inaccessible, indémontrable, que l'on ne peut pas promettre, mais, même s'il n'est qu'imaginé, une consolation, un impératif. [...] / 4. Le monde vrai — inaccessible ? En tous les cas pas encore atteint. Donc, en tant que tel, *inconnu*. C'est pourquoi il ne console ni ne sauve plus, il n'oblige plus à rien : comment une chose inconnue pourrait-elle nous obliger à quelque chose ?... [...] / 5. Le "monde vrai" — une idée qui ne sert plus de rien, qui n'oblige même plus à rien, — une idée devenue inutile et superflue, *par conséquent*, une idée réfutée : supprimons-la ! [...] / 6. Le "monde vrai", nous l'avons aboli : quel monde nous est resté ? Le monde des apparences peut-être ?... Mais non ! *avec le monde-vérité nous avons aussi aboli le monde des apparences* ! Midi ; moment de l'ombre la plus courte ; fin de l'erreur la plus longue ; point culminant de l'humanité [...]. »

(pensons à la concordance que nous continuons à remarquer entre les *Grundstimmungen* de l'*Ereignis* et les dieux du panthéon hellénique).

Prenons alors le risque d'user d'une terminologie quelque peu anachronique par rapport aux *Beiträge* en ce qu'elle ne sera véritablement pensée qu'à la fin des années quarante, mais que nous ne tarderons pas à justifier : par rapport à quoi les dieux sont-ils absents ? Par rapport au monde dans lequel chaque chose (*Ding*) réunit les Quatre, au monde du Quadriparti, de la quadrature du monde. S'il n'est jamais directement nommé dans les *Beiträge* ni dans les ouvrages datant de leur période de rédaction – il s'agit bien d'un concept plus tardif, qui n'est pas à notre connaissance thématiquement défini avant le cycle de conférences de 1949, *Einblick in das was ist*⁶¹⁶ – le Quadriparti (*das Geviert*), « la terre, le ciel, les dieux et les mortels ne sont pas les distractions poétiques d'un sage vieillissant », mais bien plutôt « l'acmé de son long cheminement de pensée »⁶¹⁷; chemin de pensée qui se cristallise justement dans les *BzP*. Ce monde du peuple, c'est celui des Quatre. Si les *Beiträge* ne nomment pas encore explicitement les Quatre, ils y sont tous pourtant à leur manière, en gestation, et la lecture de l'ouvrage en éclaire la portée conceptuelle. Non seulement, selon Christian Sommer, « les textes d'après-guerre et leurs trois thématiques principales – le dispositif (*Gestell*), le quadriparti (*Geviert*) et la parole (*Sprache*) – s'éclairent également à la lumière des "jointures destinales" du système des *Beiträge* »⁶¹⁸ - thèse à laquelle nous adhérons totalement – nous croyons de surcroît pouvoir identifier la trace de la

⁶¹⁶ Quoique le concept apparaisse dès 1941-42 dans *Das Ereignis (1941-1942)*, GA 71, p. 51 (une seule occurrence).

⁶¹⁷ Harman, Graham. « Chapitre VI. Le quadriparti de Heidegger », dans Harman, Graham (dir.). *L'objet quadruple. Une métaphysique des choses après Heidegger*, Paris, PUF, 2010, p. 96.

⁶¹⁸ Sommer, Christian. « *Für die Wenigen – Für die Seltenen* », dans Schnell, Alexander (dir.). *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger*, Paris, Hermann, 2017, p. 11.

genèse du Quadriparti dans le substantiel paragraphe 259, *Philosophie*, qui se trouve dans la dernière section, *Seyn*⁶¹⁹. Heidegger écrit alors que :

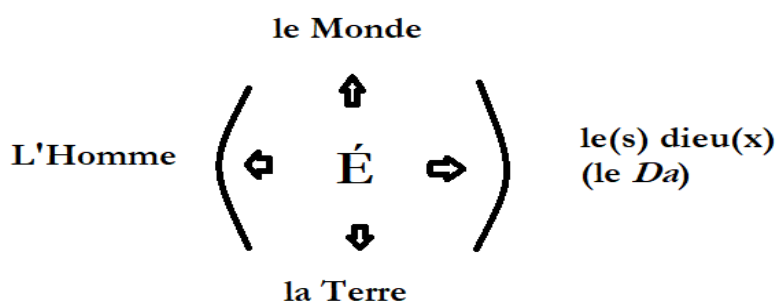
La pensée ontohistoriale [...] peut être rendue *digne* de questions (*fragwürdigste*) de *quatre* manières :

1. Depuis la perspective des dieux
2. Depuis la perspective de l'homme
3. En regardant en arrière l'histoire de la métaphysique
4. En tant que pensée « de » l'Être (*Seyn*)

Ces quatre perspectives ne peuvent qu'*en apparence* être isolées les unes des autres.⁶²⁰

Les énoncés 1 et 2 vont, nous le croyons, sans explication. L'énoncé 4 correspond selon nous à la Terre : l'Être ne se révèle jamais que comme fissuration, comme *Abgrund*, et ainsi la pensée du *Seyn* est toujours pensée des « entrailles de la Terre », c'est-à-dire de notre provenance et de notre sort incertains. Avouons toutefois que l'énoncé 3 constitue certainement le maillon faible de notre hypothèse : quel rapport en effet entre le ciel et l'histoire de la métaphysique ? Pourrions-nous arguer que le ciel, c'est ce vers quoi le métaphysicien dont se rient les servantes porte son regard à chaque fois, afin de « fonder » la quadrature des Quatre, même s'il tombe malencontreusement toujours dans le puits (l'*Abgrund*) en tentant de fonder l'infondable ? Dans tous les cas, et si l'on admet que rien n'empêche la modification ultérieure de ces quatre modes de la pensée *seinsgeschichtlich*, l'on doit reconnaître qu'il s'agit ici d'une énumération familière, qui semble participer à la genèse du *Geviert* qui viendra dix ans plus tard en 1949. Notons finalement qu'ensuite, seulement les points 1 et 2 vont être explicités, d'ailleurs assez longuement, alors que

⁶¹⁹ L'on retrouve également, au § 190 (pp. 310-11), le modèle suivant, qui bien que légèrement différent (omission du ciel) pourrait certainement s'interpréter de manière similaire (E pour Événement (*Ereignis*)).



⁶²⁰ GA 65, § 259, p. 437.

les points 3 et 4 sont notablement éludés. L'incomplétude d'une telle énumération pourtant complètement interdépendante dans son interprétation, en plus de son placement si près du quatrième de couverture, renforce certainement notre hypothèse⁶²¹.

Dans tous les cas, selon Verstraten, à nous, « mortels purs, nous, [...] il reste non les Quatre (ciel et terre, dieux et mortels) mais les Deux : nous-mêmes et la terre sans-dieu. »⁶²² En effet, dépouillés du ciel (l'ouverture mondaine) et des dieux, nous sommes réduits à une terre « devenue exiguë » où l'on voit « sautiller le Dernier Homme qui rapetisse toute chose »⁶²³. C'est à partir de ce constat que se pense la figure du divin dans les *Beiträge* : sous le mode de l'absence, le(s) dieu(x) sont ce qui est à préserver – comme divin (*Göttliche*) ou sacré (*Heilige*) – et ce qui est

⁶²¹ Il nous serait toutefois presque impossible d'aborder la question des Quatre (*Geviert*) dans un tel exposé sans nous référer au travail gigantesque réalisé par Jean-François Mattéi dans *Heidegger et Hölderlin. Le Quadriparti* paru en 2001 – époque où, rappelons-le, les *Beiträge* ne disposent pas encore d'une traduction française –, et plus précisément son second chapitre, « Les quatre notes de la tonalité fondamentale : *La Germanie* ». Selon Mattéi qui va très loin dans ce que nous pourrions appeler la musicalisation des thèmes heideggériens, les tonalités fondamentales et le Quadriparti doivent être compris selon le schème de l'accord musical. La patrie, « puissance de la terre (*Macht der Erde*) (GA 39, tr. fr. p. 90) » sur laquelle l'homme, selon Hölderlin, habite en poète, constitue « la première apparition de la Terre en tant que premier harmonique de la tonalité fondamentale [...], la note de *quinte* (*sol*, dans la gamme de *do* majeur) à laquelle les autres "voix" (*Stimmen*) vont s'harmoniser dans la suite du texte : celles du Ciel, des Dieux et des Hommes (Mattéi, Jean-François. *Heidegger et Hölderlin. Le Quadriparti*, Paris, PUF, 2001, p. 125-6) ». Cette analogie, Mattéi la pousse à son paroxysme en identifiant la note fondamentale qui unit les quatre à la « voix du Destin (*Geschick*) – selon un ordre rigoureux auquel Heidegger ne dérogera jamais : Terre, Ciel, Divins, Mortels, qui correspond, note pour note, aux quatre harmoniques supérieurs de toute note fondamentale : quinte, tierce, septième et neuvième (*Ibid.*, p. 126). » En note de bas de page, il en conclut que « telle est bien l'intuition musicale de la *Stimmung* chez Heidegger : la tonalité peut changer, selon la note fondamentale ou "racine" (*Grund*), [mais] la structure tonale du monde ne change pas (*Grundstimmung*) (*Ibid.*). »

C'est en effet l'analogue d'une structure presque transcendante – presque parce qu'elle est plus affective que véritablement fondatrice au sens rationnel d'un système –, *urphänomenologische*, que Heidegger exhume avec le Quadriparti : chaque peuple aura initialement vu ses catégories et la teneur de l'étant pour lui (son destin (*Geschick*)) déterminé par le coup d'envoi (*Schicken*) que constitue la quadrature de l'étant aux origines, adjointe d'un cinquième, à savoir l'abîme (*Abgrund*), « cinquième élément initial qu'Heidegger identifie à la Nature et à l'Être (*Ibid.*, p. 128-9) » : « La tonalité fondamentale du poème [*La Germanie*] manifeste ici toute sa puissance : elle est la *Grundstimmung* de l'*Abgrund*, cette note initiale qui résonne dans l'abîme incréé, « où tremble et est contenu tout ce qui se prépare à survenir » : les quatre sons harmoniques de Terre et Ciel, des Divins et des Mortels (*Ibid.*). » Quant à notre hypothèse précédente, à savoir que les Quatre son bien déjà présents dans les *Beiträge*, même sous forme de prototype, Mattéi conclut que « nous assistons ici [dans *Les Hymnes*..., soit en 1934-35, bien avant les *Beiträge*] à l'ajointement du second couple du *Geviert*, celui des Dieux et des Hommes, alors que le premier couple, celui de la Terre et du Ciel, sera articulé l'année suivante dans la conférence sur *L'origine de l'œuvre d'art* [, donc en 1935] (*Ibid.*). »

⁶²² Verstraten, Philippe. « Le dernier dieu de Heidegger », *Poésie*, vol. 147, no. 1, 2014, p. 80.

⁶²³ Nietzsche, Friedrich. *Ainsi parlait Zarathoustra*, tr. fr. par Henri Albert, Paris, Mercure de France, 1963, p. 27.

à attendre dans l'avenir comme objet d'une eschatologie po[i]étique⁶²⁴. Comme l'écrit si bien Jünger, « c'est là seulement où les dernières routes finissent, où nul poteau n'indique le chemin, que le Grand Pan donnera réponse. »⁶²⁵ Ainsi, toujours selon Verstraten :

Heidegger attend d'un exister authentique qu'il soit capable d'endurer la pesanteur d'un avenir grand et non assuré, ne perdant aucun possible par rapport à l'héritage, donc ne perdant pas la possibilité à venir du divin. [...] Le dieu ignore le néant et de la mort et du vide d'être qu'il nous faut endurer. Mais il n'est pas transcendant au sens où il adviendrait en un au-delà du monde de l'étant à configurer sur terre par nos soins. C'est ici même, dans le lieu et le temps de l'historicité de la terre et du monde, à même l'étant en usage, l'œuvre et la parole, donc l'entre-deux du dieu et des mortels, que se prépare le site où se décidera la fuite ou la venue du dernier dieu.⁶²⁶

La possibilité de(s) dieu(x) – nous l'évaluerons davantage dans notre lecture de la fugue correspondante – ne se joue donc pas et encore une fois dans un au-delà métaphysique et transcendant, mais sur le sol même auquel nous tentons d'accéder, l'historicité de la terre et du monde, à savoir, la « normalité » proto-phénoménologique, poétique et fondatrice des peuples. Notre incapacité à déifier quoi que ce soit provient de ce que nous avons quitté ce site, et ainsi « le divin s'est retiré dans le non-apparaître en tant qu'il ne lui convient pas d'être issu de l'être-présent permanent, ou objectivé sur le modèle de la connaissance, ou inscrit dans la foi ou la mystique, ou déchu dans l'idolâtrie de l'imagerie et de la fabrication (par exemple la starisation ou le fétichisme de la finance). »⁶²⁷ Dès lors, le projet « eschatologique » des *Beiträge* doit être d'une part compris comme coessentiel à celui du dépassement de la métaphysique et de l'époque, mais d'autre part, également comme une remise de(s) dieu(x) sur leur sol propre, celui de la vérité-dévoilement, de l'ἀλήθεια, seule vérité qui puisse convenir à la finitude des mortels :

Ce non-apparaître du dieu, son éclipse, signale qu'il convient au divin d'avoir toujours une part d'éloignement, d'être non-présent immédiat et non représenté par

⁶²⁴ Verstraten, Philippe. « Le dernier dieu de Heidegger », *Poésie*, vol. 147, no. 1, 2014, p. 74 : « Il considère que le phénomène de la déité, du dieu, ressortit au domaine non du passé mais de l'avenir. D'où le célèbre propos disant « seul un dieu peut encore nous sauver ». La mort de dieu, ou son être passé, appartient selon lui à une histoire impropre, non-vraie dont notre temps est un ultime avatar, le dernier abandon de l'étant par l'Être. Donc, si l'humain que nous sommes devenus désire s'orienter vers l'un ou l'autre sens de l'être sans dieu, il lui faut d'abord prendre connaissance de la manière dont Heidegger continue de projeter du divin à venir – afin que le renoncement à concevoir du divin soit issu d'une explication avec un penseur qui prétend savoir. »

⁶²⁵ Jünger, Ernst. *Des nombres et des dieux*, Paris, Christian Bourgeois, 1995, p. 84.

⁶²⁶ Verstraten, Philippe. « Le dernier dieu de Heidegger », *Poésie*, vol. 147, no. 1, 2014, p. 77.

⁶²⁷ *Ibid.*, p. 79. Cf. également Jünger, Ernst. *Des nombres et des dieux*, Paris, Christian Bourgeois, 1995, p. 84. : « Les cryptes, comme l'intérieur de notre être, sont vides d'images et de lettres. En attirant les dieux dans le temps historique et en les datant, le nombre les dépouille de leurs prestiges. »

une conscience, et de garder sa part immaîtrisable, sa liberté souveraine. S'il fait signe, il sera provenu de cet éloignement avec sa part éminemment et toujours cachée – imposée à notre finitude.⁶²⁸

Nous aurons bien sûr l'occasion de vérifier le cadre « théo-logique » que nous venons d'établir de manière succincte, mais nous ne prétendons absolument pas avoir réglé la question. Il s'agissait plutôt ici de préparer la thématique en en dessinant les contours, puisque les *Fugen* qui suivent vont la traiter de plus en plus, jusqu'à sa culmination dans *der letzte Gott*.

§ 21 – Interprétation du Saut (*der Sprung*) [§§ 115-167]. Le sans-fond comme « loi » de l'Histoire et le maintien de la vérité

L'intitulé de la troisième des fugues, *der Sprung*, ne pose pour une fois aucun problème de traduction : tous s'entendent en effet pour la traduire par « le Saut », ou encore « *the leap* » dans la version de Parvis Emad. C'est dans cette section que nous pourrions enfin expliciter le concept, que nous avons déjà rencontré quelquefois, de sans-fond (*Ab-grund*), en ce que le Saut *saut*e précisément de la *Leitfrage* ontique à l'*Ab-grund* ontologique qu'il s'agit de fonder (*Gründen*) dans la décision du *Dasein* du peuple (la *Grundfrage*). De plus, on ne peut aborder le titre de la troisième des fugues, *der Sprung*, sans penser aussi à un autre des termes fondamentaux de la pensée heideggérienne, à savoir le Tournant (*die Kehre*)⁶²⁹. Tant le Saut que le Tournant quittent la métaphysique, et tentent d'entrer une fois pour toutes dans la pensée commençante. Ainsi le Saut va d'une part décrire l'incomparabilité absolue entre le monde de la fin du premier commencement (le nôtre) et celui que va inaugurer l'autre commencement, mais, d'autre part, va constituer lui-même un saut performatif *dans* l'ouvrage, à savoir, non plus penser l'impensé de la métaphysique, mais la positivité du *ce-qui-n'arrive-jamais-qu'une-fois* de l'Être (l'Événement). Ici, nous quittons alors complètement et définitivement le sol de l'ancien monde. Car il s'agit bien de « sauter au cœur de l'*Ereignis* »⁶³⁰ lui-même. Avant d'y entrer de plein pied, notons également que cette section sera le moment de l'élucidation de l'une de nos deux grandes catégories de départ, qui décrit ce qui va (re)commencer dans l'autre commencement : histoire

⁶²⁸ Verstraten, Philippe. « Le dernier dieu de Heidegger », *Poésie*, vol. 147, no. 1, 2014, p. 80.

⁶²⁹ Sur ce point, se référer à l'ouvrage de Grondin, Jean. *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, PUF, 1987, 137 pp.

⁶³⁰ GA 65, tr. fr. p. 98.

et langage. La présente fugue va en effet nous enjoindre à sauter *dans* l'histoire de l'Être (*Seynsgechichte*), invitation qu'il va s'agir de comprendre.

a) *La crainte empreinte de respect (die Scheu) et l'histoire de l'Être*

Cette nouvelle fugue, nous y sommes désormais habitués, s'ouvre au § 115 sur la détermination d'une tonalité affective : *die Scheu*, qui peut se traduire par « timidité » et « crainte », mais que, suivant la traduction anglaise de Parvis Emad (« *deep awe* ») nous choisissons de rendre par « timidité/crainte empreinte de respect »⁶³¹ ; tonalité (*Scheu*) qui va dès lors constituer la disposition directrice du Saut. Heidegger écrit :

Le saut, geste le plus audacieux dans l'approche de la pensée commençante, abandonne et jette de côté tout ce qui est familier, ne s'attendant à rien des étants de manière immédiate [...], il laisse bien plutôt jaillir l'appartenance à l'Être dans son plein déploiement d'essence comme Événement (*die Zugehörigkeit zum Seyn in dessen voller Wesung als Ereignis erspringt*) [et], ainsi, donne l'impression d'être le plus irréfléchi/dangereux (*Rücksichtsloseten*) – et pourtant précisément il est déterminé et disposé (*gestimmt*) par la crainte respectueuse (*Scheu*) (cf. *Vorblick.*, 5. *Für die Wenigen – Für die Seltenen*, S. 14), [...] ⁶³².

Ce Saut n'est pas sans rappeler l'idée familière en philosophie de *saut qualitatif*, généralement utilisée en contexte chrétien⁶³³. Si l'expression de « saut de la foi » est habituellement attribuée à Kierkegaard⁶³⁴, l'on retrouve néanmoins la même idée disséminée un peu partout chez des penseurs tels que saint Augustin⁶³⁵, pour qui le saut est une décision menant hors du suspens, Jacobi, chez qui le « *salto mortale* symbolise le congé donné à la philosophie et à la raison »⁶³⁶, ou encore chez un Pascal avec sa théorie des trois ordres, lui qui écrit que « la distance infinie des

⁶³¹ À approcher de Νέμεσις ? Chez Hésiode, elle signifie encore la « conscience publique, l'opinion et, par suite, à la crainte de cette opinion » Hésiode. *Les travaux et les jours*, tr. fr. par Paul Mazon, Paris, Belles Lettres, 2018, p. 92. Mais Νέμεσις est aussi celle qui punit l'ὑβρις (l'ὑβρις de la *Machenschaft* ?).

⁶³² GA 65, § 115, p. 227.

⁶³³ L'actuel pape Benoît XVI écrit à propos de la foi en la résurrection que : « c'est un saut qualitatif radical par lequel s'ouvre une nouvelle dimension de la vie ». Eluard, Joëlle. « Accompagner "le saut de la foi" des jeunes au catéchuménat », dans *Initiales*, n. 248. [En ligne]. Consulté le 6 mars 2025 au <https://catechese.catholique.fr/outils/conference-contribution/400-le-saut-de-la-foi/>

⁶³⁴ Hannay, Alastair et D. Marino, Gordon (dir.). *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge University Press, 2006, p. 335.

⁶³⁵ Jacques, Robert. « Le livre VIII des Confessions de saint Augustin : une approche herméneutique », dans *Laval théologique et philosophique*, v. 44, n. 3, 1988, p. 365.

⁶³⁶ Tilliette, Xavier. « Birgit SANDKAULEN. -Grund und Ursache. Die vernunftkritik Jacobis. München, Wilhelm Fink, 2000, 278 p. », compte rendu dans *Archives de Philosophie*, 2002/2, tome 65, p. 357.

corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité car celle-ci est surnaturelle. »⁶³⁷ Dans tous ces cas, le Saut constitue à la fois un changement qualitatif de régime de pensée, mais aussi le congédiement de la rationalité philosophique. C'est ici exactement ce dont il est question : « le Saut est : oser une première avancée dans le domaine de l'histoire de l'être »⁶³⁸, ce domaine *ontologique*, et qui est donc totalement incommensurable avec le simple domaine ontique où l'entendement a des objets auxquels appliquer ses catégories, mais qui n'est pas le domaine de la Foi tel qu'habituellement conçu. Le saut « abandonne et jette de côté tout ce qui est familier »⁶³⁹, à savoir l'étant et le principe de raison, pour laisser jaillir l'être dans son déploiement d'essence (*in seiner Wesung*). Or cet être nous est encore parfaitement inconnu, et le *Sprung* heideggerien est, à juste raison, un *salto mortale*, un saut de la foi, déterminé par la crainte respectueuse (la disposition directrice du saut).

Le saut, va écrire Heidegger au § 116, *Die Seinsgeschichte*, « n'est pas comme si l'homme entrait simplement dans une "période" nouvelle, mais plutôt que l'homme entre dans un domaine totalement différent de l'histoire »⁶⁴⁰. Non seulement cette période, en tant que tout autre (*ganz Andere*), nous est impossible à connaître tant qu'elle ne se sera pas déployée (*Gewesene*), mais nous ne pouvons comme par principe qu'encore penser selon les termes du premier commencement, puisque « la fin du premier commencement [la fabrication qui sera dix ans plus tard comprise comme métaphysique accomplie et Dispositif] continuera longtemps à faire porter son ombre sur le passage, et même sur l'autre commencement. »⁶⁴¹ Le passage est ainsi lui-même enchaîné au premier commencement ; or nous avons vu, dans la fugue précédente, que le premier commencement et son intrication dans une confrontation explicative (*Anseinandersetzung*) sont eux-mêmes impliqués dans l'avènement de l'autre commencement. Pour l'instant, nous devons donc nous-mêmes participer à cette réflexion (*Besinnung*) et confronter – comme nous le faisons depuis près de deux cents pages – les catégories du premier commencement à la pensée qui tente ici de se dire. Pour ce faire, nous devons, comme toujours, nous concentrer sur ce qui est digne

⁶³⁷ Pascal, Blaise. *Pensées* [En ligne], L. 308/B. 793; consulté le 7 mars 2025 au <https://www.penseesdepascal.fr/JC/JC11-moderne.php?r1=1%20308&r2=Mot%20ou%20expression>

⁶³⁸ GA 65, § 115, p. 227.

⁶³⁹ *Ibid.*

⁶⁴⁰ *Ibid.*

⁶⁴¹ *Ibid.*

de questions afin de « se préparer à l'espace-de-jeu-du-temps du *Da-sein* et [d']être rassemblés dans une proximité à l'Être (*Zeit-Spiel-Raum des Da-seins vorbereiten und auf eine Nahe zum Seyn sammeln*) »⁶⁴² :

Aussi sûrement que l'histoire terminale (*Endgeschichte*) continue à se déployer et, selon les circonstances, est mesurée plus « vivante » et plus « rapide » et plus confuse que jamais, la transition va continuer à être ce qui est le plus digne de questions (*Fragwürdigste*) et par-dessus tout la moins reconnue.⁶⁴³

Il s'agit ainsi de penser la transition, la moins reconnue puisque le progrès continu et le tapage qui l'accompagne généralement nous donnent véritablement l'impression que cette *Endgeschichte* sera non seulement *histoire terminale*, mais aussi *le fin mot de l'histoire*. Comment reconnaître les signes de cette transition, si en effet *ontiquement parlant* ne s'offre que le spectacle de la volonté de puissance exacerbée de subjectivités revendicatrices et la désolation universelle du sens, de la pensée, de l'art et du monde ? C'est ici qu'intervient l'ontologisation heideggérienne de l'histoire, l'histoire de l'être (*Seinsgeschichte*), car celle-ci, nous dit Heidegger, reconnaît les événements exceptionnels (*seltene Ereignisse*) là où l'historien au sens de l'historiographie ne voit que de longues périodes marquées par des tendances⁶⁴⁴ :

Des événements comme : l'assignation de la vérité à l'Être (*Seyn*), l'effondrement de la vérité, la consolidation de sa contre-essence (*Unwesens*) (la rectitude (*der Richtigkeit*)), l'abandonnement de l'être des étants, le retour de l'Être (*Seyn*) dans sa vérité, l'allumage du feu de foyer (la vérité de l'Être) comme le lieu solitaire du passage du dernier dieu (*die Entfaltung des Herdfeuers (der Wahrheit des Seyns) als der einsamen Stätte des Vorbeigangs des letzten Gottes*), le « flash » de l'unicité-qui-n'arrive-jamais-qu'une-fois de l'Être (*das Aufblitzen der einmaligen Einzigkeit des Seyns*).⁶⁴⁵

Chacun de ces événements constitue un tournant dans l'histoire de l'Être, un nouvel envoi qui va successivement au précédent légèrement infléchir le cadre civilisationnel jailli du déploiement d'essence au commencement (les mots fondamentaux, l'arrangement du monde et du tout de l'étant en un tissage cohérent de sens). Dans le premier commencement – comme dans tout

⁶⁴² *Ibid.*, p. 227-8.

⁶⁴³ *Ibid.* Heidegger poursuit : « Les quelques humains, qui ne se connaissent pas, vont se préparer à l'espace-de-jeu-du-temps du *Da-sein* et vont être rassemblés dans une proximité à l'Être (*Zeit-Spiel-Raum des Da-seins vorbereiten und auf eine Nahe zum Seyn sammeln*) qui doit demeurer étrange à tout ce qui est "concret/réaliste" (*»Lebensnahe«*). »

⁶⁴⁴ GA 65, § 116, p. 227-8.

⁶⁴⁵ *Ibid.*

commencement –, c'est l'Être (*Sein*) qui se déploie. L'ἀλήθεια, vérité-dévoilement qui jaillit originairement hors de l'Être (de l'*Ab-grund*) dans l'éclaircie (*Lichtung*), va immédiatement s'effondrer – rappelons que l'Être, en donnant l'étant (c'est-à-dire en déployant son essence historique), se retire derrière la donation. Cela constitue le destin de l'Occident, et impose d'ailleurs la question problématique que nous avons déjà rencontrée, à savoir celle de l'impossibilité pour tout commencement de se maintenir en vertu même de la dynamique de donation-retrait qui semble affecter l'Être. C'est en effet ce qui est arrivé après le premier commencement : dès l'effondrement de l'ἀλήθεια dans l'interprétation tardive, platonicienne et rationaliste des penseurs du commencement (Anaximandre, Parménide), les penseurs vont plutôt consolider la contre-essence de la vérité, à savoir la rectitude (*Richtigkeit*) de l'énoncé⁶⁴⁶, pour finalement culminer dans l'abandonnement de l'Être des étants (*Seinsverlassenheit des Seienden*) et dans la calculabilité intégrale qui prend la place de ce fond ontologique. Or les événements qui suivent dans l'énumération, et que Heidegger nomme bien, ne nous semblent identifiables à aucune des descriptions heideggériennes de l'histoire de la métaphysique.

Lisons à nouveau : Heidegger identifie comme moments charnières de l'histoire de l'être « le retour de l'Être (*Sein*) dans sa vérité, l'allumage du feu de foyer (la vérité de l'Être) comme le lieu solitaire du passage du dernier dieu (*die Entfachung des Herdfeuers (der Wahrheit des Seins) als der einsamen Stätte des Vorbeigangs des letzten Gottes*), le "flash" de l'unicité-qui-n'arrive-jamais-qu'une-fois de l'Être (*das Aufblitzen der einmaligen Einzigkeit des Seins*) »⁶⁴⁷. Ces événements sont précisément ce qui est à penser dans la transition : comment l'Être peut-il *retourner à sa vérité* ? Comment pouvons-nous *allumer le feu* dans lequel passera le dernier dieu – notons d'ailleurs l'intervention précoce de la dernière des fugues – ? Comment prévoir, ou même attendre le *moment incommensurable*, que Heidegger décrit comme un « flash », c'est-à-dire l'*Ereignis* lui-même⁶⁴⁸ ? Nous avons déjà dit que le Saut était un saut dans l'*Ereignis*, dans le domaine de la

⁶⁴⁶ Parménide, GA 54, tr. fr. p. 50 : « L'opposition prédominante nous est connue sous les noms d' ἀλήθεια καὶ ψεῦδος, *veritas et falsitas*, vérité et fausseté. Nous comprenons cette dernière opposition en l'interprétant à partir de la rectitude et de la non-rectitude ; mais la vérité comme "rectitude" n'a pas la même essence que la vérité au sens du "hors-retrait". L'opposition de la rectitude et de la non-rectitude, de la validité et de la non-validité, épuise peut-être pour la pensée ultérieure et avant tout pour la pensée moderne l'essence adversative de la vérité. »

⁶⁴⁷ GA 65, § 116, p. 227-8.

⁶⁴⁸ Notons ici ce qui apparaît comme un résidu du paradigme de la présence et de la vision : l'éclaircie, la mise en lumière de l'étant, puis le « flash » de l'Événement.

Seinsgeschichte. Les deux vont bien ensemble : seule l'histoire de l'être est concernée par ces événements fondamentaux. Il nous reste toutefois à identifier en propre le *sol* (*Grund*) sur lequel va « atterrir » le Saut. Or le sol recherché se révèle immédiatement être une négativité, un non-sol, un sans-fond (*Ab-grund*) ; ce sol, Heidegger le nomme *déclin* (*Untergang*) :

Mais les étants vont-ils se joindre à l'ajointement de l'Être (*in die Fuge das Seyns fügt*) ; mais les hommes se verront-ils remis l'unicité du déclin (*die Einzigkeit des Untergangs*) plutôt que la désolation du progrès continu ? Le déclin est le rassemblement de tout ce qui est grand dans l'instant de la préparation en vue de la vérité et de l'unicité-de-ce-qui-n'arrive-jamais-qu'une-fois de l'Être (*in den Augenblick der Bereitschaft zur Wahrheit der Einzigkeit und Einmaligkeit des Seyns*). Le déclin est la plus grande proximité du refus, dans lequel l'*Ereignis* se donne à l'homme (*in der sich das Ereignis dem Menschen schenkt*).⁶⁴⁹

On doit ici être très attentif à l'allemand utilisé : le déclin est *rassemblement* (*sammlung*), ce qui renvoie toujours, hors du prisme de la question directrice, à la définition originelle du λόγος – en effet, la forme verbale λέγειν signifiant selon la traduction heideggérienne « cueillir », « récolter » et « mettre à l'abri »⁶⁵⁰. Cela signifie donc : le déclin est le lieu où le moment du rassemblement de « ce qui est grand », à savoir la grandeur du premier commencement, l'art véritable (comme institution), la pensée des grands penseurs, etc., en vue de l'autre commencement, où ce qui aura été préservé de la sorte pourra être pro-jeté et préservé en vue de ceux qui sont à venir. Non pas, donc, un autre commencement découlant mécaniquement de la suite logique du progrès de l'histoire, mais bien plutôt un lieu et un moment absolument inconnus d'avance, dans lesquels sera renouvelée l'histoire à partir de la préservation et du rassemblement po[i]étique de ce qui est grand, ce qui est à préserver : le déclin n'est pas déclin *de la culture* ou de l'*Occident*, comme le croyait Spengler, mais celui du premier commencement grec et de ses catégories, déclin de la question directrice et de l'idéal de rationalisation du monde de la philosophie antique. Ainsi Heidegger écrit que « l'entrée de l'homme dans l'histoire de l'être est imprédictible et indépendante de tout progrès ou déclin de la "culture" aussi longtemps que la "culture" signifie la consolidation de l'abandon des étants par l'être, aussi longtemps qu'elle porte sur l'enchevêtrement croissant de l'être humain dans son "anthropologisme", ou même lorsqu'elle tente de forcer à nouveau l'homme dans l'erreur chrétienne de toute vérité de

⁶⁴⁹ GA 65, § 116, p. 228.

⁶⁵⁰ GA 33, tr. fr. *Aristote Métaphysique* Θ 1-3 : *De l'essence de la réalité et de la force*, Paris, Gallimard, 1991, p. 15.

l'être. »⁶⁵¹ La véritable « culture » qui doit décliner, c'est bien plutôt la « culture » métaphysique de fond de l'histoire occidentale, celle qui « cultive » seulement, en vision tunnel, la question directrice en vue de l'étant.

β) *Le saut : la pensée heideggérienne et son rôle dans l'immanence de l'histoire*

Comment alors passer de ce que nous avons sous les yeux, à savoir l'histoire ontique, à ce sol nouveau qui n'est pas le déclin de la culture ou de l'Occident, mais du premier commencement grec ? C'est là le rôle du Saut, mais de quelle nature est ce Saut ? Heidegger va montrer, au § 117, qu'il s'agit d'un saut ontologique qui procède de la performativité même de l'ontologie-fondamentale, à savoir le travail qui sous-tend toute son œuvre. « La réflexion "ontologique-fondamentale" (poser les fondements de l'ontologie en tant que son dépassement) », écrit-il, « est *passage* de la fin du premier commencement à l'autre commencement. »⁶⁵² Ce dépassement auquel œuvre l'ontologie fondamentale, en tentant de poser les fondements de l'ontologie historique (en vue d'une *ontopo[li]ésie*) – événement *historial* auquel équivaut *historiquement* l'événement de la pensée heideggérienne elle-même – est le *décollage* du saut (*der Anlauf für den Sprung*)⁶⁵³. Tout va comme si l'exposition à la pensée heideggérienne et sa compréhension, des traités de jeunesse à *Sein und Zeit* puis à l'ouvrage qui nous occupe à travers les cours des années trente, constituait en fait la seule possibilité pour nous de faire ce saut. Le raisonnement est certes circulaire – l'exigence du Saut est elle-même interne à la pensée de Heidegger –, mais si nous acceptons ce qui a été dit jusqu'ici, le Saut est bien le seul dépassement de la métaphysique qui puisse être valable. Parce qu'en effet, si nous considérons avec lui que toute idéologie et toute vision du monde « modernes » (et *a fortiori* « scientifiques » au sens de la science physicomathématique du *Gestell*) ne sont que des variations de la métaphysique issue du premier commencement et qu'il s'agit précisément d'abattre, seule la réflexion sur les fondements de cette même métaphysique (et donc, une réflexion ontologique-fondamentale) permet de la dépasser, en ce que ces fondements se révèlent à chaque fois être posés sur un sol dépourvu de fond (*Ab-grund*). Heidegger écrit :

⁶⁵¹ GA 65, § 116, p. 228.

⁶⁵² *Ibid.*, § 117, p. 228.

⁶⁵³ *Ibid.*, § 117, p. 228-9.

Ici, dans le passage, la décision la plus originaire et donc la plus historique est en train d'être préparée, le *ou bien... ou bien* auquel ne reste aucune échappatoire et aucun lieu de cachette : *soit* continuer d'être captifs de la fin et de son rythme, et cela veut dire des variations renouvelées de la « métaphysique » qui deviennent de plus en plus simplifiées, de plus en plus infondées (*ohne Grund*) et sans but (le nouveau « biologisme » et ses semblables), *ou* commencer l'autre commencement, c'est-à-dire être résolus pour sa longue préparation.⁶⁵⁴

Le sans-fond est bien celui de la métaphysique, qui, infondée, se perpétue à l'infini en roulant à vide sur ses propres principes, mais il n'est pas assuré non plus que l'autre commencement ne deviendra pas lui-même une hégémonie brisée. En fait, si nous lisons bien, il n'y a jamais de sol (*Grund*) définitif, seulement des *fondations* (*Gründung*) sur le sans-fond (*Ab-grund*) ainsi « recouvert » ; fondations qu'il s'agit de maintenir ouvertes, d'où la contingence et l'arbitraire apparents des décisions. L'eschatologie heideggérienne de l'autre commencement, en ce sens, n'est pas *foi* mais précisément *eschatologie incertaine* : elle nous enjoint à nous préparer à la prochaine Fondation (*Gründung*), sachant toutefois non seulement que rien n'est jamais assuré historiquement parlant et que la pensée ne fait jamais sens qu'*après coup*, mais aussi que même l'autre commencement, une fois régnant, *fera son temps*. C'est précisément pourquoi la terminologie de Saut dans le vide (dans le sans-fond) est parfaitement appropriée. Nous ne connaissons véritablement que le point de départ du Saut, à savoir la confrontation explicative entre le premier et l'autre commencement (*das Zuspiel*)⁶⁵⁵ qui renvoie implicitement au travail des *Beiträge* mêmes.

Le Saut, qui correspond à la fin de la première moitié des six articulations ou fugues, ouvre sur les trois suivantes : *der Gründung, die Zukunftigen, der letzte Gott*. Ces trois fugues ont lieu ou s'articulent *de l'autre côté* du saut, et, de manière correspondante, la Résonnance (*der Anklang*) ainsi que la Passe (*das Zuspiel*) trouvent place avant le saut, à savoir décrivent la fin de la métaphysique, la fin du premier commencement : la fabrication (*Machenschaft*). Il apparaît dès lors que la présente fugue obtient un statut insigne et une place toute particulière dans l'articulation

⁶⁵⁴ *Ibid.*, § 117, p. 229.

⁶⁵⁵ *Ibid.* Heidegger poursuit : « Puisque le commencement n'arrive que dans le saut, même cette préparation doit déjà être un saut et, en tant que préparation, doit simultanément originer et se lever de la confrontation explicative avec l'autre commencement et son histoire (*Zuspiel*). »

générale de l'*Ereignis* : le saut, comme la décision, *tranche* et délimite l'histoire. Si nous avons essentiellement compris, jusqu'à présent, la question du commencement surtout à partir de la résonnance des déploiements d'essence passés de l'Être et à partir de l'explication entre la fin de la métaphysique et son impensé qui doit comme la rendre inopérante afin d'accéder à la pensée connaissante, nous devons désormais tenter, autant que cela soit possible, d'entrer avec Heidegger dans ce monde nouveau en *sautant* nous aussi hors des catégories bimillénaires qui nous déterminent encore pourtant. Tout semble alors étrange, ce qui en soi n'est pas étrange du tout, puisqu'« ici, dans l'inéluctable banalité des étants, l'Être est ce qui est le plus non-ordinaire ; et cette étrangeté de l'Être n'est pas une *manière* pour lui d'apparaître, mais plutôt est l'Être même »⁶⁵⁶. Cette étrangeté, Heidegger la retrouve, chez le *Dasein*, dans l'unicité de la mort⁶⁵⁷. Faisons maintenant un détour par une conférence de 1949, « La chose », qui doit selon nous être lue en conjugaison avec la présente fugue, qui en constitue en quelque sorte le texte ésotérique.

γ) *Le saut : vers où / sur quel sol ? Là où* « [d]as Ding dingt », *où* « [d]as Dingen versammelt [das Geviert] »⁶⁵⁸

Dans cette conférence célèbre, publiée en français dès 1958, Heidegger part de la question de la chose, c'est-à-dire de l'étant doté de sens, rassemblant le *Dasein* et intégré dans un monde régi par les Quatre⁶⁵⁹, opposée à l'ob-jet de la science, qui est un objet perceptif, reconstruit par la représentation et connu par la méthode scientifique. Il utilise pour cela l'exemple fameux de la cruche, dont l'être « est le pur rassemblement qui verse et offre, et qui rassemble, dans un "demeurer présent", le Quadriparti uni dans sa simplicité »⁶⁶⁰. La cruche est l'exemple parfait d'une chose au sens traditionnel, à savoir une chose dans la normalité de l'histoire humaine pour l'écrasante majorité de notre histoire, avant l'avènement de la

⁶⁵⁶ *Ibid.*, § 117, p. 230

⁶⁵⁷ *Ibid.*

⁶⁵⁸ GA 7, p. 175.

⁶⁵⁹ « La chose », dans *Essais et conférences*, p. 216 : « Quand nous laissons la chose être en rassemblant, à partir du monde qui joue le jeu de miroir, nous pensons à la chose comme chose. »

⁶⁶⁰ *Ibid.*, p. 206. Cf aussi p. 204 : « Dans l'eau versée la source s'attarde. Dans la source les roches demeurent présentes, et en celles-ci le lourd sommeil de la terre, qui reçoit du ciel la pluie et la rosée. Les noces du ciel et de la terre sont présentes dans l'eau de la source. Elles sont présentes dans le vin, à nous donné par le fruit de la vigne, en lequel la substance nourricière de la terre et la force solaire du ciel sont confiées l'une à l'autre. Dans un versement d'eau, dans un versement de vin, le ciel et la terre sont chaque fois présents. Or le versement de ce qu'on offre est ce qui fait de la cruche une cruche. Dans l'être de la cruche la terre et le ciel demeurent présents. »

métaphysique et de l'ob-jet. Or ce qui nous intéresse ici, pour revenir au § 117 des *B&P* que nous lisions à l'instant, c'est la mort et son statut par rapport à l'être. Heidegger y écrit que « seul l'homme "a" cette distinction, de se tenir devant la mort, puisque l'homme se tient dans l'Être : la mort est le témoignage le plus haut de l'Être. »⁶⁶¹ Dans la conférence de 1949, cela s'entend ainsi :

Les mortels sont les hommes. On les appelle mortels parce qu'ils peuvent mourir. Mourir signifie : être capable de la mort en tant que mort. Seul l'homme meurt. L'animal périt. La mort comme mort, il ne l'a ni devant lui ni derrière lui. La mort est l'Arche du Rien, à savoir ce qui, à tous égards, n'est jamais un simple étant, mais qui néanmoins *est*, au point de constituer le secret de l'être lui-même. La mort, en tant qu'Arche du Rien, abrite en elle l'essence même de l'être (*Das Wesende des Seins*). En tant qu'arche du Rien, la mort est l'abri de l'Être.⁶⁶²

La mort, non pas comme simple terminaison de la vie, mais bien plutôt comme *pouvoir-mourir*, constitue déjà en 1927 constitue l'ultime « puissance individualisante »⁶⁶³, condition de possibilité du *Dasein* à partir de laquelle il acquiert une perspective sur la vie, c'est-à-dire une vie que l'on peut narrer⁶⁶⁴, avec un début et une fin, individualisée dans l'histoire et dans le temps. Ainsi Lévinas écrit par exemple qu'« une personne immortelle est contradictoire dans les termes »⁶⁶⁵ : en effet, seuls « les mortels sont les hommes »⁶⁶⁶ et les immortels ne nous sont jamais qu'opposés et inatteignables dans la quadrature des Quatre⁶⁶⁷, bien qu'ils soient, comme les trois autres, présent dans la chose véritable qui les rassemblent tous. Or ici (conférence de 1949 et § 117 des *B&P*) Heidegger va beaucoup plus loin : en plus d'être la condition de possibilité et

⁶⁶¹ GA 65, § 117, p. 230.

⁶⁶² « La chose », dans *Essais et conférences*, p. 212-3. Traduction légèrement modifiée. Heidegger poursuit : « Aux mortels nous donnons le nom de mortels, non pas parce que leur vie terrestre prend fin, mais parce qu'ils peuvent la mort en tant que mort. C'est en tant que mortels que les mortels sont ceux qu'ils sont, trouvant leur *essence* dans l'abri de l'être. Ils sont le rapport qui s'accomplit à l'être en tant qu'être. La métaphysique, au contraire, se représente l'homme comme animal, comme être vivant. Même quand la *ratio* pénètre et gouverne l'*animalitas*, la condition humaine demeure déterminée à partir de la vie et de ses expériences. Les êtres vivants raisonnables doivent d'abord devenir des mortels. »

⁶⁶³ Gino, Jacques. « Le Dasein à la recherche de sa problématique unité », dans Cometti, Jean-Pierre et Janicaud, Dominique (dir.). *Être et Temps de Martin Heidegger: Questions de méthode et voies de recherches*, Paris, Sud, 1989, p. 193.

⁶⁶⁴ Ici nous devons certainement reconnaître notre dette herméneutique envers le concept ricoeurien d'identité narrative. Voir Ricoeur, Paul. « L'identité narrative », dans *Esprit*, No. 140/141 (7/8, juillet août 1988), pp. 295-304.

⁶⁶⁵ Lévinas, Emmanuel. *La mort et le Temps*, Paris, Le Livre de poche, 1991, p. 50.

⁶⁶⁶ « La chose », dans *Essais et conférences*, p. 212-3.

⁶⁶⁷ *Ibid.*, p. 215 : « La Quadrature est (*west*), en tant qu'elle est le jeu de miroir qui fait paraître, le jeu de ceux qui sont confiés les uns aux autres dans la simplicité. »

d'individualisation du *Dasein*, la mort qui n'est rien d'étant *est* manifestation du rien, et, ainsi se fait abri de l'être (*Gebirg des Seins*). Or cette formule qui semble au premier abord opaque – manifester le rien, abriter l'être – ne s'éclaire qu'à la lecture du § 117 des *BzP*, tâche que nous nous proposons maintenant de résumer. Heidegger écrit :

La jubilation la plus terrifiante doit bien être la mort [*das Sterben*, « le mourir »] d'un dieu. Seul l'homme « a » cette distinction, de se tenir devant la mort, puisque l'homme se tient dans l'Être : *la mort est le témoignage le plus haut de l'Être*.⁶⁶⁸

Si la mort est l'abri de l'être, c'est-à-dire le protège et le garde présent pour l'avenir, c'est parce qu'elle en est le témoignage le plus haut. Si l'animal ne fait que périr, l'homme, lui, loin d'être un simple *animal rationale*, tient plutôt son être (*Dasein*) de son privilège ontologique : il a rapport à l'être, et à travers ce rapport (*Wesungen*) jaillissent à chaque Événement (*Ereignis*) culture(s), langage(s), histoire(s) et philosophie(s). Le *Dasein* ayant devant lui la mort va, dans l'histoire humaine, se doter po[i]étiquement et dans son rapport herméneutique à l'être au moment-éclair de l'éclaircie de structures mondaines, métaphysiques, sociales, culturelles, etc., articulées autour de l'institution artistique et de l'arrangement mutuel des Quatre (mortels, immortels, terre, ciel). Ainsi le *Dasein*, à chaque fois et toujours déjà, re-couvre le sans-fond. C'est seulement en tant que partie des Quatre que nous sommes les mortels, c'est-à-dire que nous pouvons mourir. Un *Dasein* im-mortel, quoiqu'en disent les milliardaires de la Silicon Valley, constitue une impossibilité dans les termes qui reviendrait à l'annihilation des Quatre, et donc, de la structure protophénoménologique qui permet toujours déjà le *Dasein*. Or si c'est bien là le portrait de l'écrasante majorité des humanités historiques si nous regardons l'histoire de notre espèce, notre époque correspond à un court-circuit de cette dynamique, qui se voit remplacée par l'objectification et la *mathesis universalis* de ce que Heidegger appellera plus tard le Dispositif (*das Gestell*). Comme l'écrit si bien Heidegger, « le savoir de la science a déjà détruit les choses en tant que choses bien avant l'explosion de la bombe atomique »⁶⁶⁹, et si nous devons d'une part retrouver la choséité (*Dingheit*) de la chose afin de retrouver la normalité de l'histoire humaine,

⁶⁶⁸ GA 65, § 117, p. 230. Notons que ce n'est donc pas le dieu qui meurt, mais l'homme qui se tiens devant la mort du dieu.

⁶⁶⁹ « La chose », dans *Essais et conférences*, p. 203. Rappelons aussi le mot d'Oppenheimer, qui lors de l'explosion de la première bombe atomique qu'il avait grandement contribué à produire, se rappelle quelques lignes du *Baghavad Gita*, qui obtiennent ici une double signification : « Now I am become Death, the destroyer of *worlds*. » C'est bien là la tâche du physicien moderne...

d'autre part, les « êtres vivants raisonnables doivent d'abord *devenir des mortels* »⁶⁷⁰. Dans le cadre des *Beiträge*, cette transformation du *Dasein* d'animal rationnel à véritable mortel correspond à la Fondation (*Gründung*) du *Dasein*. Heidegger écrit :

Seulement dans le *Dasein* peut être fondée cette vérité pour l'Être dans laquelle tous les étants sont seulement en vue de l'Être – Être qui s'illumine comme la trace du chemin du dernier dieu. Par la fondation du *Dasein*, *l'homme* est transformé (chercheur, préserveur, gardien). Cette *transformation* ouvre l'espace pour les autres nécessités, décider de la proximité et de la distance des dieux.⁶⁷¹

Ce qui ne nous apparaissait que comme but évanescant dans les premières fugues, à savoir l'entrée dans la pensée commençante et la préparation en vue de l'autre commencement, commence désormais à prendre des traits plus positifs : transformation du *Dasein*. Cette transformation va nécessiter « la connaissance de la question directrice (*Leitfrage*) et du passage, [qui ne sont connaissables] seulement dans l'histoire cachée »⁶⁷² de la métaphysique (premier commencement, apparaît de l'étant rassemblé dans le λόγος et reçu dans le νοεῖν, reprise et position des questions par Platon et Aristote, la théologie et à la doctrine des catégories, la re-formation à partir de Descartes jusqu'à Hegel, le « moment » nietzschéano-kierkegaardien⁶⁷³). Ces grands penseurs dont nous disions plutôt qu'ils constituent chacun un moment de l'histoire de l'Être pensent tous, Nietzsche inclus, sous le règne de la *Leitfrage* du premier commencement : qu'est-ce que l'étant ? Ou du moins, jusqu'en 1927.

⁶⁷⁰ « La chose », dans *Essais et conférences*, p. 213.

⁶⁷¹ GA 65, § 117, p. 230.

⁶⁷² *Ibid.*, § 119, p. 232.

⁶⁷³ *Ibid.*

δ) *Être et temps* : la transition vers le Saut. Pour la première fois, l'Événement (das Ereignis)

Être et temps, écrit Heidegger dans une position autoréférentielle qui inscrit son propre parcours dans la transition ontohistoriale (*seinsgeschichtlich*), « est la transition vers le saut (poser [pour la première fois] la question fondatrice (*Grundfrage*)) »⁶⁷⁴. En effet, *Être et temps* saute par-dessus la métaphysique de Platon à Nietzsche pour tenter d'atteindre un sol phénoménologique plus originaire : le monde (*Welt*) du *Dasein*. Loin d'être une simple « philosophie de l'existence », l'Analytique existentielle, si elle ne pose pas encore tout à fait la *Grundfrage* de l'autre commencement en ce que celle-ci n'apparaît que par le long travail de destruction herméneutique que constitue la pensée des années trente, travaille néanmoins à court-circuiter la *Leitfrage* du premier en déplaçant le regard de l'étant vers l'Être à partir d'une investigation du *Dasein*. S'il y a, en rétrospective, une critique « heideggérienne » à faire à *Sein und Zeit*, ce n'est pas, comme on le lit souvent, que l'ouvrage ne se détache pas complètement de la métaphysique, puisqu'il n'est que le premier pas de ce détachement, mais bien plutôt qu'il ne réussit pas à déplacer le *Dasein* dans la détresse (*Not*), dont nous savons qu'elle est la *conditio sine qua non* de la préparation à l'autre commencement. « Il ne s'agit pas », écrit-il, « de *proclamer* de nouvelles doctrines à une entreprise humaine dans l'impasse, mais de faire passer l'homme de l'absence de détresse à la détresse de l'absence de détresse en tant qu'extrême détresse. »⁶⁷⁵ Et précisément, *Sein und Zeit* ne mentionne à *aucune* occurrence cette idée de détresse (*die Not*), bien que l'on ait pu mécomprendre « existentiellement » l'être-pour-la-mort ou encore l'inauthenticité de cette manière, et n'utilise la racine *Not-* que pour, par exemple, clamer la « nécessité d'un recommencement de la question (*Notwendigkeit einer Wiederholung der Frage*) » de l'Être⁶⁷⁶, ou encore la « nécessité d'une ontologie fondamentale qui jaillit de la tâche même de l'ontologie (*der Aufgaben der Ontologie entsprang die Notwendigkeit einer Fundamentalontologie*) »⁶⁷⁷. Or en posant cette nécessité même (*Notwendigkeit*), l'ouvrage constitue néanmoins le premier pas du Saut, en ce qu'il appelle à un recommencement (*Wiederholung*) de la question fondamentale-ontologique, qui elle-même ouvre sur le *Dasein* et sur le travail qui prépare les *Beiträge* et qui suit l'abandon du projet

⁶⁷⁴ *Ibid.*, § 119, p. 234.

⁶⁷⁵ *Ibid.*, § 119, p. 234-5.

⁶⁷⁶ *SuZ*, tr. fr. p. 8.

⁶⁷⁷ *SuZ*, tr. fr. p. 37.

initial de *SuZ* (GA 35, 38, 39 et 50, pour ne nommer que ceux-là). Cette transition que constitue *SuZ*, sans réveiller la détresse de la *Notlosigkeit*, prépare le terrain pour sa venue prochaine. D'autre part, *SuZ* – et la philosophie de Heidegger en général – constitue une attaque en règle contre tout relativisme de visions-du-monde et de doctrines subjectives : la percée ontologique de l'être jeté du *Dasein* (*Geworfenheit des Daseins*) nie la possibilité même de tout relativisme subjectiviste, puisque précisément nous sommes *toujours déjà* nous-mêmes, jetés là où nous sommes. Le Saut, « calculé à partir du point de vue sur tout ce qui a eu lieu jusqu'à présent, [...] veut dire *renoncer* au succès et à l'applicabilité en termes de "visions du monde" et de "doctrines" »⁶⁷⁸. Encore une fois, Heidegger met en scène et inscrit son propre parcours philosophique et sa propre situation herméneutique *dans* l'histoire de l'être elle-même comme transition et comme passage.

Penchons-nous davantage sur le Saut lui-même, qui, comme tous les autres mots fondamentaux de la pensée de l'*Ereignis*, est selon Heidegger lui-même « facilement mécompréhensible »⁶⁷⁹. Désormais, le Saut se définit d'abord par les dieux, dont la figure double semble répondre à la vérité-ἀλήθεια elle-même (entrée-en-scène et fuite, dévoilement et voilement) : « le saut [...] met l'homme, par-dessus tout, dans le libre jeu de l'envoi et du retrait de l'arrivée et de la fuite des dieux. C'est seulement cela que l'autre commencement peut vouloir.⁶⁸⁰ » À noter qu'il ne s'agit pas ici d'une proclamation de foi polythéiste de la part de Heidegger, mais toujours et seulement de la *possibilité* des dieux, du lieu-instant (*Augenblicksstatte*) de leur avènement. Heidegger écrit :

Que voulons-nous dire avec ce mot de » Saut » (*»Sprung«*) [...] ? Le saut est l'arrivée-en-présence (*Er-springung*) de la disposition (*Bereitschaft*) préparatoire de l'appartenance à l'*Ereignis*. L'entrée en crise et l'absence de l'arrivée et de la fuite des dieux, l'*Ereignis*, ne peut être forcée par la pensée avec la pensée comme mesure (*denkmäßig*) là où, d'autre part, l'Ouvert peut être gardé prêt par la pensée (*wohl dagegen ist denkerisch das Offene bereitzustellen*), en tant que le temps-espace (le lieu de l'instant (*Augenblicksstatte*)), qui rend la fissuration de l'Être accessible et durable dans le *Da-sein*.⁶⁸¹

⁶⁷⁸ GA 65, § 119, p. 234-5.

⁶⁷⁹ *Ibid.*, § 120, p. 235.

⁶⁸⁰ *Ibid.*, § 119, p. 234-5.

⁶⁸¹ *Ibid.*, § 120, p. 235.

Er-sprungung : arrivée-en-présence, jallissement-hors-de ; voilà ce que constitue le Saut en propre. Le saut laisse jaillir (*er-spring*) la *Bereitschaft* (bonne disposition, volonté sincère), qui prépare l'*Ereignis* et son règne (d'où l'appartenance du *Dasein* porteur de cette volonté : il se place sous le règne de l'*Ereignis*, c'est-à-dire appartient à la puissance de l'autre commencement). Heidegger nomme ensuite clairement l'*Ereignis*, à savoir en tant qu'« entrée en crise et absence de l'arrivée et de la fuite des dieux, l'*Ereignis* »⁶⁸². Cette figure est entrée en crise et absence (*Anfall* – au sens du début d'une action critique, par exemple dans le domaine militaire – *und Ausbleibt*), c'est-à-dire l'instant ou le lieu de la possibilité des dieux, l'avènement de la possibilité de leur dévoilement et de leur retrait, du lieu de leur arrivée et de leur fuite. En crise et absent, le lieu où les dieux peuvent éventuellement arriver ou fuir : impossible alors de les *faire* advenir. Si tout cela ne peut être *forcé*, c'est-à-dire devenir le résultat d'une entreprise humaine qui tenterait de le faire advenir de force par son organisation rationnelle (*denkmäßig*), la pensée peut néanmoins œuvrer (*denkerisch*) à garder et préparer l'Ouvert (*das Offene bereitzustellen*), l'éclaircie ou clairière dans laquelle l'étant se montre phénoménologiquement *comme* pour la première fois dans un temps-espace (*Augenblicksstätte*), en vue de la fondation du *Da-sein*, ici décrite comme accessibilité et durabilité de la fissuration de l'Être (non pas la « positivité » de l'étant, mais la double affirmation et négation, le double voilement et dévoilement de l'Être). C'est pourquoi, si l'on suit Heidegger, il faut faire intervenir la figure des dieux : ceux-ci « pré-sentent » l'Être. « Si nous connaissions », écrit-il, « la loi de l'arrivée et de la fuite des dieux, alors nous pourrions alors entrevoir pour la première fois l'entrée en crise et l'absence de la vérité (*Anfall und Ausbleibt der Wahrheit*) et donc avec elle le déploiement d'essence de l'Être (*der Wesung des Seyns*). »⁶⁸³ Les dieux sont *soumis* à ces lois, à savoir, dans les termes des *Approches de Hölderlin*, à celles de la Nature⁶⁸⁴, qui « n'est pas au-dessus des dieux comme le serait un domaine du réel séparé et "supérieur" », à savoir une « législation » rationnelle, mais qui « règne sur les dieux, elle, la puissante »⁶⁸⁵. Or cette nature reste

⁶⁸² GA 65, § 120, p. 235.

⁶⁸³ *Ibid.*

⁶⁸⁴ Hölderlin lui-même écrit en 1795 : « L'unité de l'âme, l'Être au seul sens du mot, est perdu pour nous et nous devons le perdre, si nous devons le désirer, le conquérir. [...] Nous avons rompu avec la nature, et ce qui était naguère, à ce que l'on peut croire, un, maintenant s'est fait contradiction [...]. Mettre fin à ce combat entre nous et le monde, [...] nous unir avec la Nature en un tout infini, tel est le but de toutes nos aspirations, que nous nous entendions ou non là-dessus. » Hölderlin, Friedrich. *Œuvres*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1967, p. 1150.

⁶⁸⁵ *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, tr. fr. *Approche de Hölderlin*, Paris, Gallimard, 1996, p. 76-77.

à jamais cachée (l'Être donne l'étant et se retire), de sorte que, comme l'écrit si bien Kant, l'« on n'a peut-être jamais rien dit de plus sublime ou exprimé une pensée de façon plus sublime que dans cette inscription du temple d'Isis (la mère *Nature*) : "Je suis tout ce qui est, qui était et qui sera, et aucun mortel n'a levé mon voile (*Ich bin alles, was da ist, was da war, und was da sein wird, und meiner Schleier hat kein Sterblicher aufgedeckt*) »⁶⁸⁶. *Meiner Schleier hat kein Sterblicher aufgedeckt*, c'est-à-dire : mon voile qu'aucun mortel n'a dévoilé. Aucun mortel n'est en effet capable de l'ἀλθηια par lui-même, c'est plutôt cette « Nature » (l'articulation de l'Être et l'ajointement de ses déploiements d'essence, le « milieu » entre Monde et Terre) qui, en tant que *Lichtung*, laisse apparaître l'étant de manière originaire. En bref, nous ne connaissons ni ne pourrons jamais dévoiler cette « loi », nous les simples mortels – on aura d'ailleurs pris deux millénaires à nous détacher de l'anthropologisant Savoir du christianisme –, et nous sommes donc, en termes de dieux et de divinités, condamnés à l'eschatologie et à l'attente.

ε) *Le saut (projet-jeté). Le « rôle » du Dasein et la « loi » de l'histoire*

Nous disions, au début de notre lecture de la présente fugue, qu'elle nous faisait « sauter » dans un autre monde : non seulement, en effet, nous fit-elle passer d'un coup du monde de la fin de la métaphysique à la pensée commençante – non pas un nouvel *arrière-monde*, mais cette fois un monde qui nous est promis *dans* l'histoire – corrélativement, elle nous fait désormais passer de la période du recommencement et de la destruction de l'histoire de la métaphysique (cours des années trente jusqu'aux *Beiträge* et à la fin de la guerre) à la période tardive de Heidegger, celle du Quadriparti (*Geviert*). Le saut tente en effet de nous trans-poser (*über-setzen*) dans « l'entrée en crise de l'Être (*der Anfall des Seyns*) »⁶⁸⁷, qui provient toujours de son absence (*Ausbleib*). Non seulement absence et entrée en crise (*Ausbleib* et *Anfall*) vont ensemble et son codépendants – de même « force et durabilité »⁶⁸⁸ – mais de surcroît, coïncident avec la fissuration de l'Être (*zerklüftung des Seyns*), « déjà co-décidée dans la direction de la manifesteté et de l'être-caché commençants de la fissuration », c'est-à-dire dans le jeu de voilement-dévoilement qui a lieu dans l'éclaircie de l'Être. Heidegger conclut :

⁶⁸⁶ Kant, Immanuel. *Critique de la faculté de juger*, Paris, Gallimard, 1985, p. 272.

⁶⁸⁷ GA 65, § 120, p. 236.

⁶⁸⁸ GA 65, § 120, p. 236.

Et il se peut que l'autre commencement aussi soit capable encore de tenir et d'abriter l'*Ereignis* dans une lumière singulière comme *Lichtung* – exactement comme dans le premier commencement seulement la φύσις fût rassemblée (λόγος), même si à peine et seulement l'espace d'un instant.⁶⁸⁹

Il s'agira alors, et nous l'avons déjà dit, de voir si nous serons capables de saisir et de rassembler (*sammeln*, λόγος) ce qui nous sera ainsi assigné dans la clairière de l'être, ou si, comme les Grecs, nous mécomprendrons la vérité de l'Être et serons de nouveau enchaînés à un commencement inachevé. Le danger d'un second ratage est d'autant plus grand que « seuls quelques un en viennent au saut, et sur des chemins différents »⁶⁹⁰. Le saut est ainsi absolument incalculable, imprédictible et inopérable (en vertu de l'indécidabilité et de la fissuration de l'Être).

Comment dès lors pouvons-nous nous-mêmes – faute d'un meilleur terme, le langage en venant ici à manquer – *sauter*, nous qui cherchons à avancer dans la pensée de l'autre commencement ? C'est par la considération des rapports entre le Saut, le pro-jet (*Entwurf*), l'être-jeté (*Geworfenheit*) et du « lanceur » (*Werfer*) du pro-jet que Heidegger va tenter une réponse à cette question. Au paragraphe 122, « *Der Sprung (der geworfene Entwurf)* », il écrit que « [le Saut (le projet-jeté)]... est l'exécution (*Vollzug*) du projet (*Entwurf*) de la vérité de l'Être au sens d'une pénétration dans l'ouvert (*Einrückung in das Offene*), de telle manière que le lanceur du projet fait l'expérience de lui-même comme jeté (*der Werfer des Entwurfs als geworfener sich erfährt*), ce qui veut dire ad-vient à travers l'Être (*er-eignet durch das Seyn*). »⁶⁹¹ Ainsi *sauter* signifie : entrer dans la *Lichtung*, la clairière ou l'étant se montre sous son premier jour ou à nouveaux frais (c'est la même chose), de telle manière que nous-mêmes soyons à la fois lanceurs du projet (*Werfer des Entwurfs*) et également nous-mêmes lancés (*geworfene*).

⁶⁸⁹ GA 65, § 120, p. 236.

⁶⁹⁰ *Ibid.* Heidegger poursuit : « Ils sont toujours ceux qui fondent le *Da-sein* de manière créative-sacrificielle, le *Da-sein* dans le temps-espace duquel les étants sont préservés en tant qu'étants [la chose] et avec cela la vérité de l'Être est abritée. Mais l'Être est toujours à son plus grand abriement (*Verbergung*), son enlèvement dans l'incalculable et l'unique, jusqu'à la crête la plus pointue et la plus haute, qui constitue le long du sans-fond du néant et fonde lui-même l'abîme (*die Entrückung in das Un-erreichbare und Einzige, an den schärfsten und höchsten Grat, der das Entlang dem Ab-grund des Nichts ausmacht und selbst den Abgrund gründet*). »

⁶⁹¹ *Ibid.*, § 122, p. 239.

Il s'agit ici de la question de l'*insertion herméneutique* du *Dasein* dans l'histoire de l'Être : où sommes-nous jetés, nous qui arrivons tardivement dans cette histoire ? Comment nous-mêmes ensuite nous jeter vers l'avant en pro-jetant l'autre commencement, et surtout *vers où* devons-nous nous pro-jeter ? « L'ouverture à travers le projet », poursuit Heidegger, « ne se produit de cette manière seulement lorsqu'elle arrive (*geschieht*) comme l'expérience de la jetéité (*als Erfahrung der Geworfenheit*) et donc d'appartenance à l'Être (*Zugehörigkeit zum Seyn*). C'est la différence essentielle avec toute manière simplement *transcendantale* de connaître en regard des conditions de possibilité (cf. Le saut, "134 : La relation du *Dasein* et de l'être"). »⁶⁹² Heidegger nous donne ici un indice : cette triple jetéité (projet, lanceur, être jeté) s'oppose au, ou plutôt tente de dépasser le transcendantalisme. C'est-à-dire qu'une pensée des conditions de possibilités, mêmes historicisée, n'en vient jamais à son accomplissement, mais tente plutôt de poser des conditions ultimes sur un sol qui pourtant se dérobe toujours – c'est d'ailleurs peut-être la seule *loi de l'histoire* que n'admettra jamais Heidegger. Au contraire, l'on a ici affaire à une pensée qui laisse intouchées ces conditions, puisqu'elles se trouvent toujours sous notre propre jetéité, derrière notre propre situation herméneutique, pour plutôt dériver la structure du *Dasein* de sa situation herméneutique même : son être jeté (historique, culturel, langagier, mais aussi ontologique), la possibilité pour lui de (se) pro-jeter, et donc toute sa perspective sur l'histoire passée, présente et future.

Individualiser et « absolutiser » ainsi le *Dasein* ne pose pas problème, puisque tout *Dasein* qui tient un discours sur quoi que ce soit dérive *toujours déjà* de cette perspective originaire et absolue : la situation herméneutique de chacun est en cela *toujours déjà* conditionnée, non pas transcendantale par un dispositif conceptuel *a priori*, mais historiquement, par les coups d'envoi des commencements et le règne de l'agencement Monde-Terre/Mortels-Immortels qui en résulte. Le même problème se repose toutefois à chaque fugue, quoique sous une figure différente : cette triple « jetéité » à laquelle correspond le Saut (et à laquelle était intimement lié la Passe (*das Zuspiel*)) « n'est attestée que dans les occurrences fondamentales (*Grundgeschehnissen*) de l'histoire cachée de l'être, et certes pour nous spécifiquement dans la détresse (*Noî*) de l'abandonnement de l'être et dans la nécessité (*Notwendigkeit*) de la décision. »⁶⁹³ Or cette détresse

⁶⁹² *Ibid.*, § 122, p. 239.

⁶⁹³ *Ibid.*

nous fait défaut, nous dont la jetéité correspond plutôt à la *Notlosigkeit*, à l'absence de détresse. C'est *parce* que la détresse (*Not*) fait défaut que la nécessité des décisions essentielles ne se met pas en jeu. Faut-il alors se faire prophètes de malheur et imposer – comme si cela était possible – la détresse à un monde qui, consommant et se branchant aux nouveautés du jour, ne ressent surtout que le confort ? Cela est impossible pour deux raisons : premièrement, parce que quand le lanceur, à savoir ici nous-mêmes et ceux qui tentent de suivre le chemin de l'autre commencement, « se projette (*Indem der Werfer entwirft*), qu'il parle méditativement de l'"Ereignis", alors il devient manifeste que plus il est lanceur (*je entwerfender er wird*), plus le lanceur est lui-même en tant que lancé »⁶⁹⁴ par quelque chose d'autre que lui-même :

Dans l'ouverture du déploiement d'essence de l'Être, il devient manifeste que le *Da-sein* n'accomplit rien que ce soit, si ce n'est de saisir la contre-résonnance (*Gegenschwung*) de l'*Er-eignung*, ce qui veut dire de pénétrer cette contre-résonnance et donc en tout premier lieu de devenir soi-même : le préserveur du projet-jeté (*der Wahrer des geworfenen Entwurfs*), le fondeur fondé du fond (*der gegründete Grunder des Grundes*).⁶⁹⁵

Ainsi le *Da-sein* ne peut rien – comme nous l'avons déjà dit – forcer ou faire advenir : même s'il pro-jette, il est lui-même d'abord *geworfene*, être-jeté, ce qui conditionne absolument et de manière *non interchangeable* (nul relativisme ici) tout le reste. Deuxièmement, et nous en avons un peu fait une hypothèse de travail et un guide herméneutique, parce que le *Da-sein* n'est jamais ici le simple *Da-sein* humain individuel de *SuZ*, mais bien plutôt l'être-là du peuple (*völkisches Dasein*) dans l'histoire. Or, peu nombreux sont ceux qui, dans le peuple, ressentent la détresse historique, et encore plus rares ceux qui lisent cette histoire et cette détresse à partir de la pensée de l'*Ereignis* (c'est pourquoi cette question ne pourra être méditée convenablement qu'à partir de notre lecture des quatrième et cinquième fugues, *der Grundung* et *die Zukunftigen*). D'ici là, nous dit Heidegger, le *Dasein* ne peut que tenter de saisir la contre-résonnance (*Gegenschwung*) de l'événement, c'est-à-dire non pas la Résonnance des *Wesungen* passées, mais la résonnance vide et mécanique de la contre essence du premier commencement : la fabrication (d'où l'emploi de *Gegenschwung*, contrecoup d'une balançoire).

⁶⁹⁴ *Ibid.*, § 122, p. 239.

⁶⁹⁵ *Ibid.*

Répetons : le *Dasein*, s'il doit devenir « préserveur du projet-jeté » et « fondeur fondé du fond », doit saisir et donc avant tout méditer, comme nous l'avons amplement fait jusqu'ici, notre époque comme époque de la métaphysique accomplie, afin de préserver le projet-jeté, c'est-à-dire la perspective herméneutique-historiale du *Dasein* sur son monde, et de *fonder le fond en se fondant soi-même*, c'est-à-dire de fonder une civilisation (l'autre commencement) en recouvrant l'*Abgrund*, l'espace d'un temps, d'un fond *décidé* par le *Dasein* d'un peuple. Il s'agit alors d'un travail presque sisyphéen : comme nous l'avons dit, la seule « loi » que l'histoire connaisse est celle du passage du temps, et donc de l'érosion lente mais sûre des fondations de tous les grands systèmes, courants de pensée, de toutes les grandes religions et cultures. Cela veut dire que *fonder le fond en se fondant soi-même*, c'est tenter de tenir fermé l'abîme et de fonder quelque chose par-dessus, (de *sauter* par-dessus l'*Abgrund* ?) avec comme objectif l'oubli de l'abîme (la mort) et la durabilité de ce qui vient se fonder. Mais alors, nous demandons-nous, n'est-ce pas automatiquement une posture arbitraire à propos de la vérité ? S'il n'y a, sous tout fondement, qu'un abîme de vide, les fondements sont-ils en un sens toujours l'œuvre de charlatans ? « Certainement », répond Heidegger. « La seule question est si ce caractère arbitraire n'est pas la nécessité la plus grande de la détresse la plus haute. »⁶⁹⁶ D'un autre côté, bien que les commencements [ne] soient « fondés sur rien », pour paraphraser Max Stirner, ils rendent bien possible historiquement tout ce que l'humanité a pu produire de beau, et en cela l'on peut espérer que l'histoire inaugurée par l'autre commencement aura son lot de Michel-Ange et de Mozart. Bien qu'il n'y ait aucune vérité éternelle, le *Dasein* doit fonder quelque chose, comme s'il ne pouvait s'en tenir à un strict matérialisme ou à une condition purement animale : il cherche le sens qui, dans les états passés de l'aventure de notre espèce, était *toujours déjà* donné, et qui aujourd'hui ne se donne plus – en témoigne la multiplication des sectes et le phénomène mal nommé de « retour du religieux »⁶⁹⁷.

Le *Dasein* « est » le fondateur. Il ne faut pas d'ailleurs confondre cette fonction ou possibilité *fondatrice* du *Dasein* avec sa vocation de *gardien* de l'Être, en ce que c'est bien la seconde qui ouvre et rend possible la première. La fondation opère de l'autre côté du Saut, dans l'autre

⁶⁹⁶ GA 65, § 124, p. 241.

⁶⁹⁷ Pour une critique de la validité historique ce concept, lire Corm, Georges. « Qu'est-ce que le "retour du religieux" ? », dans Bresc, Henri (dir.). *Politique et Religion en Méditerranée. Moyen âge et époque contemporaine*, Paris, Bouchène, 2008, pp. 305-320.

commencement et au « moment » de l'*Ereignis* ; le gardiennage de l'homme, au contraire, est précisément « le sol-fond (*Grund*) pour une autre histoire »⁶⁹⁸, ce fond qui doit recouvrir l'*Abgrund*. Le *Dasein* gardien se fait fondateur, et va « établir et abriter la vérité de l'Être dans "un étant", qui va en retour – entrant dans l'Être et son étrangeté – déplier la simplicité charmante de son balancement, passant au-dessus de toute fabrication. »⁶⁹⁹ Cet étant, qui va comme contenir et faire rayonner la vérité de l'Être – la simplicité du monde de la vie (*Lebenswelt*) d'un peuple au commencement –, c'est l'œuvre. « L'œuvre », écrit Heidegger dans *L'origine de l'œuvre d'art*, « est en soi un dresser, au sein duquel un monde est fracturé (*erbrechen*) et tenu à (*stellen*) séjourner en tant qu'on l'a ouvert (*eröffnede*) »⁷⁰⁰. C'est le temple, comme œuvre, qui ouvre et ordonne autour d'elle la cité grecque antique, comme c'est l'église au toit métallique sur lequel le soleil se reflète au loin qui ordonnance et ouvre le village canadien-français d'antan. « Le monde est alors ce que l'œuvre en tant qu'elle est œuvre, installe (*auf-stellt*), c'est-à-dire perce (*auf-bricht*). Il est l'ouvert qu'elle amène à se tenir, à séjourner dans le rassemblement et l'ordonnement du monde. »⁷⁰¹

ζ) Être et *Dasein* : « L'Être a besoin de l'homme (*Das Seyn braucht den Menschen*). »⁷⁰²

C'est dans ce Monde (*die Welt*) historiquement le plus commun, où tout s'ordonne autour de l'œuvre-institution centrale, qu'il s'agit de Sauter, *pour la première fois*, puisqu'il fait défaut et ne porte plus pour nous que le caractère d'étrangeté que l'on associe généralement à ce qui est dépassé : « [d]ans la mesure où l'œuvre est une œuvre, c'est-à-dire amène son monde à se dresser de manière ouverte, pour la première fois elle obtient pour elle-même l'ordre auquel elle se soumet, elle crée d'elle-même l'espace sur lequel partout elle règne en maître, elle délimite à partir d'elle-même le site où elle vient à s'ériger. »⁷⁰³ Le Saut serait-il, après tout, l'œuvre d'un artiste

⁶⁹⁸ GA 65, § 123, p. 240-1.

⁶⁹⁹ *Ibid.*

⁷⁰⁰ *L'Origine de l'œuvre d'art*, Version de 1931-32, édition bilingue numérique, tr. fr. Nicolas Rialland, 2002, p. 21. Heidegger poursuit [p. 23] : « Le monde rassemble et ordonne en monde (*Welt weltet*) — il décide de (*umleitet*) notre *Dasein*, comme une escorte qui tient rassemblé tout ce qui nous guide (*Geleit*). C'est en son sein que, pour nous, les étants restent ouverts et indécis (*offenbleibt*) quant à leur lenteur et leur hâte, leur proximité et leur éloignement, leur expansion et leur resserrement. » Consulté le 14 mars 2025 au : https://www.academia.edu/18431107/Heidegger_de_l_origine_de_l_oeuvre_d_art?auto=download

⁷⁰¹ *Ibid.*, p. 23-4.

⁷⁰² GA 65, § 133, p. 251.

⁷⁰³ *Ibid.*

instituant un monde ? Non pas celle d'un esthète en venant à dévoiler le « monde meilleur » d'une projection idéologique particulière, mais bien plutôt celle du poète qui, répondant à l'Être qui s'adresse à lui dans l'éclaircie et par son déploiement, institue le tout autre par sa création ? Il faut, semble-t-il, opter pour la seconde option : dans l'éclaircie de l'autre commencement, c'est l'étrangeté de l'Être qui règne, et non la familiarité dérangeante de l'étant des Temps nouveaux (*neuzeitig*, § 130). Seule cette étrangeté libère la possibilité pour le *Dasein* de la création véritable :

[Dans le Saut/l'autre commencement, l]l'Être devient ce qui est étrange [...]. Seulement alors est libérée, de son fond, la plus profonde joie (*die tiefste Lust*) – comme la *création* (Schaffende) par laquelle la réserve la plus réticente est protégée de dégénérer en une puissante et insatiable course autour de pulsions aveugles.⁷⁰⁴

La *création* du monde à venir – si, comme nous l'avons dit, par création nous n'entendons pas une simple pro-duction (*Herausforderung*), mais plutôt un rapport herméneutique (*Zuspiel*) entre l'Être et le *Dasein* poète dans l'éclaircie, duquel jaillit l'institution d'un monde – est donc liée intrinsèquement à la tonalité fondamentale du Saut : la (plus profonde) joie. La création, provenant de la libération de la joie par l'étrangeté régnante, est bien création po[i]étique (voire mythologique ?), c'est-à-dire *ajointement des Quatre*. Or on lit ici que cette création doit protéger la « réserve la plus réticente », afin de l'empêcher de dégénérer en affairément aveugle et pulsionnel. Qu'est-ce que cela peut bien signifier ? Si nous lisons bien, cette réserve semble renvoyer à une posture critique, ou du moins *réticente*, du *Dasein* par rapport à son emplacement dans l'histoire de l'Être. Que se passe-t-il alors ? Le *Dasein* réservé et réticent va soit tenter de *faire sens* de son emplacement dans l'histoire de l'être en interprétant celle-ci afin de s'en libérer – par exemple, le travail d'archéologie foucaldien –, soit dégénérer en un militantisme aveugle, réactionnaire par définition puisqu'il ne va que s'opposer à sa propre époque, à sa propre tradition, et ainsi représenter une force simplement destructrice, enchaînée à ce qu'elle rejette, plutôt que la force créatrice de celui qui fait le travail de s'inscrire herméneutiquement dans son histoire. C'est ce que nous disions plutôt de Nietzsche, lui qui, voulant détruire le platonisme, en viens bien au contraire à accomplir son essence finale dans la volonté de volonté. C'est aussi le cas de tout militantisme non informé par une réflexion ontohistoriale : n'ayant pas médité le lieu à partir d'où il pense et parle toujours déjà, un tel *Dasein* va se rendre esclave de ce qu'il combat pourtant,

⁷⁰⁴ GA 65, § 130, p. 249.

que cet ennemi désigné soit le capitalisme, l'autoritarisme, la religion ou bien une religion en particulier, la technologie, etc. Soit donc la destruction se fait « déconstruction » complète et vaine, c'est-à-dire déconstruction de tout en vue d'un idéal (d'un arrière-monde, *dixit* Nietzsche), soit, en vue de l'autre commencement, elle se fait destruction pensante de l'histoire de la pensée afin de la dépasser et de simultanément dépasser notre époque.

C'est le rôle même du *Dasein* en vue de l'autre commencement qui est ici engagé, de ce *Dasein* qui lui aussi s'engage (ou pas) dans le Saut. Or, seulement quelques paragraphes plus loin (§ 133), Heidegger va aller nettement plus loin en passant du *Dasein* à l'homme lui-même, dans ce qui constitue probablement la sentence la plus citée des *Beiträge* : « L'Être a besoin de l'homme pour se déployer, et l'homme appartient à l'Être, afin d'accomplir sa vocation ultime comme *Da-sein* (*Das Seyn braucht den Menschen, damit es wese, und der Mensch gehört dem Seyn, auf daß er seine äußerste Bestimmung als Da-sein vollbringe*).⁷⁰⁵ » Nous avons pourtant plusieurs fois répété que l'homme ne pouvait forcer ou opérer quoi que ce soit lorsqu'il en est de l'Être. Nulle contradiction ici : l'Être n'a pas besoin de l'homme pour *être*, mais bien pour se *déployer* (*wesen*). C'est-à-dire que, si nous revenons au sens premier et toujours opérant du mot allemand de *Dasein*, l'homme doit *être le là*, là dans lequel seul l'étant se présente, pour que l'Être puisse déployer son essence régnante, à chaque fois comme (*als*) coup d'envoi de l'histoire. Sans l'homme tout court, voire sans le *Dasein* originaire d'un peuple (par exemple, si nous laissons se poursuivre indéfiniment l'indifférenciation omnienglobante de la métaphysique achevée), l'Être ne « *west* » pas, ne déploie pas son essence, et nous tourbillonnons indéfiniment dans le non-être, dans le Néant – c'est là le véritable sens du nihilisme nietzschéen. « L'Être a besoin de l'homme pour se déployer, et l'homme appartient à l'Être, afin d'accomplir sa vocation ultime comme *Da-sein*⁷⁰⁶ ». Cela veut dire : l'Être ne déploie son essence historique que dans l'ouverture que constitue l'irruption de l'homme au sein de l'étant, et l'homme, s'il veut *être le là* une fois pour toutes et enfin sauter hors du nihilisme, doit réappartenir (*gehört*) à l'Être. Mais, rendre l'Être *dépendant* de l'homme, n'est-ce pas lui enlever toute originalité ? « Ce contrebalancement de la dépendance et de l'appartenance (*Dieser Gegenschwung des Brauchens und Zugehörens*) fait l'Être en tant qu'*Ereignis* », écrit Heidegger,

⁷⁰⁵ GA 65, § 133, p. 251.

⁷⁰⁶ *Ibid.*

« et la première chose qui incombe à la pensée est d'élever l'oscillation de ce contrebalancement (*die Schwingung dieses Gegenschwunges*) dans l'unicité de la connaissance et de la fonder dans sa vérité. »⁷⁰⁷ L'Être – même comme *Ereignis* – n'est jamais que l'être *de* l'étant, et l'étant ne se phénoménalise jamais que pour l'homme. L'Être en tant qu'*Ereignis*, événement situé dans l'histoire ontologique, ne concerne jamais que l'homme, en son double privilège ontico-ontologique. Or remarquons que nous parlons ici de l'homme et non du *Da-sein* : c'est que, contrairement à l'*Analytique existentielle* dans laquelle nous sommes tous *toujours déjà Dasein*, même si le plus communément sous un mode d'être inauthentique, ici, il semble bien que les hommes ne sont plus (ou pas encore) des *Da-seins*, littéralement « là-être », être l'ouvert dans lequel pourra à nouveau se manifester l'Être. Le *Da-sein* est quelque chose qu'il s'agit de conquérir, d'atteindre, dans quoi l'on doit d'abord *sauter*, rejetant la familiarité de l'étant *neuzeitlich*. L'*homo technicus*, dont le rapport à l'étant est toujours déjà médiatisé par le Dispositif et la métaphysique accomplie, n'est proprement *pas là*. Non seulement pourrions-nous dire un peu caricaturalement qu'il n'est plus là puisqu'il est rivé – comme nous-mêmes – derrière un écran qui relaie en tout temps et en tout lieu ce qui se passe en tout temps et en tout lieu, mais, plus sérieusement – et plus ontologiquement parlant – l'homme n'est plus *Dasein* depuis bien plus longtemps, les germes en ayant été plantés dès sa tentative de définition dans l'Antiquité, d'abord comme *bipède sans plumes* (protobiologisme), comme *animal rationale* et comme *sujet* (anthropocentrisme/rationalisme), finalement comme « cerveau » (neuropsychologisme). L'homme cesse d'être *Da-sein* dès qu'il quitte le site de l'éclaircie originaire du Monde, strate protophénoménologique et po[l]étique d'un peuple dans laquelle il s'agit désormais de sauter. En ce sens *Sein und Zeit* décrit, même en 1927, un monde déjà révolu. L'*Analytique existentielle* est caduque si l'on croit – historiquement parlant – pouvoir en retrouver le monde correspondant dans *notre* propre régime de phénoménalité, mais elle constitue néanmoins un jalon historial en tant que premier pas vers le Saut (le surmontement de la *Leitfrage*). Pour (re)devenir *Da-sein*, l'homme doit accomplir ce surmontement. Il doit aussi « *endur[er]* la détresse de l'abandonnement de l'être »⁷⁰⁸, cet abandonnement qui précisément nous dépouille de l'être-là pour le remplacer par l'être-partout-et-nulle-part, et en même temps s'« *expos[er]* à la décision à propos de l'absence

⁷⁰⁷ *Ibid.*

⁷⁰⁸ GA 65, § 133, p. 252.

et de l'arrivée des dieux »⁷⁰⁹, c'est-à-dire, comme nous l'avons dit, à la décision sur la possibilité du divin, que le *Da-sein* porte en soi même sous forme négative, afin de pouvoir suivre les « directives » de l'Être :

L'unicité de l'Être (comme *Ereignis*), l'irreprésentabilité (pas d'objet), l'ultime étrangeté, et l'abritement de soi essentiel, ce sont des directives qu'il faut suivre pour nous rendre nous-mêmes prêts à intimer ce qui est le plus rare, en contraste à l'Être comme évident par soi, et rester dans son ouverture, même si notre caractère humain est surtout préoccupé avec l'être-perdu (*Weg-Sein*).⁷¹⁰

Unicité et irreprésentabilité, étrangeté et abritement de soi : nous sommes ici assez loin, justement, du projet de *SuZ* qui cherchait l'être de manière à en donner une interprétation définitive. *SuZ* comprend la relation entre le *Dasein* et l'être comme « "compréhension de l'être" (»*Seinsverständnis*«), là où la compréhension est saisie comme projection-ouverte »⁷¹¹, mais, ne s'avancant pas suffisamment dans l'étrangeté de l'être, donne lieu à un quiproquo qui fait de cette relation une relation entre un sujet et un objet. « Mais le *Dasein* a déjà dépassé toute subjectivité, et l'Être n'est jamais un objet représentable »⁷¹². C'est comme si Heidegger n'admettait jamais vraiment l'échec de *SuZ* ici, mais considérait plutôt cet échec comme une mécompréhension issue du côté de ses lecteurs, qui auraient, par réflexe peut-être, subjectivé le *Dasein* et objectivé l'Être. Le paragraphe 135 établit plutôt la relation entre l'Être et le *Dasein*, en répétant encore une fois les mots fondamentaux de la pensée de l'événement, comme *Die Wesung des Seyns als Ereignis*, c'est-à-dire comme déploiement d'essance de l'Être comme avènement : le *Dasein* est le -là (*Da-*) de l'Être (*Seyn*) dans et par l'*Ereignis*. « Alors et à strictement parler, parler d'une relation du *Da-sein* à l'Être est trompeur, puisque cela suggère que l'Être se déploie "pour lui-même" (*wese das Seyn » fur sich*) et que le *Dasein* s'empare de la relation à l'Être »⁷¹³, comme par accident, simplement parce qu'il est là. Au contraire, « la relation du *Dasein* à l'Être appartient au déploiement d'essance de l'Être seul (*in die Wesung des Seyns selbst*), ce qui peut aussi être dit de la manière suivante : l'Être a besoin du *Dasein* et ne se déploie absolument pas (*west gar nicht*) sans

⁷⁰⁹ GA 65, § 133, p. 252.

⁷¹⁰ *Ibid.*

⁷¹¹ *Ibid.*, § 134, p. 252.

⁷¹² *Ibid.*

⁷¹³ *Ibid.*, § 135, p. 254.

cet Avènement (*Ereignung*) »⁷¹⁴, c'est-à-dire l'avènement du *Da-sein* lui-même, son irruption dans ce qui n'est pas encore un monde, et la configuration subséquente et toujours renouvelée de ce monde. Si l'on imagine l'espace d'un instant un univers physicomathématique dépourvu de vie et de conscience, l'on n'y trouvera en effet aucune *Wesung*, aucun déploiement d'essence de l'Être venant configurer un monde, puisqu'il n'y a pas de *Dasein* pour se tenir dans la *Lichtung* : mieux, être cette *Lichtung* comme Avènement (*Ereignung*). C'est l'avènement du *Dasein* qui permet à l'Être de se déployer, tout comme c'est le déploiement d'essence de l'Être qui permet à l'homme d'être *Da-sein*, d'être là et non pas simplement nulle part.

Encore une fois, Heidegger insiste ici sur la nécessité de cette relation entre le *Da-sein* et l'Être, conformément à la situation dans laquelle l'oubli de l'Être a bien pu nous mettre. Il ne s'agit plus désormais comme il s'agissait en 1927 de *connaître* le *Seyn*, mais bien plutôt d'y retrouver accès. Le Saut, jusqu'ici, nous permet précisément non pas une connaissance, mais peut-être quelque chose comme l'aperçu de la relation à l'Être qui conviendra à l'autre commencement. Les paragraphes suivants (§§ 136 à 152) vont ainsi se consacrer à cette relation à l'Être et à l'approche – autant que cela soit possible vu le site où nous nous trouvons – de ce dernier. Cette approche n'est pas une mince tâche, puisque, comme le rappelle constamment Heidegger, le déploiement d'essence de l'Être dans l'autre commencement « ne sera alors plus familier »⁷¹⁵, et son étrangeté s'élèvera *contre* tout ce que nous avons compris de l'Être depuis deux mille ans – « l'hérésie remarquable que l'Être doit toujours "être" et que le plus constamment et endurant l'Être est, le plus étant il est »⁷¹⁶ (en effet, l'Être est ici non pas le plus étant, mais le plus rare, le moment-éclair le plus précieux et introuvable). Au § 139, Heidegger écrit le plus clairement qui soit : « [l]'Être se déploie ; l'étant est (*Das Seyn west; das Seiende ist*). *L'Être se déploie comme Événement (Das Seyn west als das Ereignis)*. »⁷¹⁷ L'homme, pour (re)devenir *Dasein*, doit sauter dans ce déploiement, dans la *Wesung* de l'Être. L'Être, comme *Ereignis*, (§ 143) « détermine (destine ?, *bestimmt*) l'homme à la propriété de l'Être »⁷¹⁸.

⁷¹⁴ *Ibid.*, § 135, p. 254.

⁷¹⁵ *Ibid.*, § 137, p. 256-7.

⁷¹⁶ *Ibid.*, § 136, p. 255.

⁷¹⁷ *Ibid.*, § 139, p. 260.

⁷¹⁸ *Ibid.*, § 143, p. 263.

η) Être et néant : « ... gehart zum Nicht das Seyn »⁷¹⁹

Sauter dans le déploiement d'essance événementiel de l'être, dans l'*Ereignis*, cela veut dire : appartenir à l'être en tant qu'hommes, ce qui en retour signifie : appartenir à son déploiement dans lequel s'instituent l'histoire et la langue d'un peuple, comme strate phénoménologique originaire (*Ur-*). Mais – et c'est une constante dans la présente fugue – l'Être appartient essentiellement au *Nicht*, à la négation, au *ne... pas* (« *gehart zum Nicht das Seyn* »⁷²⁰). Heidegger écrit au paragraphe 146 :

Parce que le *ne... pas* appartient au déploiement d'essance de l'Être ([...]), l'Être appartient au *ne... pas* ; c'est-à-dire que le véritablement niant (*eigentlich Nichtige*) a le caractère du non (*Nichthafte*) et n'est pas du tout le simple "rien", comme lorsqu'il est seulement représenté par la représentation niante de quelque chose, sur la base de laquelle l'on dit que le rien "n'est" pas. Mais le *n'Être-pas* (*Nichtseyn*) déploie son essance et l'Être déploie son essance, le *n'Être-pas* (*Nichtsein*) se déploie dans la nuisance/contressance (*Unwesen*) et l'Être se déploie en tant que ce qui a le caractère du non (*als nichthafte*).⁷²¹

De même dans GA 66, où l'on peut lire que « le concept historial de Néant » est « le sans-fond en tant qu'essance de l'Être (*der Ab-grund als Wesen des Seyns*). »⁷²² Si le sans-fond est *essance* de l'Être, c'est que le fond (*Grund*) tant recherché en philosophie comme principe (ἀρχή, qui signifie « commencement » et « origine ») se révèle à la fin de l'histoire de la métaphysique être plutôt un non-fond, un sans-fond, un abîme (*Abgrund*). C'est-à-dire que le fond posé (par la décision) à chaque fois est destiné à s'effondrer, et que la vérité n'est pas fondable à *tout jamais* : chaque *Wesung*, chaque déploiement d'essance de l'Être, comme nous l'avons dit, procède d'une décision entre un *ou bien... ou bien*. Le déploiement d'essance de l'autre commencement nie et dit non à l'achèvement du premier ; inversement, la fin de la métaphysique comme contressance (*Unwesen*, déploiement du *Nichtsein*) nie la possibilité de l'autre commencement tout en le rendant nécessaire (*Notwendig*). L'Être et le n'Être-pas sont coessentiels et leur jeu se joue pour autant que le *Dasein* soit là pour l'accueillir. « L'Être », poursuit Heidegger, « a le n'Être-pas en

⁷¹⁹ GA 65, § 146, p. 267.

⁷²⁰ *Ibid.*

⁷²¹ *Ibid.*

⁷²² *Ibid.*, p. 312.

tant qu'autre (*Anderen das Nichtsein*) seulement parce que l'Être se déploie avec le caractère du non (*das Seyn nichthaft west*). Alors cet autre est l'autre de soi-même (*Denn dieses Andere ist das Andere seiner selbst*). *Se déployer avec le caractère du non (Als nichthaftes wesend) rend possible et enforce à la fois l'Altérité (Andersheit).* »⁷²³ C'est cette altérité, celle de la négation au cœur de l'être (la négation du temps, à savoir la mort) qui remplace éventuellement toujours un déploiement d'essence par une autre, qui se joue entre les commencements, mais aussi entre les époques, entre les peuples. Quoi que nous fassions, nous ne pourrions jamais faire revivre le monde de la Grèce antique ni tout à fait et véritablement comprendre un autre monde que le nôtre. *La négation au cœur de l'Être – ou plutôt, de la co-appartenance entre Seyn et Nichtseyn, est le fondement de la limitation propre à la situation herménéutique, et ce, en tant que Mort.* « Nous pouvons », écrira Heidegger en 1949, certes « nous "enthousiasmer" pour nos "magnifiques cathédrales allemandes". Et pourtant — *l'effondrement de leur monde, et la soustraction à leur monde a brisé l'être de ces œuvres.* »⁷²⁴ Cette soustraction à leur monde, c'est là l'œuvre du *Nichtseyn* qui, lorsque règne encore le régime de phénoménalité chrétien-médiéval, est déjà en train de nier ce déploiement par celui de la métaphysique accomplie qui va bientôt s'annoncer (le jeu réciproque entre *Seyn* et *Nichtseyn*, ou l'un est affirmé tandis que l'autre est nié puis *vice versa*, pouvant alors être nommé « *Zeit* », Temps).

Pour nous, les peuples d'un déploiement d'essence passé (les Grecs, par exemple) sont ceux qui sont toujours déjà niés, tandis que le nôtre, celui de la métaphysique accomplie, se déploie encore⁷²⁵. Là où la métaphysique affirme l'Être comme illimité, infini, etc., la pensée ontologique montre ici le jeu perpétuel entre l'Être et le n'Être-pas (n'Être-plus ?) dans toute sa finitude, et s'oppose ainsi à la conception chrétienne (et physicomathématique) de l'Être comme ce qui dépasse le temps, éternel et indéfinissable. « Quand l'Être est posé comme infini », écrit Heidegger, « alors il est précisément *déterminé*. Si l'Être est posé comme fini, alors son abyssalité (*Ab-gründigkeit*) est affirmée. Parce ce qui est in-fini ne peut être compris comme ce qui est dans un flux sans fin, et qui court sans fin, mais bien plutôt comme le *cercle* fermé ! D'un autre côté, l'*Ereignis* se tient dans son "tournant" ! ([est] litigieux) (*Dagegen steht das Ereignis in seiner »Kehre«* !

⁷²³ *Ibid.*, § 146, p. 267.

⁷²⁴ *L'Origine de l'œuvre d'art*, édition bilingue numérique (*op. cit.*), p. 17.

⁷²⁵ Si l'on peut encore parler de « peuples » vu la planétarisation de la vision-du-monde technico-scientifique d'origine occidentale depuis près d'un siècle.

(*strittig*.) »⁷²⁶ Non pas, donc, le cercle fermé d'une éternité et d'un infini artificiels et supraexistential (prétendument au-delà ou au-dessus du *Dasein*), mais désormais bien plutôt la simple finitude, dont l'affirmation consciente constitue comme un geste d'humilité de la part des mortels qui se reconnaissent enfin comme tels et posent à la fois l'abyssalité (*Ab-gründigkeit*) de l'Être (la « loi de l'histoire » dont nous parlions plus tôt) et la nécessité de tout de même bâtir et habiter *sur* le sans-fond (*Abgrund*) en prenant la décision de la fondation (*Grundung*), en le recouvrant (*Verbergen*) d'un fond (*Grund*).

Or toute « fondation » ne reconnaît pas cette finitude, et l'actuelle pose plutôt l'« être humain », ses constructions et ses fabrications comme sommet d'un progrès sans fin qui caractériserait notre espèce. C'est d'ailleurs pourquoi Heidegger va ensuite consacrer trois paragraphes (§§ 153 à 155) au *biologisme* – thème qui est d'ailleurs fortement contemporain à Heidegger qui, rappelons-le, écrit ici sous le régime biologisant et racial du national-socialisme –, qui constitue pour nous tard venus le prisme d'interprétation de notre propre être, ainsi qu'à la question sous-jacente de la fabrication et de son rapport destructif à la nature⁷²⁷. Il n'y a pas de mal en soi, nous dit-il, à considérer l'être de l'homme, et des animaux et des plantes, de manière corporelle, et donc mécanique : « certaines tâches demandent même une telle vue »⁷²⁸. La question est plutôt la suivante : une telle conception peut-elle nous mener à une relation fondamentale à ce qui est vivant ? Comment en effet redevenir *Dasein* si nous sommes pris dans la conception commune de nous-mêmes comme « animaux » particulièrement intelligents et issus de l'évolution ; en bref, selon une conception purement matérialiste ? « Si ce qui est vivant », écrit Heidegger, « est vivant sans effort, alors c'est ce qui est le plus difficile à voir, si tout est prédéterminé en vue de l'effort et de son dépassement, et ainsi se meut à même la *Machenschaft* !

⁷²⁶ GA 65, § 146, p. 268-9.

⁷²⁷ Rapport destructif qui n'a peut-être jamais trouvé meilleure illustration artistique que dans le film du maître incontesté de l'animation japonaise Miyasaki, Hanao. *Ponpoko* (1994). Nous pensons en particulier à cette scène, au tout début du film, qui illustre la destruction de la campagne environnant Tokyo après la guerre par des insectes prenant graduellement l'aspect de pelles mécaniques mangeant une feuille. La morale de l'œuvre est d'ailleurs la suivante : même si de nouveaux dieux se présentaient, nous ne saurions peut-être pas les reconnaître, et le Dispositif trouverais probablement un moyen de les intégrer dans une fête foraine ou comme publicité pour un *Disneyland* quelconque. Les *Tanukis*, ratons-laveurs capables de changer d'apparence, retrouvent à la fin un semblant de vie naturelle, et le « zoom-out » nous permet de constater que la nature qu'ils croient habiter est en fait un terrain de golf.

⁷²⁸ GA 65, § 153, p. 276.

Peut-il y avoir une "biologie" aussi longtemps que la relation fondamentale à ce qui est vivant manque, aussi longtemps que ce qui est vivant n'est pas devenu l'autre résonnance du *Dasein* ? »⁷²⁹

Il paraît en effet difficile, voire impossible, de quitter ce paradigme, même par le Saut : à l'évidence, nier notre appartenance à l'animalité et notre corporalité mécanique ne fonctionne que tant que nous restons strictement dans la pensée, et la moindre excitation empirique ou problématique physique nous ramène rapidement à la raison.

Il en va de même de la « nature », cette Nature originelle et hölderlinienne dans laquelle seuls les dieux peuvent venir habiter et qui nous est désormais inaccessible à nous tard-venus, Nature qui va obtenir au paragraphe 155 une place toute particulière dans la fin du Saut (la *Stimmung* de l'effroi (*Schen*) revient et remplace celle de la joie/plaisir (*Lust*) qui caractérisait la Passe (*das Zuspiel*), qui semble renvoyer stylistiquement au célèbre *Insensé* de Nietzsche :

Qu'arrive-t-il à la nature à travers la technique, quand la nature est séparée des étants par les sciences naturelles ? S'éveille, ou mieux, se déroule jusqu'à sa fin la destruction de la « nature ». Qu'était-elle jadis ? Le lieu de l'instant-éclair de l'arrivée et de l'habitation des dieux, quand le site – encore *φύσις* – était en repos dans le déploiement d'essence de l'Être. Depuis la *φύσις* est rapidement devenue un *étant* et même ensuite la contrepartie de la « grâce » – et après cette démotion, a ultimement été réduite à la pleine force de la fabrication calculante et de l'économie. Finalement, tout ce qui reste est le « joli paysage » et l'opportunité récréationnelle et même cela est encore calculé dans le gigantisme et arrangé pour les masses. Et alors ? Est-ce la fin ? Pourquoi la Terre se tient-elle silencieuse dans cette destruction ? Parce qu'elle ne peut se quereller avec un monde, parce qu'elle ne se fait pas permettre la vérité de l'Être (*weil ihr nicht die Wahrheit des Seyns verstatet ist*). Pourquoi pas ? Parce que le plus gigantesque cette chose géante nommée l'homme devient, le plus petit il devient simultanément ? La nature doit-elle être cédée et abandonnée à la fabrication ? Sommes-nous encore capables de rechercher la Terre à nouveaux frais ? Qui déclenche cette querelle dans laquelle elle trouve son ouverture, dans laquelle elle se referme et est la Terre ?⁷³⁰

Il semble bien que la Nature (bien qu'il n'y ait pas à proprement parler de concept défini de « nature » chez Heidegger qui lui préfère soit le terme grec de *φύσις* – l'expérience originaire de la nature comme éclosion à partir de soi –, soit le terme de Terre qu'il s'agit désormais de comprendre. Pourquoi cette Terre qui, selon Heidegger, semble pouvoir venir remplacer ou du

⁷²⁹ GA 65, § 153, p. 276.

⁷³⁰ *Ibid.*, § 155, p. 277-8.

moins compléter la « nature » physicomathématique, pour l'instant « se tient silencieuse » ? La Terre est, nous l'avons dit, d'abord et avant tout cette nature originaire, tellurique et incompréhensible, cachée et surpuissante, incompréhensible, mais qui se tient toujours au fondement et au socle du monde (*Welt*) du *Dasein*, où elle ad-vient comme langage dans un Événement : « la tendre sollicitation de la vallée et la menace des montagnes et la mer déchaînée, la sublimité des étoiles, la vie engloutie dans les profondeurs qui est celle de la plante et la vie en arrêt de l'animal, la frénésie calculée des machines et la rudesse de l'agir historial, l'ivresse domptée de l'œuvre créée et la froide audace du questionnement employé à savoir, la sobriété bien assise du travail et la silencieuse réserve du cœur »⁷³¹, tout cela va être récupéré – et non pas saisi intégralement, rappelons-nous le voile d'Isis – par le langage poétique dans l'éclaircie originaire. Aux questions que pose Heidegger – « est-ce la fin ? pourquoi la Terre se tient-elle silencieuse dans cette destruction ? parce qu'elle ne peut se quereller avec un monde, parce qu'elle ne se fait pas permettre la vérité de l'Être (*weil ihr nicht die Wahrheit des Seyns verstattet ist*). pourquoi pas ? – » l'on doit alors répondre : parce que l'irruption de la Terre – la *φύσις* se montrant à nouveau de manière originaire – n'arrivera qu'au moment (*Ereignis*) de l'autre commencement, tout comme la fabrication ne sera dépassée également qu'à ce moment.

Au terme de notre interprétation du Saut, récapitulons nos acquis. *Premièrement*, le Saut concerne non plus le monde *neuzeitlich* de la technique, mais celui, à venir, de l'*Ereignis* : il *saut* dans l'histoire de l'Être, sur un sol bien particulier, celui du *déclin* (*Untergangs*), non pas finalement sur un sol (*Grund*), mais bien plutôt sur un sans-fond (*Ab-grund*) qu'il s'agit à chaque *Ereignis* de fonder pour un temps. Dans le déclin, l'Événement (*Ereignis*) doit « se donner à l'homme (*in der sich das Ereignis dem Menschen schenkt*) »⁷³². *Deuxièmement*, nous avons tenté de montrer, suivant Heidegger, que le Saut n'est pas un geste doctrinaire ou idéologique, mais bien plutôt ontologique, en ce qu'il procède du travail performatif que constitue l'ontologie fondamentale, de *SuZ* aux *Beiträge* : en effet, « la réflexion "ontologique-fondamentale" (poser les fondements de l'ontologie en tant que son dépassement) est le *passage* de la fin du premier commencement à

⁷³¹ *La logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, tr. fr. p. 199.

⁷³² GA 65, § 116, p. 228.

l'autre commencement »⁷³³, et ce, en vue d'une onto-po[li]étique. *Troisièmement*, notre interprétation nous a permis de situer la troisième des fugues dans l'architecture de l'ouvrage. Le Saut constitue en effet la charnière la plus claire entre notre monde – la fin du premier commencement – et l'autre commencement, entre les deux premières fugues qui décrivent principalement ce monde en déclin et les trois autres, *der Gründung, die Zukünftigen, der letzte Gott*, qui trouvent leur lieu *de l'autre côté*, dans l'autre monde, après la fin de la métaphysique. Ainsi nous pouvons dire que c'est ici que nous quittons définitivement la métaphysique pour entrer dans la pensée commençante. *Quatrièmement*, on a également pu ici dire un mot de la négativité qui, pour Heidegger, est coessentielle à l'Être⁷³⁴. Le fondement (*Grund*) de toute hégémonie conceptuelle historique se révèle ultimement être *Ab-grund*, sans fond, en vertu duquel le fond s'effondre toujours éventuellement, et donc, la finitude indépassable de la vérité (humblement accepter que nous sommes *les mortels*) est enfin affirmée après plus de deux mille ans de résistance des philosophes et des théologiens. *La négation au cœur de l'Être – ou plutôt, de la coappartenance entre Seyn et Nichtseyn, la mort –, est le fondement de la limitation propre à la situation herméneutique. Cinquièmement* et finalement, nous avons pu entrevoir la querelle entre la nature physicomathématique qui domine, mais, selon la loi du déclin, doit éventuellement tirer sa révérence, et une Terre tellurique et incomprise, qui n'est jamais tout à fait la Nature des Grecs, mais qui répond au même cadre : le Quadriparti, l'armature des Quatre, dont nous avons suggéré qu'il était déjà à l'œuvre quoiqu'en gestation ici dans les *Beiträge*.

Avant de passer à la fugue suivante, lisons en guise de transition le dernier paragraphe du Saut, « § 167. L'avancée dans le déploiement d'essance (*Das Einfahren in die Wesung*) ». Heidegger y écrit que « le *déploiement d'essance* (*Wesung*) n'appartient pas à *chaque* étant, mais au fond seulement à l'Être et à ce qui appartient à l'Être lui-même : la vérité. »⁷³⁵ La *Wesung* est bien le déploiement d'essance *de* l'Être, mais concerne et détermine toujours la vérité, comme par exemple chez Parménide qui se voit offert deux chemins distincts. « Du point de vue du

⁷³³ *Ibid.*, § 117, p. 228.

⁷³⁴ La *Wesung* de l'autre commencement nie et dit non à celle du premier commencement grec; inversement, la fin de la métaphysique comme *Umwesung* (déploiement du *Nichtsein*), contressance, nie la possibilité de l'autre commencement tout en en rendant nécessaire l'avènement (et replonge ainsi dans la *Wesung* de l'Être). L'Être et le n'Être-pas sont coessentiels et leur jeu se joue pour autant que le *Dasein* soit *là* pour l'accueillir.

⁷³⁵ GA 65, § 167, p. 289.

déploiement d'essance de l'être », poursuit-Heidegger, « "l'essence" [l'idée platonicienne, le *was*] désormais plus libre change, selon l'inclusion de la question-directrice (*Leitfrage*) dans la question fondamentale (*Grundfrage*). Le déploiement d'essance est ce *en quoi* il faut avancer. Cela veut dire ici : "l'expérience", au sens de s'avancer-à-l'intérieur et d'endurer le déploiement d'essance – et cela advient en tant que *Dasein* et sa fondation (*Gründung*). »⁷³⁶ Concrètement, cela signifie : l'essence mal comprise, à savoir l'idée *invariable* d'une chose, l'unicité du multiple, doit être reconfigurée ou même libérée par le double jeu entre la question directrice sur l'étant et la question fondatrice en vue de l'être : non plus seulement le *quoi*, l'essence va inclure à la fois le *quoi* et le *comment* (phénoménologique) dans une unité plus originaire.⁷³⁷ Afin d'en arriver à un tel bris de la matrice philosophique de l'Occident, le *Dasein* doit s'avancer dans le déploiement d'essance, qui a lieu dans la clairière de l'Être, dans l'*Ereignis*. « Mais l'Être déploie son essance (*west*) comme l'Événement (*als das Ereignis*), comme lieu de l'instant (*Augenblicksstätte*) de la décision à propos de la proximité et de la distance du dernier Dieu »⁷³⁸ Que peut alors bien signifier *faire l'expérience de la Wesung* ? La fugue suivante, *die Gründung*, se propose de nous l'apprendre.

⁷³⁶ GA 65, § 167, p. 289.

⁷³⁷ *Ibid.*

⁷³⁸ *Ibid.*, § 117, p. 230.

§ 22 – Interprétation de la Fondation (*der Gründung*) [§§ 168-247]. Le *Da-sein* comme lieu et moment du déploiement d'essence (*Wesung*)

La quatrième des fugues des *Beiträge*, « *Die Gründung* », est peut-être la plus importante d'un point de vue systématique – voire peut-être, la plus importante des *contributions* à la phénoménologie contemporaine qu'offre l'ouvrage –, en ce qu'elle constitue une exploration en profondeur des principaux thèmes et des principales thèses philosophiques que développe Heidegger tout au long des années 1934 à 1938. On y approfondit l'examen serré de l'Être qui nous suit depuis le *Vorblick*, en cherchant à dévoiler les structures fondamentales à partir desquelles il peut se déployer (le *Dasein*, la vérité, les *Wesungen*, etc.) : il s'agit dès lors de comprendre l'Être en sa manifestation, et, plus précisément, dans son rapport au *Dasein*, à l'existence des hommes. Une fois encore, ici, la traduction ne pose pas véritablement problème : « *Gründung* » est un terme courant, qui se rend en français par Fondation, et qui se traduit sans problème lorsque nous parlons, par exemple, de la fondation d'un collectif ou encore d'un groupe ; « *Gründung* » renvoie également au « *Grund* », à savoir au sol, au fond, au fondement, et ainsi la Fondation est tout uniment *enracinement* du *Dasein*, et, finalement, le mot de « *Gründung* » est à rapprocher du mot fondamental d'« *Abgrund* », abîme qui caractérise le (sans-)fond de l'Être. Il faut toutefois, pour préserver le sens du mot allemand dans la traduction, garder en tête deux aspects : d'une part, *Gründung* renvoie bien à la fondation, au sens de l'institution de quelque chose (d'un *Grund*, d'une raison, d'un fond), mais d'autre part le terme renvoie tout aussi bien au sol, à la fondation au sens d'une maison – en ce sens, la traduction de *Gründung* par « enracinement » aurait pu être juste, si ce n'est que le terme évacue la dimension institutionnalisante de la fondation⁷³⁹. Nous choisissons donc de traduire par *Fondation*, tout en maintenant l'idée d'enracinement derrière.

Cette quatrième fugue est également la plus substantielle en termes de nombre de pages, les deux fugues qui vont suivre et précéder la section conclusive, *Seyn*, ne faisant que quelques aphorismes chacune. La lecture intégrale de la section étant ici impossible, nous en choisissons

⁷³⁹ De plus, le terme d'enracinement suppose un sol préexistant dans lequel s'enraciner, alors qu'ici, l'on saute littéralement dans le vide (l'*Abgrund*) en amenant avec nous-mêmes notre sol (*Grund*).

une sélection qui nous permettra de poursuivre notre interprétation tout en répondant, là où cela est possible, aux questions qui ont surgi tout au long de notre travail. Cette sélection – comme les précédentes – repose en fait sur notre grille de lecture herméneutique, à savoir, de tenter d’explicitier le mécanisme interne des commencements onto-historiaux. Notons également que, pour la première fois, la fugue est elle-même sous-divisée en sections, que sont « a) Le *Dasein* et le projet de l’être (*Da-sein und Seinsentwurf*) » [§§ 168-186], « b) Le *Dasein* (*Das Da-sein*) » [§§ 187-203], « c) L’essence de la vérité (*Das Wesen der Wahrheit*) » [§§ 204-237], « d) Le temps-espace comme le sans-fond (*Der Zeit-Raum als der Ab-grund*) » [§§ 238-242] et « e) Le déploiement d’essence de la vérité comme abriement (*Die Wesung der Wahrheit als Bergung*) » [§§ 243-247]. Comme c’est ici, au départ, surtout la figure du *Dasein* qui est traitée, nous en dirons immédiatement quelque chose, mais laisserons l’explicitation en profondeur de cette thématique à d’autres qui en ont fait leur objet explicite⁷⁴⁰ afin de plutôt nous concentrer sur le triptyque qui nous suit depuis le tout début : langue, histoire, commencement(s).

a) Du saut à la Fondation, de l’« homme » au *Dasein*

La figure heideggérienne du *Dasein* – nous l’avons déjà dit⁷⁴¹ – prend dans les *Beiträge* un aspect bien différent de ce qu’elle prenait naguère dans l’*Analytique existentielle* : si le *Dasein* est bien encore la réalité fondamentale et originelle à partir de laquelle émerge toute signification et compréhension du monde, il ne prend non plus la forme d’une ontologisation de la conscience humaine individuelle, que nous sommes *toujours déjà*, comme un principe quasi-transcendental de l’existence (*Être et Temps*), mais désormais « le sol de la vérité de l’Être »⁷⁴², à savoir le lieu et le moment où l’Être vient manifester l’étant, et ainsi déployer sa vérité. Le *Dasein* est ainsi non plus ce que nous sommes toujours déjà, mais ce qu’il s’agit d’atteindre, voire de retrouver, en tant qu’être-là d’un peuple accordé par la tonalité fondamentale du poète en vue du *Grund*, le seul sol qui soit pour fonder la vérité, tandis que l’Être, nous l’avons vu, est plutôt caractérisé par l’*Ab-grund*, par l’absence de fond. Cela est, à notre sens, tout à fait compatible avec la réalité de

⁷⁴⁰ Cf. Gomez Algarra, César. *De l’insistance dans l’Être. Humanité et Da-sein dans la pensée de l’Ereignis (1936-1944)*, thèse de doctorat, Université Laval, Québec, 2022, 412 pp.

⁷⁴¹ Cf. § 12 – Clarifications terminologiques : L’être et le langage. (1) Être-là (*Dasein*) et être-le-là (*Da-sein*), (2) étant (*Seiende*), (3) être (*Sein*) et (4) Être (*Seyn*).

⁷⁴² GA 65, § 170, p. 294.

l'histoire, où chaque régime de vérité est bien (du moins à son commencement) celui d'un peuple, alors que l'Être se retirant et le passage du temps oblitérent tour à tour ces hégémonies phénoménologiques ou régimes de phénoménalité successifs. Le retrait est, après tout et avec le sans-fond, l'une des caractéristiques fondamentales de l'Être compris à l'aune de la vérité-ἀλήθεια, de l'Être tel qu'il déploie son essence (*west*) dans l'Événement (*Ereignis*).

Au § 168, Heidegger décrit le *Dasein* comme « essence vivante de l'Être (*Wesen des Seyns*) »⁷⁴³, Être qui en retour « n'arrive à la vérité que sur le sol du *Dasein* »⁷⁴⁴. Le *Dasein*, écrit Heidegger dans le même paragraphe, est l'*Er-eignung* dans l'*Ereignis*, c'est-à-dire l'*advenue de l'Événement*, son catalyseur. Or s'il est en ce sens le *déclencheur* de l'événement, ce ne sera pas par une quelconque action, un moyen en vue d'une fin, mais plutôt par l'appropriation (*Aneignung*) du retrait régnant de l'Être (l'histoire de la métaphysique jusqu'à la destruction de la chose), non pas négativement, mais en le laissant régner « comme un don »⁷⁴⁵. Or nous disions au tout début de notre parcours que le domaine du souci – et donc, celui du *Dasein* – se rétrécissait à ceux parmi les hommes qui sont atteints par la tonalité fondamentale de la retenue, et notre époque est plus le triomphe du dévalement dans l'étant-marchandise que de cette tonalité. En d'autres termes, le *Dasein* n'est plus simplement, comme en 1927, l'ouverture affective-compréhensive de l'étant articulé en un monde, mais il est désormais un projet, une figure à venir :

Le *Dasein* n'est pas quelque chose qui pourrait simplement être trouvé dans l'homme tel qu'on le retrouve, mais plutôt le sol de la *vérité* de l'Être rendue nécessaire par l'expérience fondamentale de l'Être comme Événement, et à travers un tel sol (et une telle fondation), l'homme est transformé du sol jusqu'en haut. Seulement désormais arrive la déchéance de l'*animal rationale* [...], la chute dudit « homme » n'est possible qu'à partir de l'intérieur de la vérité originaire de l'Être.⁷⁴⁶

⁷⁴³ GA 65, § 168, p. 293.

⁷⁴⁴ *Ibid.*

⁷⁴⁵ *Ibid.* « Mais dans quelle mesure, dans la lumière qui appartient à l'*Abgrund*, doit être éclairée la clairière pour l'abritement-de-soi, afin que le retrait n'apparaisse pas superficiellement comme un simple rien, mais plutôt règne comme un don? »

⁷⁴⁶ *Ibid.*, § 170, p. 294. De même au paragraphe suivant (§ 171, pp. 294-5) : « Le *Dasein* est le sol de l'humanité future, qui s'essentialise dans la Fondation. / Le *Dasein* – le souci. / L'homme à partir de ce sol (*Dasein*) est : 1. Le chercheur de l'Être (*Ereignis*) / 2. Le préserveur de la vérité de l'Être / 3. Le gardien de la quiétude du passage du dernier dieu. / Quiétude et origine du mot (*Ursprung des Wortes*). / Mais pour sa part, la fondation du *Dasein* est initialement dépassante-recherchante (*übergänglich-suchend*), souci, temporalité ; temporalité vivante dans le temps linéaire (*Zeitlichkeit auf Temporalität*) , comme vérité de l'Être. Le *Dasein* est relié à la vérité en tant qu'ouverture de l'abritement-de-soi, dont le coup d'envoi est donné par la compréhension de l'Être. En lançant l'ouvert, le *Dasein* est l'ouverture pour l'être. Le *Dasein* comme projetant-l'ouvert de la vérité de l'Être ("là", (*Da*)). »

Le *Dasein*, existence retenue devant le tourbillon d'une modernité marquée par le paroxysme de l'oubli et de l'abandon de l'être, est appelé à être ou à (re)devenir le *là* de l'Être (*Da des Seyns*), dont l'apparition sur la scène de l'histoire ne sera garantie que par l'autre commencement, dans la simultanéité duquel le *Dasein* projetant l'ouvert laissera l'être déployer sa vérité et ainsi opérer la Fondation : le commencement d'un peuple, d'une langue et d'une histoire encore à venir, dont seules les Moires connaissent pour l'instant le secret. À l'origine, le mot allemand de *Dasein*, nous dit Heidegger, « est la traduction allemande correcte du mot d'*existentia*, en tant qu'étant qui s'avance et se tiens par lui-même, présent par lui-même (dans un oubli croissant de l'ἄλγηθαια). »⁷⁴⁷ Le *Dasein* traduit bien à l'origine l'*existant* qui dévale continuellement dans l'étant, ayant oublié la vérité-dévoilement et le néant qu'elle recèle. Le *Dasein* à venir est au contraire celui qui fait l'expérience de l'ἄλγηθαια et des déploiements d'essence de l'Être. En un mot : le monde du *Dasein* de *Sein und Zeit* dépassé, il ne reste que l'« homme », l'existant dévalant dans l'étant, qui doit désormais (re)devenir *Da-sein*, c'est-à-dire le *là* de l'Être, lieu et moment de l'*Ereignis*. Au § 174, le caractère de l'homme qui accède au *Dasein* est la *dévotion* ou *insistance* (*Inständigkeit*), qui elle-même se décline en quatre aspects :

1. *La force* (die Stärke) : non pas la simple concentration de pouvoir, mais bien plutôt d'avoir le caractère du *Dasein* (*daseinschaft*) : la maîtrise du don gratuit de la plus grande latitude de dépassement de soi créatrice.
2. *L'être-décidé* (die Entschiedenheit) : pas du tout la consolidation de la volonté, mais la certitude d'appartenir à l'Avènement (*Er-eignis*), la descente dans le non-protégé.
3. *La douceur* (die Milde) : non pas la faiblesse de la compassion, mais le réveil généreux de ce qui est caché et intouché, ce qui lie toute création dans ce qui est essentiel, toujours étrange (*immer befremdlich*).
4. *La simplicité* (die Einfachheit) : non pas ce qui est « simple » dans le sens d'être faisable facilement, ni le « primitif » au sens de ce qui n'est pas maîtrisé et sans futur, mais la passion pour la nécessité d'une chose : d'abriter et de cacher l'inépuisabilité de l'Être dans la protection d'un étant et de ne pas abandonner l'étrangeté de l'Être.⁷⁴⁸

⁷⁴⁷ *Ibid.*, § 173, p. 293.

⁷⁴⁸ *Ibid.*, § 174, p. 298-9.

On retrouve encore une fois, dans la possibilité de la dévotion pour l'aspirant *Dasein*, la structure de la décision : *ou bien... ou bien*. Devenir *Dasein* procède d'un choix, d'une *décision*. Ces quatre aspects qui sans être explicitement nommées comme tels semblent constituer des tonalités (*Stimmungen*) peuvent eux-mêmes être subdivisés en deux tendances : force (1) et être-décidé (2) sont en effet des caractères « actifs » de l'homme dévot, tandis que douceur (3) et simplicité (3) en sont des caractéristiques plutôt « passives ». Que doit-on « faire » (ou plutôt « choisir ») ? Force (1) et être-décidé (2) : *ou bien* demeurer au sein de la figure nietzschéenne de la volonté de puissance (volonté de volonté⁷⁴⁹ qui constitue l'essence du sujet moderne) consolidée autour d'un sujet qui n'a « placé sa cause en Rien (*sein' Sach auf Nichts gestellt*) »⁷⁵⁰ – *ou bien* rechercher activement l'accession au caractère du *Dasein* (*daseinschaft*) qui doit non pas nous assurer l'avènement prochain de l'autre commencement comme le Christ assurait l'avènement du royaume de Dieu, mais plutôt nous assurer la certitude quasi eschatologique d'y appartenir.

Comment doit-on être ? Douceur (3) et simplicité (4) indiquent deux avenues possibles : *ou bien* la compassion et la fabrication (l'*utilitarisme*)⁷⁵¹, c'est-à-dire la tentation de tout contrôler et de tout vaincre au moyen de la technique, même et en fait *surtout* la souffrance et la mort, comme l'avait bien vu Nietzsche⁷⁵² ; *ou bien* (3) le « réveil » du sommeil utilitariste dans l'« étrangeté essentielle »⁷⁵³ ainsi que (4) la véritable simplicité, à savoir : « d'abriter et de cacher

⁷⁴⁹ « Dépassement de la métaphysique » (notes de 1936-1946), XXI, in *Essais et conférences*, p. 102. Traduction modifiée par Grandjean, Antoine. « "Volonté pure" et "volonté de volonté". Critique et métaphysique du vouloir », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 74, no. 2, 2012, pp. 181-193. « L'absence-de-but, à savoir l'essentielle absence-de-but de l'inconditionnée volonté de volonté, est l'accomplissement de l'essence de la volonté qui s'est annoncée dans le concept kantien de la raison pratique comme volonté pure. Celle-ci se veut elle-même et elle est, en tant que volonté, l'être. C'est pourquoi, du point de vue du contenu, la volonté pure et sa loi sont formelles. Elle [la volonté] est elle-même, en tant que forme, l'unique contenu »

⁷⁵⁰ Reformulation de la célèbre sentence de Max Stirner (Johannes Kaspar Schmidt) dans *L'Unique et sa propriété* : « *Ich hab' mein' Sach' auf Nichts gestellt.* »

⁷⁵¹ Les deux vont bien, dans nos sociétés occidentales, de pair : la Technique se met au service de la réduction la plus grande des souffrances et de l'atteinte du confort le plus haut, alors que la compassion légitime souvent des technologies ou de nouveaux usages plus ou moins éthiquement réfléchis, en ce que ceux-ci permettent aux yeux de l'opinion publique de réduire la souffrance. C'est là la formule même de l'utilitarisme.

⁷⁵² Nietzsche, Friedrich. *Le Gai savoir et Par-delà le bien et le mal*, Paris, Gallimard, 2008, p. 655-6 : « Hédonisme, pessimisme, utilitarisme ou eudémonisme : tous ces modes de pensée qui mesurent la valeur des choses en fonction du plaisir et de la peine, c'est-à-dire en fonction d'états concomitants et d'éléments accessoires, sont des modes de pensée superficiels et des naïvetés que tout homme conscient de détenir des forces affirmatrices et une conscience d'artiste considérera de haut [...] Vous voulez si possible – et il n'y a pas de "si possible" plus dément – *abolir la souffrance.* »

⁷⁵³ L'essentiel est étrange, précisément, pour celui qui ne connaît que la fabrication.

l'inépuisable de l'Être dans la protection d'un étant et de ne pas abandonner l'étrangeté de l'Être.»⁷⁵⁴ Si la première avenue est conforme à la critique que Heidegger fait partout de la technique moderne, la seconde reste assez énigmatique et étrange. Cette « étrangeté essentielle » est toutefois bien présente dès 1923 dans l'œuvre de Heidegger, où elle prend d'abord la forme de cette « étrangeté à soi-même dont le *Dasein* est pour ainsi dire frappé »⁷⁵⁵ et qui doit, c'est à ce moment la tâche qu'il assigne explicitement à l'herméneutique, progressivement laisser place à un accès à soi du *Dasein*. Le terme n'apparaît pas de manière déterminante dans l'*opus magnum* de 1927, sauf peut-être – et cela revêt une grande importance pour ce qui suit – en relation avec la tonalité fondamentale de l'angoisse. « L'affection (*Stimmung*) », écrit Heidegger au paragraphe 40, « manifeste où l'on en est. Dans l'angoisse, "c'est inquiétant", "c'est étrange". Ici s'exprime d'abord l'indétermination spécifique de ce auprès de quoi le *Dasein* se trouve dans l'angoisse : le rien et nulle part. »⁷⁵⁶ Or l'angoisse, nous le savons, manifeste la mort qui ouvre le *Dasein* comme projet-jeté, l'ouvre à sa propre essence. Nous avons déjà rencontré dans les *Beiträge* le caractère inquiétant de l'être, son étrangeté (*Unheimlichkeit/Befremdlichkeit*). Or cette inquiétude et cette étrangeté surgissent – et nous croyons que c'est le cas tant en 1927 qu'en 1936-38 – d'un rapport essentiel au Rien (*Nichts*), à la négativité coessentielle à l'être. L'« être humain » d'aujourd'hui, le *Dasein* déchu dans son « oubli croissant de l'ἀλήθεια »⁷⁵⁷, se voit éjecté de ce rapport qui ne convient pas à un régime de phénoménalité dans lequel ne valent que des positivités physicomathématiques obéissant à des modèles statistiques. Bref, le *Dasein* doit à nouveau se trouver devant « le rien et le nulle part »⁷⁵⁸. L'homme décède bien encore – l'on en trouve la trace dans les rubriques nécrologiques des journaux – mais meurt-il véritablement toujours ? La mort – on le sait – constitue l'un des concepts fondamentaux de la pensée heideggérienne, et ce de l'être-pour-la-mort de *Sein und Zeit* aux *Beiträge*, où « son unicité correspond au caractère non-ordinaire de l'Être (*Ungewöhnlichkeit des Seyns*) » et où « seul l'homme 'a' la distinction de se tenir devant la mort, puisque l'homme se dévoue à l'Être : la mort est le plus grand témoignage de l'Être »⁷⁵⁹. Dans sa conférence « La Chose » que nous avons déjà citée, Heidegger écrit :

⁷⁵⁴ GA 65, § 173, p. 294-5.

⁷⁵⁵ *Ontologie. Herméneutique de la factivité*, tr. fr. par Alain Boutot, Paris, Gallimard, 2012, p. 34.

⁷⁵⁶ *SuZ*, tr. fr. par Emmanuel Martineau, § 40, p. 156-7.

⁷⁵⁷ GA 65, § 173, p. 293.

⁷⁵⁸ *SuZ*, tr. fr. par Emmanuel Martineau, § 40, p. 156-7.

⁷⁵⁹ GA 65, § 118, p. 230-1

Les mortels sont les humains. Ils s'appellent les mortels parce qu'ils peuvent mourir. Mourir signifie : pouvoir assumer la mort comme mort. Seul l'humain meurt. La bête périt. Elle n'a la mort comme mort ni devant soi ni derrière soi. La mort est l'écrin du rien, à savoir de ce qui à tout point de vue n'est jamais quelque chose de simplement étant, mais qui cependant se déploie, voire même comme le secret de l'être lui-même.⁷⁶⁰

Les humains peuvent mourir. C'est même là leur possibilité la plus insigne et la plus sûre. Or, dans une conférence de la même période, « La question de la technique », Heidegger note avec raison que si l'homme, à travers la Technique (fabrication (*Machenschaft*), et, dans les années cinquante, Dispositif (*Gestell*)), a l'impression d'être le seigneur de la terre et de la maîtriser entièrement, « pourtant aujourd'hui l'homme précisément ne se rencontre plus lui-même en vérité nulle part, c'est-à-dire qu'il ne rencontre plus nulle part son essence (*Wesen*) »⁷⁶¹, c'est-à-dire qu'il n'« *habite* [plus] *en poète sur cette terre ...* »⁷⁶², ne s'y rencontre plus comme *mortel*. Cette essence perdue de l'homme se fonde dans la mort, « témoignage de l'être » auquel il se dévoue et qu'il s'agit de retrouver, non pas comme simple cession de l'existence, mais comme « possibilité la plus haute du là »⁷⁶³. Or le rapport à la mort est peut-être l'un des principaux tabous de notre époque, nous qui tentons systématiquement de la repousser, même de notre champ de vision, et qui vivons sans régime de phénoménalité propre et enraciné (*Gegründet*)⁷⁶⁴. Cette mort, l'Organisation mondiale de la santé la définit aujourd'hui comme « la disparition permanente et irréversible de la capacité de conscience et de toutes les fonctions du tronc cérébral »⁷⁶⁵. Dans le tourbillon de la fabrication, la mort est comprise à partir de la science biologique et physicomathématique du réel. Tout y est possible, et la mort n'est qu'une limitation de l'expérience humaine qu'il s'agit soit de repousser au moyen d'acharnements médicaux, soit de devancer pour éviter la souffrance et ainsi en prendre contrôle. Dans les deux cas, il ne s'agit ni de la penser, ni d'entretenir un rapport de sens à cette possibilité la plus fondamentale et la plus certaine, mais seulement de l'intégrer à la fabrication (*Machenschaft*), de lui assigner un site et une

⁷⁶⁰ *Vorträge und Aufsätze*, 1954, p. 177 ; tr. fr. « La chose », dans *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 212.

⁷⁶¹ « La question de la technique », dans *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 36.

⁷⁶² *Ibid.*, p. 47.

⁷⁶³ GA 65, § 202, p. 324.

⁷⁶⁴ Habiter en poète, autour d'une œuvre centrale qui réunit les Quatre et qui assigne à un peuple son monde.

⁷⁶⁵ Charlier, Philippe. « Une mort ou des morts ? La vieillesse et la mort, problématiques comportementales et sociétales », dans *Med Sci*, vol. 36, n. 12, décembre 2020, p. 1196.

utilité au sein du Dispositif (*Gestell*)⁷⁶⁶, de la contrôler, de la compartimenter et par là, de se dispenser d'y faire face. La mort, en tant que *fondement de la limitation propre à la situation herméneutique*, est l'essence même du là, sans laquelle il ne serait pas à proprement parler *ouverture*. Et l'éclatement de cette situation herméneutique autrefois limitée au village ou à la petite région de chacun dans les Temps nouveaux, où tout arrive simultanément pour tout le monde de par la rapidité infinie du dispositif informationnel et informatique, est la marque de cette perte d'essence de l'homme qui ne reconnaît plus la négativité (et qui pourtant se définit intimement par celle-ci). Le paragraphe 181 va, semble-t-il, confirmer notre intuition :

Le saut est le *se-jeter* ouvrant (*das eröffnende Sichwerfen*) « dans » le *Da-sein*. Cela se fonde dans le saut. Ce dans quoi le saut saute en ouvrant est d'abord fondé par le saut. Le *se-jeter* ; le soi (*Selbst*) ne s'appartient que dans le saut ; et pourtant ce n'est pas une création absolue, mais l'opposé : la jetéité de *se-jeter* et du jeteur s'ouvre dans son *appartenance à l'abîme* (*Abgrundlich*).⁷⁶⁷

C'est l'appartenance à l'abîme du *Da-sein*, son caractère *abgrundlich*, c'est-à-dire sa définition même par la possibilité insigne de la mort, dans laquelle il s'agit désormais de sauter. C'est aussi ici que le Saut laisse véritablement place à la Fondation : le Saut *fonde* d'abord ce dans quoi nous devons sauter, il est performatif. Sauter, à savoir faire le choix de la première alternative des *ou bien... ou bien*, quelque soit l'apparence d'irrationalité (l'étrangeté inquiétante) que ces alternatives proposent, c'est *fonder l'espace à venir de la fondation*, le là du *Da-sein*. Sauter, c'est *redevenir le là (Da) de l'être (Sein)*. Quittons désormais l'espace du Saut, qui est toujours bien présent au début de la fugue qui nous occupe présentement, pour plutôt nous attarder au *Grund* en tant que tel et à la fondation (*Gründung*), qui trouve sa définition la plus limpide (et qui de surcroît va dans le sens de la lecture que nous en faisons jusqu'à maintenant) au paragraphe 187. Heidegger écrit :

Fondation (*Gründung*) signifie deux choses :

⁷⁶⁶ Sur la catégorie commerciale « produits de provenance humaine », cf. Catto, Marie-Xavière. « Des éléments du corps humain disponibles pour l'industrie pharmaceutique ? », *Cahiers de la recherche sur les droits fondamentaux*, 15, 2017, 55-64. Quant à la foisonnante industrie des pompes funèbres et à la désacralisation de la mort, cf. St-Onge, Sebastien. *L'industrie de la mort*, Nota Bene, 2012, 177 p. et Ortoleva, Peppino. « Tutoyer la mort ? Médias et sécularisation à l'âge des rituels improvisés », *Le Temps des médias*, vol. 17, no. 2, 2011, pp. 131-142, qui cite avec justesse le film de Denys Arcand, *Les invasions barbares* : « Et puis, un jour de 1966, les églises commencèrent à se vider. »

⁷⁶⁷ GA 65, § 181, p. 303-4.

1. Le *sol fonde* (*der Grund gründet*), c'est-à-dire déploie son *essance* comme fondement (*west als Grund*).
2. Ce sol fondant est adopté et réalisé en tant que tel.

Ex-ploration (*Er-gründung*) [signifie] :

- a. Laisser le sol se *déployer essentiellement* (*west*) comme fondement.
- b. *Construire* dessus en tant que sol, d'amener quelque chose sur ce fondement.

La fondation originaire du sol est le déploiement d'*essance* de la vérité de l'Être ; la vérité est *fondement/sol* (*Grund*) en ce sens originaire.⁷⁶⁸

Si, comme nous le disions plus tôt, la seule « loi » ou contrainte de l'histoire historique est la mort, cette négativité qui efface tout, c'est qu'il n'y a d'abord pas un fond ou un sol (*Grund*) sur lequel le *Dasein* viendrait sauter, mais seulement, « avant » le Saut (*Sprung*), un sans-fond (*Abgrund*). Le saut ne saute dès lors pas sur un sol : il crée performativement le sol sur lequel il saute. L'*essance* humaine consiste donc en un recouvrement de l'abîme (*Abgrund*) : l'homme, en (re)devenant *Dasein*, saute sur un sol qu'il amène lui-même et qui va recouvrir l'abîme pour quelques millénaires. Sur ce sol, un monde va s'établir (*die Welt weltet*) et s'instituer autour de l'œuvre (le centre du monde). Le là (*Da*) du *Dasein*, le là de l'être même, est ainsi non pas une résultante mais une condition de possibilité du monde et de l'œuvre, qu'il rend performativement possible en sautant avec son propre sol sur l'abîme (*Abgrund*). C'est-à-dire que l'homme ex-plore (*er-gründet*), à savoir découvre (*Ent-bergung*, ἀλγήθεια) un sol (*Grund*) qui re-couvre (*Ver-bergung*) l'abîme (*Abgrund*). Sa fondation est ainsi enracinement dans un sol et l'*essance* de l'homme est d'être *l'ex-plorateur des possibilités infinies de l'être, le re-couvreur de l'abîme, le fondateur du sol* qui pour un temps seulement tiendra⁷⁶⁹. Il ne s'agit plus, comme dans les *Hégémonies brisées* de Schürmann, d'instaurer à nouveau (et par mauvaise foi) un fantasme dans la longue « destitution d'un fantasme après d'autres » que constitue l'histoire, « recours fantasmatique »⁷⁷⁰ dont nous serions aujourd'hui privés par l'accomplissement de la métaphysique, mais de l'*essance* même de l'homme : il doit ex-plorer malgré l'abîme qui toujours guette, et ainsi fonder un espace-temps non pas fantasmatique, mais

⁷⁶⁸ *Ibid.*, § 187, p. 307.

⁷⁶⁹ L'histoire antique, celle des peuples et des civilisations, qui toutes ont un fondement grandiose et mythologisant et toutes s'abîment éventuellement dans l'oubli, en est peut-être le témoignage le plus fort.

⁷⁷⁰ Schürmann, Reiner. *Les hégémonies brisées*, Trans-Europ-Repress, Mauvezin, 1996, p. 694.

précisément mondain⁷⁷¹. Ce mouvement par lequel le *Da-sein*, en sautant, amène un sol à sa fondation, le paragraphe 188 va nous en donner l'illustration la plus nette :

Ex-plore(r) (*er-gründen*) le sol de la vérité de l'Être (*Den Grund der Wahrheit des Seyns*) et donc ex-plore(r) (*er-gründen*) l'Être lui-même veut dire laisser ce sol (l'*Ereignis*) être le sol à travers la persistance du *Da-sein*. En conséquence l'ex-ploration devient fondation [enracinement] (*Gründung*) du *Da-sein* en tant qu'exploration du sol : la vérité de l'Être.

Sol (*Grund*) – inaugurant (*stiftend*) – soutenant (*tragend*) – couvrant (*belegend*)

Le sans-fond (<i>ab-grund</i>)	et	Le non-fond (<i>un-grund</i>)
{ Cèlement de l'être (<i>Verbergung des Seins</i>) Néantisation (<i>Nichtung</i>)		{ Dissimulation (<i>Verstellung</i>) Contre-déploiement d'essence (<i>Vervesung</i>)

⁷⁷²

Le sans-fond (*Abgrund*) est destiné à celer et à anéantir tout sol, il correspond à l'abîme qui se trouve à l'endroit où les philosophes pensaient autrefois trouver un ἀρχή ou un *principium*, l'Un ou l'Absolu : non pas, donc, un principe unificateur et omnienglobant du réel, celui de la *Leitfrage* de la métaphysique, mais seulement la vérité de l'Être, à la fois décèlement (déploiement d'essence de la vérité) et cèlement, néantisation de tout ce qui a été, est et sera. Le non-fond est plutôt la situation actuelle, celle de la fabrication, où quelque chose (le Dispositif (*das Gestell*)) se fait passer pour un fond, et où, précisément, nous prenons la construction physicomathématique d'un monde de la connaissance et de la Technique pour seule réalité effective. Dans ce contexte, où trouver un fond ou un sol (*Grund*) sur lequel puisse s'établir quelque chose comme l'autre commencement ? Nulle part, précisément. Nulle part, sauf peut-être dans l'ex-ploration (*Er-*

⁷⁷¹ C'est plutôt la « réalité » de l'expérience vécue et de la fabrication qui sont, surtout de nos jours, fantasmagorique ou fantômatique. Jean Vioulac écrit ainsi que « l'héritage de la rationalité est alors lui-même fantomatique, et ses concepts, idées et catégories sont des "revenants" (*Spuck*) : "Ces concepts universels", écrit Marx dans *L'Idéologie allemande*, se présentent "en tant qu'esprit objectif, en tant qu'objets pour les hommes, et, à ce stade, ils se nomment fantômes ou revenants" ». Vioulac, Jean. « La crise de la phénoménologie – Intuition, spéculation, spectralisation », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 78, no. 2, 2013, p. 261.

⁷⁷² GA 65, § 188, p. 307-8.

gründung) de la vérité de l'être par le *Da-sein*⁷⁷³. Son sol, il l'inaugure (*stift*) lui-même par le Saut, il le soutient (*trägt*) en dépit de l'abîme, qu'il couvre (*belegt*) par cette Fondation d'un monde. Son « sol, (l'*Ereignis*) », il le laisse « être le sol à travers [s]a persistance »⁷⁷⁴. Ce sol inauguré, soutenu et couvrant l'abîme, qui ne peut advenir que par le saut performatif du *Dasein*, c'est l'*Ereignis* même (Heidegger l'écrit ici sans ambages) par lequel le *Dasein* s'enracine (*gründet*) dans la vérité de l'être, c'est-à-dire la fonde, lui assigne un sol (l'œuvre). Si l'autre commencement doit advenir dans *un* peuple et inaugurer *une* langue et *une* histoire, force est d'admettre que « *c'est seulement à partir du Da-sein que peut être saisi ce qui est propre à un peuple.* »⁷⁷⁵

Les paragraphes qui suivent le 188 vont tous dans le même sens : au § 190, le *Da-sein* doit en effet « endurer le déploiement d'essence de la vérité de l'Être »⁷⁷⁶ : sa fondation a lieu en tant que « dépliage du moment et du lieu du là (*Dabeit des Da*) »⁷⁷⁷ ; au § 191, il est « le point tournant dans le tournant de l'*Ereignis* », l'« entre-deux (*das Zwischen*) entre l'homme (en tant que fondateur de l'Histoire (*als geschichtegründenden*)) et les Dieux (dans leur Histoire (*in ihrer Geschichte*)) »⁷⁷⁸. De même dans les *Cahiers noirs*, où Heidegger écrit qu'« en philosophie, ce n'est pas seulement à coups de preuves qu'on donne son fondement au vrai. C'est au contraire l'essence (*Wesung*) de la vérité qui est fondée. Mais qu'est-ce que donc que cette fondation (*Gründung*) ? [...] La fondation en tant que *Da-sein* ; mais cela, c'est exister instamment en l'*Ereignis*. »⁷⁷⁹ La fondation a lieu en tant que *Da-sein*, être du là, dépliage de son espace-temps (rappelons que « le saut est le se-jeter ouvrant (*das eröffnende Sichwerfen*) "dans" le *Da-sein* »⁷⁸⁰). Cela nous permet finalement aussi de bien distinguer les rôles respectifs des notions de *Dasein* et de *Da-sein* dans les *Beiträge* : le *Da-*

⁷⁷³ Remarquons ici l'insistance sur le *là* (*Da*), qui signifie qu'ici le *Dasein* joue strictement le rôle du *là* de l'Être, est *là pour* l'Être qui en a *besoin*.

⁷⁷⁴ GA 65, § 188, p. 307-8.

⁷⁷⁵ *Ibid.*, § 196, p. 318-9. Cf. aussi § 193, p. 314-5 : « Seulement ce que nous, dévots (*inständig*) dans le *Dasein*, fondons et créons (*gründen und schaffen*) et de telle manière que nous laissions un assaut (*Ansturm*) nous faire face, seulement cela peut être ce qui est vrai et manifeste et conséquemment être reconnu et connu. Notre savoir (*wissen*) se rend seulement aussi loin que la dévotion dans le *Da-sein* s'étend, et cela veut dire aussi loin que le pouvoir d'abriter la vérité dans un étant auquel l'on donne forme (*gestaltete Seiende*). »

⁷⁷⁶ *Ibid.*, § 190, p. 311.

⁷⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁷⁸ *Ibid.*, § 191, p. 311-2. Heidegger poursuit : « L'entre-deux (*Zwischen*) n'est pas ce qui d'abord découle de la relation entre les Dieux et les hommes, mais plutôt ce milieu (*Zwischen*) qui fonde l'espace-temps pour la relation, en ce qu'il saute lui-même dans le déploiement d'essence de l'être comme *Ereignis* en tant qu'il s'ouvre soi-même. »

⁷⁷⁹ *Réflexions IV*, § 215, tr. fr. p. 277 [271], traduction modifiée.

⁷⁸⁰ GA 65, § 181, p. 303-4.

sein est le là de l'être, le lieu et moment de l'*Ereignis*, de la fondation d'un sol lui-même jeté, tandis que le *Dasein* est ce à quoi l'homme doit aspirer (la dévotion, *Inständigkeit*) afin de pouvoir même considérer le saut. Le *Da-sein*, écrit Heidegger au paragraphe 194, « est le sol (*Grund*) et l'abîme (*Abgrund*) pour l'homme historique »⁷⁸¹, en tant qu'il est l'espace-temps requis, et donc la « condition de possibilité » de l'*Ereignis*. Si le *Dasein* doit être celui d'un peuple, le *Da-sein* le précède en tant que site, le là (*Da*) de l'Être, qu'il s'agit désormais de (re)trouver. Nous savons déjà de ce site qu'il s'agit d'y sauter et que la fondation s'y déroule ; or ce site, ce saut et cette fondation, ne cesse de répéter Heidegger, entretiennent un rapport étroit avec le déploiement d'essence de la vérité de l'être (*Wesung der Wahrheit des Seyns*), qui manque toujours à l'appel. C'est à cette essence ou à ce déploiement d'essence (*Wesung*) que nous allons nous consacrer dans la section qui suit.

β) *Le déploiement d'essence de la vérité : nécessité et détresse*

Le paragraphe 204, intitulé « L'essence de la vérité (*Das Wesen der Wahrheit*) », s'ouvre par l'une de ces questions presque rhétoriques avec lesquelles Heidegger à l'habitude d'ouvrir une réflexion de la manière qu'il considère comme traditionnelle afin de la retourner contre elle-même et d'exposer une autre voie au lecteur, et dont la réponse nous donne l'occasion de traiter du concept de vérité qui est le sien dans le corpus de l'*Ereignis* ainsi que du statut de la raison au sein de ce régime de vérité. « Ne questionnons-nous pas ici », s'enquiert-il, « à propos de la *vérité de la vérité*, et en questionnant ainsi n'entreprenons-nous pas une avancée vide dans le vide ? »⁷⁸² La réponse peut – et *doit* – surprendre : « la fondation essentielle est projet (*Wesengründung ist Entwurf*) »⁷⁸³. Heidegger poursuit :

Si la vérité ici veut dire *éclaircie* de l'Être en tant qu'ouverture du/au milieu des étants (*Lichtung des Seyns als Offenheit des Inmitten des Seienden*), alors l'on ne peut questionner la vérité de la vérité, à moins que l'on veuille dire par là la *rectitude* du projet (*Richtigkeit des Entwurfs*). [...] Or la « rectitude » est un « genre » de vérité qui en tant que sa conséquence *est à la remorque* du déploiement d'essence originaire (*ursprüngliche*

⁷⁸¹ *Ibid.*, § 194, p. 317.

⁷⁸² *Ibid.*, § 204, p. 327.

⁷⁸³ *Ibid.*, § 204, p. 327. Ici nous croyons qu'il est préférable de traduire *Entwurf* simplement par son équivalent français en langue courante, à savoir *projet*, et de ne pas surtraduire Heidegger, comme Parvis Emad qui contrairement à son habitude traduit bizarrement en anglais par « Projecting-open is what grounds essential sway. » *Contributions to Philosophy*, p. 229.

Wesen) et donc qui ne suffit pas pour saisir la vérité originaire (*ursprüngliche Wahrheit*).

784

La rectitude ou exactitude (*Richtigkeit*) est la forme que prend la vérité dans le régime de phénoménalité de la science moderne. Elle n'en est pas moins exacte et fonctionnelle (*Wirklich*), mais elle dérive elle-même d'une fondation de la vérité (le projet (*Entwurf*) de rationalisation du réel que constitue initialement la philosophie grecque) plutôt que d'en fonder une. Nous le savons désormais, la vérité est toujours pour Heidegger quelque chose *qui se fonde historiquement*, et la vérité de l'autre commencement, en ce sens, ne peut pas elle-même, en tant qu'originaire, découler d'une autre, mais reste pour nous un pro-jet (*Entwurf*).

Le projet est-il alors un pur caprice ? Non, il est de la plus grande nécessité, mais bien sûr pas d'une nécessité au sens d'une conclusion logique qui pourrait être clarifiée au moyen de propositions.

La nécessité de la *détresse* (*Die Notwendigkeit der Not*). De qui ? De l'Être lui-même, qui doit libérer son premier commencement à travers l'autre commencement – et ainsi dépasser le premier commencement.⁷⁸⁵

Nous retrouvons ici la *détresse* (*Not*) qui devait être (ré)activée dans notre lecture de la *Passe* (*das Zuspiel*). Nous disions alors que l'absence de *détresse*, *Not-losig-keit*, exclut elle-même la nécessité, *Not-wendig-keit*. Elle réapparaît ici dans la nécessité de la *détresse* de l'Être (*Notwendigkeit der Not des Seyns*), de cet Être désormais presque personnalisé comme un *Wessen* ?, un *qui* ? / *quoi* ?, ce qui atteint soit la limite du langage qui est celui de Heidegger à propos de l'Être⁷⁸⁶, soit le sommet de sa théologisation de l'ontologie ; seconde hypothèse à laquelle nous n'adhérons pas puisque Heidegger lui-même n'a aucun problème à parler de Dieu ou de dieux (*Gott, Götter*) lorsqu'il en est directement question. L'Être, il s'agit de le questionner sans véritablement pouvoir l'atteindre avant l'avènement de l'espace-temps de l'autre commencement (l'*Ereignis*). Un tel langage tout à fait eschatologique peut, précisément, paraître être du ressort du pur caprice, « mais cette affirmation », conclut Heidegger, « n'a aucune nécessité (*Notwendigkeit*) puisqu'il lui manque la *détresse*, puisqu'elle déduit sa légitimité apparente de l'absence de *détresse*

⁷⁸⁴ *Ibid.*, § 204, p. 327-8.

⁷⁸⁵ *Ibid.*

⁷⁸⁶ Hölderlin le nomme peut-être mieux lorsqu'il écrit : « Sur le plus haut j'entends me taire / Fruit défendu, comme le laurier. / C'est la patrie qui l'est le plus. Ce fruit, pourtant / chacun le goûte en dernier. » *Fragment 17*, IV. 249. v. 4 sq, cité par Heidegger dans *Les hymnes de Hölderlin : La Germanie et le Rhin*, Paris, Gallimard, 1980, p. 16.

(*Notlosigkeit*) de ce qui est évident à soi-même [...]. Mais qu'y a-t-il de plus évident à soi-même que la "logique" ? »⁷⁸⁷ Cette logique, rappelons-le, n'est pas pour Heidegger une doctrine éternelle du penser *correct* (*Richtig*), mais plutôt la résultante historique d'un événement historial. Ici, comprendre la vérité ne peut être que comprendre son déploiement d'essence (*Wesung*). Or cette *Wesung*, loin d'être statique, est toujours historique, et l'on retrouve autant de déploiements d'essence de la vérité de l'être que d'époques, les premières déterminant totalement le régime de phénoménalité des secondes. La nôtre, l'époque de la fabrication (*Machenschaft*), provient du règne d'une vérité particulière, à savoir de ce qui arrive à l'ἀλήθεια, forme originelle (*ursprünglich*) de la vérité au premier commencement grec avec la figure paradigmatique de la philosophie platonicienne.

« Comment la vérité », écrit Heidegger au § 209, « a pu pour nous devenir ce dernier rappel de la désintégration intégrale de l'ἀλήθεια platonicienne (l'ἰδέα), la légitimité de la rectitude (*Richtigkeit*) en soi en tant qu'idéal, c'est-à-dire le plus grand des cas d'indifférence et d'impuissance ? »⁷⁸⁸ La vérité est non pas originellement adéquation, mais plutôt un milieu (*ein Mittel*) dans lequel le *Dasein* se trouve toujours déjà. L'étant est le vrai (*die Wahre*) en tant qu'il est dé-couvert (ἀ-λήθεια), et « la vérité, en tant qu'Événement de ce qui est vrai, est la fissuration abyssale, dans laquelle l'étant en vient à être disjoint et doit se tenir dans la lutte (*Wahrheit ist als das Ereignis des Wahren die abgründige Zerklüftung, in der das Seiende zur Entzweiung kommt und im Streit stehen muß*). »⁷⁸⁹ L'étant est le vrai, bien sûr pas au sens de l'étant de la science physicomathématique (le « fonds » du Dispositif, dira plus tard Heidegger), mais au sens de l'étant signifiant et renvoyant à d'autres, en vue du *Dasein* dans un monde, cet étant qui ne semble plus se phénoménaliser à notre époque. C'est pourquoi la vérité devient alors « le milieu abyssal (*die abgründige Mittel*), qui tremble du fait que le Dieu n'est qu'en passant (*die erzittert im Vorbeigang des Gottes*) et donc qui est le sol endurent pour la fondation du *Da-sein* créateur. »⁷⁹⁰ Avec l'effondrement de la vérité originelle du premier commencement et l'accomplissement de la métaphysique qui en découle, la vérité se fait désormais abîme, sans-fond, absence totale de

⁷⁸⁷ GA 65, § 204, p. 327-8.

⁷⁸⁸ *Ibid.*, § 209, p. 331.

⁷⁸⁹ *Ibid.*

⁷⁹⁰ *Ibid.*

fondement, et ne concerne plus vraiment ce qui est « vrai », mais bien plutôt ce qui doit à nouveau constituer le vrai dans l'Avènement de l'autre commencement⁷⁹¹. La question à propos de la vérité (*Wahrheitsfrage*) – qui fait désormais partie de la question fondatrice, la *Grundfrage*, et non de la question directrice, *Leitfrage* qui la redirige précisément vers l'exactitude (*Richtigkeit*) – ne concerne alors « ni la seule altération [historique] du concept [...], ni une vue plus originaire dans l'essence (*ursprünglichere Einsicht in das Wesen*) », mais bien plutôt « le saut-dans le déploiement d'essence de la vérité (*Einsprung in die Wesung der Wahrheit*). »⁷⁹² Est-ce tautologique ? Il ne s'agit plus de faire l'histoire des altérations (ἀλήθεια – *veritas/certitudo* – *adequatio* – exactitude) du concept de vérité, ni de tenter – et cela est important – de « redevenir » Grecs et de revoir comme si c'était possible l'ἀλήθεια comme Parménide l'a vue, dans son éclat primitif comme Déesse, mais seulement de sauter-dans (*Einsprungen*) la *Wesung der Wahrheit*, le déploiement d'essence de la vérité, dont nous disions précisément que c'est ici ce qu'il s'agit de comprendre. Or ce sauter-dans est nécessaire : les altérations historiales et historiques du concept de vérité sont arrivées à leur accomplissement (*Vollendung*), et précisément à travers elles la vue originaire (*ursprünglichere Einsicht*) s'est perdue. Depuis le site historial où nous nous trouvons, tout ce que nous pouvons dire est que nous devons sauter-dans ce déploiement, qui n'est pas encore advenu et qui ne peut donc pas être décrit, sauf peut-être dans quelques-unes de ses caractéristiques : dans cette *Wesung* de la vérité de l'être, la vérité sera à nouveau un milieu de l'étant dans laquelle le *Dasein* se trouvera toujours déjà en tant que l'ouverture du *Da-sein* aura fondé le fond par-dessus le sans-fond. « Conséquemment », poursuit Heidegger, la question à propos de la vérité concerne plus « une transformation de l'être-humain (*Menschseins*) au sens d'un déplacement de son site au sein de l'étant »⁷⁹³ qu'une systématisation épistémologique de notre régime de vérité époqual et scientifique et, en fondant l'humanité dans le *Da-sein* comme fondement (site) de la vérité de l'être, « [concerne] par-dessus-tout l'honneur et la puissance accordés à l'Être même comme *Ereignis* »⁷⁹⁴.

⁷⁹¹ « La vérité est la grande méprisante de tout ce qui est "vrai", puisque cela oublie immédiatement la vérité, le sûr déclenchement de la simplicité de l'unique en tant qu'essentiel (*die sichere Entfaltung der Einfachheit des Einzigen als des je Wesentlichen*). » GA 65, § 209, p. 331.

⁷⁹² *Ibid.*, § 213, p. 338.

⁷⁹³ *Ibid.*

⁷⁹⁴ *Ibid.*

Sans pouvoir dire depuis l'autre commencement quels seront les traits fondamentaux de cette *Wesung*, ce déploiement d'essance en détail – mais en pouvant tout de même en prévoir la structure tonale à partir des *Fugen* de l'*Ereignis* et du Quadriparti –, Heidegger l'interprète au paragraphe 214 et aux suivants à partir du seul concept qui convient aux deux commencements et se situe comme au-delà de leur structure respective, l'ouvert (*Offenheit*). En effet, la considération de l'ἀλήθεια du commencement et celle du fondement de la rectitude (l'*adequatio*) nous mettent devant la même chose : « l'ouverture de l'ouvert (*die Offenheit des Offenen*) »⁷⁹⁵, qui devient dès lors la pierre de touche à partir de laquelle nous pouvons aborder la *Wesung*. L'essance (*Wesen*, dont nous rendons la forme nominale *Wesung* par « déploiement d'essance »), peut à partir de cette indication initiale être « déterminée plus essentiellement comme *éclaircie pour l'auto-abrègement* (*Lichtung für das Sichverbergen*) »⁷⁹⁶. Cela signifie que dans chaque déploiement d'essance du vrai, un site, l'éclaircie, est dé-couvert, afin que puisse être re-couvert (a-brité dans la Fondation) un ajointement de l'étant et de notre rapport à ce dernier. À propos de l'ouvert, Heidegger écrit :

Nous reconnaissons ici qu'il ne s'agit pas d'un vide qui soit simplement encadré et fermé par les murs et laissé là, non-rempli par des « choses », mais l'inverse : le *milieu creux* est ce qui détermine le cadre qui tient les murs et leurs côtés.⁷⁹⁷

En effet, la fondation ne repose à proprement parler sur rien (non pas un sol, *Grund*, mais son absence, *Abgrund*), sinon sur l'ouvert lui-même, comme espace, milieu et vide, dans lequel les étants vont venir s'ajointer en un monde. Rappelons – cela ne sera probablement jamais suffisamment fait – que la vérité n'est jamais éternelle, « surtout si l'on imagine l'« éternité » comme pure continuité »⁷⁹⁸, mais épocale, qu'elle dure pour un temps, et qu'ainsi le fondement recherché est plutôt un vide ouvert, une abîme d'où jaillissent *Dasein* et étant, Monde et Terre, Mortels et Immortels, mais qui n'offre jamais la stabilité d'un fondement, d'un sol.

⁷⁹⁵ *Ibid.*

⁷⁹⁶ *Ibid.*

⁷⁹⁷ *Ibid.* Heidegger poursuit : « Nous devons alors comprendre le déploiement d'essance de l'ouverture du *Là* de manière similaire, seulement plus essentielle et riche. Son murage encerclant n'est en fait rien de chosal ou d'existant, non pas un étant, me plutôt *de l'Être* en soi, le cadrage de l'*Ereignis*. »

⁷⁹⁸ *Ibid.*, § 217, p. 342. Heidegger poursuit : « Ce qui appartient le plus intrinsèquement à ce déploiement d'essance, c'est d'être historial. »

« Nous tenons-nous à la fin d'une longue période de solidification du déploiement d'essence de la vérité – et donc devant la porte d'un nouveau moment de son histoire cachée ? »⁷⁹⁹ La réponse à cette question vient un peu plus loin dans le paragraphe, et constitue une répétition de la sentence précédemment citée (§ 133⁸⁰⁰) : « l'Être a "besoin" du *Da-sein* »⁸⁰¹. Répétition, pas tout à fait, puisque le paragraphe 133 disait plutôt que l'Être avait « besoin de l'homme pour se déployer, et [que] l'homme appartient à l'Être, afin d'accomplir sa vocation ultime comme *Da-sein* »⁸⁰² – notons également, cette fois, l'usage de guillemets. En fait, l'on peut dire que l'Être a « besoin » de l'homme pour se déployer, à savoir que c'est seulement l'homme qui, à notre connaissance, est le *Dasein* ; mais nous nous trouvons désormais par-delà le saut, et l'Être, en plus du simple *Dasein*, a également besoin du *Da-sein*, de l'être du là, de l'ouverture de la *Wesung*. « La vérité n'est jamais, mais plutôt se déploie »⁸⁰³, et ce déploiement, ajoutement de l'étant et mondanisation du monde, a besoin d'un site : le *Da* du *Da-sein*, le sol (*Grund*) de la fondation, que le *Dasein* existant amène avec lui comme performativement en opérant le Saut. « Conséquemment », conclut Heidegger, « le *Da-sein* est le milieu (*das Zwischen*) entre l'étant et l'Être »⁸⁰⁴ l'ouvert où vérité, espace et temps propres à un monde vont se déployer.

Le § 219 va entièrement récapituler cette dynamique et en suivre le déploiement historial, qui s'abîme à la toute fin dans la rectitude (*Richtigkeit*) comprise comme forme ultime et terminale de la « vérité ». La vérité, écrit Heidegger, « est ce qui est originairement vrai », ce qui « est le plus [...], l'Être lui-même, [qui] n'"est" plus mais plutôt se déploie comme déploiement d'essence (l'Événement) (*est als Wesung (Ereignis)*). »⁸⁰⁵ À l'origine, dans l'éclaircie et pour un peuple, l'Être se déploie comme Événement, et « donne » ce qui est (le vrai originaire) au *Dasein*. En retour, le *Dasein* abritant va préserver la vérité, qui se déploie elle-même dans cet « abriement éclairant de

⁷⁹⁹ *Ibid.*, § 217, p. 342.

⁸⁰⁰ *Ibid.*, § 133, p. 251 : « L'Être a besoin de l'homme pour se déployer, et l'homme appartient à l'Être, afin d'accomplir sa vocation ultime comme *Da-sein* (*Das Seyn braucht den Menschen, damit es wese, und der Mensch gehört dem Seyn, auf daß er seine äußerste Bestimmung als Da-sein vollbringe*). »

⁸⁰¹ *Ibid.*, § 217, p. 342.

⁸⁰² *Ibid.*, § 133, p. 251.

⁸⁰³ *Ibid.*, § 217, p. 342.

⁸⁰⁴ *Ibid.*

⁸⁰⁵ *Ibid.*, § 219, p. 344.

l'Événement (*lichtende Verbergung des Ereignisses*) »⁸⁰⁶, dans un va-et-vient qui rappelle certainement la Passe (*das Zuspiel*). Ce processus d'abritement du vrai, qui ne correspond originairement qu'à l'étant tel qu'il se donne primitivement et qui va passer dans la culture et la religion instituées, constitue ici la « fondation du *Da-sein* »⁸⁰⁷, de l'être-du-là, de l'espace d'une humanité historique ; « mais la fondation », ajoute immédiatement Heidegger, « est ambiguë »⁸⁰⁸. En effet en abritant le vrai, la fondation le sort de son espace primitif dans l'étant pour l'amener dans l'institué : alors, « ce qui est vrai laisse un étant être un étant »⁸⁰⁹, c'est-à-dire adopte un caractère transcendantal, devient dans les termes de Schurmann une hégémonie.

Conséquemment, « [l]orsqu'un étant se tient alors dans le Là, il devient re-présentable[*la*] possibilité et la nécessité de ce qui est correct est fondée[*et*] la rectitude est un rejeton inévitable de la vérité. »⁸¹⁰ La vérité fonde de manière ambiguë : en tant qu'éclaircie pour l'auto-abritement (*Sichverbergen*), elle est « sol en tant que sans-fond (*Grund als Abgrund*) »⁸¹¹, et ainsi elle préserve l'indétermination ou la négativité originaire : « être ou n'Être pas (*Seyn oder Nichtsein*) »⁸¹². L'Événement en effet laisse indécise cette question, *Être ou n'Être-pas* ; d'une part, Être dans la proximité originaire de l'étant dans l'éclaircie du commencement, ou d'autre part s'acheminer vers n'Être-pas en s'éloignant de l'éclaircie à travers l'institution et l'idéalité, sur ce second chemin à propos duquel la Déesse-*ἀλήθεια* avertissait jadis Parménide : « mais toi, de cette voie de recherche, écarte ta pensée [...], car tu ne pourrais ni connaître le "non-étant" (on ne peut, en effet, en venir à bout), ni le dire »⁸¹³. L'Être tel qu'il se donne originellement dans l'éclaircie, mais qui demeure instantané et fuyant – le n'Être pas des systèmes idéels institués que l'homme construit sans cesse sur les ruines des précédents. L'histoire de la métaphysique depuis Platon résulte du fait que l'on se sera s'engouffrés dans cette seconde voie ; de l'Un néoplatonicien aux

⁸⁰⁶ *Ibid.*, § 219, p. 344.

⁸⁰⁷ *Ibid.*

⁸⁰⁸ *Ibid.*

⁸⁰⁹ *Ibid.*

⁸¹⁰ *Ibid.* Heidegger conclut : « Conséquemment, là où la rectitude prédétermine l'"idée" de la vérité, tous les chemins vers son origine sont bloqués. »

⁸¹¹ *Ibid.*, § 221, p. 346.

⁸¹² *Ibid.*

⁸¹³ Parménide, *Poème*, fragment II, v. 7-8 ; tr. fr. par Merker, Anne. « Le néantir du néant au fil de la pensée occidentale : Parménide, Platon, Heidegger », dans « Heidegger, la Grèce et la destinée européenne », *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, 36, 2014, pp. 59-84.

démonstrations médiévales de l'existence de Dieu jusqu'au nihilisme contemporain, il semble bien qu'« on ne puisse, en effet, venir à bout » de cette production continue d'hégémonies conceptuelles destinées à se briser ensuite.

La fondation du *Da-sein*, l'institution de la vérité d'un peuple lors de l'*Ereignis* ouvre en effet la possibilité de sa reprise conceptuelle, non pas comme reprise originaire de *ce qui se donne* dans l'ouverture de l'éclaircie (ce que la structure même du temps rend impossible), mais comme re-présentation, toujours tardive, dérivée, comme tentative de restituer la totalité de ce qui s'est donné dans un *systeme* ou dans une *doctrine*⁸¹⁴ ; ce qui ouvre l'ère des débats interminables à propos de l'essence du vrai – l'histoire de l'Occident –, dont, nous rappelle la Déesse, « on ne peut, en effet, venir à bout ». Pour une fois, dans l'anecdote mettant en scène Thalès et la servante, c'est ici la servante qui prend le parti de l'Être : le chemin de la simplicité de l'étant dans sa proximité originaire est le chemin authentique⁸¹⁵ de la Déesse, celui de l'Être (*Seyn*).

Mais cette simplicité des commencements est toujours déjà vouée à passer, en raison de ce qui apparaît désormais comme un principe de néantisation : le *Dasein* lui-même. « Le sans-fond [est] : en tant que l'espace-temps du litige ; litige de la Terre et du Monde, puisqu'en relation de vérité à un étant [le *Dasein*] ! »⁸¹⁶ Ce litige entre la Terre et le Monde prend ici une signification toute particulière : le *Dasein*, qui en tant que *Dasein* du peuple est à la croisée des Quatre, participe d'un combat entre d'une part l'éloignement de l'Être et de la vérité originaire par la cristallisation doctrinaire de ce qui est déjà passé, et d'autre part le souvenir poétique du site originaire de l'éclaircie. Ce litige – entre un passé inatteignable et une (ré)institution qui rate toujours au moins

⁸¹⁴ Dans une tout autre perspective, nous pourrions comparer la parole du Christ (au sens strict de ce qu'il a dit et qui a été rapporté, c'est-à-dire *ce qui a été originairement donné* pour le chrétien) à la théologie catholique médiévale (le système décalé visant à restituer ce qui a été donné à l'origine).

⁸¹⁵ Cf. GA 65, § 235, p. 367-8 : « L'on appelle le vrai or "or authentique" ; l'on appelle l'Allemand authentique un "vrai allemand". L'authentique est ce qui correspond à et suffit pour ce qui est vrai, et vrai ici veut dire *ce qui est actuel*, à savoir *ce qui convient*. [...] Mais l'authentique n'est pas seulement ce qui convient et est approprié, et donc qui correspondrait à ce qui est déjà existant, mais en même temps : la *convenance* de déterminer une mesure, authentique dans son déploiement, fidèle à l'origine en ce qu'elle demeure dans l'*originarité*. Mais que peut bien vouloir dire "originarité" ici ? *Qu'est-ce* qui est déterminé par là ? L'homme, l'*humanité* ! (l'instance du *Da-sein* !). L'*authenticité* signifie la force créatrice pour préserver ce qui a été donné-avec (*Mitgegebenen*), force créatrice pour effectuer ce qui est donné en tant que tâche (*Aufgegebenen*). »

⁸¹⁶ GA 65, § 221, p. 346.

un peu la cible – est l'« origine et [la] nécessité (*Ursprung und Notwendigkeit*) de la décision »⁸¹⁷. Si, finalement, la décision est possible et nécessaire, c'est en vertu de cette faille originaire entre le Monde et la Terre, entre la métaphysique qui tente de durer et l'Événement qui n'arrive-jamais-qu'une-fois. Au § 221, Heidegger va nommer très simplement ce litige entre Monde et Terre « *Histoire* (*Geschichte*) » :

Le déploiement d'essence (*Wesung*) de la vérité est *l'éclaircie pour l'auto-abrègement* (die *Lichtung für das Sichverbergen*). Ce litige intime du déploiement d'essence de la vérité montre que la vérité est originairement et essentiellement vérité de l'Être (*Ereignis*).

[...].

Seulement lorsque l'auto-abrègement domine toutes les régions de ce qui a été généré (*Erzeugten*) et créé (*Geschaffenen*), de ce sur quoi l'on a agi (*Gebandelten*) et que l'on a sacrifié (*Geopfert*), lorsqu'il détermine l'éclaircie et donc en même temps se déploie contre ce qui est fermé à l'intérieur de cette éclaircie, seulement alors se lève le *Monde* et avec lui (hors de la « simultanèité » de l'Être et d'un étant [le *Dasein*]) émerge la *Terre*. Alors pour un moment il y a *Histoire* (*Geschichte*).⁸¹⁸

« Pour un moment », écrit Heidegger : c'est là la seule « loi » que l'histoire connaisse. La vérité est donc double : d'une part, la vérité-ἀλήθεια, vérité de l'étant tel que donnée dans l'éclaircie primitive d'un peuple, encapsulée par ses poètes ; de l'autre, la vérité telle qu'instituée par les penseurs, qui devient alors re-présentation de l'étant (qui a déjà été donné originairement par l'Être dans l'éclaircie mais ne peut plus être atteint), et donc qui se met en chemin vers la vérité-adéquation. Lorsque la vérité se déploie, elle se déploie d'abord comme auto-abrègement, et, dominant le tout de l'étant, mène à la « simultanèité » spatiotemporelle entre le *Dasein* et l'Être, d'où émerge ensuite le litige entre le Monde et la Terre : l'*Histoire* (*Geschichte*), puis, enfin, la vérité subsiste, dérivée, seulement comme reprise décalée de ce déploiement originaire. Or comment accéder à cette première vérité, si elle s'est déjà échappée ? Quelle attitude adopter en vue de l'autre commencement, si ce n'est qu'une attente eschatologique sans assurance d'accomplissement, et surtout s'il doit être aussi fuyant que les autres ?

⁸¹⁷ *Ibid.*

⁸¹⁸ *Ibid.*, § 225, p. 348-9.

Le dernier paragraphe de la section *c)* de la Fondation, le § 237, « Foi et vérité », nous propose une relecture du rapport entre Foi (*Glauben*) et Savoir (*Wissen*) qui semble s'accorder à la vérité des commencements plutôt qu'à la conception traditionnelle de la vérité. Si, en effet, l'« on prend le "savoir" (*Wissen*) au sens de la représentation et de la possession d'une représentation, dès lors le savoir essentiel (*wesentliches Wissen*)⁸¹⁹ n'est pas un "savoir" (*Wissen*) mais une "foi" (*Glauben*) »⁸²⁰. Inversement, cette conception « savante » de la foi doit être remplacée par une véritable Foi, non plus au sens d'un tenir-pour-vrai ce qui est déjà connu ou révélé, mais plutôt au sens d'un « se-tenir-dans-le-vrai » (dans l'étant tel qu'originellement donné dans l'éclaircie pour un peuple donné). Cette « tenue de soi-même, ayant le caractère du *projet* (*Entwurf*), est toujours questionnement, même plus : *le* questionnement originaire en tant que tel par lequel l'homme s'expose à la vérité et pose ce qui est propre à la décision ».⁸²¹ Le vrai de cette Foi n'est donc pas compris comme la possession d'une re-présentation, ce qui convient plutôt au savoir, mais comme le milieu où apparaît originellement l'étant, divin ou mortel, naturel ou produit, tel qu'il s'ouvre primitivement pour un peuple. Cette tenue de soi-même est également pro-jet, à savoir projet de cette provenance ontologique, et est ainsi *se-tenir-dans-le-vrai-de-manière-à-en-préserver-la-possibilité*. Heidegger poursuit :

Ceux qui questionnent en cette manière sont les croyants véritables et originaires, c'est-à-dire ceux qui prennent la *vérité* elle-même – et pas seulement ce qui est vrai – au sérieux et de bas en haut, ceux qui posent la décision à savoir si ce qui est propre à la vérité se déploie et si ce déploiement *essantiel* nous porte et nous guide, nous, ceux qui savent, les croyants, ceux qui agissent, les créateurs – en résumé, les *historiaux* (*die Geschichtlichen*).

Cette foi originaire, bien sûr, n'a rien en commun avec l'acceptation de ce qui offre un support immédiat et rend le courage superflu. Plutôt, cette foi persévère dans la décision la plus haute.

⁸¹⁹ Dans *Besinnung*, tr. fr. *Méditation*, p. 228, Heidegger écrit : « Le savoir essentiel tire sa ferme constance d'un questionnement qui révère son objet, un questionnement dont il y aurait d'ailleurs tout lieu de se méfier si jamais il manquait de sûreté. La force de révéler ce qu'il y a de plus digne de question procède de l'effroi qui dépossède, une tonalité fondamentale qui libère l'homme de tout ce qui n'est jamais qu'étant et projette autour de lui l'abyssalité sans-fond de l'être auquel un être qui lui est assigné ne peut appartenir en le soutenant que s'il est capable, dans cet effroi, de dignifier l'abîme sans-fond, un dignifiement qui ne consiste en rien d'autre qu'à se consacrer révérencieusement à la fondation de la vérité du fondement qui s'abrite lui-même en retrait. »

⁸²⁰ GA 65, § 237, p. 368. Juste avant : « La foi [signifie] : tenir-pour-vrai ce qui est complètement en dehors de tout savoir. Mais qu'est-ce que savoir signifie ici ? Qu'est-ce que le véritable savoir ? C'est le savoir qui sait ce qui est propre à la vérité, et donc détermine la vérité dans son tournant (*Kebre*) à partir de ce qui lui appartient en propre. »

⁸²¹ *Ibid.*, p. 368-9.

Seul cela peut à nouveau amener notre histoire à un sol fondé (*gegründete Grund*).⁸²²

Exit alors les élucubrations des théologiens que combattait déjà la *Critique de la raison pure* ; la foi est ici plutôt une disposition et un projet : disposition envers la vérité-ἀλήθεια telle que nous l'avons décrite à partir de l'éclaircie originaire, et projet de maintenir ouverte cette éclaircie « pour un temps ». Pourquoi cette disposition et ce projet ? Parce qu'en tant que questionnement, « elle s'expose elle-même au déploiement d'essence de l'être et fait donc l'expérience abyssale (*ab-gründigen erfährt*) de la nécessité »⁸²³. La foi est finalement la disposition qui permet de s'accorder à l'abîme, de soulever le voile d'Isis pour constater avec effroi que sous ce vêtement ne se trouve rien, et donc, de faire l'expérience de la nécessité de la Fondation. Nous cherchions la détresse, et constatons plus tôt avec Heidegger la détresse de l'absence de détresse. Tout cela apparaît désormais plus clairement : la détresse peut certes surgir de la crise de notre époque, mais elle jaillit de l'expérience de l'abîme (*Abgrund*), de la fissuration qui sépare le *Dasein* qui opère la Fondation et la « réalité » ontologique du Sans-Fond (*Ab-grund*)⁸²⁴. C'est à la mise au clair de cet abîme que nous dédions le reste de notre interprétation de la présente Fugue.

γ) L'abîme (Ungrund/Abgrund)

Dès *Sein und Zeit*, plus précisément au § 44, et tout au long des cours des années trente et quarante, Heidegger ne cesse de s'élever contre la vérité conçue comme possession sécurisée d'une représentation préexistante au *Dasein*, qui nous mène à considérer les vérités comme éternelles. Au contraire « la vérité (être-découvert) », écrit Heidegger en 1927, « doit toujours d'abord être arrachée à l'étant. L'étant est arraché au retrait. À chaque fois, la découverte facticielle est pour ainsi dire toujours un *rapt*. »⁸²⁵ L'étant subsiste peut-être toujours déjà, mais la

⁸²² *Ibid.*

⁸²³ *Ibid.*

⁸²⁴ *Ab-grund* qui malgré une légère différence de registre ontologique rappelle fortement la chose-en-soi de Kant.

⁸²⁵ *SuZ*, § 44. Heidegger poursuit : « Les lois de Newton, avant lui, n'étaient ni vraies, ni fausses : cette proposition ne peut pas signifier que l'étant qu'elles mettent au jour en le découvrant n'était pas avant elles. Ces lois devinrent vraies grâce à Newton, avec elles de l'étant devint en lui-même accessible pour le *Dasein*. Avec l'être-découvert de l'étant, celui-ci se montre justement comme l'étant qui était déjà auparavant. Découvrir ainsi, tel est le mode d'être de la "vérité". Qu'il y ait des "vérités éternelles", cela ne pourra être prouvé de manière satisfaisante que si l'on réussit à montrer que le *Dasein* était et sera de toute éternité. Tant que cette preuve fait défaut, la proposition demeure une affirmation fantastique, qui ne gagne aucune légitimité à être communément crue par les philosophes. »

vérité, elle, est découverte et abriement, et ce, « pour un temps »... En effet, poursuit Heidegger, « qu'il y ait des "vérités éternelles", cela ne pourra être prouvé de manière satisfaisante que si l'on réussit à montrer que le *Dasein* était et sera de toute éternité »⁸²⁶, ce qui serait bien sûr une absurdité, d'autant plus à l'époque où nous nous trouvons, où la crise menace précisément le *Dasein* en son essence et en son existence. Dans la Fondation, section d), *Le Temps-Espace comme sans-fond (Der Zeit-Raum als der Ab-grund)*, « § 238, Temps – Éternité – Moment », l'éternité se voit reconfigurée, non plus comme « ce qui dure sans cesse », mais désormais bien plutôt comme « ce qui peut se retirer pour un moment en vue de son retour éventuel. »⁸²⁷. Cette éternité ne convient plus à l'ontogenèse chrétienne qui débute hors du temps ni à celle de la physique moderne qui repousse sans cesse les limites de ce début du temps, mais aux commencements de régimes phénoménologiques réduits à l'échelle des mortels (donc, à celle de l'histoire). On se retrouve alors devant « ce qui peut revenir, non pas en tant que le *même*, mais plutôt en tant que ce qui transforme à nouveau, l'un-unique (*Eine-Einzige*), l'Être (*Seyn*), de telle manière que dans sa manifesteté il ne soit pas au départ reconnu comme le même ! »⁸²⁸. Il serait difficile ici de ne pas remarquer une certaine tension entre l'impossibilité de l'éternel compris comme l'incessant et l'Être, qui semble toujours déjà être là et prêt à agir, et il serait facile d'en conclure que Heidegger sombre ici lui-même dans le piège de l'ontothéologie, si nous ne rappelions pas que l'être, pour Heidegger, est toujours l'être *de* l'étant, et que l'étant ne se manifeste jamais *que* dans l'ouverture du *Da-sein*. Ainsi, aucune éternité ici, simplement la possibilité « éternelle » de pouvoir éventuellement se remanifester (l'Événement), à la fois le même et le tout autre.

Il est impossible, bien sûr, de « systématiser » la structure de l'Événement et de son « éternel retour » en deçà de l'Histoire, en raison même du statut métaphysique d'une telle systématisation rationnelle. Reste qu'un concept permet cette désolidarisation de la vérité et de l'éternité, à savoir l'absence de fond sur lequel fonder un système, l'Abîme (*Ab-grund*), comprise au § 242 à partir du Temps-Espace (*Zeit-Raum*). « Le sans-fond », écrit Heidegger, « est le déploiement d'essence originaire du Fond. Le Fond est ce qui appartient en propre à la vérité. »⁸²⁹

⁸²⁶ *SuZ* § 44.

⁸²⁷ GA 65, § 238, p. 370.

⁸²⁸ *Ibid.*

⁸²⁹ *Ibid.*, § 242, p. 378.

Le sans-fond y est dès lors identifié au Temps-Espace (*Zeit-Raum*), « unité originaire de l'espace et du temps » qui constitue en même temps, en tant que sans-fond, « l'être-absent du fond »⁸³⁰. C'est-à-dire que temps et espace, ces formes pures de l'intuition dans la *Critique de la raison pure*, plutôt que de fonder comme le pensait Kant la régularité spatiotemporelle de l'expérience objective, sont précisément *sans-fond*, inaptes à fonder quoi que ce soit pour le *Dasein*, si ce n'est, précisément, que des formes géométriques ou des lois mathématiques qui n'atteignent que l'exact et jamais le vrai. Temps et espace ne sont pas ici des transcendants, mais dans leur unité originaire, le « vide » ou l'abîme dans laquelle vient prendre place la Fondation du *Dasein*.

Le *Dasein* fonde, c'est-à-dire pose un fond, décide et tranche ; et cette décision va de pair avec une caractéristique du fond, à savoir son hésitation. Heidegger écrit : « Le sans-fond est le refus hésitant du fond. Le fond « refuse », ou plutôt, dans son hésitation, « se refuse » à fonder. Or dans le refus, le vide originaire s'ouvre, l'*éclaircie* originaire a lieu ; mais l'*éclaircie* est en même temps de telle manière que l'hésitation se manifeste en elle. »⁸³¹ Ici les concepts semblent enfin s'enchaîner les uns les autres : si le temps-espace est le sans-fond, d'autre part, « comprise depuis la vérité comme fond, l'Événement est le fond originaire (*Ur-grund*). En tant qu'auto-abrègement-recouvrement le fond originaire s'ouvre seulement dans le sans-fond. »⁸³² Nous atteignons finalement une compréhension satisfaisante de ce que pourrais être la Fondation dans l'autre commencement : « la vérité fonde en tant que vérité de l'Événement (*Ereignis*) »⁸³³, et ainsi la Fondation sera advenue d'un fond, dont la provenance est l'Événement lui-même, dans le sans-fond, c'est-à-dire dans le Temps-Espace comme « vide » originaire et indécidable. Le fond originaire (*Ur-grund*) advient dans chaque Fondation, en tant qu'il est l'Être même, mais à chaque fois comme tout autre, puisque sa vérité est déploiement d'essence et non idée fixe.

Ce « vide », selon Heidegger, n'est pas « ce qui est donné avec un besoin, sa détresse, mais plutôt la détresse de la Retenue, dans laquelle le projet-ouvert fait irruption, comme Fondation-

⁸³⁰ *Ibid.*

⁸³¹ *Ibid.*, § 242, p. 379. Heidegger poursuit : « Le sans-fond est le plus essentiel (*erstwesentliche*) abrègement qui s'illumine, le déploiement d'essence de la vérité. »

⁸³² *Ibid.*

⁸³³ *Ibid.*

accordante de la plus originaire appartenance »⁸³⁴. L'on pourrait penser, lorsqu'il s'agit de Temps-Espace (*Zeit-Raum*), que Heidegger sort du lieu habituel de son propos, le *Dasein* et ses tonalités fondamentales, pour entrer dans une réflexion proprement ontoépistémique à propos du Temps et de l'Espace comme conditions de possibilité possédant une unité originaire et antérieure, à l'instar de la *Critique de la raison pure*, mais il n'en est rien : bien au contraire, l'Espace, comme « vide », est ce dans quoi fait irruption le projet-ouvert (*Dasein*) en tant que Fondation, est originairement la détresse de la Retenue, l'indécidabilité primordiale, qui « se déploie avant toute autre dimension »⁸³⁵, en ce que ces dernières n'apparaissent seulement que dans l'étant et par l'abritement de la vérité qui les constitue. Le Temps, pour sa part apparaît de deux manières : d'abord, comme *moment-éclair*, « dans lequel seul peut être accomplie la décision » ; ensuite, comme « *attente remémorante* (se remémorer l'appartenance cachée à l'être, et attendre un appel de l'être) »⁸³⁶. Les deux se rejoignent : si le Temps est originairement moment de la décision, mais le moment de la décision n'apparaît qu'une fois aux quelques millénaires, alors le Temps est, le reste du temps, *attente remémorante*. La temporalité même revêt un caractère que nous nous risquerons ici à nommer *cyclo-eschatologique* : cyclique si l'on décrit de surplomb l'histoire humaine entière et les commencements qui selon Heidegger doivent s'y succéder, et eschatologique si l'on reste fermement dans la perspective herméneutique (et mortelle) de la finitude. Heidegger en conclut alors que « si la temporalisation et la spatialisation sont le déploiement d'essence originaire du temps et de l'espace, alors leurs sources – se tenant dans le sans-fond et Fondant le sans-fond – sont rendues manifestes depuis le déploiement essentiel de l'Être. Temps et espace (originairement) ne "sont" pas, mais se déploient »⁸³⁷. Ce déploiement nous est désormais connu : il est le déploiement originaire de la Fondation, qui vient recouvrir le « vide » du Temps-Espace, l'abîme ou sans-fond (*Ab-grund*), et ce, pour un temps.

Cette compréhension nouvelle que nous avons de la Fondation nous mène tout naturellement vers la suite, à savoir les deux dernières fugues, *die Zukunftigen* et *der letzte Gott*, ce qui témoigne encore une fois de la fine organisation de l'ouvrage. Après, en effet, avoir compris

⁸³⁴ *Ibid.*, § 242, p. 382.

⁸³⁵ *Ibid.*

⁸³⁶ *Ibid.*, § 242, p. 383-4.

⁸³⁷ *Ibid.*, § 242, p. 385.

le premier commencement et la métaphysique à partir de la Résonnance de l'être et la Passe entre la question directrice et la question fondamentale (premier et autre commencement) ; après être entrés dans l'autre commencement à proprement parler avec le Saut dans la familière étrangeté de l'Être et le point focal de la Fondation, qui nous a donné la structure dynamique de l'*Ereignis*, il s'agit dès lors d'aborder ceux qui doivent peupler l'autre commencement et y habiter, à savoir respectivement *ceux-qui-sont-à-venir* et l'énigmatique *dernier Dieu*. Prenons toutefois un instant pour récapituler les acquis de la présente section. Nous avons d'abord tenté, suivant Mattéi, de montrer que si les *Fugen* ne peuvent être comprises comme une architechtonique systématique devant se répéter en tant que structure de chaque commencement, elles peuvent, de manière désinflationniste, être interprétées comme une « structure » musicale, presque transcendante, parce que plus affective que véritablement rationnelle et fondatrice, en ce que chaque commencement s'agence en fonction de cette articulation en six fugues. Nous avons ensuite entrepris de faire l'examen exhaustif du Saut, qui nous a permis d'évaluer le sans-fond comme seule « loi » de l'histoire (tous les commencements sont voués à la ruine) et de poser le maintien de la vérité dans l'abritement comme tâche du *Dasein*. Devant cette dynamique (le *Dasein* maintenant la vérité face à sa destruction par le temps et son ultime infondabilité) s'est imposée comme tonalité fondamentale la *crainte empreinte de respect* (*Scheu*), qui accordant le *Dasein* rend possible un saut qualitatif dans la décision, et donc l'autre commencement. Le *Dasein* se fait désormais pro-jet, celui de *se-tenir-dans-le-vrai-de-manière-à-préserver-la-possibilité* de l'interaction des Quatre, à la jonction desquels, « pour un moment, il y a *Histoire* (*Geschichte*) »⁸³⁸ ; définition qui revêtira une importance capitale lorsque nous nous attaquerons finalement à ce fil conducteur de l'Événement, en plus du langage.

Avant de passer au prochain et dernier chapitre, prenons quelques pages pour faire quelques remarques conclusives autour du concept fondamental d'*Abgrund*, que nous avons traduit tantôt par « abîme », tantôt par « sans-fond » (les deux conviennent également). Si, tout au long des dernières fugues, ce concept s'est progressivement dévoilé afin d'atteindre le statut qui est le sien au sein de l'économie conceptuelle des *Beiträge*, il convient désormais d'en faire une courte histoire ainsi que de situer le propos de Heidegger par rapport à cette histoire. Le

⁸³⁸ *Ibid.*, § 225, p. 348-9.

concept apparaît initialement chez l'ésotériste Jacob Böhme (1575-1624), pour qui l'Abîme (*Ungrund*) correspond à la transcendance la plus suprême, précédant à la fois le Dieu créateur et sa création (mais s'identifiant plutôt au Dieu réel, que nous ne pourrions jamais connaître)⁸³⁹. Le concept d'*Abgrund/Ungrund* trouve ainsi ses racines dans la pensée mystique de Böhme, pour qui l'*Ungrund* est le néant originel, source de toute existence, à la fois fond abyssal de la divinité et chaos primordial d'où jaillit originellement le monde, et ne peut en ce sens être appréhendé que par l'expérience mystique elle-même. « En dehors de la Nature », écrit Böhme au tournant du XVIIe siècle, « Dieu est un mystère, un Néant ; ce Rien est l'œil de l'Éternité, abîme sans fond (*Ungrund*). »⁸⁴⁰ L'abîme est alors le pôle absolument opposé à l'ego et au monde, l'abîme est comme Néant (*nicht-sein*) en dehors de l'Être et du Temps ; elle est ainsi à la fois le sans-fond (*Abgrund*) et le fondement ultime (*Urgrund*).

C'est toutefois F. W. J. Schelling (1775-1854) qui, deux siècles plus tard, va reprendre à son compte cette idée afin de lui donner une figure plus près de celle qu'elle possède quand Heidegger la retrouve dans les années 1920-30. Dans le cadre de la tentative de réconciliation entre fini et infini, liberté et déterminisme et sujet transcendantal et Absolu qui est propre aux idéalistes allemands du début du XIXe siècle, Schelling prend une voie qui le distingue nettement de la logique hégélienne ou de la philosophie transcendantale de Fichte. Si, en effet, la recherche de fondement du système kantien aboutit chez Fichte à une dynamique infinie entre le Moi et le Non-Moi (qui doit *in fine* être réintégré au Moi), ou encore, chez Hegel, à l'accomplissement historique de l'esprit dans le Savoir absolu, chez Schelling, c'est plutôt le néant originel et insondable qui est premier.

Dans ses *Recherches sur la liberté humaine* de 1809, Schelling pose une scission dans l'Absolu entre le fond (*Grund*) et l'existence (*Existenz*) ; opposition qui ne peut elle-même être surmontée que par un *Ungrund*, « fond sans fond (*Grund ohne Grund*) »⁸⁴¹ qui, comme chez Böhme, va

⁸³⁹ König, David. *Le fini et l'infini chez Jacob Böhme : Étude sur la détermination de l'absolu*, Paris, Université Paris IV – Sorbonne, 2006, 634 p. (thèse de doctorat en philosophie sous la direction de Jean-François Courtine), p. 31.

⁸⁴⁰ Boehme, Jacob. *De la Signature des Choses* [en ligne], I, 7, 5, consulté le 14 mars 2025 au <https://www.arbredor.com/ebooks/DeLaSignature.pdf>

⁸⁴¹ Schelling, F.W.J. *Recherches sur la liberté humaine*, Paris, Payot, 1977, p. 185-7.

précéder toute réalité. Le sans-fond ou l'abîme sont ainsi la source à la fois du noumène et du phénomène, de la liberté et de la causalité, du fondement et de l'existence, et restent parfaitement indifférents à leur opposition⁸⁴². L'abîme est plus profond que l'être qui en surgit, une origine indéterminée et indéterminable. Dans les termes de Pierre-Étienne Schmit, « il n'y a *rien* sous le voile, seulement il n'y a pas à soulever le voile : du reste il ne cache rien d'étant, sinon une étrangeté singularisante, un abîme qui habite l'homme en son autonomie. »⁸⁴³ Schelling décrit l'*Ungrund* comme un « un être [qu'il doit y avoir] avant toute raison et avant tout ce qui existe, et donc avant toute dualité »⁸⁴⁴ ; indifférence initiale qui porte également les noms d'amour et de liberté. L'*Ungrund* se fait ici liberté absolue, principe précédant toute forme d'opposition dichotomique, point d'indifférence entre sujet et objet, bien et mal, être et néant : « [m]ais au-dessus de l'esprit », écrit en effet Schelling, « se trouve le non-fondement initial, qui n'est plus l'indifférence, et pourtant n'est pas l'identité des deux principes, mais l'unité générale, égale à tout et cependant non affectée par rien, ce qui est libre de tout et pourtant agit à travers tout en faisant le bien, en un mot l'amour qui est tout en tout. »⁸⁴⁵ Si ces deux dernières dimensions semblent abandonnées par Heidegger, il parlera plus tard en ce sens d'un fondement qui « refuse toute fondation [...], un abîme, un fondement abyssal (*Ab-grund*) »⁸⁴⁶, plutôt que d'un fondement originaire (*Ur-grund*) qui vienne clore la question une fois pour toutes et dont la recherche caractérise non pas le caractère rationnel-transcendental de l'Homme, mais plutôt son *hybris* et sa folie. L'on serait immédiatement tenté de rapprocher l'*Abgrund* de la chose-en-soi kantienne, si ce n'était du fait que l'abîme, tant chez Böhme, chez Schelling que chez Heidegger, est abîme d'insondabilité antéthéorique et non pensable, alors que Kant en fait plutôt « ce quelque chose [dasjenige Etwas] qui se trouve au fondement des phénomènes externes »⁸⁴⁷ et qui peut certes être pensée. La chose-en-soi kantienne est fond ontique de tout ce qui peut être l'objet d'une

⁸⁴² *Ibid.*, p. 188

⁸⁴³ Schmit, Pierre-Étienne. « Modernité et question du fondement chez F.W. Schelling », *Le Philosophoire*, 2005/2 (n° 25), p. 110.

⁸⁴⁴ Schelling, F.W.J. *Ausgewählte Schriften in 6 Bänden, Bd. 3 : 1804-1806*, Frankfurt, Surhkamp, 1995, p. 502-4.

⁸⁴⁵ *Ibid.*

⁸⁴⁶ *Einführung in die Metaphysik*, tr. fr. par Gilbert Kahn, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1987, p. 15. Cf. aussi *Acheminement vers la parole*, pp. 159-160.

⁸⁴⁷ Kant, Immanuel. *Kritik der Reinen Vernunft*, A 358 ; traduction par Pradelle, Dominique dans *Par-delà la révolution copernicienne*, Paris, PUF, 2012, p. 109

connaissance, à savoir des phénomènes, l'*Abgrund* heideggérien est non seulement ontologique, il est néantologique : le néant est premier, précède et reprend toutes choses⁸⁴⁸.

Heidegger reprend ainsi le concept schellingien d'*Ungrund* pour l'articuler aux fugues et à la pensée de l'Événement : l'*Abgrund* est désormais abîme du néant qui fonde l'être (ou, selon notre interprétation, qui se trouve derrière l'interprétation *daseinlich* de l'être). Tant pour Böhme, Schelling que Heidegger, l'abîme maintient à la fois son caractère vertigineux et angoissant, et à la fois celui d'être la source de la liberté ; liberté qui prend chez Heidegger le caractère ontologique de l'indétermination originelle : en effet, l'être est toujours en danger de sombrer dans l'Abîme (*to be or not to be?*, la seule « loi de l'histoire »), et toute l'aventure humaine correspond à la tentative toujours reconduite d'empêcher cette chute et de maintenir en vie une certaine tradition et une certaine forme de vie, pour chaque groupe humain et à chaque moment de l'histoire. L'*Abgrund* est ainsi à la fois source (puits insondable) et fondement (*en tant que* sans-fond). Il est source de la liberté et du néant, de l'être et du non-être, fondement de l'existence, car il est le lieu où l'être se risque et se temporalise. Le concept d'abîme nous permet d'approfondir de manière plus nette la relation entre l'être et le *Dasein*. Le premier a en effet besoin du second pour se manifester et se déployer dans le monde, c'est-à-dire pour ne pas rester ou sombrer dans l'abîme ; le second, quant à lui, est toujours en danger de se perdre dans l'abîme du néant. C'est en assumant ce danger que le *Dasein* peut accomplir sa mission et contribuer à la manifestation de l'être. Assumer ce danger, c'est d'abord sauter dans l'étrangeté de l'Être. Car dans l'éclaircie de l'autre commencement, c'est l'étrangeté de l'Être qui règne, et non la familiarité dérangeante de l'étant des Temps nouveaux. Seule cette étrangeté *libère* la possibilité pour le *Dasein* de la création véritable. Le Saut et la Fondation sont ainsi remarquablement intriqués : par le Saut, le *Dasein* saute sur un fond qu'il génère performativement en sautant, fond qui va recouvrir l'abîme (geste de la Fondation) et ainsi permettre à la vérité de se déployer dans l'éclaircie et d'être par suite abritée par un peuple naissant. C'est pourquoi nous avons posé, dans

⁸⁴⁸ Relevons encore une fois la forte consonnance grecque d'un tel agencement ontologique. Hésiode décrit ainsi la genèse des dieux : « Donc, avant tout, fut Abîme (Χάος) ; puis Terre (Γαῖα) aux larges flancs, assise sûre à jamais offerte à tous les vivants [...], et Amour (Ἔρως), le plus beau parmi les dieux immortels, celui qui rompt les membres et qui, dans la poitrine de tout dieu comme de tout homme, dompte le cœur et le sage vouloir. /D'Abîme (Χάος) naquirent Érèbe (Ἔρεβος) et la noire Nuit (Νύξ). » Hésiode, *Théogonie*, tr. fr. Mazon, [en ligne], consulté le 24 janvier 2025 au <http://www.pierdelune.com/hesiode.htm>

l'intitulé de la présente section, le *Dasein* comme *lieu* et *moment* de la *Wesung* originaire de l'Être : l'Être a besoin du *Dasein*. Dire que le *Dasein saute sur* le sans-fond en amenant lui-même son fond (Fondation) qui a son tour est immédiatement destiné à être abrité, sous interprété et progressivement oublié en son fond, dans ce que nous avons appelé une cyclo-eschatologie, c'est dire que les projecteurs se tournent désormais vers ce besoin qu'a l'Être du *Dasein* ; appel auquel doivent répondre les peu nombreux, ceux qui sont à venir, *die Zukunftigen*.

Chapitre 4 : « Ceux-qui-sont-à-venir (*die Zu-kunftigen*) » et « le dernier Dieu (*der letzte Gott*) ». L'à-venir incertain

§ 23 – Interprétation de ceux-qui-sont-à-venir (*die Zukunftigen*) [§§ 248-252]. « Méta-onto-politique » et « archaïologie » future

Si d'une part le Saut (*der Sprung*) nous a fait quitter définitivement la métaphysique, représentant en cela une *conversion* digne de celle d'Augustin, un retournement et un départ définitif de l'image du monde que fournit l'interprétation la plus courante et la plus acceptée (celle du Dispositif technologique, du nihilisme et de la science moderne ; si la Fondation (*die Gründung*) nous a menés vers les plus bas tréfonds ontologiques possibles – précisément, jusqu'à la fissuration de l'être, l'impossibilité même d'un fond éternel et le sans-fond (*Ab-grund*) –, nous amenant à reconnaître qu'il n'y a rien derrière le voile d'Isis et que dans la Fondation et le Saut, le *Da-sein* amène avec lui son Fond, alors cette tâche qui incombe au *Dasein* doit désormais être explicitée dans la temporalité de l'à-venir, de ce qui n'est pas encore, dans l'attente. Qu'attendons-nous alors ? « Ceux-là », répond Heidegger, « qui sont à venir », et qui « doivent être préparés »⁸⁴⁹, et dont la préparation est la pensée même de l'Événement⁸⁵⁰ ; « *die Zukunftigen* », en un mot « les à-venants », mais, plus littéralement, « ceux qui sont à venir ».

Cette cinquième fugue dont nous entamons l'étude est de loin la plus courte et la plus « synthétique » – peut-être conviendrait-il mieux de parler d'*accordage* ou de *symphonie* – ; on y retrouve en effet, dans cinq paragraphes denses, programmatiques et aux accents presque métapolitiques (au sens de la préparation d'un *espace de décision*), la mise en relation des moments précédents, tant entre eux qu'en relation à cette nouvelle figure « eschatologique »⁸⁵¹ à qui échoit la décision (*Entscheidung*) sur ce qu'il va en être de l'Histoire future. Nous l'avons dit plus tôt (§ 133) et cela devait alors rester partiellement incompris jusqu'ici : l'Être a besoin de l'homme (*Das Seyn braucht den Menschen*) pour se manifester et pour qu'advienne l'Événement, fondation de l'essence de la vérité qui va ensuite être abritée par une civilisation, et ce, pour un temps. C'est alors la figure des *Zukunftigen* qui va venir remplir ce rôle. Selon Sylvaine Gourdain, « c'est

⁸⁴⁹ *B&P*, GA 65, § 248, p. 395.

⁸⁵⁰ *Ibid.*

⁸⁵¹ Nous reviendrons également sur cette appellation que Heidegger critique lui-même explicitement.

seulement en séjournant dans la vérité de l'Être que l'homme peut apercevoir le sacré, qui peut alors engendrer le déploiement de la "déité", et celle-ci, lorsqu'elle est éclairée par la "lumière" de l'Être, peut accueillir le dieu »⁸⁵². En effet, à l'époque de l'abandon et de l'oubli de l'être, doublée de l'oubli de cet oubli – rappelons que « ce qui donne le plus à penser est que nous ne pensons pas encore ; toujours "pas encore", bien que l'état du monde devienne constamment ce qui donne davantage à penser »⁸⁵³ – il faut bien qu'existent encore ou que nous soient annoncés quelques individus qui sont accordés à la résonnance et donc qui soient à même d'*entendre à nouveau l'appel de l'Être*, en vue de l'Événement, en vue de la prochaine cassure dans l'Histoire de l'Occident. Finalement, une remarque : la langue qui s'exprime dans ces deux dernières fugues atteint un niveau d'abstraction (non pas rationnel mais po[i]étique) presque impossible à interpréter de manière conventionnelle, et ne s'adresse peut-être pas à notre époque. Plutôt que de tenter d'explicitier chacun des paragraphes de la fugue, nous choisissons conformément au projet heideggérien de les *laisser parler*, c'est-à-dire de les traduire en vue d'une lecture *à voix haute*, tout en tentant autant que possible d'en extirper le sens possible par l'exégèse.

Impossible de ne pas noter d'emblée une certaine forme d'élitisme ontologique de la part de Heidegger : ceux qui sont à venir, les peu nombreux, membres émérites de « la noblesse de l'Être (*Adel des Seyns*) »⁸⁵⁴ qu'il appelle de ses vœux, sont *les seuls* qui sont à même d'*être* proprement, *les seuls qui sont encore là (Da)* – tous les autres ayant été emportés phénoménologiquement par la Fabrication, et ne voyant plus que des étants machine (*machenschaftlich*). Nous l'avons déjà noté, le *Dasein* n'est plus de fait le plus quotidien et courant, mais devient désormais un *privilege*, celui des peu nombreux. Cet appel à une caste à venir est également ici ce qui nous permet de parler de « métapolitique » : s'il n'y a en effet aucun véritable programme politique dans la pensée de Heidegger – à moins que l'on interprète de manière caricaturale le *Rektoratsrede* de 1933 comme dépassant le simple contexte de l'Université allemande et constituant un programme politique d'inspiration platonicienne devant s'appliquer

⁸⁵² Gourdain, Sylvaine. « Heidegger et le "Dieu à venir" : s'il y a être, pourquoi dieu ? », dans *Klésis*, 2010, p. 91.

⁸⁵³ *Qu'appelle-t-on penser ?*, Paris, PUF, 1967, p. 21.

⁸⁵⁴ *BzP*, GA 65, p. 96-7.

au Reich entier –, il y a au moins cette projection mi eschatologique⁸⁵⁵, mi métapolitique, qui prend la forme d'une attente et d'un appel (*Anrufe*, mais aussi *Anklang*, l'appel de la résonance de l'Être qui doit accorder ces *Zukünftigen*), en vue d'un monde qui soit tout-autre, et qui dépende de l'Être et de sa vérité-Événement plutôt que de son abandonnement et du calcul fermé sur soi. Il s'agit en ce sens d'une méta-onto-politique : c'est le lieu de l'advenir de l'être (de sa donation sous la forme de l'Événement) qui doit par-là être préparé, et non un système politique particulier.

a) Le temps du déclin (Zeitalter des Untergangs)

« Ceux qui sont à venir », écrit Heidegger, « sont ces étrangers de même cœur qui sont également décidés pour la donation et le refus qui leur a été assigné »⁸⁵⁶. Ils sont donc ceux qui sont déjà décidés et qui donc attendent eux-mêmes la donation (de la vérité de l'Être dans l'Événement) et le refus de l'abîme, c'est-à-dire la Fondation. « Porteurs d'armes de la vérité de l'Être »⁸⁵⁷, ils manifestent avant toute chose la tonalité fondamentale de la Retenue. C'est d'ailleurs par cet accord fondamental qu'ils sont « de même cœur », le cœur étant ici l'« organe » de l'accord à une tonalité comme l'œil est celui de la vision :

[Ils sont] les témoins les plus silencieux du silence le plus silencieux, dans lequel un bateau-remorque imperceptible retourne la vérité, en dehors de la confusion de toute « correctitude calculée » et dans ce qui est le plus propre : garder abrité ce qui est le plus abrité, le tremblement du passage de la décision des dieux (*Götterentscheidung*), le déploiement d'essence de l'Être.⁸⁵⁸

C'est ici qu'apparaît la limite d'une analyse qui se voudrait strictement métapolitique de cette « noblesse de l'Être » : ils ne sont pas attendus pour leur parole, mais pour leur silence ; non pas pour leur action, mais pour leur retenue abritante ; ils doivent préserver dans un étant (une œuvre) la vérité de l'Être et son déploiement d'essence, en vue d'être à même d'accueillir cet Événement. Cette œuvre est d'ailleurs bien modeste au regard de l'affairement de notre temps,

⁸⁵⁵ Au sens de paroles rassemblantes (λόγος) sur l'ἔσχατος, à savoir la fin, ou plutôt ce qui se trouve à la fin, de αἱ ἔγχατα, intestins.

⁸⁵⁶ *B&P*, GA 65, § 248, p. 395.

⁸⁵⁷ *Ibid.*

⁸⁵⁸ *Ibid.*

mais travaille sur un temps long que Heidegger définissait déjà dans le cours d'hiver de 1934-35⁸⁵⁹. La fugue entière se joue sur ce champ de la temporalité (longue et cachée) : si nous tard-venus sommes soumis à l'accélération et au rapetissement caractéristiques de l'époque du Dispositif et de la fabrication, c'est-à-dire à la folle accélération, ceux-qui-sont-à-venir sont « les fondateurs qui écoutent lentement et longuement (*die langsamen und langhörenden Grunder*) du déploiement d'essence de la vérité [, c]eux qui se tiennent contre le choc de l'Être (*Die Widerstandigen gegen den Stoß des Seyns*). »⁸⁶⁰ Or le choc de l'Être n'arrive jamais qu'une fois, et la lente et longue écoute n'est une fois de plus pas compatible avec l'accélération de notre époque : « notre propre temps historique, nous ne le connaissons pas. »⁸⁶¹ Et l'on doit lire « *Zukünftigen* » au sens premier : s'ils ne sont certes pas encore là, ils sont également à venir au sens d'être futurs, de ceux qui *décident* du futur ou de l'absence de futur, « ceux qui sont attendus rétrospectivement – dans la retenue sacrificielle (*opfernder Verhaltnheit*) »⁸⁶². Cette attente rétrospective correspond alors à la situation de la pensée commençante, qui, rétrospectivement (par la pensée de la Résonnance), s'assure de la possibilité historique de l'Événement et entend désormais (la Passe) préparer ceux-là qui pourront s'y accorder (s'avancer dans le Saut) et en abriter l'essence (opérer la Fondation) : si « ceux-là qui sont à venir doivent être préparés », alors « la pensée commençante sert cette préparation comme réticence silencieuse devant l'Événement. »⁸⁶³ Les *Zukünftigen* sont donc ceux qui doivent réunir chacune des tonalités fondamentales respectives aux fugues de l'Événement en un *accord*, qui va eux-mêmes les *accorder* à la tonalité la plus fondamentale (*Ur-grund-stimmung*) que constitue la Retenue⁸⁶⁴. Or près de dix années plus

⁸⁵⁹ GA 39, tr. fr. par François Fédier et Julien Hervier, *Les hymnes de Hölderlin : La Germanie et Le Rhin*, p. 57 : « Notre propre temps historique, nous ne le connaissons pas. L'heure fatidique de notre peuple nous est cachée. Nous ne savons pas qui nous sommes, lorsque nous posons la question de notre être spécifiquement temporel. »

⁸⁶⁰ *BZP*, GA 65, § 248, p. 395.

⁸⁶¹ GA 39, tr. fr. p. 57.

⁸⁶² *BZP*, GA 65, § 248, p. 395.

⁸⁶³ *Ibid.* Heidegger poursuit : « Mais penser n'est qu'une des voies dans lesquelles les peu nombreux s'avancent dans le Saut dans l'être. » Quelles sont ces autres voies, si ce n'est la *poésie* ? Pourquoi ne pas traiter de la musique, alors que l'ensemble du vocabulaire des *BZP* est teinté de musicalité, d'accord et d'harmonie ?

⁸⁶⁴ *Ibid.* § 249, p. 396-7 : « La Résonnance et la Passe, le Saut et la Fondation, chacun d'entre eux possède sa tonalité fondamentale, et originellement s'accordent ensemble depuis la tonalité fondamentale. [...] Mais cette tonalité fondamentale peut difficilement être nommée avec un seul mot, sauf s'il s'agit de ce mot de retenue. Mais alors ce mot doit être pris dans sa plénitude originaire, qui prend historiquement son sens depuis la pensée imaginatrice/inauguratrice (*Erdenken*) de l'événement. [...] La tonalité fondamentale de la Résonnance est le choc du dévoilement de l'abandonnement de l'être, et en même temps la crainte empreinte de respect devant la résonnance de l'Événement. Le choc et la crainte empreinte de respect laissent ensemble la Résonnance être accomplie dans la pensée. »

tard, en 1946, Heidegger va comprendre ceux qui sont à venir, dans le cadre d'une discussion sur Pascal, à l'aune d'une « logique du cœur » rilkéenne⁸⁶⁵ : l'amour. « De façon presque contemporaine à Descartes », écrit Heidegger dans *Wozu Dichter*, « Pascal découvre, à l'encontre de la logique de la raison calculatrice, la logique du cœur. [...] Dans l'intimité invisible du cœur, l'être humain se voit conduit jusqu'au domaine de ce qui s'offre à être aimé : les ancêtres, les morts, l'enfance, *ceux qui sont à venir*. »⁸⁶⁶ Cette logique du cœur qui place ceux qui sont à venir dans le domaine de ce qui peut être aimé s'oppose résolument à la logique calculatrice et *zweckrational*e qui s'ouvre avec Descartes : l'amour ne participe pas à la calculation de l'étant et à l'exploration scientifique de l'étant, mais bien plutôt constitue originairement l'une des caractéristiques que nous avons consciemment évitées jusqu'ici de l'*Abgrund*, de l'abîme. Si chez Schelling l'amour était en effet, avec la liberté, l'une des caractéristiques de l'abîme, ce sera ici au dernier paragraphe de la présente fugue la mort qui s'opposera à l'amour dans le litige de la Terre et du Monde.

Ceux que nous annonce Heidegger et qui doivent, accordés qu'ils sont à la Retenue, maintenir ouvert un espace de possibilité, c'est-à-dire garder le domaine dans lequel l'Événement pourra avoir lieu, se définissent avant tout par le savoir qui les caractérise, le véritable savoir (*wahrhaften Wissen*) : « [i]ls se tiennent dans la maîtrise connaissante comme dans le véritable savoir. Quiconque parvient à ce savoir ne se laisse ni calculer ni forcer. D'ailleurs, ce savoir est inutile et n'a pas de "valeur" ; il ne compte pas, et ne peut être pris comme une condition pour l'entreprise présente [celle de notre époque]. »⁸⁶⁷ Heidegger distingue ici deux types bien particuliers de savoir : d'une part, la connaissance calculatrice de l'étant, instrumentale et valorisée ; d'autre part, le *wahrhaften Wissen*, véritable savoir inutile et intemporel qui se caractérise non pas par sa maîtrise de l'étant mais par son ouverture au questionnement. Comment atteindre – Heidegger écrit *commencer* – ce savoir ?

⁸⁶⁵ Guest, Gérard. « Pascal – et Heidegger. Heidegger lecteur de Pascal », dans *Les Études philosophiques*, vol. 96, no. 1, 2011, p. 48 : « [...] l'on n'aura certes pas manqué de reconnaître le thème rilkéen de "l'Ouvert" – "das Offene" – des Élégies de Duino : "Unzähliges Dasein / entspringt mir im Herzen". »

⁸⁶⁶ « Wozu Dichter? », dans *Holzwege*, GA 5, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, p. 306. Traduction française par Gérard Guest dans op. cit. p. 48. Nous soulignons.

⁸⁶⁷ *BzP*, GA 65, § 250, p. 396.

Avec la connaissance *historiale authentique* (eigentlichen geschichtlichen Erkenntnis) – c’est-à-dire avec la connaissance du domaine et la présence (le questionnement) sur le domaine où va se décider l’histoire future. Cette connaissance historique ne consiste pas à affirmer et à décrire les circonstances courantes et à grouper les événements et leurs objectifs et aspirations. Bien plutôt, cette connaissance est consciente des heures de l’advenir, où l’Histoire se construit véritablement (*Dieses Wissen weiß die Stunden des Geschehens, das Geschichte erst bildet*).⁸⁶⁸

Le véritable savoir débute ainsi par la connaissance *historiale authentique*, non pas simple étude du passé, mais plutôt compréhension du présent en tant que moment crucial où s’opère la décision en vue de l’avenir, ou l’avenir lui-même *se* décide, et implique une conscience des « heures de l’advenir », des moments où le *Dasein* accueille la donation de l’étant dans l’éclaircie et l’abrite dans un étant, où véritablement se construit l’histoire. Il s’agit donc d’un savoir *temporel* : ceux qui sont à venir sont à même de *détecter* ces heures : « Or », en conclut immédiatement Heidegger, « *notre heure est le temps du déclin* (Unsere Stunde ist das Zeitalter des Untergangs) »⁸⁶⁹ :

Pris dans sa signification essentielle, décliner [*Unter-gang*, aller-en-dessous, passer-par-en-dessous] signifie aller dans le chemin de la préparation réticente de ceux qui sont à venir, en vue du moment et du lieu où la décision de l’arrivée ou du retrait renouvelé des dieux va tomber. Ce déclin est le tout premier commencement (*erstester Anfang*). Mais ce qui n’est *pas* propre au déclin prend son propre cours et va dans une autre voie – et est un effondrement, une incapacité à continuer, un arrêt derrière l’apparence du gigantesque et de la masse et la priorité de l’institution sur ce qu’elle est censée accomplir.⁸⁷⁰

Notre époque est le « temps du déclin (*Zeitalter des Untergangs*) ». Qu’est-ce à dire ? Il ne s’agit pas ici du déclin tel que compris par Spengler (l’épuisement des forces vitales de l’Occident compris comme dégénérescence biologique), ni une simple chute où l’Occident perdrait son rapport de force géopolitique par rapport à des puissances émergentes, mais plutôt d’un processus de préparation à l’avènement d’un nouveau monde, préparation qui implique une *réticence* et un *sacrifice* devant l’inconnu (la Retenue passant dans le Saut), et une indifférence par rapport à l’affairement et la sclérose intellectuelle de l’époque.

⁸⁶⁸ *B&P*, GA 65, § 250, p. 396-7.

⁸⁶⁹ *Ibid.*, p. 397.

⁸⁷⁰ *Ibid.*

Se soucier des aléas de notre temps serait en effet, dans le cadre du projet des *BzP*, un non-sens, en ce que chaque enjeu, chaque « événement » et chaque fait soit ne sont que des symptômes de la fabrication et de l'oubli de l'être, soit sont immédiatement récupérés et intégrés dans le dispositif omnienglobant de la Technique. Ce déclin authentique se distingue en ce sens du simple effondrement, au contraire caractérisé par l'incapacité à penser et à agir de manière indépendante par rapport à sa soumission aux institutions et à la masse :

Ceux qui *vont-en-dessous* (*Die Unter-gehenden*) dans le sens essentiel sont ceux qui savent ce qui est à venir (le futur) et se sacrifient à lui comme à leur futur fondement invisible, les insistants (*Inständigen*) qui s'exposent constamment au questionnement.

L'époque du déclin (*Untergang*) est connaissable seulement à ceux qui [s']appartiennent (*die Zugehörigen*). Tous les autres doivent craindre le déclin et donc le dénier et le répudier. Parce que pour *eux*, décliner est seulement une faiblesse et une fin.

Ceux qui vont véritablement en dessous ne connaissent pas la triste « résignation », qui ne veut désormais plus, puisqu'elle ne veut plus rien du futur ; et de même pour le bruyant « optimisme » qui en dépit de toute garantie ne veut pas encore véritablement, parce qu'il se ferme à vouloir aller plus loin que soi et à s'acquiescer soi-même seulement à travers la transformation.

Ceux qui vont en dessous sont ceux qui questionnent constamment. L'inquiétude du questionnement n'est pas une insécurité vide, mais l'ouverture et la préservation de ce calme qui, en tant que rassemblant autour de ce qui est le plus digne de questions (l'Avènement), attend l'intimité simple de l'appel et endure la furie la plus haute de l'abandonnement de l'être.

[...]

Un questionnement de ce genre est la Retenue de chercher où et comment la vérité de l'être se laisse fonder et abriter.⁸⁷¹

Ceux qui assument le déclin dans son sens essentiel sont les *insistants*. Ils sont ceux qui savent l'ordre établi et se sacrifient à l'avenir, ceux qui s'exposent constamment au questionnement et

⁸⁷¹ *BzP*, GA 65, § 250, p. 397-8. Heidegger poursuit : « Chercher n'est jamais qu'un ne-pas-encore-avoir, une privation. Vu de cette manière, la recherche est calculée seulement du point de vue des résultats atteints. Initialement et en réalité, chercher signifie procéder dans le domaine dans lequel la vérité est ouverte ou refusée. En soi chercher est futur et un venir-dans-la-proximité de l'être. Chercher amène le chercheur d'abord à soi, c'est-à-dire dans l'être-soi du *Dasein*, dans lequel l'éclaircie et l'abritement-cèlement de l'être se déroule. / Être-soi est la découverte qui se tiens déjà dans le chercher, la lumière sûre qui brille au-devant de toute vénération, en vertu de laquelle seule nous sommes ouverts à la résonance de l'unique et du plus grand. »

refusent de se laisser enfermer dans la seule factualité. Leur savoir implique une compréhension du présent comme moment de transition et une attitude d'ouverture et de questionnement. Dès lors, comment développer une *connaissance historique authentique* ? De quelle manière assumer le déclin en son sens essentiel ?

β) « *Archaïologie future* » et litige Terre-Monde : le peuple

Une réponse à ces questions est proprement impossible si nous nous la posons depuis le règne omnienglobant du savoir calculant – et comment pourrait-il en aller autrement pour nous qui sommes infusés depuis la naissance de cette vision-du-monde ? La seule chose qui reste désormais – et nous admettons qu'il s'agit d'un acquis très mince pour une discipline qui prétend traditionnellement développer un discours rationnel et cohérent sur un objet de pensée – est l'« eschatologie » de l'autre commencement, l'attente de ses contours, dont les fugues sont appelées à constituer, dans l'attente et dans le pas-encore, l'articulation. Paradoxalement toutefois, le mot d'eschatologie renvoie étymologiquement à une *doctrine des fins dernières* (ἔσχατος et λόγος, discours sur ce qui vient après), alors qu'ici il s'agit certes d'un discours futur, mais qui porte sur le commencement, c'est-à-dire l'ἀρχή, pris non au sens tardif de « principe » mais au sens premier de « commencement » : comme le dit si bien Alain Schnapp, « ici l'*arkhè* prend la forme de la présence d'une absence, comme dans les stèles funéraires de la Grèce »⁸⁷².

Ce que nous nommions jusqu'ici l'« eschatologie » heideggérienne devrait alors être plus correctement nommé une « archaïologie future », discours dévoilant-abritant sur le commencement à venir. Dans *Besinnung*, Heidegger écrit d'ailleurs très clairement qu'« il s'agit de toute autre chose qu'une attitude "eschatologique", laquelle n'est pas à vrai dire dans le ton que requiert toute fondation mais dans celui de l'attente d'une "fin des temps", ce qui présuppose à soi seul un complet oubli de l'être. Toute "eschatologie" vit de la croyance qu'un nouvel état de chose est déjà assuré. »⁸⁷³ Au contraire, cette archaïologie future est exploration du sans-fond, et reste fondamentale

⁸⁷² Schnapp, Alain. « Le lieu des origines, l'*Arkhè* dans la culture contemporaine », *Raison présente*, vol. 211, no. 3, 2019, pp. 69-78.

⁸⁷³ *Besinnung*, tr. fr. *Méditation*, p. 244. Heidegger poursuit : « Mais dans la pensée anticipante qui est celle de la pensée de l'histoire de l'Être, le fondement qui fonde pour de bon le *Da-sein*, c'est le *Da-sein* lui-même, c'est le questionnement de l'Être comme tel. »

puisqu'elle permet à Heidegger de penser le destin de l'Occident et sa place dans l'histoire ; la « méta-onto-politique », quant à elle, désigne la préparation de l'être de ceux qui sont à venir, et prépare le domaine qui se situe au-delà de la simple politique (la préparation de l'être du *Dasein* de la communauté) – communauté qui reçoit, nous l'avons expliqué, le titre de peuple (*Volk*), central puisqu'il représente l'unité la plus originaire de l'incarnation concrète du *Dasein* humain comme porteur de tradition et décideur de l'Histoire. Heidegger considère ainsi que le peuple est un *être-en-devenir* qui se projette constamment vers l'avenir et qui est enraciné dans son passé. Il est le lieu où se manifeste le destin d'une communauté et où se joue la question du sens de l'être. Si dans l'*Analytique existentielle* les existentiels étaient l'articulation de la structure des possibles pour un *Dasein* quelconque, désormais, les fugues et leurs tonalités fondamentales respectives doivent constituer l'articulation de la structure des possibles pour ceux qui sont à venir, en vue du *Dasein* du peuple.

C'est en effet le peuple qui constitue l'être-en-devenir (présent) se projetant constamment vers l'avenir et étant enraciné dans un passé ; il est le lieu de la manifestation du destin communal, le lieu où peut seulement se poser la question de l'Être, et est donc indissociable à la fois de la préparation « méta-onto-politique » qui correspond aux quatre premières fugues des *Beiträge* (la destruction et reconstruction de l'histoire de la métaphysique que constituent la Résonnance, la Passe, le Saut et la Fondation), et de l'archaïologie future qui correspond plutôt aux deux dernières : la préparation de l'Événement par les mortels (ceux-qui-sont-à-venir) et la fuite ou l'arrivée des immortels (le(s) dernier(s) dieu(x)). Cette alternative implique alors une transformation radicale de l'être-là humain, ce que Heidegger appelle un retournement (*Kehre*) ; retournement qui implique une rupture avec la métaphysique occidentale et un retour vers les sources de la pensée grecque par-delà le platonisme, où il s'agit de retrouver le sens de l'être et de la vérité qui se sont perdus dans la modernité. Ce retournement est également une condition nécessaire pour que le peuple puisse assumer son destin et accomplir sa mission historique ; or le peuple va précisément être défini de fond en comble – certes de manière encore une fois quelque peu énigmatique – dans le paragraphe 251 :

§ 251. Ce qui est propre à un peuple et au *Da-sein*

Un peuple est seulement un peuple lorsqu'il reçoit son histoire conjointement à la découverte de son dieu – ce dieu qui mène le peuple au-delà de lui-même et qui en fait ainsi un étant. Alors seulement un peuple évite le danger de faire des cercles autour de lui-même et d'idolâtrer comme son *inconditionné* ce qui ne sont que des conditions de son existence. Mais comment un peuple devrait-il trouver dieu, si n'existent pas ceux qui *pour* son salut *cherchent* silencieusement et, comme ces chercheurs, se tenant apparemment *contre* ce qui dans le « peuple » n'est *pas encore* digne d'un peuple ! Ces chercheurs eux-mêmes, toutefois, doivent par-dessus tout *être* ; ils doivent être préparés comme des étants. *Da-sein* : qu'est-ce d'autre, autrement que la *fondation* de l'être de *ces* étants, fondant l'être de ceux qui sont à venir et qui appartiennent au dernier dieu ?

Ce qui est propre à un peuple est fondé dans l'historicité de ceux qui *s'appartiennent en vertu* de l'appartenance à dieu. Depuis l'Événement, là où cette appartenance est fondée historiquement, apparaissent d'abord la fondation de pourquoi la « vie » et le corps, la procréation et le sexe, la lignée – dit plus fondamentalement : la Terre – appartiennent à l'histoire et à leur propre manière reprennent l'histoire sur eux, et dans tout cela servent seulement le litige entre Terre et Monde, né de la plus intime crainte empreinte de respect devant ce qui est toujours inconditionné. Parce que ce qui est le plus propre est toujours près de l'Événement, puisqu'inhéremment destiné au litige.⁸⁷⁴

Un peuple n'acquiert donc véritablement son identité « onto-nationale » qu'à partir de la découverte de son dieu ; dieu dont nous allons traiter plus en détail dans la prochaine et dernière fugue, mais dont nous pouvons néanmoins affirmer pour l'instant qu'il ne peut plus être une idole statique, *sumмум esse* au sommet de la pyramide des étants, mais bien plutôt une force dynamique conduisant le peuple au-delà de lui-même et lui accordant (ou l'accordant à, pour parler de manière plus heideggérienne) son sens. Impossible ici de ne pas noter la proximité de Heidegger à la pensée nietzschéenne, qui moins d'un demi-siècle plus tôt proclamait que « ce n'est qu'après la mort de la religion que l'invention du divin pourra reprendre toute sa luxuriance »⁸⁷⁵ (mais, bien sûr, seulement en vue de la création d'un « dieu qui saurait danser⁸⁷⁶ »).

⁸⁷⁴ *BZP*, GA 65, § 251, p. 399-400.

⁸⁷⁵ Nietzsche, Friedrich. « La volonté de puissance », dans *Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche*, vol. 13, tome II, tr. fr. par Henri Albert, Paris, Mercure de France, 1903, p. 379.

⁸⁷⁶ Nietzsche, Friedrich. *Ainsi parlait Zarathoustra*, tr. fr. par Henri Albert, Paris, Mercure de France, 1963, p. 50.

Ceux-qui-sont-à-venir sont ainsi des *chercheurs de dieu(x)*, ceux qui, par leur quête silencieuse et solitaire, éclairent le chemin (*Lichtung*) vers le dieu du *Da-sein* du peuple, espace de liberté et de responsabilité qui permet au peuple de se projeter dans l'avenir à partir du passé en vue d'un destin commun. Inversement, c'est ici l'appartenance de l'individu au peuple qui est déterminée : elle n'est pas un fait statique, mais encore une fois, un processus dynamique et temporel, fondée sur l'histoire commune du peuple et sur son engagement envers le dieu à découvrir. Le titre du paragraphe qui suit immédiatement résume d'ailleurs d'un trait le paragraphe qui précède : « le *Da-sein* et ceux qui sont à venir qui appartiennent au dernier dieu »⁸⁷⁷ ; cette appartenance (*zugehörigkeit*, du verbe *hören*, entendre) qui doit advenir est à même de réactiver l'Histoire, et ce, sur un fond que Heidegger nomme, nous l'avons vu, le « litige » entre Terre et Monde.

« Monde et Terre », écrit Heidegger au paragraphe 252, « dans leur *litige* vont élever l'amour et la mort à leur plus haute expression et vont amener l'amour et la mort ensemble dans la fidélité au dieu et vont endurer le labyrinthe – depuis la multiple maîtrise de la vérité des étants. »⁸⁷⁸ L'amour, nous l'avons déjà rencontré, est ce qui en tant que possibilité du *Dasein* échappe totalement à la calculabilité, et qui était associé chez Schelling à la liberté – tous deux prenant place dans l'abîme (*Abgrund*). La mort, c'est la caractéristique fondamentale des mortels, de ceux que nous sommes toujours déjà ; or tous deux, mort et amour, doivent nous dit Heidegger être amenés à leur paroxysme par le combat entre le Monde institué par les hommes, domaine de la culture et de la technologie, et les puissances chtoniques de la Terre, domaine du sauvage et du mystérieux, les deux formant le « labyrinthe » de l'expérience humaine. Le litige Monde-Terre est donc un combat entre l'institution d'un monde (langage, œuvre, histoire) par le *Dasein* et l'abîme qui toujours attend de l'engloutir (passage du temps, puissances naturelles, oubli). Or malgré cette opposition nette, Monde et Terre sont indissociables : ce n'est qu'à travers leur relation conflictuelle que l'homme, qui cherche à dominer une nature qui lui résiste, peut être compris. Cette compréhension passe par suite par les deux expériences humaines

⁸⁷⁷ *BzP*, GA 65, § 252, p. 400.

⁸⁷⁸ *Ibid.* Comparons encore une fois avec Hésiode : c'est bien l'Amour (Ἔρως) qui naît en second lieu, après la Terre (Γαῖα), de l'Abîme originelle (Χάος).

fondamentales que sont l'amour et la mort : l'amour relie l'homme à l'autre, mondain ou terrestre, humain ou naturel ; la mort sépare l'homme tant d'autrui que de la naturalité, elle constitue la finitude ultime qui fait de nous les mortels. Ces deux expériences fondamentales doivent être amenées « à leur plus haute expression » précisément en ce qu'elles sont à même de nous confronter au litige, à la profonde ambiguïté qui marque le *Dasein* dans ses structures existentielles. Finalement, la « fidélité au dieu » renvoie à l'attitude des peu nombreux, eux qui sont ouverts à l'écoute et en attente, c'est-à-dire qui *laissent être* le mystère de l'existence (le labyrinthe). Ainsi ceux-qui-sont-à-venir « vont se battre pour l'Événement en contestant ce différend, et, avec le recul, vont se souvenir de la plus grande création comme ce-qui-n'arrive-jamais-qu'une-fois et comme unicité de l'Être »⁸⁷⁹ ; dans la retenue et le silence, ils vont (la fidélité/célébration par rapport au dernier dieu) « faire confiance à la simplicité des choses et à leur propre courant d'intimité de l'enlèvement envoûtant de leurs œuvres »⁸⁸⁰. En un mot : ceux-qui-sont-à-venir, ne se prononçant pas ni ne participant à notre époque (*passer-par-en-dessous*, *Unter-gehen*), vont préparer ou plutôt abriter, dans la marge, l'espace (éclaircie, *Lichtung*) dans lequel l'Événement de la donation du dieu pourra enfin advenir. Or « aujourd'hui, rares sont ceux qui appartiennent à cet avenir »⁸⁸¹, se lamente Heidegger :

Leur pressentiment et leur recherche sont à peine perceptibles pour *eux-mêmes* et leur véritable inquiétude ; cette inquiétude est pourtant la persistance paisible de la fissuration (*Zerklüftung*). Elle porte une certitude qui a été touchée par le signe le plus timide et le plus lointain du dernier dieu et qui se dirige vers l'avènement de l'Événement. Comme dans le silence retenu, ce signe est préservé en tant que signe, et comme cette préservation se situe toujours à la fois dans l'adieu et l'arrivée, dans la tristesse et la joie à la fois, dans cette tonalité fondamentale de la Retenue, à laquelle seule la fissuration de l'être s'ouvre et se ferme. Fruit et hasard, assaut et signe (*Frucht und Zufall, Anfall und Wink*).⁸⁸²

⁸⁷⁹ *Ibid.* Heidegger poursuit : « En même temps, la masse déchaînera toutes les fureurs de sa colère et emportera tout ce qui est incertain et hésitant, tout ce qui ne se fie qu'au passé. La fin du temps des dieux est-elle alors proche, et le retour à la simple vie d'êtres pauvres en *monde* commencera-t-il, pour qui la Terre ne sera plus que ce qui peut être exploité ? »

⁸⁸⁰ *Ibid.*

⁸⁸¹ *Ibid.*

⁸⁸² *Ibid.* Heidegger poursuit : « Les rares à venir attirent vers eux les êtres les plus insignifiants en apparence, ceux à qui aucune sphère publique n'appartient, mais qui dans leur beauté intérieure recueillent la préfiguration du dernier dieu et la restituent en reflet aux rares et aux élus. Eux tous fondent le *Da-sein*, à travers lequel vibre l'harmonie de la proximité divine, qui ne s'élève ni ne s'effondre, mais qui a pris pour seul espace de vibration la fermeté de la plus intime réserve. *Da-sein* – percée de toutes les relations de distance et de proximité (assaut (*Anfall*)) du dernier dieu. »

La marque de ceux-qui-sont-à-venir est l'*inquiétude* ou l'*agitation* (*Unruhe*), qui répond ici au caractère inquiétant (*Unheimlichkeit*) que prend l'étant à l'époque de la métaphysique accomplie. Cette inquiétude est la marque de la fissuration de l'être (*Zerklüftung*), c'est-à-dire de son infondabilité durable (ou plutôt de sa fondabilité, mais pour un temps) dans l'abîme (*Abgrund*), et porte en elle la certitude de l'Événement à venir ; certitude assez modeste, qui semble pouvoir s'exprimer dans la phrase : *cette époque inquiétante ne peut pas être la fin de l'Histoire*. Cette époque en effet, est celle de « la démesure de ce qui est simplement étant [...] et la rareté de l'être »⁸⁸³. À ce caractère inquiétant et démesuré, ceux-qui-sont-à-venir opposent « la noblesse de la soumission et la robustesse de la confiance dans le signe, la colère grondante du redoutable » par lesquelles « le *Da-sein* est l'ordre le plus intime, d'où le litige tire d'abord sa loi »⁸⁸⁴. Le *Da-sein* (du peuple) est le *législateur de l'histoire*. En ayant la claire vision du litige, il cesse de voir les étants démesurés et inquiétants pour plutôt se retourner vers la simplicité de l'étant (la vérité-dévoilement). L'étant qui se montre dépend bien sûr de la lumière qui le fait voir ; or « le litige éclipse (*überstrahlt*, [sur-illumine, *outshine* en anglais]) tout ce qui se rencontre et nous fait d'abord découvrir la simplicité de l'essentiel »⁸⁸⁵, simplicité qui renvoie, poursuit Heidegger, à un certain « ordre », qui « est la chose la plus simple qui se montre et est volontiers considérée à tort comme quelque chose "à côté" et "au-dessus" des apparences, c'est-à-dire *non* vue ».⁸⁸⁶ Insistants dans la retenue, ceux-qui-sont-à-venir doivent ainsi réactiver la simplicité de l'ordre dans l'étant, c'est-à-dire réactiver l'institution d'un Monde unifié par un Fondement.

γ) Ceux-qui-sont-à-venir comme tâche pour la pensée. La langue

La figure de ceux-qui-sont-à-venir telle qu'esquissée par Heidegger correspond ainsi non pas à des individus existants, mais à une *tâche* : celle de la philosophie, ou plutôt désormais de la pensée, en tant qu'activité existentielle et en tant que posture du *Dasein*, délestée (par la « découverte » de l'*Abgrund*) de la nécessité bimillénaire de trouver un principe ou ἀρχή afin de

⁸⁸³ *Ibid.*, § 252, p. 400-401.

⁸⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁸⁵ *Ibid.*, p. 401.

⁸⁸⁶ *Ibid.*

fonder un système du savoir et désormais retournée (*zurückkehren*) vers le savoir authentique qui ne sert à rien : la simplicité de l'étant *toujours déjà* là, et la possibilité du Saut qui Fonde en sautant. C'est la tâche de celui qui se met à part, qui passe *en dessous* (*Unter-gehen*) de son époque en vue de l'Autre commencement, résumant l'idée d'un avenir qui n'est pas continuation du présent, mais qui représente plutôt une rupture radicale avec l'époque présente : non pas préserver le monde actuel, mais plutôt se tenir capables, au pied levé, de répondre à l'appel de l'être en vue de la création du nouveau monde. Ce nouveau monde – dans la configuration des *BzP*, Heidegger n'envisage jamais que le *Dasein* du peuple allemand – est placé sous le signe du poète : « Hölderlin », écrit Heidegger, « est leur poète qui viens de loin et qui conséquemment est le poète le plus à-venant de ceux-qui-sont-à-venir », « il *traverse* et transforme ce qui est le plus grand »⁸⁸⁷. Libres des dogmes et idéologies passés et recentrés sur le poète national comme fondateur d'une langue, ceux-qui-sont-à-venir sont les préservateurs et les ouvriers des possibles devant dépasser pour leur peuple la domination intégrale de la fabrication et (re)fonder l'Histoire. Si Heidegger est par ailleurs avare de détails sur cet avenir et ses traits – surtout dans les *BzP* – il offre néanmoins certains indices par la voie négative, à partir de ses récriminations contre certains aspects fondamentaux de la modernité occidentale, et que l'on peut restituer entre autres à partir des *Cahiers noirs* et autres textes datant de la même époque ; mais à la vérité et comme il le note d'ailleurs, « ce qui va advenir, personne ne le sait »⁸⁸⁸. Prétendre le contraire serait de toute façon absurde et nous ferait définitivement sortir du champ de la philosophie et entrer dans celui d'une forme de mystique.

Dans ses *Cahiers noirs*, Heidegger écrit que « ce n'est pas l'Occident qui va sombrer dans le déclin, c'est son histoire qui est menacée de déclin ; l'Occident, quant à lui, ce qui l'attend, c'est une perpétuation anhistoriale dans la fabrication »⁸⁸⁹ ; de même, commentant Spengler, il note que ce dernier a tort de prédire un tel déclin de l'Occident, « non parce que les optimistes héroïques ont raison, mais parce que ces derniers organisent les Temps nouveaux pour durer une éternité, et veulent élever cet âge de total absence de questionnement au rang de situation

⁸⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸⁸ *Réflexions II-VI*, tr. fr. p. 443. Heidegger poursuit : « Mais une chose est sûre : l'attitude qui consiste à s'accommoder de ce que nous avons reçu du passé, la computation de la "vérité" sur le plan "temporel" et de l'"éternel" (selon la vision chrétienne) doivent se briser, si tant est qu'encore une fois il faille que la *vérité* soit la *vérité*. »

⁸⁸⁹ *Ibid.*, p. 435.

définitive »⁸⁹⁰. Il faut donc en conclure que les deux options (*ou bien... ou bien*) sont en fait concomitantes : si la modernité technique se conçoit elle-même comme éternelle et devant durer, et même si l'humanité devait majoritairement adopter ce point de vue de manière durable, la « perpétuation anhistoriale dans la fabrication » *ne peut durer éternellement*, et déjà ceux-qui-sont-à-venir, peu nombreux, y attendent l'autre commencement, moment où « l'Être, s'arrachant et sortant en sa vérité en tant qu'Événement, [...] impose l'"étant" aux hommes pour qu'ils se transplantent en *Da-sein*, et ce que cela implique en frais de sauvegarde. »⁸⁹¹ Le monde nouveau sera ainsi celui où l'homme, vivant dans une sorte d'attention poétique à l'être se réenracinera dans le *là (Da-)* de l'Être, et où l'Histoire et son caractère fondamentalement imprévisible sera « réactivée ». L'autre commencement doit voir le *Da-sein* vivre dans une certaine harmonie avec la « nature » (non plus seulement dans le Monde, mais *législateur du litige* entre Terre et Monde ; non plus « maître et possesseur »⁸⁹², mais désormais « habitant en poète »). Il semble difficile de décrire un tel monde, puisque si Heidegger ne manque pas de critiquer de manière systématique les catégories de la modernité que sont la science, la technique, etc., il n'ébauche jamais véritablement ce que doit être, en vérité, ce monde à venir.

Déjà, nous pouvons dire en se référant à un texte de 1946, *Wozu Dichter ?*, que ce monde doit voir la fin de la domination incontestée de « la science moderne et l'état totalitaire, en tant que conséquences nécessaires du déploiement essentiel (*Wesung*) de la technique »⁸⁹³ ; qu'il exclura toute tentative « d'ériger une nouvelle doctrine des valeurs »⁸⁹⁴ sur la base de ce déploiement ; qu'il devra préserver la « teneur en monde, jadis sauvegardée, des choses [en ce qu'elle] recelait en dons »⁸⁹⁵ et ainsi cesser de poser l'étant uniquement « comme susceptible d'être produit dans le processus de la production »⁸⁹⁶ ; qu'il verra « l'humanité de l'homme et la choséité des choses » cesser de se diluer « à l'intérieur [...] d'une production [...] qui non seulement embrasse, comme marché mondial, la terre entière, mais qui, en tant que volonté de

⁸⁹⁰ *Ibid.*, p. 486.

⁸⁹¹ *Ibid.*, p. 451.

⁸⁹² Descartes, René. *Œuvres*, T. VI, éd. Adam/Tannery, Paris, Léopold Cerf, 1902, p. 62.

⁸⁹³ *Holswege*, GA 5, tr. fr. par Wolfgang Brokmeier, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 250.

⁸⁹⁴ *Ibid.*

⁸⁹⁵ *Ibid.*

⁸⁹⁶ *Ibid.*

volonté, tient marché dans l'essence même de l'être et fait ainsi venir tout étant au tribunal d'un calcul général dont le règne est plus tenace là même où les nombres ne paraissent pas en propre. »⁸⁹⁷ Finalement, écrit Heidegger, « ce qui menace l'homme en son être », être qu'il s'agit de *sauvegarder* dans l'autre commencement ; « c'est cette opinion qui veut se faire accroire à elle-même et selon laquelle il suffit de délier, de transformer, d'accumuler et de diriger pacifiquement les énergies naturelles pour que l'homme rende la condition humaine supportable pour tous et, d'une manière générale, "heureuse" »⁸⁹⁸. L'humanité de l'homme et la choséité des choses se perdent. Cette humanité et cette choséité sont ce qui doit rejaillir originairement à partir de l'Événement. Or comment comprendre ces concepts d'humanité de l'homme et de choséité des choses ? L'humanité de l'homme est ce qui est propre à l'homme, c'est-à-dire ce qui lui convient originairement ; de même pour la chose. C'est cette fois *L'origine de l'œuvre d'art* de 1935/36 qui va nous donner quelques indices. Notre époque est celle qui réduit tout au rang de produit. Quelle est alors la « choséité » du produit ? Elle est l'être-produit, destiné à être vendu au marché en vue de l'accumulation. Or cette « choséité » n'est pas (ou plus) celle de la chose : elle est aujourd'hui celle du produit. Heidegger prend pour exemple une paire de souliers paysans peints par Van Gogh :

D'après la toile de Van Gogh, nous ne pouvons même pas établir où se trouvent ces souliers. Autour de cette paire de souliers de paysan, il n'y a rigoureusement rien où ils puissent prendre place : rien qu'un espace vague. Même pas une motte de terre provenant du champ ou du sentier, ce qui pourrait au moins indiquer leur usage. Une paire de souliers de paysan, et rien de plus. Et pourtant...

Dans l'obscur intimité du creux de la chaussure est inscrite la fatigue des pas du labeur. Dans la rude et solide pesanteur du soulier est affermie la lente et opiniâtre foulée à travers champs, le long des sillons toujours semblables, s'étendant au loin sous la bise. Le cuir est marqué par la terre grasse et humide. Par-dessous les semelles s'étend la solitude du chemin de campagne qui se perd dans le soir. A travers ces chaussures passe l'appel silencieux de la terre, son don tacite du grain mûrissant, son secret refus d'elle-même dans l'aride jachère du champ hivernal. A travers ce produit repasse la muette inquiétude pour la sûreté du pain, la joie silencieuse de survivre à nouveau au besoin, l'angoisse de la naissance imminente, le frémissement sous la mort qui menace. Ce produit appartient à la terre, et il est à l'abri dans le monde de la paysanne. Au sein de cette appartenance protégée, le produit repose en lui-même.

⁸⁹⁷ *Ibid.*

⁸⁹⁸ *Ibid.*

Tout cela, peut-être que nous ne le lisons que sur les souliers du tableau. La paysanne, par contre, porte tout simplement les souliers. Mais ce « tout simplement » est-il si simple ? Quand tard au soir, la paysanne bien fatiguée met de côté ses chaussures, quand chaque matin à l'aube elle les cherche, ou quand, au jour de repos, elle passe à côté d'elles, elle sait tout cela, sans qu'elle ait besoin d'observer ou de considérer quoi que ce soit...⁸⁹⁹

L'essence de la chose est de rassembler en elle le monde, à travers un réseau de liens – le monde est toujours, chez Heidegger, un horizon d'ensemble de significations. La chose, loin d'être un simple produit, rassemble en tant qu'œuvre le monde tout entier, du matin au soir, de la joie à la peine, de la naissance à la mort. Et la paysanne *sait tout cela*, sans besoin de théorisation excessive. Si nous peinons encore à déterminer les contours de ce monde « post-Ereignis », nous pouvons néanmoins affirmer avec sûreté que ce monde doit être celui où la chose permet de dégager les significations cachées du monde dans lequel elle a un sens : la chose manifeste ainsi la vérité comme ἀ-λήθεια, *Unverborgenheit*, dévoilement et décellement. Si cela ne suffit pas à déterminer concrètement à quoi pourrait ressembler un tel monde, cette méthode de l'illustration poétique qui se passe de démonstration pointe certainement vers un retour au plus originaire (au *tout simplement*) ; c'est-à-dire à ce que nous avons déjà appelé la *simplicité originaire* du tout de l'étant : « L'œuvre d'art nous a fait savoir ce qu'est en vérité la paire de souliers. »⁹⁰⁰

De même, dans et par l'autre commencement, c'est l'œuvre qui nous fera savoir ce que sont, en vérité et pour un temps, l'humanité de l'homme et la choséité des choses, la « nature » et le Monde : « sur le roc, le temple repose sa constance. [...]. Sa sûre émergence rend ainsi visible l'espace invisible de l'air. La rigidité inébranlable de l'œuvre fait contraste avec la houle des flots de la mer, faisant apparaître par son calme, le déchaînement de l'eau. L'arbre et l'herbe, l'aigle et le taureau, le serpent et la cigale ne trouvent qu'ainsi leur figure d'évidence, apparaissant comme ce qu'ils sont. Cette apparition et cet épanouissement mêmes, et dans leur totalité, les Grecs les ont nommés très tôt "physis" »⁹⁰¹. Or nous ne sommes pas Grecs ; et nous devons conséquemment espérer que ce qui va se donner dans l'Événement trouvera des poètes à la hauteur afin de nommer l'étant et d'ainsi produire la langue de l'autre commencement.

⁸⁹⁹ *Ibid.*, p. 21. Nous soulignons.

⁹⁰⁰ *Ibid.* Nous soulignons.

⁹⁰¹ *Ibid.*, p. 44.

L'annonce de ceux-qui-sont-à-venir, presque prophétique, consiste en un message d'espoir : nous ne sommes pas condamnés à répéter l'histoire passée, et la méditation du sens de l'être doit nous permettre de construire un destin historial plus enviable. Or, au point où nous en sommes, impossible de prévoir leur arrivée. Devrons-nous comme les chrétiens primitifs voire se repousser sans cesse le jour de l'ἀποκάλυψις (c'est-à-dire de la *révélation*), éventuellement jusque dans un arrière-monde ? Comment préparer concrètement l'avènement des *Zukünftigen* ? Quel Monde appelle cette fugue que nous avons qualifiée de manière quelque peu barbare d'« archaïologique » et de méta-onto-politique ?

Tout cela reste certainement quelque peu obscur, comme cela se doit d'être pour nous qui sommes cette fois venus trop tôt – et comme l'écrit si bien Heidegger, « les *chemins* sont parfois plus décisifs que les "résultats" qui feignent d'être des buts »⁹⁰². Impossible donc de décrire substantiellement ce monde à venir sans en emprunter le chemin. Toutes ces questions doivent donc rester pour l'instant sans réponse, mais néanmoins nous mener vers une autre question (peut être *la* question la plus centrale des *Beiträge* et donc de notre propre travail) qui ressurgit sans cesse : celle de la langue. C'est que la langue que tente de forger Heidegger ici, à la charnière entre les deux dernières fugues, n'est pas celle de la rationalité compréhensible, mais plutôt celle, poétique, de ceux-qui-sont-à-venir, de l'autre commencement. Ainsi les mots nous manquent pour nommer ce que pourtant le texte permet de pressentir, et pourtant l'on doit laisser parler cette langue afin de l'entendre, (*hören*) et d'y appartenir (*gehören*) – rappelons le caractère rassemblant du *Ge-* allemand. En 1957, Heidegger écrira en ce sens dans *Hebel der Hausfreund* qu'« en vérité, c'est la langue qui parle et non l'homme. L'homme ne parle que dans la mesure où il correspond à la langue »⁹⁰³. Si les mots nous manquent, c'est alors un acquis : c'est que la langue commence enfin à *parler par elle-même*, et que peut-être paradoxalement, nous tard-venus sommes venus trop tôt pour l'entendre, bien que nous soyons désormais à même de la tra-duire et donc de commencer à nous y trans-poser (*über-setzen*). Parler et entendre cette langue, c'est enfin s'appartenir, c'est *remettre les pieds sur Terre*. « Qu'abrite l'esprit de la langue », demandera Heidegger en 1954 ? « Il garde en lui les relations invisibles, mais porteuses, à Dieu, au monde,

⁹⁰² *Réflexions II-VI*, tr. fr. p. 493.

⁹⁰³ *Questions III*, p. 67.

aux hommes et à leurs œuvres et aux choses. Ce que l'esprit de la langue abrite en lui, c'est cette élévation, régnant à travers toute chose, dont chacune tient sa provenance, pour qu'elle ait cours et fructifie »⁹⁰⁴ ; fructification qui sera d'ailleurs une idée marquante de la prochaine et dernière Fugue.

C'est donc le statut même de notre travail qui est ici en jeu : si nous sommes forcés d'admettre que les mots nous manquent et que le travail de traduction et d'interprétation se fait en vue d'un but non encore déterminé, l'on doit également parier que cette langue qui parle elle-même trouvera peut-être les oreilles accordées qui manquaient au Zarathoustra de Nietzsche. La langue n'est pas ici un outil par lequel nous tenterions de comprendre une réalité extérieure à nous ; non, elle est bien plutôt ce qui, depuis l'être, s'exprime comme appel et anticipe un avenir qu'il s'agit presque de « conjurer », comme l'écrit magnifiquement Jünger : « quand il [l'écrivain] transmue le Verbe, les esprits, flairant l'offrande du sang, se rassemblent autour de lui. L'avenir n'est pas alors seulement vu ; il est magiquement cité, ou aussi conjuré. »⁹⁰⁵ Alors, « l'ami des Muses entrevoit, dans le conflit, l'unité, l'identité secrète du monde ; son office est de l'annoncer dans le poème. »⁹⁰⁶

⁹⁰⁴ « Für das Langenharder Hebelbuch (1954) », dans *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA 13, p. 67 ; tr. fr. Meschonnic, Henri. « La langue qui parle », dans Meschonnic, Henri. *Le Langage Heidegger*, Paris, PUF, 1990, pp. 258-295.

⁹⁰⁵ Jünger, Ernst. *Jardins et Routes. Journal I*, Paris, Christian Bourgois, 1995, p. 13-14.

⁹⁰⁶ Jünger, Ernst. *Premier Journal Parisien. Journal II*, Paris, Christian Bourgois, 1995, p. 149.

§ 24 – Interprétation du dernier Dieu (*der letzte Gott*) [§§ 253 à 256]. Dépassement de l'onto-théo-logie

Dans *die Zukünftigen*, Heidegger explorait l'Être à travers l'idée d'un peuple à venir, dans l'éclaircie duquel les peu nombreux doivent se tenir afin d'accomplir l'autre commencement ; peuple qui est encore à naître et qui représente l'espoir d'un avenir d'appartenance mutuelle entre le *Dasein* et son monde. Désormais, il va plutôt se concentrer sur le Dieu de ce peuple, qui doit se révéler à travers ses signes et indices (*Winke*). C'est ainsi que nous en arrivons finalement à la sixième et dernière des *Fugen* de l'Événement, « Le dernier Dieu (*der letzte Gott*) », qui s'ouvre sur l'annonce d'un ou de dieu(x) – dont, précisément, le *compte* n'est pas important ici – qui doit ou doivent être « tout autre par rapport à ceux-qui-ont-régné, en particulier le chrétien (*der ganz Andere gegen die Gewesenen, zumal gegen den christlichen*) »⁹⁰⁷. En effet, une fois la « mort » - ou plutôt ici la « fuite » – du dieu chrétien consommée, deux options s'offrent à nous quant à la question de(s) dieu(x). D'une part, comme l'exprime très bien Philippe Verstraten, « les générations depuis [au moins] l'après-guerre peuvent être "historiquement" privées de dieu, athées [...] : la possibilité de comprendre le divin comme étant passé s'ouvrirait devant nous – la pensée devant clarifier les motifs de cet être sans dieu »⁹⁰⁸. Dans cette optique, la philosophie peut adopter la posture matérialiste-athée qui consiste à considérer les dieux comme des expressions historico-culturelles de l'homme préscientifique, ou encore tenter, comme le fait par exemple encore de nos jours Jürgen Habermas⁹⁰⁹, de préserver les acquis du complexe religieux occidental, d'un point de vue juridique ou éthique, à l'époque de la domination d'une rationalité strictement technique et naturalisée. D'autre part, il est toujours possible de continuer de croire et de pratiquer une religion ; mais, nous dirait Heidegger, par-là, nous ne nous tenons plus *dans le vrai* (selon le concept de foi précédemment explicité), mais nous tenons plutôt *pour vrai* une vision-du-monde ; δόξα certes rassurante mais qui n'a plus aucun caractère cosmo- ou onto-logique. Car ne subsistent des grandes religions qu'un type de vie pratique et une vision-du-monde : le

⁹⁰⁷ BZP, GA 65, exergue à « VII. Der letzte Gott », p. 404.

⁹⁰⁸ Verstraten, Philippe. « Le dernier dieu de Heidegger », *Poésie*, vol. 147, no. 1, 2014, p. 74.

⁹⁰⁹ Cf. la substantielle étude en deux tomes récemment parue, Habermas, Jürgen. *Une histoire de la philosophie : La constellation occidentale de la foi et du savoir*, Tome I, traduction de Frédéric Joly, Paris, Gallimard, 2021, 864 p., et Tome II, traduction de Frédéric Joly, Paris, Gallimard, 2023, 784 p., dans laquelle Habermas fait la genèse des rapports entre foi et savoir en Occident en mettant l'accent sur les acquis civilisationnels et juridico-moraux fournis par la première à l'époque de la domination incontestée du second.

monde a cessé d'être intégralement, pour un peuple clos sur lui-même, déterminé par un Dieu. Lorsque les chinois, les indiens ou les israéliens ont développé la bombe atomique tour à tour, ils ont tous utilisé le même paradigme fondamental – la science moderne –, qui nie l'effectivité de leurs cosmologies traditionnelles respectives (confucienne, hindoue et rabbinique)⁹¹⁰ ; de même pour la *Weltanschauung* biblique lorsque des scientifiques catholiques tentent d'authentifier à l'aide de la science moderne les taches de sang ou de sueur du Christ sur le Saint Suaire : tous les « mondes » d'avant les temps nouveaux sont aspirés dans ce tourbillon (*Taumel*).

Dans un texte contemporain des *Beiträge*, « Die Zeit des Weltbildes » (1938), Heidegger nomme et décrit ce processus comme dé-divinisation (*Entgötterung*) :

Cette expression [*Entgötterung*, dé-divinisation, cessation ou cassure des dieux] ne signifie pas la simple élimination des dieux, un athéisme grossier. La dé-divinisation est un processus à deux faces, où, d'une part, la vision-du-monde se christianise, en ce sens que le fondement du monde est considéré comme l'infini, l'inconditionné et l'absolu, et où, d'autre part, le christianisme réinterprète son être-chrétien comme vision du monde (la vision du monde chrétienne), s'adaptant ainsi à la modernité. La dé-divinisation est l'état d'indécision quant à Dieu et aux dieux. Le christianisme a joué le plus grand rôle dans son avènement. Cependant, la dé-divinisation exclut si peu la religiosité qu'au contraire, c'est seulement par elle que le rapport aux dieux se transforme en expérience religieuse. Si l'on en arrive là, alors les dieux ont fui. Le vide qui en résulte est remplacé par l'exploration historiographique et psychologique du mythe.⁹¹¹

S'il accepte la dé-divinisation (*Entgötterung*) – à comparer à l'*Entsäuberung* wébérienne, le désenchantement du monde –, ainsi que la science (*Wissenschaft*) comme autant de « phénomènes essentiels des temps nouveaux (*wesentlichen Erscheinungen der Neuzeit*) »⁹¹², l'on s'en doute, Heidegger n'empruntera ni la voie de l'athéisme, ni la voie de la « religion » devenue simple vision-du-monde parmi d'autres (ensemble de « valeurs » et de pratiques) entre lesquelles nous pouvons choisir librement. Si la première approche comporte l'aporie de nier une question qui pourtant a accompagné l'homme comme son ombre, et ce, des premières peintures rupestres symboliques jusqu'au siècle dernier, la seconde comporte celle de ne pas prendre au sérieux la question de la fuite des dieux, qui s'impose désormais phénoménologiquement : ils ne sont plus

⁹¹⁰ Inspiré d'exemples récurrents dans Vioulac, Jean. *Approche de la criticité : Philosophie, capitalisme, technologie*, Paris, PUF, 2018, 500 p.

⁹¹¹ *Holzwege*, GA 5, « Die Zeit des Weltbildes », p. 76.

⁹¹² *Ibid.*, p. 69.

une hypothèse de travail valable, ni en termes de connaissances, ni en termes éthiques ou politiques ; en un mot, ils ne sont *plus là*. Une troisième voie se voit toutefois tracée par Heidegger dans la présente fugue : celle de prendre au sérieux et de méditer la fuite du divin tout en approfondissant et en préservant la possibilité de leur arrivée éventuelle (le *déficit de dieu(x)* restant néanmoins une certaine forme de rapport au divin).

Avant de poursuivre, une remarque sur la traduction : nous croyons que le choix de François Fédier de traduire « *die letzte Gott* » par « le dieu à l'extrême » est inutilement complexe et ne rend pas bien le sens original, « *letzte* » ne signifiant généralement pas « extrême », mais plutôt « dernier », à la fois comme « ce qui vient à la fin », mais aussi comme « ce qui me/nous/leur reste » (pensons à « *sein letztes Geld* », « l'argent qui lui reste », et « *der letzte Rest (bei Getränken)* », « le fond de la bouteille »). Nous choisissons ainsi de traduire littéralement par « le dernier dieu », en ce double sens de *dieu qui vient à la fin* (de la métaphysique, de l'histoire de l'Occident jusqu'à présent) et de *dieu qui nous reste* lorsqu'arrive cette fin.

a) Abriement-dissimulation (Verbergung) et éclaircie (Lichtung) : le double jeu du dernier dieu et le Refus

Dans sa contribution scientifique « Le retrait de l'Ereignis, ouverture à l'im-possible », Sylvaine Gourdain, commentant la Fondation, écrit : « "La vérité n'est donc jamais seulement éclaircie (*Lichtung*) mais elle se déploie comme dissimulation (*Verbergung*) tout aussi originairement et en étant intimement liée à l'éclaircie. Toutes deux, éclaircie et dissimulation, ne sont pas deux, mais le déploiement (*Wesung*) de l'un, de la vérité elle-même [BZP, p. 349]". Dès lors, en nous exposant à l'ouvert, articulation mouvante de la dissimulation et de la monstration, nous nous préparons à l'à venir des dieux. »⁹¹³ Cette idée, nous l'avons mainte fois rencontrée ; idée selon laquelle l'Être, en sa fissuration, est en double rapport avec le *Dasein* : monstration, donation du phénomène (*es gibt Sein*) et dissimulation, abriement dans un étant et par suite oubli (la « loi » de l'histoire, la finitude). Dans le cadre de notre explication du *dernier dieu*, nous prendrons cette dualité entre monstration (arrivée) et dissimulation (fuite) comme point de

⁹¹³ Gourdain, Sylvaine. « XI. Le retrait de l'Ereignis, ouverture à l'im-possible », dans Alexander Schnell (dit.). *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger*, Hermann, 2017, p. 193.

départ. Notre époque est celle de l'absence (de la fuite) des dieux : il nous faut désormais prendre au sérieux cette fuite et la possibilité de leur arrivée, non pas comme un fait anthropologique – les hommes s'inventant des dieux pour expliquer les forces de la nature inconnue, et par suite le catalogue ethnographique de ces divinités –, mais comme événement historique concret et historial, c'est-à-dire *ontologique* au sens de la donation primordiale de l'étant dans l'éclaircie. En d'autres termes, il faut faire l'*epoché* de la question de l'existence « réelle » des dieux pour plutôt les considérer comme des « entités » phénoménologiques à part entière, et ce, tant pour les divinités des peuples polythéistes que pour celle des monothéismes, avec comme seule restriction qu'elles sont toutes *historiques*, c'est-à-dire qu'elles sont restreintes à *un* peuple et que même elles doivent éventuellement se plier à la règle de la périssabilité dans le temps long⁹¹⁴. Comme l'écrit si joliment Ernest Renan dans *Prière sur l'Acropole* :

Un immense fleuve d'oubli nous entraîne dans un gouffre sans nom. Ô abîme, tu es le Dieu unique. Les larmes de tous les peuples sont de vraies larmes ; les rêves de tous les sages renferment une part de vérité. Tout n'est ici-bas que symbole et que songe. Les dieux passent comme les hommes, et il ne serait pas bon qu'ils fussent éternels. La foi qu'on a eue ne doit jamais être une chaîne. On est quitte envers elle quand on l'a soigneusement roulée dans le linceul de pourpre où dorment les dieux morts.⁹¹⁵

Commençons tout d'abord par le nom de cette divinité qu'annonce Heidegger : que signifie, dans ce contexte, l'idée d'un *dernier* dieu, si ce n'est ce que nous avons dit à partir de la traduction de « *letzste* », ce qui nous reste ? « Le dernier » écrit Heidegger au § 253, « est ce qui non seulement nécessite la plus longue préparation sacrificielle (*Vor-läuferschaft*) mais qui aussi lui-même *est* : non pas la cessation, mais le plus profond commencement, qui s'étend le plus loin et qui est le plus difficile à rattraper. »⁹¹⁶ Cette préparation correspond à celle de ceux-qui-sont-à-venir, c'est-à-dire à ceux qui sont *futuraux*, au double sens de *pas encore là* et de *retournés* (*Gekehrt*)

⁹¹⁴ Notons d'ailleurs que certaines religions historiques intégraient cette périssabilité dans leur propre mythologie. En témoigne l'exemple du *Ragnarök* des vieux norrois, comme l'on peut le lire sur la pierre de Skarpåker (Sö 154 selon la classification de la base de données scandinave de textes runiques (*Samnordiske runtextdatabas*)) : « Iarð skal rifna / ok upphiminn (La terre sera déchirée / et le ciel au-dessus) ». Jansson, Sven B. (1987). *Runes in Sweden*. Stockholm, Gidlund, p. 141.

⁹¹⁵ Ernest Renan, *Prière sur l'Acropole* [En ligne], p. 34-35 ; consulté le 17 mars 2025 au <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1033189.texteImage>

⁹¹⁶ *BZP*, GA 65, § 253, p. 405. Heidegger poursuit : « Alors le "dernier" échappe à tout calcul et alors doit être à même de porter le poids de la plus forte et fréquente mésinterprétation. Autrement, comment pourrait-il continuer à être "le dépassement (*das Überholende*)" ? »

vers le futur⁹¹⁷. Cette préparation, nous rappelle encore une fois Heidegger, doit être accompagnée, voire précédée, d'une compréhension nouvelle de la mort ; sans comprendre « la "mort" dans son sens le plus profond, comment serons-nous jamais prêts pour faire face au signe rare du dernier Dieu ? »⁹¹⁸ Nous avons dit que les hommes, au cœur de la pensée de Martin Heidegger, sont les mortels ; que la mort était à la fois condition de possibilité et d'individualisation du *Dasein*, mais, en plus, qu'elle était l'abri de l'être (*Gebirg des Seins*). Le § 117 nous apprenait aussi que « seul l'homme "a" cette distinction, de se tenir devant la mort, puisque l'homme se tient dans l'Être : la mort est le témoignage le plus haut de l'Être. »⁹¹⁹ Or l'arrivée et la fuite des dieux sont des Événements, qui nécessitent pour avoir lieu le rapport entre l'homme et l'Être ; rapport lui-même rendu possible par cette individualisation du *Dasein* – individuel ou populaire – par la possibilité insigne que constitue la mort. Revenons en arrière : il nous faut, dit Heidegger, comprendre à nouveau la mort dans son sens *le plus profond* ; dans les termes de la conférence « La chose » : « les êtres vivants raisonnables doivent d'abord devenir des mortels. »⁹²⁰

La condition de possibilité des mortels est, logiquement, aussi celle des immortels : la mort est ce qui différencie les mortels des immortels et les agence au sein de l'ordre du Monde, elle qui reprend tout dans les entrailles de la Terre. La mort est le fondement de notre rapport au monde, de la nécessité de la décision, elle est la marque de l'abîme, l'abri de l'être. Dans les mots de Françoise Dastur, c'est « le se-savoir mortel, qui constitue cette monstruosité de l'homme qui va à l'encontre du cours de la nature et en perce le secret [...], et qui trouve son châtimement dans les décrets implacables du destin. Ce qu'il y a de contre-nature dans l'existence humaine, c'est précisément qu'elle ne soit pas une vie absolument vivante, mais une vie qui inclut en elle le rapport au monde des morts. »⁹²¹ Il faut donc réapprendre ce rapport. Mais ici semble encore une fois se tracer un cercle logique : ne sont-ce pas précisément les dieux passés qui nous apprenaient à mourir ? Peut-être, mais force est d'admettre qu'ils sont manquants pour nous, et donc que précisément nous repoussons constamment la mort toujours plus loin de la vue dans

⁹¹⁷ Le lecteur comprendra que l'on ne fait pas référence ici à Marty McFly et Emmett « Doc » Brown.

⁹¹⁸ *BZP*, GA 65, § 253, p. 405.

⁹¹⁹ *Ibid.*, § 117, p. 230.

⁹²⁰ « La chose », dans *Essais et conférences*, p. 212-3.

⁹²¹ Dastur, Françoise. « Chapitre I. La culture et la mort », dans *La mort. Essai sur la finitude*, sous la direction de Françoise Dastur, Paris, PUF, 2007, p. 42.

ce qui ressemble de plus en plus à un déni, comme l'affirment des recherches somme toute récentes sur le sujet : selon Martin Julier-Costes, notre modernité « éloigne l'individu contemporain de l'expérience *concrète et sensible* de la mort »⁹²² en la reléguant dans des non-lieux publics. Selon Damien Le Guay, « désormais, les gens ne meurent plus ; ils disparaissent ».⁹²³ C'est dans le cadre de cette caractéristique civilisationnelle, à savoir l'incapacité de saisir, penser ou intégrer la mort dans notre vision-du-monde *machenschaftlich*, qu'il faut comprendre la sentence de la conférence « La chose » : « les êtres vivants raisonnables doivent d'abord [re]devenir des mortels. »⁹²⁴

Le rapport aux morts et à la mort, constitutif à la fois de l'existence du *Dasein* et de l'articulation entre les dieux et les mortels, est une *conditio sine qua non* de la décision sur la fuite et l'arrivée des dieux : les non-mortels, non pas au sens d'immortels mais en celui de ceux qui n'ont plus aucun rapport ni à la mort ni aux morts, se passent bien malgré eux de dieux, puisque la mort n'est pas calculable, sauf précisément comme statistiques de mortalité, ou encore comme

⁹²² Julier-Costes, Martin. « Le paradigme du déni social de la mort à l'épreuve des séries télévisées. Mise en scène et mise en sens de la mort », dans *Études sur la mort*, vol. 139, no. 1, 2011, p. 147.

⁹²³ Le Guay, Damien. « Représentation actuelle de la mort dans nos sociétés: les différents moyens de l'occulter », *Études sur la mort*, vol. 134, no. 2, 2008, p. 115-6 : « De nombreux travaux d'historiens, comme ceux de Philippe Ariès et Michel Vovelle ou de sociologues comme Norbert Elias, montrent bien que nous assistons à un "déni de la mort", à une "mort interdite", à ce que Gorer appelle une "pornographie de la mort". La mort n'est plus visible. Philippe Ariès qualifie cette situation "de phénomène particulièrement inouï". Selon lui, nous vivons, depuis une cinquantaine d'années, "une révolution brutale des idées et des sentiments traditionnels". Pendant mille ans, l'homme, "sentant la mort venir", comme le dit la Fable de La Fontaine ou la Chanson de Roland, convoquait son entourage pour faire œuvre de transmission matérielle et spirituelle. Ces temps du mourant, du rituel et du deuil ont effectivement disparu. [...] Depuis trente ans à quarante ans la grammaire funéraire s'est perdue, la langue mortuaire nous est devenue étrangère. La mort est là, mais nous ne savons plus lui parler, plus en parler et encore moins l'appivoiser. Nous n'avons plus les mots, les gestes, les attitudes. [...] Faute de mieux, un silence d'incompréhension s'est installé. Désormais, les gens ne meurent plus; ils disparaissent. En quelques semaines, un voisin, un ami, un parent est retiré de la communauté des vivants. Et aussitôt un mur de silence entoure son souvenir et sa famille. Certes, les familiers peuvent en parler entre eux, dans l'intimité, mais il ne faut pas en parler ailleurs. Le disparu n'est plus. Il n'a plus sa place dans la communauté des vivants. » Cf. aussi Echard, Bénédicte. « 1 Vision de la mort dans la société occidentale », dans *Souffrance spirituelle du patient en fin de vie. La question du sens*, Érès, 2006, p. 26-7 : « Le triomphalisme du XXe siècle a abouti au refoulement de la mort, elle n'est plus présente que sous une forme brutale et aléatoire, (catastrophes naturelles, attentats, crash d'avions) violente, (multiplication de la médiatisation des faits divers) ou lointaine (famines en Afrique, génocides au Rwanda ou en ex-Yougoslavie). La mort n'est plus qu'une effraction dans une situation générale de bien-être : "La mort est celle des autres, elle ne nous menace en rien." Ainsi, l'homme, tenant la mort à distance, se livre au divertissement pascalien, les grands problèmes de la vie sont évacués à travers les loisirs, qui sont le divertissement contemporain, aussi bien qu'au travers du travail. On assiste à l'exaltation de l'individu vivant par rapport à l'espèce, cette stratégie sociale pousse à la jouissance de l'instant et à la consommation de biens matériels, dans une société gagnée par le productivisme. »

⁹²⁴ « La chose », dans *Essais et conférences*, p. 212-3.

industrie de pompes funèbres, qui interdit toute forme de rapport authentique et originaire à la mort en l'intégrant totalement à la fabrication.

L'attitude qu'il convient dès lors d'adopter – et que nous avons déjà rencontrée en ce qu'elle fait partie intégrale de la Retenue – est le *refus*, auquel Heidegger consacre l'entièreté du paragraphe 254. Le refus de l'abandonnement de l'être des étants (*der Seinsverlassenheit des Seienden*) était, compris depuis la Résonnance, quelque chose qui ne pouvait pas encore être expliqué⁹²⁵ ; or plus tard, à partir de la Fondation, l'on a pu comprendre que le refus était celui même du fond : « le sans-fond est le refus hésitant du fond/le fond "refuse", ou plutôt, dans son hésitation, "se refuse" à fonder/or dans le refus, le vide originaire s'ouvre, l'*éclaircie* originaire a lieu ; mais l'*éclaircie* est en même temps de telle manière que l'hésitation se manifeste en elle »⁹²⁶ ; finalement, l'on a pu voir que le refus est assigné à ceux-qui-sont-à-venir, en tant qu'ils sont décidés⁹²⁷. Désormais, à l'aune du dernier Dieu, « nous nous mouvons dans le temps-espace de la décision sur la fuite et l'arrivée des dieux »⁹²⁸, domaine dans lequel « l'être en sa vérité aurait à être saisi pour la première fois comme Événement, en tant que ce qui fait advenir ce que nous nommons le *refus* »⁹²⁹. Prenons un instant pour éclaircir ce concept fondamental de refus : le refus est ici qualifié de « plus haute noblesse du don » et de « plus primitive des avancées de l'abritement de soi, du voilement et de l'ouverture à partir de laquelle se fait le déploiement originaire de la vérité de l'être »⁹³⁰. Le refus est alors non pas simple négation, mais acte positif qui ouvre la voie pour une nouvelle révélation de la vérité en laissant l'être se dévoiler dans sa *quiétude*, son essence la plus profonde et plus originaire que toute construction métaphysique successive. En refusant toute conception préconçue et tout dogme établi dans un geste ici presque cartésien, le *Dasein* humain se libère de la fabrication pour s'ouvrir à l'originaire, c'est-à-

⁹²⁵ GA 65, § 51, p. 108.

⁹²⁶ *Ibid.*, § 242, p. 379. Heidegger poursuit : « Le sans-fond est le plus essentiel (*erstwesentliche*) abritement qui s'*illumine*, le déploiement d'essence de la vérité. »

⁹²⁷ *Ibid.*, § 248, p. 395.

⁹²⁸ *Ibid.*, § 254, p. 406. Heidegger poursuit : « Mais comment cela arrive-t-il ? Est-ce que l'un ou l'autre deviendra une occurrence future, doivent-ils déterminer l'attente croissante ? Ou est-ce que la décision est l'ouverture d'un tout autre temps-espace pour une – non, pour la première – vérité de l'être fondée, l'Événement ? »

⁹²⁹ *Ibid.*, § 254, p. 406. Heidegger poursuit : « Cela n'est ni la fuite ni l'arrivée, et aussi pas la fuite et l'arrivée, mais plutôt quelque chose d'originaire, la plénitude de la donation de l'être dans le refus. »

⁹³⁰ *Ibid.*, § 254, p. 406-7.

dire à l'ἀλήθεια ; refusant le savoir intégral de tout étant donné (dévoilé) et refusant également le refus de tout ce qui ne se montre pas (le positivisme), le *Dasein* ouvre le champ aléthique de la vérité, qui permet certes la donation, mais aussi l'abritement et la dissimulation.

Le refus n'est donc pas refus nihiliste de tout ce qui a été et destruction aveugle de la tradition sans rien chercher à reconstruire dans les ruines de celle-ci, mais bien plutôt posture réflexive préparatoire à une nouvelle approche de l'être dont le questionnement renouvelé et la remise en question constante sont les caractéristiques principales. Le *Dasein* humain, pourtant confronté à la fuite des dieux, est « le fondement du gardiennage de cette quiétude »⁹³¹. Or la tâche est difficile à accomplir, même à cerner, car si d'une part Heidegger entrevoit que « l'à-venir, la vérité de l'être comme refus, contient en soi la garantie de la grandeur, non pas la magnitude vide et l'éternité gigantesque, mais le chemin le plus court »⁹³² d'autre part, il reste que :

[T]out est désormais piégé dans la dirigeabilité planifiée et l'exactitude d'une exécution sécurisée et un contrôle « exhaustif ». Sous l'illusion d'un étant, la *fabrication* prend ce qui n'est pas étant sous la protection d'un étant ; et donc l'inévitable désolation forcée de l'homme est comprise comme « *expérience vécue* ».

Comme avec ce qui est impropre, tout cela doit devenir encore plus nécessaire qu'avant, puisque ce qui est le plus étrange est aussi ce qui est le plus actuel, et que la fissuration de l'être ne doit pas s'effondrer sous l'illusion artificielle d'ajustements, de « bonheur » et de pseudo-achèvement ; parce que le dernier dieu déteste (*hasset*) spécifiquement tout cela.⁹³³

⁹³¹ *Ibid.*, § 254, p. 407. Passage complet : « Ici est fondée l'origine du style futur, c'est-à-dire de la Retenue dans la vérité de l'être. Le refus est la plus haute noblesse du don et la plus primitive des avancées de l'abritement de soi, du voilement et de l'ouverture (*Offenbarkeit*) duquel se fait le déploiement originaire de la vérité de l'être. Seulement alors est-ce que l'être deviens, étranger à lui-même, la quiétude du passage du dernier dieu. Mais le *Da-sein* advient en l'être en tant que fondation du gardiennage de cette quiétude. La fuite et l'arrivée des dieux se meuvent alors ensemble dans ce qui a été et qui est soutiré de ce qui est passé. »

⁹³² *Ibid.* § 254, p. 406-7. Heidegger poursuit : « Mais l'à-venir, la vérité de l'être comme refus, contient en soi la garantie de la grandeur, non pas la magnitude vide et l'éternité gigantesque, mais le chemin le plus court. Mais à cette vérité de l'être, au refus, appartient le voilement de ce qui n'est pas un étant en soi, l'illimitation et la dissipation de l'être. L'abandonnement par l'être doit rester seulement désormais. Mais l'illimitation n'est pas arbitraire vide et désordre. »

⁹³³ *Ibid.*

Le dernier dieu *déteste* tout cela. Quoi ? La planétarisation d'une posture dérivée et stérile du *Dasein* par rapport au monde, intégralement réglée par la science moderne ; en un mot : la modernité occidentale (*die Neuzeit*). Se pourrait-il alors que le dernier dieu soit simplement l'expression d'une position profondément réactionnaire par rapport à notre modernité ? Ce serait évidemment le cas si l'histoire était un « *one way* », histoire linéaire qui constituerait un long progrès irréversible ; or Heidegger déploie, nous l'avons vu lors de la dernière fugue, une temporalité bien particulière – c'est-à-dire circulaire – pour comprendre l'histoire, où le commencement n'est pas simplement un point de départ, mais plutôt un règne qui ne se révèle qu'à la fin, et où la fin n'est précisément pas une finalité, mais un accomplissement du commencement et un passage vers le suivant (« le chemin le plus court », un *cercle*).

« Mais le *dernier* dieu, poursuit Heidegger, n'est-ce pas un avilissement de dieu, voire *le* plus grand blasphème ? Mais que se passerait-il si le dernier dieu devait être nommé ainsi parce qu'en fin de compte la décision concernant les dieux amène sous et parmi les dieux et rend ainsi ce qui est le plus propre à l'unicité de l'être divin éminent ? »⁹³⁴ Que se passerait-il alors ? L'Événement, l'*Ereignis*, la venue du *Da-sein* du peuple dans l'éclaircie et la donation de(s) dieu(x), l'autre commencement. Heidegger conclut :

Si nous réfléchissons ici de manière calculatrice et considérons ce « dernier » simplement comme une cessation et la fin, au lieu d'être la décision la plus grande et la plus brève sur ce qui est le plus élevé, alors bien sûr, toute conscience consciente du dernier dieu est impossible. Mais en pensant l'être divin, comment devrait-on avoir l'intention de calcul, au lieu d'être pleinement conscient du danger de ce qui est étrange et incalculable ?⁹³⁵

Ce n'est pas l'intention du calcul (la connaissance rationnelle de la fabrication) qui pourra jamais découvrir des dieux, mais bien plutôt une expérience existentielle de la finitude devant l'étrange et l'incalculable, qui ouvre autour de nous l'abîme et nous la fait reconnaître (dans l'angoisse). Cette critique sans cesse reconduite de la métaphysique traditionnelle qui a fait du divin une entité abstraite et transcendante semble permettre à Heidegger de mettre plutôt l'accent sur ce qui échappe à la fabrication, ce qui *reste* à la fin de la métaphysique, à savoir la mort, l'étrangeté,

⁹³⁴ *Ibid.*

⁹³⁵ *Ibid.*, § 254, p. 407.

la finitude, l'abîme ; autant de catégories onto-anthropologiques (des existentiels) qui ne peuvent jamais être ressaisies par le simple calcul. Il s'agit dès lors de *se* retourner vers ces existentiels ; retournement (*Kehre*) qui lui-même n'est possible qu'à partir de l'Événement, comme en témoigne l'intitulé du paragraphe 255⁹³⁶. Un énième cercle logique apparaît ici : il faut se retourner *afin que soit possible* l'Événement, mais le retournement règne *dans* l'Événement ; cercle qui va immédiatement être pris en charge par Heidegger :

L'Événement a son occurrence la plus propre et sa plus grande étendue dans le retournement (*die Kehre*). Le retournement qui règne dans l'Événement est le sol (*Grund*) abrité de la série entière des retournements, cercles et sphères, qui sont d'une origine opaque, restent non-questionnés, et sont souvent pris en soi comme la « fin » (considérons, par exemple, le retournement dans la jointure des questions-directrices et le cercle de la compréhension).⁹³⁷

Nous nous mouvons avec Heidegger toujours dans un cercle, mais le cercle comme mode de réflexion correspond aussi bien à la vérité-ἀλήθεια que le syllogisme correspond à la logique aristotélicienne ou encore le calcul probabiliste à la compréhension *machenschaftlich* de l'étant ; même plus, le cercle n'est pas seulement la démarche d'arriver à la fin au point de départ – le commencement – mais il se déploie à partir d'un rayon qui s'attache à un point central constitutif, le *Da-sein* « en tant que point médian ouvert de l'être-soi-même qui fonde la vérité »⁹³⁸. Désormais le *Da-sein* (c'est-à-dire l'ouverture du là d'un peuple), « se préparant pour l'être-préparé en vue de l'enlèvement-émouvant dans la vérité de l'être, amène l'écoute et l'appartenance (*bringt das Hörige und Zugehörige*) au signe de l'événement qui s'encours »⁹³⁹ ; il « est jeté dans *lui-même* et devient un soi »⁹⁴⁰. Être jeté dans soi-même, cela signifie précisément acquiescer au cercle logique et recevoir la donation de l'être, dans l'éclaircie et en toute simplicité, plutôt que d'être hors-de-soi, dévalant dans l'étant, l'expérience vécue, l'actualité et les fabrications sans but ni fin. Mais pour tout cela, le *Da-sein* a besoin de l'Événement ; et inversement, « de l'intérieur du retournement : l'Événement doit avoir besoin du *Dasein* [individuel et concret, c'est-à-dire l'un de *ceux qui sont à*

⁹³⁶ *Ibid.*, § 255, p. 407.

⁹³⁷ *Ibid.*

⁹³⁸ *Ibid.*

⁹³⁹ *Ibid.*

⁹⁴⁰ *Ibid.* Heidegger conclut : « alors le *Dasein* comme possibilité abritée de fonder le déploiement essentiel de l'Être doit en retour appartenir à l'Événement. »

venir] et, en ayant besoin, doit le placer dans l'appel et donc l'amener devant le passage du dernier Dieu. Le retournement se déploie entre l'appel (à celui qui appartient) et l'appartenance (de celui qui est appelé). Le retournement est un contre-retournement (*Widerkehre*). »⁹⁴¹

La suite du § 255 voit émerger une suite de « conditions » préalables à la venue du ou des dernier(s) dieu(x). Premièrement (1), ceux-qui-sont-à-venir doivent entendre « *l'appel vers le saut dans l'Événement* »⁹⁴², appel qui, en tant que « grande quiétude de la connaissance de soi »⁹⁴³ – lisons *l'attente de ceux qui passent-en-dessous* (*Untergehen*) et qui ainsi atteignent le *savoir authentique* –, est la source de tout langage du *Dasein* : ainsi l'origine (*Ursprung*) du langage n'est non pas la parole, mais le silence et la quiétude de celui qui se retourne. C'est d'ailleurs dans ce retournement-quiétude seul que se manifestent les signes ou indices (*Winken*) du dernier dieu. En second lieu (2), ces indices révèlent la « loi » du dernier dieu, « la loi de la grande individuation du *Da-sein*, de la solitude du sacrifice, de l'unicité qui réside dans le choix du chemin le plus court et le plus raide »⁹⁴⁴, chemin que nous avons identifié au cercle de l'interprétation dans lequel il faut sauter pour quitter la progression linéaire du calcul ou du syllogisme. Ce chemin est celui de la détresse⁹⁴⁵. Troisièmement (3), l'appartenance (*Zugehörigkeit*, du verbe *Hören*, entendre), c'est-à-dire *l'écoute-nous-faisant-appartenir* à l'appel, est elle-même appartenance à la détresse (appel, détresse), et vise à préparer la réactivation du litige, le caractère agonique du rapport Terre-Monde étant neutralisé par le régime phénoménologique de la fabrication, ou un Monde stérile et froid ravage une Terre qui ne semble plus savoir se défendre :

Cette détresse doit appartenir (*zugehörig*) à l'appel de la maîtrise de cette donation d'indices. Ce qui résonne et s'étend largement depuis l'intérieur d'une telle appartenance (*Hörigkeit*) est capable de préparer le litige entre Terre et Monde, pour la vérité du Là (*Da*) – et à travers le Là (*Da*) –, par-dessus tout, le site pour le moment de décision, et donc pour le litige et donc pour l'abritement dans un étant.⁹⁴⁶

⁹⁴¹ *Ibid.*, § 255, p. 407-8.

⁹⁴² *Ibid.*, p. 408.

⁹⁴³ *Ibid.*

⁹⁴⁴ *Ibid.*

⁹⁴⁵ *Ibid.* Heidegger poursuit : « Dans le déploiement de l'indice réside le mystère de l'unicité de ce qui est le plus propre, s'approchant dans la plus grande distanciation, traversant le plus large libre jeu du temps-espace de l'Être. Ce déploiement essentiel de l'être requiert la plus haute détresse de l'abandonnement de l'être. »

⁹⁴⁶ *Ibid.*, § 255, p. 409.

Dans un quatrième temps tout à fait décisif (4), Heidegger rappelle de quoi il en retourne dans tout cela, c'est-à-dire du destin même de l'humanité, qui dépend de la réception de cet appel et du saut (la philosophie se fait alors anthropologie ontohistoriale). Car « l'homme avec ses fabrications peut pour des siècles encore piller et souiller la planète, le caractère gigantesque de ce processus peut se "développer" en quelque chose d'inimaginable et prendre la forme d'une apparente rigueur en tant que régulation massive de la désolation en tant que telle – même alors, la grandeur de l'Être continue d'être fermée, parce qu'aucune décision n'est plus prise à propos de la vérité et du non-vrai et de ce qui leur est propre. »⁹⁴⁷ L'absence de décision comporte donc un danger très réel, celui de l'exploitation sans fin de la Terre, menant à une pseudo-éternité de désolation et de transivité, à la perte de la grandeur de l'Être. Cinquièmement (5), Heidegger fait un pas en arrière afin de revenir au retournement et à sa possibilité, qui dépend désormais du moment de la solitude fondatrice, issu du questionnement, seul à même de préparer le retournement de l'Événement : si « le moment appartient toujours seulement à la plus solitaire des solitudes, à laquelle, toutefois, une compréhension fondatrice de l'inauguration de l'histoire est refusée », il reste que « ces moments, et eux-seuls, peuvent se retourner en préparation dans laquelle le retournement de l'Événement se déplie et rejoint la vérité »⁹⁴⁸. Finalement (6), Heidegger conclut en insistant sur la persévérance et son absolue nécessité en vue de la préparation : « seulement la plus pure des persévérances depuis ce qui est simple sans contraintes et essentiel est mûr pour préparer une telle préparation, jamais le caractère transitoire du se-dépêcher et de fabrications qui se surpassent elles-mêmes. »⁹⁴⁹

Nous savons désormais ce qui, selon Heidegger, est nécessaire en vue de la fuite et de l'arrivée des dieux. Avant de passer au dernier paragraphe très substantiel de la fugue, « § 256. Le dernier dieu », qui nous permettra de conclure sur cette figure centrale de l'Événement, résumons les acquis de notre lecture. Nous avons jusqu'ici exploré le *refus*, comme concept du fondement de la vérité de l'être, qui constitue la première avancée vers la vérité de l'être : refus

⁹⁴⁷ *Ibid.* Heidegger poursuit : « La seule chose qui compte encore est le calcul du succès et des échecs de ces fabrications. Ce calcul s'étend lui-même vers une présumée "éternité" - qui n'est pas une éternité mais plutôt seulement l'etcetera sans fin de ce qui est le plus désolé et transitoire. »

⁹⁴⁸ *Ibid.*

⁹⁴⁹ *Ibid.*

de la fabrication et passage-en-dessous (*Untergang*). Ce refus n'est pas une simple négation, mais plutôt la préparation d'un sol (*Grund*) en vue de l'Être. Et c'est précisément le *Dasein* humain individuel et concret (ceux-qui-sont-à-venir) qui, en tant qu'il est confronté à la *fuite* des dieux, est le fondement et gardien de cette possibilité. Or la tâche sera ardue à l'époque où tout est piégé dans une « dirigeabilité planifiée » et dans « l'exactitude d'une exécution sécurisée ». Ensuite nous avons pu comprendre que le dernier dieu, malgré la négativité apparente de son nom, *nous appelle* ; ceux-qui-sont-à-venir sont ainsi ceux qui entendent (*hören*) l'appel et donc y/s'appartiennent (*gehören*). Pour entendre cet appel, le *Dasein* doit se retourner vers l'étrange et l'incalculable (plutôt que la sûreté du calcul), processus dans lequel un rôle central est accordé au cercle de l'interprétation et au retournement (*Kehre*), qui sont à la fois fonctions et fondements, cause et résultat de l'Événement, se déployant à partir de l'ouverture du *Da-sein* comme « point médian ouvert de l'être-soi-même qui fonde la vérité ». Finalement, le destin tout entier de l'humanité dépend de la réception ou non de cet appel, et du saut consécutif dans l'Événement. L'absence de décision équivaut ici à l'exploitation de la Terre et à une pseudo-éternité de désolation ; or seule la persévérance dans l'essentiel permet de préparer la venue du dernier dieu et la révélation de la vérité de l'être.

β) Être et Néant, Monde et Terre, ouverture et fermeture. Le langage originnaire

Le(s) dernier(s) dieu(x) – nous nous garderons bien de tenter d'en donner le nombre. Car si nous suivons bien Heidegger, seule la pensée du premier commencement (la question directrice en vue de l'étant) et du « monothéisme » fait le décompte de(s) dieu(x) alors qu'il s'agit ici de les *laisser être*, de les *laisser apparaître* à nouveau. Il ne s'agit pas ici de faire une onto-théologie qui assignerait une place à ce(s) dieu(x) dans l'architectonique d'un κόσμος : le dernier dieu *n'est pas encore là*, il ne s'est *pas révélé*, et donc nous ne pouvons que persévérer dans les balbutiements de la langue de l'*Ereignis* que constituent les *BzP* afin de tenter d'en entendre (*hören*) les signes et de peut-être ainsi préparer l'appartenance (*zugehörigkeit*) qui est celle de ceux-qui-sont-à-venir. « Le dernier dieu », écrit en ce sens Heidegger au § 256 qui porte précisément ce titre, « n'est pas l'Événement lui-même, mais plutôt, il a besoin de l'Événement comme ce à quoi

appartient (*zugehört*) celui qui fonde et enracine le là (*der Dagränder*). »⁹⁵⁰ Les fondateurs du là doivent appartenir (*zugehören*) à l'Événement. Cela signifie qu'ils doivent être à même d'entendre (*bören*) – mieux, de porter l'oreille vers (*zuhören*) – les signes et indices du dernier dieu, dans lesquels il trouve sa *Wesung*, son déploiement d'essence : « le signe, comme Événement, pose un étant dans l'abandonnement de l'être le plus haut, et en même temps irradie la vérité de l'être comme la lumière la plus propre de cet abandonnement »⁹⁵¹. Si la préparation de l'autre commencement était, du *Vorblick* jusqu'à maintenant, comprise essentiellement de manière passive (Retenue, Refus, Passage-en-dessous), Heidegger semble désormais impliquer, avec la *zu-gehörigkeit* (appartenance à), une *zu-hörigkeit*, une forme d'écoute active à l'affût des signes et indices qui doivent révéler le(s) dernier(s) dieu(x), et qui sont comme la lumière de l'être qui persiste à illuminer son abandonnement par l'Occident. L'autre commencement ne peut donc advenir que là où règne le signe, là où les fondateurs du là appartiennent à (*zugehören*) l'Événement :

Depuis le domaine de la maîtrise du signe, la Terre et le Monde viennent à nouveau à la rencontre l'un de l'autre pour le litige le plus simple : la fermeture la plus pure (*reinste Verschlossenheit*) et la transfiguration la plus haute (*hochste Verklärung*), le plus doux ravissement (*boldeste Berückung*) et le plus terrible des raptés (*furchtbarste Entrückung*).⁹⁵²

Or que peut bien être ce « domaine de la maîtrise du signe », si ce n'est précisément le langage ; ce langage dont nous cherchons depuis le départ les contours et qui, à la fin, apparaît comme un travail performatif infini de méditation ? En un mot : l'homme doit (re)trouver un rapport originaire et authentique au langage, poétique et dénué de tout parasitage métaphysique, la langue poétique des origines qui à travers lui *parle*, c'est-à-dire *nomme l'étant*, et en retour lui assigne un site où habiter au beau milieu du combat éternel entre Monde et Terre ; cette Terre qui est la *fermeture la plus pure*, opaque et impénétrable, résistante à toute tentative de compréhension

⁹⁵⁰ *Ibid.*

⁹⁵¹ *Ibid.*, § 256, p. 410.

⁹⁵² *Ibid.* Sur la *Berückung* et l'*Entrückung*, Cf. Marquet, Jean-François. « L'Être et le dieu. Notes sur quelques points de la *Seynsgeschichte* de Heidegger », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 52, no. 4, 2006, pp. 457-467. En page 462, Marquet écrit que « le passage d'un commencement à l'autre se traduit par un déplacement du primat de l'espace au temps, de la *Berückung* à l'*Entrückung*, de l'épiphanie captivante au transport extasiant. » Nous traduisons différemment *Entrückung* et *Berückung* comme deux polarités du ravissement (doux, terrible).

intégrale, et ce Monde qui est *transfiguration la plus haute*, le jeu entre le *Dasein* et l'étant, l'institution d'un ensemble de renvois qui puisse durer le temps d'une civilisation.

Cette tension entre fermeture et transfiguration se reflète d'ailleurs très clairement dans les termes contrastés utilisés par Heidegger : d'une part *le plus doux ravissement* suggère une fascination, une attraction irrésistible qui pousse le *Dasein* à tenter de faire de la Terre un Monde (quoique ce mouvement soit toujours incomplet) dans une forme d'expérience esthétique qui nous ouvre à l'Être ; d'autre part *le plus terrible des raptés* est un arrachement brutal à la « réalité », expérience extatique celle-là, perte de soi face à la puissance de la Terre qui toujours résiste à l'institution d'un monde, expérience qui nous ouvre au Néant.

Dans l'espace de jeu (le Temps-Espace, que Jean-François Marquet prend comme définition de l'Être même⁹⁵³) entre ces polarités se jouent les commencements, qui doivent établir l'architecture quadripartite d'un Monde contre la résistance de la Terre ; et cet état originaire de l'éclaircie est à la fois beauté et violence, familiarité et étrangeté, rationalité et irrationalité, contrôle et abandon. Ces ambivalences sont selon Heidegger inhérentes à ce que nous pourrions appeler de manière très générale la « condition humaine » : l'homme habite la terre, est soumis à ses limites, déchaînements et à sa prodigalité, mais est tout à la fois un être de sens qui cherche à construire un Monde. Rappelons que, malgré le vertige que peuvent susciter de tels concepts, aussi omnienglobants qu'étranges – nous ne prétendons d'ailleurs pas dépasser cette étrangeté –, que nous nous situons toujours dans le domaine de maîtrise du signe et de l'indice (*Wink*), *dans le langage originaire*, c'est-à-dire dans la fructification et donation occasionnelle de l'Être à un peuple : « [d]ans un tel déploiement d'essence du signe [le langage originaire], l'Être lui-même en vient à sa maturité (*Reife*). La maturité est la préparation pour la fructification et la donation. Ici se déploie ce qui est le dernier, la fin essentielle, requise depuis le commencement mais non pas accomplie en lui. Ici la plus haute finitude de l'Être se révèle : dans le signe du dernier dieu. »⁹⁵⁴

⁹⁵³ Marquet, Jean-François. « L'Être et le dieu. Notes sur quelques points de la *Seynsgeschichte* de Heidegger », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 52, no. 4, 2006, p. 462.

⁹⁵⁴ *BzP*, GA 65, § 256, p. 410.

Se dessine alors une figure cyclique de l'Histoire – non pas le cycle biologisant de Spengler, qui reste dans le domaine de la fabrication, mais bien plutôt l'articulation ontologique originaire de l'homme, de la φύσις et de l'ἀλήθεια – : l'image de l'Être-arbre, qui rappelle vaguement l'Yggdrasil des anciens norrois, implique une maturité (*Reife*) au moment de laquelle apparaît une forme de fructification saisonnière qui donne langage et dieu(x) à un peuple à son commencement : « [d]ans la maturité (*Reife*), dans la vigueur pour le fruit et la grandeur de la donation, là gît en même temps le *plus caché et le plus abrité* des déploiements d'essence du *ne-pas*, en tant que *pas-encore* (*Noch-nicht*) et *désormais-plus* (*Nicht-mehr*) »⁹⁵⁵

Pas-encore et *désormais-plus* sont précisément, au quotidien et le plus souvent, l'état de la fructification d'un arbre ; en effet, celui-ci ne donne ses fruits qu'une fois par cycle, et le reste de l'année, le cueilleur doit subsister sur les fruits restants tout en préparant la prochaine fructification, c'est-à-dire en prenant soin de l'arbre. Heidegger écrira d'ailleurs en 1952, dans *Was heißt Denken* :

Dans le jardin, il y a un arbre. Nous disons de lui : l'arbre est d'une belle taille. C'est un pommier. *Il est peu riche de fruits cette année.* Les oiseaux chanteurs aiment le visiter. L'arboriculteur pourrait encore en dire d'autres. Le savant botaniste qui se représente l'arbre comme un végétal peut établir quantité de choses sur l'arbre. Finalement, un homme étrange arrive là-dessus, et dit : « L'arbre est. Que l'arbre ne soit pas, cela n'est pas. »⁹⁵⁶

L'homme étrange, c'est le penseur (dans le texte, Parménide), qui nomme l'être (et le *n'être pas*) avant l'étant ; et pour le penseur, l'être (l'arbre) est *donation*, et puis, lorsque les fruits de cette donation en viennent à manquer (l'abandonnement de l'être) ou même à pourrir (l'accomplissement de la métaphysique dans la *Machenschaft*), la donation est *désormais-plus* (*Nicht-mehr*) ; puis, finalement, lorsque même le goût du fruit de l'an dernier ne reste que comme une Résonnance, *pas-encore* (*Noch-nicht*), dans l'attente de la fructification suivante. Or dire que l'Être est le plus souvent *désormais-plus* et *pas-encore*, c'est dire que l'Être est le plus souvent pure négativité (*Nichthaften*) :

C'est ici que l'on peut sentir l'intimité du *se-déployer-dans* (*Einwesung*) de la négativité (*Nichthaften*) qui réside en l'Être. Toutefois, en accord avec le déploiement d'essence

⁹⁵⁵ *Ibid.*

⁹⁵⁶ *Qu'appelle-t-on penser?*, Paris, PUF (Quadrige), 2014, p. 180-1. Nous soulignons.

de l'Être depuis le jeu de l'assaut et de l'absence, du *pas* soi-même – et conséquemment aussi du *rien* – prend des formes variées de sa vérité. Si cela est pris seulement « logiquement » comme négation d'un étant au sens de ce qui existe et expliqué superficiellement et littéralement – en d'autres termes, si le questionnement n'entre jamais dans le domaine de la question de l'Être – alors toutes les objections à la question concernant le néant sont autant d'inutiles bavardages, qui demeurent privés de toute possibilité de pénétrer le domaine de décision de la question concernant la finitude la plus essentielle de l'Être.⁹⁵⁷

Résumons : le déploiement d'essence du signe, ou la signification est encore cachée et à dévoiler (ἀλγήθεια), est l'institution originaire d'un langage po[i]étique. Ce langage originaire coïncide avec la maturation (*Reifung*) de l'Être, qui est une préparation à la fructification – fin essentielle d'un arbre, recherchée depuis son commencement mais jamais pleinement atteinte auparavant. C'est là, dans le déploiement d'essence du langage originaire (le signe, la maturation de l'Être) que se révèle pour Heidegger la plus haute finitude, symbolisée par le signe du dernier dieu, révélation ultime de l'Être à travers et comme langage, et qui ne réside pas dans une limitation quantitative (la finitude comme limitation de l'infini) mais plutôt dans son caractère temporel : le jeu de l'absence et de la présence, de la fuite et de l'arrivée, de l'Être et du Néant, de la Terre et du Monde. Cette maturation qui pourtant fructifie et donne ses fruits s'accompagne d'une révélation croissante de la négativité qui lui est intrinsèque, qui se-déploie-dans (*Einwest*) depuis l'Être et qui ne doit jamais être comprise « logiquement » comme négation, mais plutôt, depuis le domaine de questionnement ontologique qui nous est propre, comme finitude du *Dasein* et du *Sein*.

Or l'on ne peut entrer dans ce domaine qu'en vertu de la préparation d'une longue intuition (*Ahnung*) du dernier dieu. Et ceux du dernier dieu qui sont à venir sont préparés *seulement* et par-dessus tout par ceux qui trouvent, traversent et construisent un *chemin-de-retour* (*Rückweg*) depuis l'expérience de l'abandonnement de l'être. Sans le sacrifice de ceux-qui-s'en-reviennent (*die Rückwegigen*), il n'y aurait même pas l'aube de la possibilité du signe du dernier dieu. Ceux-qui-s'en-reviennent sont les véritables précurseurs (*Vorläufer*) de ceux-qui-sont-à-venir.

(Mais ceux-qui-s'en-reviennent sont tous autres que les nombreux qui sont simplement ré-actifs (*die Reaktiven*) dont l'« action » n'est absorbée que par l'aveugle accrochement à un passé à la vue courte. Ce qui a été en tant que cela se projette

⁹⁵⁷ BzP, GA 65, § 256, p. 410.

dans le futur, aussi bien que le futur dans son appel à ce qui a été – cela n'a jamais été manifeste pour eux).⁹⁵⁸

Ceux-qui-s'en-reviennent (*die Rückwegigen*) sont donc préparatoires et en avance sur ceux-qui-sont-à-venir (*die Zukünftigen*) ; ils font l'expérience de l'abandonnement de l'être, et, par-là, de sa Résonnance (celle du commencement précédent) mais ne peuvent pas comme les *Zukünftigen* opérer le Saut. Leur sacrifice est le déclin (*Untergang*), c'est-à-dire qu'ils passent-en-dessous (*Unter-gehen*), ou peut-être même à côté, de ce que leur offre leur époque, afin de faire l'expérience de la négativité intrinsèque à la maturation et d'écouter en recherche de signes (*Winken*). Leur « action » ne porte pas sur le présent (ce qui prendrait la forme d'une action ré-actionnaire à caractère politique ou même métapolitique), mais plutôt sur le lien entre le passé et le futur : en ce sens, ils sont absents du présent, ils sont ceux qui *passent-en-dessous* (*die Untergehenden*), les déclinants.

γ) La « préparation en vue de l'apparaître du dernier dieu (*Erscheinens des letzten Gottes*) »⁹⁵⁹

Toujours au § 256 « Le dernier dieu », Heidegger va désormais traiter plus concrètement de la mécanique conceptuelle qui sous-tend l'apparaître éventuel de cette déité. Notons d'abord – nous l'avons brièvement mentionné au passage – que ce dernier « possède sa plus unique unicité et se tient hors de ces déterminations calculatrices que signifient des titres comme "mono-théisme", "pan-théisme" et "a-théisme" », en ce que « le "mono-théisme" existe seulement depuis les "apologétiques" judéo-chrétiennes, qui ont la métaphysique comme leur présupposition intellectuelle. Avec la mort de ce dieu, tous les théismes s'effondrent »⁹⁶⁰ ; mort du Dieu chrétien qui n'est jamais véritablement questionnée dans les *BzP*, mais qui y est plutôt un état de fait de départ. Dans l'autre commencement, conclut Heidegger, « la multitude des dieux ne peut pas être quantifiée, mais est plutôt sujette à la richesse interne des sols (*Gründe*) et des abîmes (*Abgründe*) dans le lieu momentané de l'illumination et de la dissimulation-abritante du signe du dernier dieu. »⁹⁶¹ Il faut donc, afin d'espérer atteindre à nouveau un rapport au(x) dieu(x), faire

⁹⁵⁸ *Ibid.*, p. 410-11.

⁹⁵⁹ *Ibid.*, p. 411.

⁹⁶⁰ *Ibid.*

⁹⁶¹ *Ibid.*

tabula rasa de tous les catégories et préconcepts de la métaphysique occidentale ; or cela ne signifie pas la simple *terminaison* de l'histoire de l'Occident, bien au contraire :

Le dernier dieu n'est pas la fin mais l'autre commencement de possibilités non-mesurables pour notre histoire. Pour son propre bien, notre histoire jusqu'ici ne doit pas se terminer mais doit être amenée à sa fin. Nous devons apporter la transfiguration de ses positions essentielles et de base dans la transition et la préparation.⁹⁶²

Entre en scène la *double* maîtrise⁹⁶³ par laquelle l'homme doit œuvrer à cette transfiguration et répondre au *besoin* de l'être envers lui. L'homme, nous dit Heidegger, doit d'une part « endurer la Résonnance », c'est-à-dire faire face à l'absence de révélation directe et absolue du dernier dieu, accepter l'incertitude et le mystère qui entourent sa nature, mais tout aussi bien « mettre en œuvre la transition vers la fondation de la liberté », à savoir s'engager dans une transformation de soi et du monde afin que ceux-ci soient à même de laisser l'Événement s'accomplir librement et pleinement dans un étant (l'œuvre). Heidegger souligne d'ailleurs que ces deux tâches sont indissociables et que la réussite de l'une dépend de celle de l'autre : « Le plus grand éloignement par rapport au dernier dieu dans la non-donation est une forme particulière de proximité, une relation qui ne se laisse pas distordre ou abolir par une quelconque "dialectique". »⁹⁶⁴ Il n'est en effet ici pas question d'une quelconque dialectique, mais plutôt de deux tâches complémentaires qui, lorsque prises en charge, réduisent le *Dasein* à la plus grande solitude et à un domaine que la plupart ne peuvent ni comprendre ni partager. La proximité du dernier dieu est alors bien paradoxale : malgré son éloignement apparent (pour la multitude), une forme particulière de proximité du divin émerge de la non-donation en tant que telle :

Mais la proximité résonne dans la Résonnance de l'être depuis l'expérience de la détresse de l'abandonnement de l'être. Toutefois cette expérience est le premier coup de la tempête dans le *Da-sein*. Car lorsque l'homme vient de cette détresse, alors seulement il peut mettre en lumière les nécessités et avec cela la liberté de l'appartenance à l'exultation de l'être.⁹⁶⁵

⁹⁶² *Ibid.* Heidegger conclut : « La préparation en vue de l'apparaître du dernier dieu (*Erscheins des letzten Gottes*) est le risque le plus extrême de la vérité de l'être, seul en vertu duquel l'homme réussit à restaurer les étants. »

⁹⁶³ *Ibid.*, p. 412. Heidegger écrit : « Mais si l'homme peut maîtriser les deux, [à savoir] endurer la résonnance de l'Événement comme non-donnant et mettre en œuvre la transition vers la fondation de la liberté d'un étant en tant que tel – de renouveler le Monde en sauvant la Terre – qui peut le décider et le savoir ? Et alors, ceux qui sont absorbés par une telle histoire et sa fondation demeurent toujours séparés les uns des autres – les sommets des plus séparées des montagnes. »

⁹⁶⁴ *Ibid.*, p. 412.

⁹⁶⁵ *Ibid.*

Le *Da-sein* doit donc endurer la tempête, tempête qui consiste en la Résonnance de l'abandonnement de l'être et de la non-donation de soi (révélation) du dieu à venir. « Se tenant dans ce combat pour le dernier dieu, et cela veut dire pour la fondation de la vérité de l'être en tant que temps-espace de la quiétude de son passage (nous ne sommes pas capables de lutter pour dieu en soi), nous nous tenons nécessairement dans le domaine de maîtrise de l'être comme Événement et donc dans le lieu du plus fort maëlstrom du retournement (*Kehre*). »⁹⁶⁶ Pourquoi un tel vocabulaire (tempête, maëlstrom) ? Parce que l'être a été compris comme arbre, et que le *Da-sein* est celui qui aide l'arbre à se tenir dans la tempête, tout comme l'arbre protège le *Da-sein* de ses pires soubresauts. La phrase de la conférence de 1953 prend alors tout son sens : il s'agit de ramener le *Da-sein* à un rapport de *cultivation* à l'être, où « cultiver signifie encore : entourer de haies et entourer de soins. »⁹⁶⁷ Un tel travail, conclut Heidegger, « ne provoque pas la Terre »⁹⁶⁸. Non pas, en effet, provocation de la Terre, mais honneurs rendus et préservation du dieu :

Nous devons préparer la fondation de la vérité ; et cela semble comme si l'honneur rendu et la préservation du dernier dieu étaient déjà prédéterminés. En même temps nous devons savoir et être attachés à la manière dont l'abritement de la vérité dans un étant et donc l'histoire de la préservation du dieu est requise par-dessus tout par le dieu lui-même et par la manière dont il a besoin de nous en tant que fondateurs de l'être-là (*Da-seinsgründende*). Ce qui est requis n'est pas seulement une table de commandements, mais plus originairement et essentiellement que le passage du dieu demande une fermeté d'un étant et donc de l'homme au milieu des étants – une fermeté par laquelle un étant par-dessus tout se tient droit dans le passage, et donc ne l'arrête pas, mais le laisse régner comme passage, toujours dans la simplicité de ce qui est réclamé comme propre à un étant (comme œuvre, outil, chose, accomplissement, vision et mot).⁹⁶⁹

Il ne s'agit alors pas de *croire* en un dieu au sens traditionnel du terme – on se souvient de la distinction inversée entre foi et savoir –, mais de reconnaître l'importance de l'être en tant que dimension temporelle en vertu de laquelle tous – mêmes le(s) dieu(x) – ont en propre de *séjourner*, de *passer* et non pas d'être une fois pour toutes. L'homme doit accepter la finitude.

⁹⁶⁶ *Ibid.*, p. 412-3.

⁹⁶⁷ *Essais et conférences*, p. 20-21.

⁹⁶⁸ *Ibid.*

⁹⁶⁹ *BZP*, GA 65, § 256, p. 412-3.

Il reste toutefois que l'abri de la vérité dans un étant (l'œuvre), et donc l'histoire de la préservation du dieu (une « religion ») est mystérieusement requise par le dieu lui-même, celui-là même qui ne s'est pas encore montré. Cela semble simplement signifier que l'être a encore une fois besoin de nous, en tant que fondateurs de l'être-là (*Da-seinsgründende*), c'est-à-dire de l'espace où l'œuvre va tenir au centre d'une civilisation, et où le dieu va être préservé pour un temps ; l'être a besoin de notre fermeté, cette fermeté qui consiste à se tenir droit dans le passage de l'être, sans l'arrêter mais en le laissant plutôt régner *comme* passage et *comme* temporalité se déchaînant. Cette fermeté nous engage dans le combat pour le dernier dieu ; non pas une lutte en vue d'une divinité transcendante ou pour un arrière-monde sotériologique, mais lutte pour la compréhension de l'être comme lieu momentané du passage. En effet, poursuit Heidegger, « [i]ci il n'y a aucune rédemption – ce qui serait essentiellement une subjugation de l'homme –, mais plutôt une *mise-en-place* (*Einsetzung*) de ce qui est plus originairement propre (la fondation du *Da-sein*) dans l'être lui-même : la reconnaissance de l'appartenance de l'homme à l'étant à travers dieu, l'admission par dieu qu'il a besoin de l'étant, une admission qui ne délaisse ni dieu ni sa grandeur. »⁹⁷⁰ L'homme n'est en effet pas un simple réceptacle passif de la révélation divine qui en tire la promesse d'une rédemption ; il est bien plutôt actif dans la mise-en-place (*Einsetzung*) du sol (*Grund*, la Fondation et le Saut). Par le dieu, l'homme appartient à l'être, et en retour le dieu nécessite le *Da-sein* comme lieu momentané de la révélation ; il ne s'agit pas ici d'une dialectique maître-esclave, mais bien d'une reconnaissance réciproque qui préserve la grandeur des deux parties, et d'un nécessiter mutuel qui prend la forme d'un appel. « Cette appartenance à l'Être », poursuit Heidegger, « et ce besoin de l'Être révèlent par-dessus tout l'Être dans son propre abriement-voilement en tant que point-médiant tournant (*kehrlige*) [...] : l'Être comme Événement (*das Seyns als Er-eignis*), qui arrive de son propre débordement retournant (*kehrligen*) et donc devient l'origine de la lutte entre l'homme et le dieu, entre le passage du dieu et l'histoire de l'homme. »⁹⁷¹ L'appartenance réciproque et le besoin mutuel vont alors révéler l'Être dans son essence : point-médiant tournant (*kehrlige*) de la relation entre l'homme et le dieu, entre le Monde et la Terre. L'Être étant en constante transformation (se voilant, se dévoilant), les relations dont il est le point central sont alors des luttes créatrices, non pas destructrices, mais

⁹⁷⁰ *Ibid.*, p. 413.

⁹⁷¹ *Ibid.*

alimentant le processus de révélation de l'Être dans son débordement hors de lui-même. La donation de l'étant par l'Être est toujours un *passage*, elle reste décidément dans les gonds de la finitude :

Tous les étants, aussi intrusifs et uniques et indépendants et persistants qu'ils puissent apparaître à la calculation et à l'opération inhumaines et dépourvues de dieu, sont seulement une entrée-dans et un séjourner-dans (*Hereinstand*) l'Événement, dans lequel (l'entrée-dans et le séjourner-dans) le site pour le passage du dernier dieu et le gardiennage de l'homme cherchent une fermeté en vue de continuer à être préparés pour l'Avènement (*Ereignung*) et à ne pas repousser l'Être – ce que certes les étants jusqu'ici et la vérité jusqu'ici devaient exclusivement faire.

⁹⁷²

Jusqu'ici, c'est-à-dire depuis le premier commencement grec de la métaphysique occidentale, les étants et la vérité (c'est-à-dire la réponse pensante du *Dasein* à la donation de l'étant par l'être) se trouvaient dans l'impossibilité de reconnaître le jeu de voilement-dévoilement qui caractérise l'Être et devaient donc aussi manquer la possibilité du dernier dieu, entrant plutôt dans un long développement de l'onto-théo-logie qui finalement s'étiole dans l'expérience vécue, la science moderne, la technique et l'absence des dieux. Si c'est bien dans le *Da-sein* d'un peuple qu'arrive l'Événement, ce ne sera pas un peuple entier qui sera préparé, mais seulement ceux-qui-sont-à-venir, « les individus grands et non-révélés [qui] vont fournir le calme pour le passage du dieu et entre eux pour l'accord réticent de ceux qui sont préparés »⁹⁷³. À ce moment, « l'Être comme ce qui est le plus unique et le plus rare contre le Rien se sera soutiré du gigantisme des étants ; et toute l'histoire, lorsqu'elle descend dans ce qui lui est le plus propre, servira seulement cette retraite de l'être dans sa pleine vérité »⁹⁷⁴ ; moment qui n'est pas, avertit immédiatement Heidegger, un « état-idéal (*Idealzustand*) », puisqu'« un état idéal va toujours à contre-courant de ce qui appartient à sa propre histoire »⁹⁷⁵, mais une occurrence incalculable et imprévisible. Et « jusqu'à ce moment incalculable qui, incidemment, ne peut jamais être une chose aussi superficielle qu'un "but", ce sera une histoire longue, très récidivante et très cachée »⁹⁷⁶ ; la

⁹⁷² *Ibid.*, p. 413-4.

⁹⁷³ *Ibid.*, p. 414. Juste avant : « Et pour l'être-préparé en vue du dieu, les peuples et les états sont trop petits, c'est-à-dire sont déjà trop déchirés de toute croissance et tout-de-même livrés seulement à la fabrication (*Machenschaft*). »

⁹⁷⁴ *Ibid.*

⁹⁷⁵ *Ibid.*, p. 415.

⁹⁷⁶ *Ibid.* Heidegger poursuit : « C'est seulement heure par heure et dans la réserve du soin que les créateurs doivent se préparer pour le gardiennage depuis le lieu momentané de ce passage. Et la méditation pensante de cette

répétition sans cesse renouvelée des mêmes atavismes provenant du premier commencement et de la question directrice (*Leitfrage*) qui confirme l'oubli de l'être en nous retournant vers l'étant. Or la question de l'être, au risque de nous répéter, doit surpasser la métaphysique et ouvrir une nouvelle ère :

Avec la question de l'Être qui a dépassé la question des étants et donc toute « métaphysique », le flambeau est allumé et le premier essai est fait pour la longue course. Où est le coureur qui tient le flambeau et qui l'apporte à son pré-décèsseur (*Vor-gänger*) ? Les coureurs (*Läufer*) doivent tous être des *pré*-coureurs (*Vor-Läufer*) ; et le plus tard ils viennent, le plus fortement *pré*-coureurs ils doivent être – pas de suiveurs (*Nachläufer*), qui sont au mieux « corrects » et qui réfutent ce qui est essayé-pour-la-première-fois (*Erstversuchte*).⁹⁷⁷

Laisser derrière nous la métaphysique en portant le flambeau de la vérité de l'être, de l'ἀλήθεια, c'est-à-dire de la finitude affirmée par le double mouvement de donation et de dissimulation, de dévoilement et d'abritement, c'est se pro-jeter dans ce « nouveau monde » où la circularité de la question fondatrice règne. Or, nous sommes précisément ceux qui sont privés de dieu(x), les tard-venus, nous qui venons de l'époque de l'accomplissement de la métaphysique et de l'absence de questionnement. Ainsi, « nous ne serons que lentement et avec difficulté capables de connaître l'autre, ce dieu qui n'apparaît désormais plus dans de manière "personnelle" ou dans "l'expérience vécue" des "masses" (*weder im » persönlichen » noch im » massenweisen » » Erlebnis » der Gott noch erscheint*) mais seulement dans l'"espace" abyssal de l'être lui-même (*abgründigen » Raum » des Seyns selbst*) »⁹⁷⁸ ; « "espace" abyssal » qui constitue le sans-fond à fonder dans la Fondation qu'opère le *Da-sein* avec le Saut, et qui génère comme performativement un fond qui va durer *pour un temps*. L'homme doit donc *sauter dans* le *Da-sein*, c'est-à-dire s'extirper de toute actualité (passer-en-dessous) et redevenir le *là* de l'Être. C'est, après tout, le(s) dieu(x) lui-même qui le demande, dans ce raisonnement qui prend encore une fois la forme d'un cercle : pour retrouver dieu, l'homme doit sauter, et ce, puisque dieu le demande ; ce que Heidegger confirme en concluant toute la section sur le dernier dieu de la manière suivante :

singularité – la vérité de l'Être – peut seulement être un chemin sur lequel ce qui ne peut pas être pensé à l'avance est néanmoins pensé, c'est-à-dire que la transformation de la relation de l'homme à la vérité de l'Être a commencé. »

⁹⁷⁷ *Ibid.*

⁹⁷⁸ *Ibid.*, p. 416.

Si peu savent que dieu attend la Fondation de la vérité de l'Être, et donc attend le Saut de l'homme dans le *Da-sein*. Il semble plutôt que l'homme devrait et pourrait avoir à attendre dieu. Et peut-être cela est-il la forme la plus insidieuse du plus profond déficit-de-dieu(x) (*tieftsten Gottlosigkeit*) et l'engourdissement de l'impuissance (*die Betäubung der Ohnmacht*) à supporter l'événement de cette venue là-entre-deux de l'Être (*Er-leidung der Ereignung jener Da-zwischenkunft des Seyns*), qui offre d'abord un site à l'entrée-dans d'un étant et au séjour dans la vérité, et qui donne à un étant la prérogative de se tenir dans le plus éloigné des éloignements du passage du dieu, une prérogative dont la donation arrive seulement comme Histoire : dans la transformation de l'étant (*der Umschaffung des Seienden*) en l'essentialité de sa destination (*Wesentlichkeit seiner Bestimmung*) et dans la libération du mésusage (*Beifreiung aus dem Mißbrauch*) des fabrications qui, inversant tout, épuisent l'étant dans l'utilisation.⁹⁷⁹

Dieu *attend* donc la Fondation de la vérité de l'être, c'est-à-dire qu'il attend que l'homme prenne conscience à nouveau de l'être dans sa dimension la plus fondamentale : la finitude de la donation et de la reprise, de la sortie de l'abîme (le Saut dans le *Da-sein* et la Fondation d'un monde) et de la chute (où reste seulement la Résonnance de ce qui a été). La balle est alors dans le camp de l'humanité, car l'homme ne peut simplement *attendre* le dieu, sans quoi il est impuissant et incapable de supporter l'Événement. Cette incapacité de comprendre la relation réciproque entre d'une part l'attente du Dieu et de l'autre l'attente de l'homme est précisément ce qui fonde le déficit-de-dieu(x) (*Gottlosigkeit*) ; incapacité qui provient précisément du refus de la circularité, alors qu'ici, hors de ce que Heidegger appelle sans cesse la « métaphysique », c'est-à-dire la logique démonstrative occidentale, tout se joue dans un cercle. Au contraire, hors de ce cercle qui paraît enfermer la raison, c'est l'homme lui-même qui, enfermé dans sa propre existence quotidienne, est incapable d'accueillir la révélation. Un choix (ou bien... ou bien) s'impose alors, nous renvoyant au début de l'ouvrage dans ce qui constitue une forte démonstration de cohérence interne et de circularité assumée (les deux reviennent ici au même) de la part de Heidegger. La venue du dieu est ainsi un événement extraordinaire, accompagné d'une transformation de fond en comble de l'étant qui est alors pensé à nouveaux frais par ceux qui sont à même de recevoir la donation dans l'éclaircie. ; alors seulement serons-nous libérés de la fabrication (*Machenschaft*) et de la dévastation de la Terre, et alors seulement aurons-nous à nouveau – et *pour un temps* – une Histoire.

⁹⁷⁹ *Ibid.*, p. 417.

Conclusion

Peut-être que tout cela apparaît comme un jeu de concepts – mais peut-être que nous en viendrons à pressentir que seule *la décision* qui concerne l'Occident est ici visée – à savoir : est-ce que le peuple parvient à s'éprouver comme ce qu'il faut à l'Être, ce qui doit être sacrifié à l'Être – ou bien fait-il l'épreuve de lui-même comme d'une gigantesque arène pour une fabrication s'imaginant elle-même capable de durer « éternellement ».

-*Cahiers noirs*, 1934-1935.⁹⁸⁰

§ 25 – Résultats : figures de l'articulation dynamique des fugues de l'Événement

Le but initial de notre thèse était de tenter, en lisant et en traduisant les *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, de découvrir les contours de cette langue et de cette histoire nouvelle que Heidegger appelle de ses vœux en un *nouveau commencement de la pensée occidentale*. S'il en ressort plusieurs traits fondamentaux que nous allons bientôt récapituler, il n'en reste pas moins que l'on peut désormais remarquer le caractère performatif d'une telle traduction, plus spécifiquement quant à cette langue délestée de la métaphysique qui tente de s'exprimer dans l'ouvrage. En effet, plus l'on avance dans l'articulation des fugues, plus les mots se font rares pour décrire – voire même comprendre – ce qui s'y joue en profondeur. C'est pourquoi, pour parler avec Husserl, nous avons choisi de procéder en zigzag, c'est-à-dire en passant d'un concept à l'autre pour ensuite revenir à nouveaux frais au premier à l'aune d'une nouvelle fugue, et en passant les fugues elles-mêmes l'une dans l'autre. C'est ainsi qu'il nous aura fallu lire les fugues, apparemment une par une de manière séparée, mais en vérité, toujours l'une par l'autre.

Comme une constellation n'apparaît que lors de la phénoménalisation de l'ensemble de ses étoiles, l'articulation de l'autre commencement ne peut se comprendre qu'à partir d'une

⁹⁸⁰ *Réflexions II-VI*, tr. fr. p. 523.

lecture d'ensemble des six fugues (*Fugen*) de l'Événement (*Ereignis*) dont l'articulation musicale constitue en quelque sorte le « système » de la pensée heideggérienne de l'autre commencement. C'est ainsi que, contrairement à une recherche dont le critère de vérité est l'exactitude de la restitution (mathématique ou langagière) de son objet – l'*adequatio* –, nous avons suivi une méthode immanente à l'ouvrage et à la pensée de notre auteur, à savoir : prendre la répétition des formulations et des positions de questions (*Fragestellungen*), à tâtons et sans plaquer sur le texte une logique qui lui soit étrangère, comme approfondissement progressif du fond conceptuel heideggérien qui se dégage des *BzP*, en vue non pas d'en évaluer la vérité (c'est-à-dire une quelconque correspondance au réel), mais bien plutôt en vue de la fondation de la vérité, qui, nous l'avons amplement répété, *reste encore à venir*. Disons tout de suite, avant de résumer le chemin parcouru, ce que nous avons trouvé à propos de nos deux axes principaux de recherche : l'histoire et la langue.

Tout au long de notre parcours, nous aurons compris que l'histoire (comme c'est généralement le cas dans toute la *Gesamtausgabe*), est *Geschichte*, l'histoire comme déploiement originaire des époques de la vérité à partir de la donation de l'être, et non *Historie*, l'histoire comme discipline historiographique de compilation (et de computation) des événements qui surviennent dans l'histoire-*Geschichte*. Mais cela demeure le cadre général selon lequel Heidegger pense l'histoire ; que nous apprennent de plus les *Beiträge zur Philosophie* ? Dans le cadre de l'histoire de l'Être telle que déployée dans l'*opus magnum* des années trente, l'on peut arguer que l'histoire (*Geschichte*) est double : d'une part, il y a l'histoire jusqu'ici, l'histoire de l'Occident de Homère à nos jours, qui a vu naître et s'accomplir la métaphysique comme Technique moderne, et qui est comme en suspens, attendant la décision qui doit venir ; d'autre part, il y a l'histoire à venir, dont les contours sont encore incertains, mais qui doit être fondation de la vérité par le *Dasein* et Événement, tout cela dépassant complètement l'époque de la Technique et de la mathématisation intégrale de l'étant. C'est la décision qui devra trancher (*ou bien... ou bien*) entre l'histoire de la métaphysique et l'histoire à venir de son dépassement, ou plutôt de son déclin, au sens de ce qui passe en dessous et ressort de l'autre côté. Qu'est-ce que cela signifie concrètement ? Cela signifie que nous qui sommes du XXI^e siècle, et ceux qui sont à venir, aurons un choix à faire : le choix entre *ou bien* un développement technologique progressif et infini et de la stagnation civilisationnelle, culturelle, artistique et philosophique d'une l'humanité

planétarisée au sein du Dispositif technologique, *ou bien* l'émancipation de l'humanité par rapport à cette histoire et l'ouverture d'une nouvelle, où la vérité doit être refondée de sorte que chaque humanité particulière (peuple) ait sa vérité, son monde, ses dieux propres. L'histoire dans les *BzP* est ainsi double : d'une part, l'histoire telle qu'elle s'est déroulée jusqu'ici depuis le premier commencement grec ; d'autre part, l'histoire à venir. Le choix en est un entre d'une part transhumanisme, développement technologique et stagnation du sens d'une humanité planétarisée, ou d'autre part l'émancipation de l'humanité *par* la refondation de la vérité. Impossible, au terme de ce travail, de déterminer s'il s'agit là d'une utopie mythologique projetée par Heidegger ou d'une véritable possibilité historique : néanmoins le chemin parcouru aura permis d'élucider la structure conceptuelle que seul le temps saura valider ou rendre caduque, à savoir l'articulation historico-ontologique d'un peuple à l'aube de son histoire.

Il en va autrement pour la langue. Si les *BzP* ne manquent pas de décrire l'histoire, tant passée que celle à venir, l'on doit admettre qu'avec la langue, les résultats demeurent plus inégaux. En fait, et notre travail de traduction l'aura nous l'espérons bien montré, la rédaction des *BzP* est elle-même une tentative de *parler* (ou de *laisser parler*) cette langue inédite : elle est toujours balbutiante et se fait par essais et erreurs, procédé que nous avons d'ailleurs calqué dans notre traduction des textes ; traduction (*Übersetzung*, de *übersetzen*, trans-position) de l'allemand au français québécois qui constitue également une tentative de parler cette langue en la trans-posant dans notre propre situation herméneutique (et en *nous* trans-posant simultanément dans la situation herméneutique de l'auteur⁹⁸¹). Cette langue inhabituelle aura néanmoins permis d'entrer philosophiquement dans le chemin tracé par Heidegger – que celui-ci aboutisse ou pas – en vue d'un autre commencement de l'histoire, et, nous l'espérons, de contribuer à déterminer plus en propre, pour la communauté de chercheurs heideggérien, ce que signifient les concepts fondamentaux de l'Événement.

« Quand les dieux », écrit Heidegger dans les *BzP*, « appellent la Terre et qu'un Monde résonne dans l'appel, et donc que l'appel résonne comme existance (être-là, Da-sein) de l'homme,

⁹⁸¹ Situation herméneutique, à savoir l'Allemagne des années trente, qui demeure indépassable.

alors la langue est historique, en tant que mot fondant l'histoire. »⁹⁸² Avant, donc, cet appel des dieux, impossible de déterminer exactement les contours de cet avenir et de cette langue. Au fil des reprises, des traductions et des tentatives d'approfondissement, nous espérons néanmoins qu'à défaut d'en donner le tableau complet, nous aurons pu laisser parler cette langue et, conformément au projet de l'auteur, préparer à notre manière et depuis notre situation herméneutique l'espace où elle pourra peut-être se faire entendre.

Nous avons d'abord commencé, en étudiant le *Vorblick* dans notre premier chapitre, par distinguer le premier commencement de la pensée occidentale en Grèce antique d'un « autre commencement » proposé par Heidegger et devant dépasser la métaphysique traditionnelle ; nouveau départ impliquant une rupture avec tout cadre conceptuel hérité de la philosophie classique en visant une pensée plus originaire de l'être. Nous avons ensuite pu montrer avec Heidegger la différence entre le *Dasein* (être-là, existant) de *SuZ* et le *Da-sein* (être-le-là [de l'Être]) des *BzP*, au sens où le *Dasein* n'est plus désormais le simple existant personnel, mais *Da-sein*, le *là* de l'être en tant que *peuple* (*Volk*) ; parallèlement, nous avons tenté de restituer la distinction que fait Heidegger entre le *Sein* (l'être au sens traditionnel) et le *Seyn*, l'être au sens historial que lui confère l'ouvrage. Cela nous a ensuite mené vers l'importance de la tonalité fondamentale (*Grundstimmung*), disposition affective qui oriente la pensée et la compréhension de l'être, et vers l'ancrage historico-herméneutique qui ancre toute pensée dans une époque et un horizon culturel indépassables ; situation herméneutique qui s'est révélée, pour nous tard-venus, être le lieu d'une indétermination qui doit être tranchée. La décision (*Entscheidung*) désigne en ce sens un choix ontologique nécessaire afin de dépasser la métaphysique ; un *ou bien... ou bien* dans lequel ceux-qui-sont-à-venir doivent trancher en vue du *Dasein* du peuple à venir. Notre lecture du *Vorblick* nous a également permis de mettre en place plusieurs distinctions qui deviendront par la suite

⁹⁸² *BzP*, GA 65, § 281, p. 510. Heidegger poursuit : « La langue et l'*Ereignis*. Miroitement fugace de la Terre, résonnance du Monde. La lutte, la mise à l'abri originaire du clivage, puisque la plus intime fissure. L'ouvert-endroit. La langue, qu'elle soit parlée ou gardée sous silence, est la plus grande et la première humanisation des étants. Du moins, ça en a l'air. Mais c'est précisément la plus originaire des non-humanisations de l'homme en tant qu'être-vivant là, et comme "sujet", et donc – la fondation du *Da-sein* et la possibilité de la non-humanisation des étants. La langue se fonde dans le silence. Le silence est la plus abritée des manières de tenir la mesure. Elle tient la mesure, en ce que premièrement elle établit les mesures. Et donc la langue est établissement de mesure au sens le plus large et le plus intime, établissement de mesure comme *essantiel* déploiement de la jointure et de son ajointement (l'Événement). Et en tant que la langue est le fondement du *Da-sein*, la mesure réside en lui en tant que fondement de la lutte entre terre et monde. »

capitales : d'abord le Monde (*die Welt*) comme espace institutionnalisé de significations humaines, qui s'oppose à la Terre (*die Erde*) comme dimension inconnue, menaçante, chthonique et non-instituée de la vie humaine (mort, naissance, corps et « nature » préconceptuelle) ; ensuite la notion de vision-du-monde (*Weltanschauung*) qui caractérise en propre le rapport de l'homme au monde dans les temps nouveaux et qui s'oppose à la philosophie comme pensée renouvelée et libérée des carcans interprétatifs figés qui caractérisent la vision-du-monde. Nous avons finalement complété notre lecture du *Vorblick* en commentant la « transition » de notre époque à l'autre, dans laquelle nous ne sommes encore qu'à l'intervalle (une époque révolue, une autre pas encore là), et qui implique une transformation en profondeur du langage, renouvelant son origine po[é]t[ic]ue et le délestant des structures conceptuelles héritées de l'histoire de la métaphysique.

Notre second chapitre nous aura permis, en plus d'explorer les deux premières fugues de l'*Ereignis*, de déterminer la structure plus large de l'ouvrage, à savoir l'articulation de mots fondamentaux que sont chacune des *Fugen*, dans laquelle Heidegger adopte à contre-courant du paradigme de la vue une structure musicale montrant l'articulation dynamique des *Grundwörter* de l'Événement. Ces mots fondamentaux sont alors des clefs permettant d'accéder à une nouvelle manière de penser l'Être – ou plutôt, plus modestement, à une nouvelle tentative de le penser – qui est celle de Heidegger dans les années trente et quarante. En ce sens, la Résonnance (*Anklang*), première fugue de l'événement, est mobilisée par Heidegger pour désigner une (peut-être *là*) manière dont l'Être peut se manifester à nous, quoiqu'indirectement, dans une forme de retrait qui laisse néanmoins une trace à peine perceptible ; trace que l'on doit traquer jusqu'aux trois dissimulations selon lesquelles se manifeste l'abandon de l'Être, à savoir le calcul, l'accélération et le gigantisme⁹⁸³. La fugue suivante, « ce qui est en jeu / la passe » (*das Zuspiel*), désigne le va-et-vient entre la question directrice en vue de l'étant (*Leitfrage*) et la question fondamentale (ontologique) qui vise l'Être (*Grundfrage*) ; va-et-vient qui constitue alors le

⁹⁸³ GA 65, § 58, p. 122 : « 1. Le calcul – vient au pouvoir principalement par la *Machenschaft* [...]. 2. L'accélération – de toutes les sortes ; l'augmentation mécanique des « vitesses » techniques, et cela seulement comme conséquence de cette accélération [...]. 3. L'advenue du gigantisme. Cela ne veut pas seulement dire les "masses" dans un sens "sociétal". Ces masses adviennent seulement parce que les nombres et ce qui est calculable comptent déjà comme ce qui est également accessible à chacun. »

processus de transition et de dépassement des catégories métaphysiques classiques par un « dialogue » avec l'histoire de la métaphysique⁹⁸⁴.

Un troisième chapitre aura été le lieu de la mise en place de l'une des questions fondamentales des *BzP*, à savoir celle du ou des dieux, qui à la fois ne sont *plus* là et *pas encore* là, et dont l'absence constitue un phénomène en propre qui se doit d'être élucidé et qui caractérise les temps nouveaux. Ainsi la troisième des fugues, le Saut (*der Sprung*), représente la rupture nécessaire avec cette histoire qui a vu les dieux s'évanouir l'un après l'autre ; rupture qui ne peut, comme l'indique son nom, se faire progressivement, mais qui requiert bien plutôt un basculement radical dans l'étrangeté et une confrontation avec l'*Abgrund*, abîme sans-fond qui se révèle être le seul principe et fond (*Grund*) sur laquelle fût jamais fondée une pensée, et qui représente à la fois un danger (l'oubli et la périssabilité) et un don (la possibilité d'un jaillissement des significations lors de l'Événement *hors* de l'abîme). Le concept de sans-fond (*Abgrund*) appelle alors non pas un principe figé (*Grund*) qui puisse le remplacer ou le couvrir, mais plutôt un acte, la Fondation (*Gründung*) qui constitue la quatrième fugue : une fois le saut effectué, il revient au *Dasein* de fonder un nouvel espace de pensée en vue de l'Être et de l'appartenance mutuelle entre les deux (Être et *Dasein*) ; fondation nouvelle qui, comme encore une fois son nom l'indique, ne repose pas sur des principes fixes et éternels mais sur un engagement actif du *Dasein* dans la découverte et l'appropriation de l'Être.

Notre quatrième et dernier chapitre nous a enfin permis d'interpréter les deux dernières articulations de l'Événement. La figure de ceux-qui-sont-à-venir (*die Zukunftigen*) y illustre ces penseurs et poètes à venir, qui pensent d'abord l'Être dans l'expérience originnaire de l'abîme (*Abgrund*) et qui doivent être capables d'incarner, au sens fort, cet accès nouveau à l'Être. Cette cinquième fugue décrit alors une perspective, que nous avons nommée méta-onto-politique, qui doit favoriser l'émergence de ces penseurs à venir en maintenant vivante la pensée hors des systèmes philosophiques actuels (qui selon Heidegger découlent de l'essence technique des temps nouveaux). Finalement, la sixième et dernière des fugues, le dernier Dieu (*der letzte Gott*), nous fait plonger dans la perspective « théologique » ou « eschatologique » de l'ouvrage – en

⁹⁸⁴ « Dialogue » qui va constituer l'essentiel du contenu des cours donnés à Fribourg entre 1928 et 1944.

gardant bien sûr en tête les contresens et les problèmes qui rendent ces deux termes impropres en cadre heideggerien. Heidegger décrit alors un double mouvement ou le dernier dieu, figure non-religieuse du dépassement ultime de la métaphysique et de l'onto-théo-logie et tributaire d'un autre rapport au divin non plus fondé sur la transcendance du dieu mais sur une proximité immanente (appartenance) à l'Être, se manifeste par un retrait (*Verbergung*) qui ouvre paradoxalement un espace d'éclaircie (*Lichtung*) ; espace ouvert où le sens de l'étant qui jaillit de l'abîme est donné au *Dasein* afin que pour un temps, il y ait histoire.

Quel est donc alors le portrait le plus global que nous pourrions dresser de l'entreprise heideggerienne ? Tentons de répondre à cette question de deux manières : d'abord et très brièvement, d'un point de vue extérieur à l'ouvrage, c'est-à-dire du point de vue du projet qui est celui de Heidegger en 1936-38 et de ses implications ; ensuite, plus substantiellement, du point de vue interne de la mécanique conceptuelle qu'il met en place dans l'ouvrage.

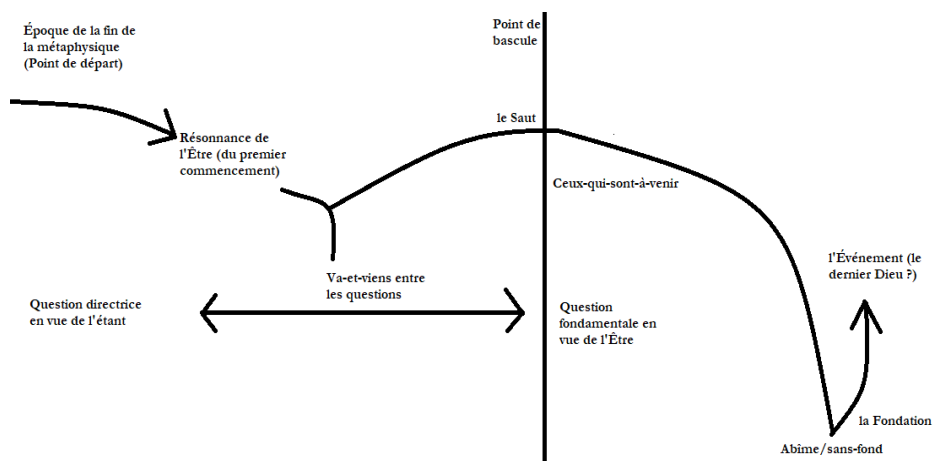
D'abord, nous pourrions dire que comme plusieurs avant lui (et à venir), Heidegger a fait l'expérience profonde et originaire de l'Être en sa fissuration, c'est-à-dire sa donation depuis l'abîme (*Abgrund*), l'angoisse devant l'abîme (en 1927, c'était la mort, dont l'abîme semble être l'universalisation non plus au seul *Dasein* mais à l'entière de l'étant) et la nécessité de dépasser, c'est-à-dire de re-couvrir, le néant ainsi dé-couvert. Or faire une telle expérience de l'Être *comme* abîme, c'est sentir le sol (*Grund*) se dérober sous nos pieds et retomber toujours dans le vide ; c'est là le destin de l'expérience humaine du temps et de la périssabilité ultime de toute fondation.

En résulte, bien que nous ayons déjà discuté du dédain qu'exprime Heidegger à propos de ce terme, une forme d'eschatologie de l'émancipation de l'homme, qui doit être libéré de la technique et de la modernité scientifique ; « eschatologie » et que nous avons tenté, peut-être maladroitement, de nommer *archaïologie future* : exploration de l'impensé de la métaphysique occidentale, en vue d'une pensée du destin de l'humanité et de son rapport à l'être par-delà la métaphysique.

En peu de mots : l'entreprise des *BzP*, s'érigeant en bloc contre les caractéristiques fondamentales des temps nouveaux conçues comme sclérosées et fixes, vise à retrouver une humanité plus originaire, en mobilité, plus proche de l'Être et plus enracinée dans l'histoire. Si ces constats sont somme toute assez évidents – le projet et les ambitions philosophiques de Heidegger dans les années entourant les *BzP* étant assez bien documentés – il n'en va pas de même pour la compréhension du fond conceptuel de la pensée de l'Événement. Comment alors conclure en donnant une image complète et la plus détaillée possible de la mécanique conceptuelle qui sous-tend les *BzP* ; en d'autres termes comment restituer l'articulation des fugues et des autres concepts fondamentaux de manière succincte et nette ? Nous proposons afin de répondre à cette question de l'exposition « systématique » et claire de l'articulation des mots fondamentaux de l'Événement de tenter de l'illustrer par deux schémas.

Notre premier schéma (1)⁹⁸⁵ illustre le rapport et l'articulation des fugues, depuis le point de départ que constitue la fin de la métaphysique et en vue de l'Événement. Le point de départ de la pensée transitoire est sa propre situation herméneutique, à savoir notre époque comme époque de la fin de la métaphysique. La résonance, manière dont l'Être se manifeste indirectement à nous en laissant comme une trace, nous aiguille ensuite vers le va-et-vient entre les questions (*Leitfrage* en vue de l'étant et *Grundfrage* en vue de l'Être), mouvement de balancier et de retour – auquel nous avons d'ailleurs nous-mêmes été conviés dans notre lecture des *BzP* qui constitue le préalable au saut. Le saut, enfin, nous sort de notre époque pour nous emmener

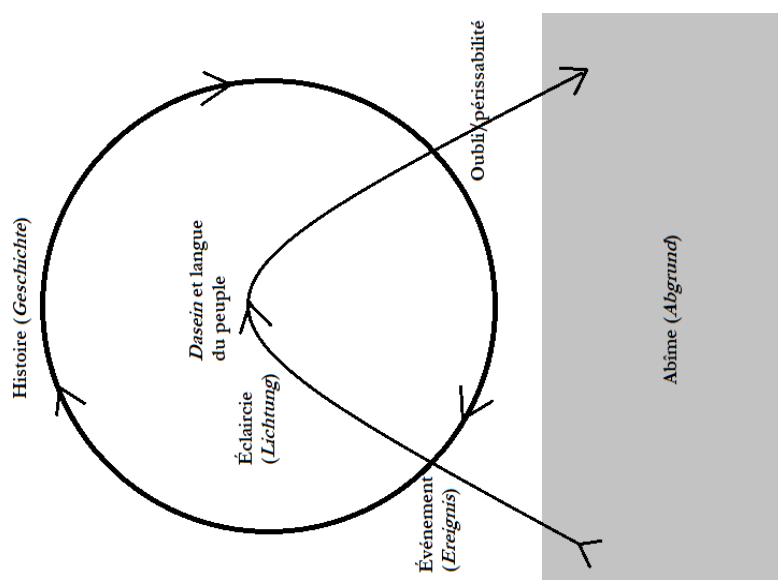
⁹⁸⁵ Schéma 1 (page pleine en annexe) :



dans l'inconnu, dans l'espace encore à fonder de la vérité, où ceux-qui-sont-à-venir, faisant l'expérience de l'abîme comme fondement ultime (*Urgrund*), vont fonder l'histoire, pour un peuple et pour un temps. Ce schéma nous permet de voir que c'est donc par le va-et-vient entre les questions (de la métaphysique traditionnelle et de l'ontologie inaugurée par Heidegger) que devient possible le saut : c'est en effet la méditation en retour sur l'histoire de la métaphysique et la tentative de nommer l'Être qui ensemble permettent le Saut, en tant que saut dans un espace de passé inconnu et encore indéterminé. Et c'est bien l'expérience de l'abîme qui rend nécessaire une fondation nouvelle, en vue du dernier dieu. Ce premier schéma, bien qu'il mette en liaison l'ensemble des fugues et permette d'illustrer leur articulation, a cependant le défaut d'évacuer l'Événement (*Ereignis*) qui est pourtant le moment et le lieu de l'autre commencement.

C'est pourquoi notre second schéma (2)⁹⁸⁶ illustre cette fois la circularité de l'histoire et sa mécanique interne, et ce, d'un point de vue plus temporel, à partir de l'Événement – bien que, de manière symétrique, il ne fasse pas mention de l'articulation des fugues. L'Événement est, nous disait Heidegger, le moment où « pour un temps, il y a histoire » – nous avons tenté d'illustrer cela de deux points de vue. D'une part, le point de vue de l'Histoire *d'un* peuple, pour lequel il y a d'abord l'Événement de l'éclaircie, dans laquelle sont données langue, histoire et situation ; autant d'institutions de sens qui se construisent à partir de la donation originelle de

⁹⁸⁶ Schéma 2 (page pleine en annexe) :



l'Être, par les peu nombreux (poètes et prophètes) et qui vont durer un temps afin d'irréremédiablement ressembler dans l'Abîme originelle (originaire, même). Chaque Histoire possède ainsi, à l'instar du *Dasein*, naissance et mort, commencement et fin – l'Histoire, après tout, est toujours celle d'un *volkisches Da-sein*, d'un être-là du peuple – et de ce point de vue reste fermement ancrée dans une ontologie de la finitude. D'une part, donc, la finitude et la périssabilité ; de l'autre, la « circularité » de l'Histoire du point de vue extérieur : le commencement grec et la fin de la métaphysique, l'autre commencement et sa fin, peut-être, dans quelques millénaires, etc., et aussi longtemps qu'existera l'espèce humaine sur cette terre. En fait, nous pourrions dire que l'être humain est *condamné* à la finitude et à la périssabilité, mais qu'en tentant d'échapper à l'abîme, il aspire à une éternité, non pas a-temporelle mais bien plutôt cyclique : celle de l'institution et de l'histoire qui dure *pour un temps*, mais qui s' imagine toujours, quelque part, être éternelle. Notons d'ailleurs qu'aucun de nos deux schémas n'intègre le *Seyn*, l'Être. Or cela est parfaitement cohérent avec le fait que le *Seyn* dans les *BzP* n'est plus l'Être (*Sein*) de la métaphysique, existant *en soi*, mais ce qui se retire pour laisser advenir l'*Ereignis*. Il ne se donne pas comme un objet, mais comme un retrait fondamental qui ouvre l'histoire de l'Être. Loin d'une simple présence, il est l'abîme à partir duquel tout surgit et disparaît : l'abîme originnaire. C'est pourquoi penser le *Seyn*, c'est toujours déjà penser depuis son retrait. L'*Ereignis* est la seule issue, la seule « vérité » possible après la fin de la métaphysique. Or sortir de la métaphysique, selon Heidegger, c'est passer par l'articulation dynamique des fugues que nous avons tenté d'éclaircir, tant bien que mal, au cours de cette thèse.

Ainsi, les apports à la recherche heideggérienne que nous croyons avoir exhumés du texte parfois difficile à comprendre des *BzP* sont les suivants. Tout d'abord, notre analyse approfondie des six fugues aura nous l'espérons permis de clarifier leur rôle respectif dans la transition qui doit selon l'auteur nous mener hors de la métaphysique (schéma 1). Ensuite, bien que nous n'ayons pas adopté une posture comparative qui aurait pu mettre en relief le dialogue entre Heidegger et les autres courants philosophiques importants du XX^e siècle (phénoménologie postérieure aux *BzP*, pensée critique et reprises par Derrida, Marion, etc.), notre étude aura néanmoins permis d'apprécier la place absolument particulière – voire étrange, *unheimlich* – qu'occupe le second *opus magnum* heideggérien dans la pensée de ce siècle : en effet l'articulation dynamique des fugues, la question des peu nombreux à venir et l'« eschatologie »

du dernier dieu sont sans commune mesure avec aucune autre pensée contemporaine se réclamant de la philosophie comme discipline rigoureuse, au point où – et à notre avis de manière légitime – l'on en vient à se demander s'il s'agit toujours de philosophie à proprement parler.

Or c'est avec justesse que Heidegger parle de *fin de la philosophie* : « nous comprenons trop aisément », écrit-il dans la conférence éponyme de 1964, « la fin de quelque chose en un sens purement négatif comme la simple cessation, comme l'arrêt d'un processus, sinon même comme délabrement et impuissance. »⁹⁸⁷ Or, poursuit-il :

Fin signifie achèvement ; achèvement signifie rassemblement sur les possibilités les plus extrêmes. Mais ces possibilités doivent elles-mêmes être comprises dans toute leur ampleur. Car à la philosophie appartient un trait caractéristique, et ceci dès l'époque de la philosophie grecque : à savoir le développement des diverses sciences à l'intérieur du domaine ouvert par la philosophie. Le développement des sciences, et du même coup leur affranchissement de la philosophie font partie de l'achèvement de la philosophie. La fin de la philosophie signifie : début de la civilisation mondiale en tant qu'elle répond, par le développement des sciences, à la mise en route initiale de la philosophie elle-même.⁹⁸⁸

Quelques lignes plus loin, il conclut en posant une question : « *Quelle tâche, à la fin de la philosophie, reste encore réservée à la pensée ?* »⁹⁸⁹ Si la « philosophie » s'accomplit dans la domination planétaire de la science occidentale et l'indifférenciation de tous les êtres humains devant une « histoire (*Historie*) » universelle de progrès et de déracinement ontologique dans ce qu'il nomme parfois aussi *tourbillon* (*Taumel*, projet de « construction totale de la nature »⁹⁹⁰), la tâche de la pensée ne peut alors être autre que de penser le réenracinement ontologico-historial des peuples⁹⁹¹ ; ce qui, dans les *BzP*, prend la forme d'une double pensée qui lie irrémédiablement ontologie et Histoire (*Geschichte*). Les *Beiträge* pourraient alors être décrites comme une tentative, à contre-courant, d'historialiser l'Être (ou d'ontologiser la *Geschichte*). Alors que l'historiographie d'une part n'a que faire de l'Être et d'autre part muséifie l'Histoire (*Geschichte*) pour en faire un simple catalogue des dates et des civilisations (*Historie*) et que la philosophie contemporaine certes s'historicise peu à

⁹⁸⁷ « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », dans *Questions III et IV*, p. 279.

⁹⁸⁸ « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », dans *Questions III et IV*, p. 279-80.

⁹⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁹⁰ GA 28, p. 193.

⁹⁹¹ Selon notre schéma 2, c'est bien en tant que peuple que quelque chose comme de l'être entre dans l'Histoire (et retombe dans l'abîme).

peu, mais généralement en maintenant l'oubli de l'Être qui la caractérise depuis Platon, Heidegger tente dans les *BzP* de *réhistorialiser l'ontologie*, c'est-à-dire *de penser l'Être et sa donation de sens dans le cadre fini et historial de la temporalité immanente et périssable du Dasein*, et, conséquemment, de penser l'oubli de l'Être et le déficit historial de notre époque comme *cause de la crise de sens qui caractérise cette dernière et que nous avons nommée nihilisme*.

De surcroît, notre réflexion aura constitué un prolongement, éclairé par les *BzP*, de la réflexion philosophique et sociohistorique qui depuis le début du siècle dernier s'est penchée de plus en plus sur l'impact de la technique moderne (entre autres, Oswald Spengler dans *Le déclin de l'Occident* (1922), Ernst Jünger dans *Le travailleur* (1932) et son frère Ernst Georg dans *La perfection de la technique* (1946), Heidegger lui-même dans maint textes des années trente, quarante et cinquante, ainsi que Günther Anders dans *L'obsolescence de l'homme* (1956) et Jacques Ellul dans *La technique ou l'enjeu du siècle* (1954), pour ne nommer qu'eux) ; thème qui était par ailleurs celui de nos recherches de deuxième cycle⁹⁹² et qui constituait le point de départ de notre propre recherche. Or qu'apportent de plus les *BzP* à cette réflexion spécifique, qui d'ailleurs, dans le corpus heideggérien, prend forme définitive dans la conférence de 1953, *La question de la technique* ?

Pour répondre à cette question, il faut d'abord faire fi de la chronologie de rédaction et de publication de ces textes : si en effet les *BzP*, qui parlent toujours de fabrication (*Machenschaft*), précèdent de quinze ans et donc peuvent être considérées comme préparant la réflexion ultérieure de la conférence de 1953 qui parle de Dispositif (*Gestell*), Heidegger indique néanmoins explicitement que les traités impubliés des années trente et de la première moitié des années quarante doivent être lus à la fin⁹⁹³ ; d'où le délai de publication de cinquante ans. Il faut

⁹⁹² Ampleman-Tremblay, Tristan, *Heidegger et la Technique à l'époque de la métaphysique réalisée*, Université Laval, 2019.

⁹⁹³ « Nachwort des Herausgebers », *BzP*, p. 512-3 : « Ce texte crucial ouvre la voie et pourtant n'aura pas été publié pour inaugurer la *Gesamtausgabe*, mais n'apparaît plutôt qu'aujourd'hui, quatorze ans après les premiers volumes de la série. La raison en est l'une des directives de Heidegger pour la publication de la *Gesamtausgabe*, une directive qui était d'une importance particulière pour lui. Elle stipule que la publication des écrits des divisions III et IV ne devrait commencer qu'après que les cours de lecture des divisions II aient paru. Heidegger explique cette décision en remarquant que la connaissance et l'étude appropriante des textes de lecture étaient un prérequis nécessaire pour comprendre les écrits impubliés, spécifiquement ceux des années trente et de la première moitié des années quarante. (*Daß dieses wegeröffnende große Manuskript nicht etwa gleich zu Beginn, sondern erst vierzehn Jahre nach dem Beginn der*

ainsi considérer la conférence de 1953 comme un discours sectoriel, méditant *l'une* des caractéristiques fondamentales des Temps nouveaux (*die Neuzeit*), à savoir la Technique, mais que ce sont toutefois les textes de la seconde moitié des années trente, et *a fortiori* les *BzP*, qui constituent le cœur de la réflexion heideggérienne sur ces Temps nouveaux et sur la possibilité de les dépasser. En d'autres termes, les *BzP* apportent une dimension ontologique fondamentale qui précède et prépare la critique heideggérienne de la technique développée en 1953 : alors que *La question de la technique* analyse la technique comme un mode de dévoilement de l'étant marqué par l'arraisonement (*Gestell*), les *BzP* travaillent sur un sol plus originaire en amorçant une pensée du retrait de l'Être et en cherchant un « autre commencement » qui dépasse les limites imposées par la métaphysique et la domination technologique. La conférence de 1953, en tant qu'analyse d'un mode de dévoilement de l'étant, participe donc de la question directrice en vue de l'étant ; elle est *leitfraglich*, tandis que la réflexion des *BzP* est plus ontologique et ainsi *grundfraglich*. Les *BzP* ne se contentent pas de critiquer la technique et de décrire sa domination ; elles interrogent plutôt, de manière « transcendantale », l'oubli historial de l'Être qui l'a rendue possible. La technique moderne est bien une conséquence de la métaphysique occidentale et de son incapacité à penser l'Être autrement qu'en termes de maîtrise et de calcul, et donc : là où *La question de la technique* décrit l'arraisonement comme le mode dominant du dévoilement sans toutefois donner de solution – sauf peut-être via la sentence de Hölderlin –, les *BzP* introduisent plutôt l'*Ereignis* comme une alternative permettant de penser un dévoilement non contraignant, plus près et plus appartenant (*zugehörig*) de l'origine de l'Être. La conférence de 1953 décrit ainsi la situation ontique de notre époque ; situation ontique qui elle-même renvoie à un déficit ontologique que tentent de dépasser les *BzP* en adoptant une perspective ontologique : l'*Ereignis* offre ainsi une voie, même si elle est encore inédite, pour sortir de l'emprise du *Gestell*, alors que *La question de la technique* ne propose pas explicitement de dépassement. Les *BzP* ouvrent la possibilité d'une pensée qui ne serait plus dictée par la logique de la production et du calcul ; nouvel horizon impliquant une transformation du langage, de l'histoire et du rapport à l'être.

Gesamtausgabe erscheint, hat seinen Grund in einer von Heidegger für die Herausgabe seiner Gesamtausgabe gegebenen und ihm besonders wichtigen Anweisung. Ihr zufolge durfte mit der Veröffentlichung der für die III. und IV. Abteilung vorgesehenen Schriften erst dann begonnen werden, wenn die Vorlesungen der II. Abteilung herausgegeben sind. Diese Entscheidung erläuterte er durch die Bemerkung, daß Kenntnis und aneignendes Studium der Vorlesungstexte eine notwendige Voraussetzung seien für das Verständnis der unveröffentlichten Schriften, insbesondere aus den dreißiger Jahren und der ersten Hälfte der vierziger Jahre.) »

Bref : alors que la conférence de 1953 expose les dangers de l'arraisonement et suggère une relation plus libre avec la technique par l'art et la poésie, les *BzP* travaillent en amont, en cherchant à refonder l'ontologie elle-même pour dépasser la métaphysique et préparer l'avènement d'un autre commencement. Cette réflexion sur la technique moderne (et plus largement sur ce que nous appelons aujourd'hui « mondialisation » mais dont Heidegger traite plutôt en termes de réduction des distances, de simultanéité temporelle et de planétarisation de la science moderne) constitue également une voie alternative aux réflexions contemporaines sur ce phénomène, au sens où ce qu'indique Heidegger en 1953 s'avère aujourd'hui bien juste : au-delà des postures des technoprophètes et des réactionnaires anti-technique (c'est-à-dire au-delà du *oui* ou du *non* à la technique), c'est bien la compréhension de l'essence ontologique de cette technique, comme caractéristique d'une époque elle-même résultante d'une métaphysique bimillénaire, qui fait défaut. La méditation de l'essence de la technique, forte de la possibilité d'un autre commencement et de son articulation dynamique en fugues, peut désormais se tourner vers l'avenir dont l'*Ereignis* doit être le moment-pivot. En d'autres termes, cette réflexion constitue *en soi* le va-et-vient entre la question directrice (*Leitfrage*, question sur l'essence technique des étants) et la question fondamentale (*Grundfrage*, question sur l'Être et la possibilité de sa réappropriation par le *Dasein*).

En cours de route sont néanmoins apparues plusieurs difficultés d'interprétations, limites, contresens et pièges de traduction ainsi que concepts indéfinissables. En termes de difficultés d'interprétations, notons d'abord – et bien que nous l'ayons déjà mentionné – le style fragmentaire, non linéairement structuré de l'ouvrage, qui se présente comme une série de fugues rendant complexe une lecture visant une compréhension d'ensemble ; fugues qui sont d'ailleurs nommées largement de manière poétique et en recourant à des néologismes métaphoriques qui échappent aux catégories traditionnelles de la pensée rationnelle. Notons ensuite l'ambiguïté fondamentale du concept central d'Événement : l'*Ereignis*, nous dit Heidegger, est simultanément événement, appropriation, mode d'être et moment, sans correspondance dans la métaphysique traditionnelle. Notons finalement le contexte historico-politique et l'implication politique

implicite de certains passages⁹⁹⁴, qui renvoient toujours, il faut le rappeler, à l'Allemagne comme peuple de l'*Ereignis*, ce qui a certainement pu conduire à des interprétations controversées de son rapport au nazisme. L'ancrage historique du texte rend certes délicate sa lecture, et Heidegger inscrit bien sa réflexion dans la continuité d'une tradition allemande, de Kant à Hölderlin, à Nietzsche et à lui-même. S'il considère bien qu'il existe un lien privilégié entre la pensée et la langue grecque et l'Allemagne qui s'y enracine, cela ne signifie pas que les *BzP* sont un prolongement des aspirations du *Rektoratsrede* de 1933-34 : il faut distinguer avec rigueur la réflexion ontologique et l'instrumentalisation politique, et conclure que les *BzP* décrivent un projet historial et ontologique de dépassement de la métaphysique plutôt que celui d'un mouvement national politique historique.

Parmi, ensuite, les limites ou critiques possible au projet même de Heidegger, l'on doit admettre que la pensée de l'autre commencement semble réservée à une élite philosophique et ne propose absolument pas de façon d'en rendre la compréhension plus largement accessible (ce qui est d'ailleurs implicitement admis par Heidegger à peu près partout dans l'ouvrage). L'on doit également admettre, près d'un siècle après la rédaction des *BzP*, l'absence de concrétisation, tant du vivant et dans l'œuvre de Heidegger qu'historiquement par la suite, d'un tel projet, dont Heidegger fait d'ailleurs seulement poser les bases sans jamais définir comment y parvenir. L'un des autres problèmes internes au projet heideggérien tiens à ce que le rapport entre l'Histoire (*Geschichte*) et l'Être (*Sein*) n'est pas clairement défini, oscillant entre un déterminisme historial (la métaphysique et l'histoire de l'Être déterminant en fond l'Histoire) et un saut *hors* de l'histoire actuelle (l'Événement), entraînant une indétermination hiérarchique entre l'Histoire et l'Être. Cela viens d'ailleurs d'une autre difficulté généralisée en philosophie, mais qui est ici particulièrement visible : malgré la critique continue de la métaphysique que fait Heidegger, il, et par conséquent nous aussi restons tributaire de ce même langage conceptuel qui doit être déconstruit mais qui en même temps est celui dont nous partons pour penser. Notons finalement la temporalité problématique de l'autre commencement, concept pourtant absolument central :

⁹⁹⁴ Par exemple GA 65, p. 42. Heidegger, parlant de la philosophie du premier commencement : « N'est-elle pas la philosophie "du" peuple *grec* ? Et la grande fin de la philosophie occidentale, l'"Idéalisme Allemand" et "Nietzsche", n'est-ce pas la philosophie "du" peuple *allemand* ? »

ne relevant ni du passé, ni du futur, et constituant plutôt un moment unique et infinitésimal (un commencement) à partir duquel tout est reconfiguré, l'autre commencement est, il va sans dire, très problématique à conceptualiser de manière rigoureuse et compréhensible.

Finalement, notre recherche a donné lieu à plusieurs contresens, pièges de traductions et concepts indéfinissables ou non-traduisibles. Le problème de fond est que presque tous les termes fondamentaux (*Grundwörter*) de l'*Ereignis* sont, en fait, *des néologismes poétiques et ambigus*. De l'*Ereignis* (événement, mais aussi appropriation et dévoilement) au *Seyn*, dont la distinction avec le *Sein* est assez difficile à rendre en français sans lourdeurs, en passant par l'opposition entre *Grund* et *Abgrund* (fondement et absence de fond ; traduction qui rend moins forte la tension dialectique entre position (fondement) et opposition (a-fondement, *Ab-grund*)), nous peinons à rendre véritablement et en langue française les idées multivoques exprimées par ces concepts, sauf par la méthode de répétition et de redéfinition continue que nous avons tenté de suivre. *Idem* pour certaines des fugues : *Zuspiel*, par exemple, est particulièrement difficile à rendre (le va-et-vient, la passe, ce qui est en jeu, etc.) sans gommer l'idée d'un mouvement dynamique entre les deux questions (fondamentale et directrice) ; de même pour *die Zukunftigen*, dont la traduction par ceux-qui-sont-à-venir maintient bien le sens, mais peine à maintenir le caractère de *destin historial* qui en langue allemande est attachée à ce terme. Le sens plein du dernier dieu (*der letzte Gott*) demeure également, à la fin de notre travail, obscur : ni théologique, ni symbolique, il représente simplement la figure indéfinissable du divin au-delà de l'ontothéologie. Le terme même de *Fuge*, pour conclure, est difficile à rendre en termes strictement philosophiques, puisqu'il s'agit d'une métaphore musicale exprimant l'agencement dynamique de la pensée qui doit désormais débiter.

Si nous avons évidemment rencontré plusieurs problématiques et limites au courant de notre recherche, il faut néanmoins rappeler que les quelques cinquante ans qui nous séparent désormais de la mort de Martin Heidegger – et les près de quatre-vingt-dix qui nous séparent de la rédaction de l’ouvrage – furent l’occasion de voir se valider les prédictions ou plutôt les craintes de Heidegger par rapport au déroulement de la modernité occidentale. La fabrication (*Machenschaft*) de 1936-38 et le Dispositif (*Gestell*) de 1953, qui caractérisent la technique non pas comme un simple ensemble d’outil, mais plutôt comme un mode de dévoilement et un cadre d’interprétation de l’étant, sont plus effectives que jamais : l’arraisonnement technique est bien omniprésent aujourd’hui, tant sous la forme de l’intelligence artificielle, de la détermination algorithmique des contenus auxquels nous sommes exposés et de la gestion de la vie humaine par des systèmes froids et automatisés. Il en va de même pour l’oubli de l’Être (*Seinsvergessenheit*) et le nihilisme, qui ont bien conduit à un relativisme généralisé, à une crise du sens et à l’hyper-rationalisation du rapport de l’homme à l’étant qui prend la forme dévoyée du consumérisme effréné. Dans un même ordre d’idées, Heidegger décrit dans les *BzP* – nous en avons longuement parlé – une forme de perte des enracinements historiques des peuples et d’uniformisation culturelle contre laquelle doit s’élever le peuple de l’autre commencement ; uniformisation et déracinement qui sont bien en route dans la globalisation et la standardisation des modes de vie sous l’influence de ce que Heidegger nomme, dès 1938, l’« américanisme »⁹⁹⁵ – cela n’aura d’ailleurs peut-être jamais été aussi actuel qu’aujourd’hui.

Heidegger aura aussi été, tant dans les *BzP* que dans ses textes plus tardifs, l’un des précurseurs de ce que nous pourrions aujourd’hui nommer la pensée de la crise écologique. Si les *BzP* ne parlent pas directement de crise écologique au sens moderne – contrairement, pourrions-nous dire, à la conférence de 1953 qui en traite plus directement – il anticipe néanmoins en comprenant comme fabrication (*Machenschaft*, emprise et empire du calcul et de la technique comme *pouvoirs* (*Macht*)), qui traite toute chose comme matériau en vue d’une puissance et non pas comme *chose*. La modernité, pour lui, consistant en une exploitation

⁹⁹⁵ « Die Zeit des Weltbildes », dans *Holzwege*, GA 5, p. 95

systematique et destructrice de la Terre (la « nature ») au profit d'une rationalité autoréférentielle : dans les Temps nouveaux (*Neuzeit*), la Terre est totalement soumise au Monde. Or si le terme de *Gestell* ne se trouve pas encore dans les *Beiträge*, cette soumission de la Terre (mystère et richesse inexprimable) au Monde (structure de l'expérience humaine à une époque donnée) en préfigure certainement la description ultérieure ; une telle perspective se voit par rapport validée aujourd'hui, par la destruction des écosystèmes au nom de la rentabilité.

Ce qui constitue toutefois la particularité de Heidegger sur ce point, c'est le fait que la catastrophe environnementale n'est pas avant tout une crise technologique, une crise du capitalisme ou une crise de nos pratiques environnementales, mais une *crise de la pensée, une crise transcendantale-phénoménologique : nous n'avons plus de relation originnaire à la Terre, mais seulement une relation technique, avant tout apparaître d'un étant*, et donc, tant que dominera la métaphysique de la fabrication, il sera impossible d'échapper à cette logique d'exploitation – pour preuve, la fâcheuse tendance à penser que nous pourrions résoudre tous les défis environnementaux avec plus de technologies⁹⁹⁶. Cela ne s'arrête pas là, toutefois : si notre rapport à la « nature » est inauthentique, notre rapport à la « réalité » et aux « faits » – pour emprunter un vocabulaire non-heideggérien – est également intégralement médiatisé par les technologies de communications, la surinformation et l'omniprésence des écrans, produisant ainsi une humanité entièrement intégrée au dispositif communicationnel et incapable de faire un pas en arrière sur ce qui lui convient en propre en deçà de ce dispositif.

Finalement – et c'est peut-être ici que nous trouverons « ce qui sauve », pour paraphraser Hölderlin et aussi mince que puisse être cet élément –, Heidegger a bien en vue en 1936-38 l'effondrement du religieux qui va s'accélérer après-guerre. Il aborde dans les *BzP* et comme nous l'avons vu la question du divin sous un angle radicalement différent de la tradition théologique de l'Occident : le vide causé par la fuite des dieux prévue par Nietzsche il y a un siècle et demi constitue un manque (*Gottlosigkeit*), un *déficit de dieux*, qui ne doit pas être rempli par un retour aux religions traditionnelles mais qui appelle plutôt la nécessité d'un nouveau

⁹⁹⁶ Une simple recherche « google » avec les mots « environnement » et « technologie » permet de voir que l'écrasante majorité des titres vantent des avancées technologiques ou d'intelligence artificielle qui viendront comme par magie nous « sauver » de nous-mêmes.

rapport à l'Être transfiguré par la venue d'un *dernier dieu* (*letzter Gott*). Cela signifie la fin définitive de l'onto-théo-logie qui caractérise la religion chrétienne depuis sa reprise hellénistique, c'est-à-dire la pensée de Dieu comme *summum ens*, comme entité ultime garantissant l'*ordo mundi*, l'ordre du monde, qui aboutit à la subordination de l'Être à une « cause première » (ici absente, l'Abîme (*Abgrund*) étant le seul fondement (*Grund*) possible) ; structure onto-théo-logique qui selon Heidegger s'est déjà effondrée et qui culmine ou s'accomplit dans le nihilisme moderne. Il s'agit en fait d'une reprise de l'idée nietzschéenne de la mort des dieux, à laquelle toutefois est adjointe ici un sens historial particulier : la mort des dieux n'est pas, comme le pensait Nietzsche, un événement culturel particulier, un moment de notre histoire, mais plutôt un moment décisif dans le destin de l'Être, qui laisse entendre *via negativa* la résonance de ses déploiements passés.

La célèbre proposition de Nietzsche face à cette mort de dieu, nul besoin de la rappeler en détails, consiste à refuser le nihilisme passif et à s'engager dans une réévaluation des valeurs devant créer un nouvel horizon de sens, à travers entre autres la figure du Surhomme (*Übermensch*), qui accepte cette mort et crée de nouvelles valeurs, disant *oui* à la vie lors du test de l'Éternel retour : en un mot, pour Nietzsche, la mort de dieu est une opportunité pour l'homme qui peut désormais tenter de se dépasser. La réponse heideggérienne consiste plutôt – bien qu'elle implique elle aussi un dépassement – à consister ce déficit de dieux comme un manque, manque qui doit être rempli par le dernier dieu dont il annonce la venue ; dernier dieu qui n'est non pas une divinité personnelle, mais une figure historique qui signale un tournant (*Kehre*) dans le rapport à l'être. L'apparition de cette divinité, nul ne peut la prédire ou la provoquer, mais elle dépend néanmoins de la capacité de ceux-qui-sont-à-venir à maintenir ouvertes les possibilités de la pensée en vue de l'autre commencement ; préparation qui n'est pas simplement passive mais qui passe par un dépassement de la métaphysique *par* la pensée (c'est-à-dire d'un dépassement de la question directrice (*Leitfrage*) par la question fondatrice (*Grundfrage*), qui doit se faire recueillement et écoute plutôt que déduction et démonstration.

Or Heidegger voyait avec justesse que cette sécularisation laisserait un vide spirituel que ni la technique ni la science ne sauraient jamais combler, et la montée des spiritualités alternatives, du néopaganisme et du regain d'intérêt pour les ésotérismes en tout genre semble suggérer une tentative inconsciente de la part de l'humanité pour répondre à ce vide. Ainsi les *BZP* ne prônent

ni un retour à la religion révélée, ni un athéisme matérialiste, mais plutôt annoncent la nécessité d'un bouleversement historial (d'un réenracinement *dans l'originnaire*) où l'homme sortirait du nihilisme et de la domination technique pour se retrouver dans l'éclaircie, devant le dernier Dieu. Ce bouleversement historial se nomme Événement (*Ereignis*). Or l'Événement (*Ereignis*) se présente comme l'horizon d'une pensée non encore accomplie, non encore trouvée. Si l'*Ereignis* demeure une pensée en suspens, il nous appartient désormais à nous et à ceux qui suivront d'en explorer les implications pour notre époque, où la technique et le nihilisme continuent d'imposer leur loi.

À la toute fin de notre travail, le défi de transmettre, voire d'entrer soi-même dans cette pensée pour pouvoir la restituer à autrui reste immense. Cette pensée comporte néanmoins une certaine articulation, que nous aurons tenté d'exhumer, et qui, dans son travail po[li]étique de création de concepts, nous permet de reconstituer la compréhension heideggérienne de l'agencement originaire de l'expérience humaine (l'articulation ontohistoriale d'un peuple à l'aube de son histoire) : si dans *SuZ* c'est la mort qui permet à l'homme d'atteindre l'authenticité à travers l'angoisse et le projet, c'est ici l'Abîme et la périssabilité qui, menaçant le sens de l'existence, enjoint les êtres humains à sauter dans la fondation de l'éphémère. Toute l'histoire humaine est marquée par ce paradoxe : l'Abîme doit être recouvert par l'œuvre, que cette dernière soit artistique, civilisationnelle ou philosophique, pour que l'homme puisse habiter le monde dans un sens historial et ainsi *réactiver le sens de l'expérience humaine sur Terre*. C'est dans cette oscillation entre péril et fondation que l'histoire advient, et ce, *pour un temps*. Au seuil de cette pensée non encore accomplie, il ne nous reste qu'à nous tourner vers Heidegger lui-même, qui dans *Qu'appelle-t-on penser ?*, rappelle avec justesse :

Nous accédons à ce que l'on appelle penser si nous-mêmes pensons. Pour qu'une telle tentative réussisse, nous devons être prêts à apprendre la pensée. Aussitôt que nous nous engageons dans cet apprentissage, nous avons déjà avoué par-là que nous ne sommes pas encore en pouvoir de penser.⁹⁹⁷

⁹⁹⁷ *Qu'appelle-t-on penser ?*, Paris, PUF, 2014, p. 23.

Bibliographie

Ouvrages de la *Gesamtausgabe* de Heidegger⁹⁹⁸

- GA 2 *Sein und Zeit* (1927), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977, 586 p.
- GA 5 *Holzwege* (1935-1946), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1950, 382 p. ;
tr. fr. par Wolfgang Brokmeier, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard,
1962, 476 p.
- GA 7 *Vorträge und Aufsätze* (1936-1953), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann,
2000, 298 p. ; tr. fr. par André Préau, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard,
1958, 378 p.
- GA 8 *Was heißt Denken?* (1951–1952), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 268
p. ; tr. fr. par Aloys Becker et Gérard Granel, *Qu'appelle-t-on penser ?*, Paris, PUF,
2014, 304 p.
- GA 9 *Wegmarken* (1919–1961), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1974, 488
p.
- GA 11 *Identität und Differenz* (1955–1957), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann,
2006, 168 p. ; tr. fr. par André Préau, « Identité et différence », dans *Questions I et
II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 253-314.
- GA 13 *Aus der Erfahrung des Denkens* (1910–1976), Frankfurt am Main, Vittorio
Klostermann, 2002, 254 p.
- GA 14 « Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens (1964) », dans *Zur
Sache des Denkens* (1962–1964), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2007,
156 p. ; tr. fr. « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », dans *Questions
III et IV*, Paris, Gallimard, 1991, p. 279-306.
- GA 16 *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (1910–1976), Frankfurt am Main,
Vittorio Klostermann, 2000, 842 p.

⁹⁹⁸ Nous indiquons uniquement la traduction française si elle a été mobilisée dans le corps du texte.

- GA 33 *Aristoteles Metaphysik IX 1–3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft (Sommersemester 1931)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1981, 228 p. ; tr. fr. par Bernard Stevens et Paul Vandavelde, *Aristote Métaphysique Θ 1-3 : De l'essence de la réalité et de la force*, Paris, Gallimard, 1991, 240 p.
- GA 34 *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet (Wintersemester 1931/32)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1988, 338 p.
- GA 36/37 *Sein und Wahrheit / 1. Die Grundfrage der Philosophie. (Sommersemester 1933)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2001, 308 p.
- GA 38 *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache (Sommersemester 1934)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1998, 176 p. ; tr. fr. par Frédéric Bernard, Paris, Gallimard, 2008, 224 p.
- GA 39 *Hölderlins Hymnen « Germanien » und « Der Rhein » (1934-1935)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1980, 296 p. ; tr. fr. par François Fédier et Julien Hervier, *Les Hymnes de Hölderlin « La Germanie » et « Le Rhin »*, Paris, Gallimard, 1988, 296 p.
- GA 40 *Einführung in die Metaphysik (Sommersemester 1935)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1983, 234 p. ; tr. fr. par Gilbert Kahn, Paris, Gallimard, 1987, 226 p.
- GA 41 *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendenten Grundsätzen. (Wintersemester 1935/36)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1984, 254 p. ; tr. fr. par Jean Reboul et Jacques Taminiaux, *Qu'est-ce qu'une chose ?*, Paris, Gallimard, 1988, 272 p.
- GA 56/57 *Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 226 p. ; tr. fr. par Sophie-Jan Arrien et Sylvain Camilleri, *Vers une définition de la philosophie*, Paris, Seuil, 2017, 288 p.
- GA 59 *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (Sommersemester 1920)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993, 202 p. ; tr. fr. par Guillaume Fagniez, *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression. Théorie de la formation des concepts philosophiques*, Paris, Gallimard, 2014, 210 p.

- GA 63 *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (Sommersemester 1923)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1988, 202 p. ; tr. fr. par Alain Boutot, *Ontologie. Herméneutique de la factivité*, Paris, Gallimard, 2012, 176 p.
- GA 65 *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis) (1936-1938)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1989, 552 p. ; tr. fr. par François Fédier, *Apports à la Philosophie (De l'avenance)*, Paris, Gallimard, 2013, 624 p.
- GA 66 *Besinnung (1938-1939)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997, 438 p. ; tr. fr. par Alain Boutot, *Méditation*, Paris, Gallimard, 2019, 431 p.
- GA 69 *Die Geschichte des Seyns*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2022, 230 p.

Autres ouvrages, articles et sites web

AHO, Kevin. « Acceleration and Time Pathologies: The Critique of Psychology in Heidegger's Beiträge », dans *Time and Society*, 16, 2007, p. 25-42.

ARJAKOVSKY, Philippe, FÉDIER, François et LANORD, Hadrien (dir.). *Le Dictionnaire Martin Heidegger : Vocabulaire polyphonique de sa pensée*, Paris, Éditions du Cerf, 2013, 1472 p.

ARRIEN, Sophie-Jan. « De la destruction phénoménologique à la destruction poétique. Pensée de l'événement et transformation de l'herméneutique chez Heidegger », dans *Heidegger aujourd'hui. Actualité et postérité de sa pensée de l'événement*, Paris, Hermann, 2021, pp. 21 à 40.

ARRIEN, Sophie-Jan. *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*, Paris, PUF, 2014, 392 p.

ARRIEN, Sophie-Jan. « L'expérience de la vie religieuse à l'épreuve de la philosophie : Heidegger lecteur d'Augustin », dans *Alter*, 21, 2013, p. 9-27.

ARRIEN, Sophie-Jan. « Vie et histoire. Heidegger 1919-1923 », dans *Philosophie*, vol. 69, mars 2001, pp. 51-69

ARRIEN, Sophie-Jan et SOMMER, Christian (dir.). *Heidegger aujourd'hui. Actualité et postérité de la pensée de l'événement*, Paris, Hermann, 2021, 537 p.

BAMBACH, Charles. « Le Discours de rectorat de Heidegger », dans *Les Études philosophiques*, 2010/2 (n° 93), pp. 163-186.

BAMOH, James. « Heidegger's Differential Concept of Truth in Beiträge », dans *Gatherings : The Heidegger Circle Annual*, 4 (2014), pp. 39-69.

BÉGOUT, Bruce. *L'enfance du monde – Recherches phénoménologiques sur la vie, le monde et le monde de la vie*, tome 1. Husserl, Paris, Transparence, 2007, 198 p.

BENUSSAN, Gérard. « Heidegger, une métapolitique de l'autodestruction », dans *Revue internationale de philosophie*, 2017/1, n. 279, pp. 27-41.

BERGHAHN, Klaus L., *Schillers Gedichte*, Athenäum, Königstein/Taunus, 1980, 362 p.

BIBIKHIN, Vladimir. « From Being and Time to the Beiträge », dans Love, Jeff. *Heidegger in Russia and Eastern Europe*, New York, Rowman & Littlefield, 2017, pp. 114-129.

BOEHME, Jacob, *De la Signature des Choses*, [en ligne], consulté le 14 mars 2025 au <https://www.arbredor.com/ebooks/DeLaSignature.pdf>

BOUTOT, Alain. « L'être et la présence », dans Boutot, Alain. *Heidegger et Platon : le problème du nihilisme*, Paris, PUF, 1987, pp. 21-88.

BRITO, Emilio. « Le déracinement du vrai et la "fuite des dieux" », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 74e année n°2, Avril-mai-juin 1994, pp. 171-191.

BROGOWSKI, Leszek (dir.). *Dilthey. Conscience et histoire*, Paris, PUF, 1997, 132 p.

CAPELLE, Philippe. « Le divin et le Dieu chez Martin Heidegger », dans Langlois, Luc (éd.). *Les philosophes et la question de Dieu*, Paris, PUF, 2006, pp. 287-310.

CASANOVA, Marco. « Die Sprache des Ereignisses », dans Mejía, Emmanuel et Schüssler, Ingeborg (éds.). *Heideggers Beiträge zur Philosophie/Les Apports à la philosophie de Heidegger. Internationales Kolloquium Vom 20.-22. Mai 2004 an Der Universität Lausanne / Colloque International des 20-22 Mai 2004 à l'Université de Lausanne*, Lausanne, 2009, pp. 383-394.

COTTEN, Jean-Pierre. « Heidegger, aujourd'hui. Éléments pour un dossier (mars/sept. 2014) » [En ligne], dans *Philosophique*, vol. 18, 2015 ; consulté le 07 avril 2025 au <http://journals.openedition.org/philosophique/889>

COMETTI, Jean-Pierre et JANICAUD, Dominique (dir.). *Etre et Temps de Martin Heidegger: Questions de méthode et voies de recherches*, Paris, Sud, 1989, 282 p.

CONDILLAC, Étienne Bonnot [de]. *Traité des systèmes* [En ligne], Classiques de l'UQAC, consulté le 7 avril 2025 au https://classiques.uqam.ca/classiques/condillac_etienne_bonnot_de/traite_des_systemes/traite_des_systemes.html

CORM, Georges. « Qu'est-ce que le "retour du religieux" ? », dans Bresc, Henri (éd.). *Politique et Religion en Méditerranée. Moyen âge et époque contemporaine*, Paris, Bouchène, 2008, pp. 305-320.

DASTUR, Françoise. « Heidegger espace, lieu, habitation », dans *Les Temps Modernes*, vol. 650, no. 4, 2008, pp. 140-157.

DASTUR, Françoise. *Heidegger et la pensée à venir*, Paris, Vrin, 2011, 252 p.

DASTUR, Françoise. « Heidegger, penseur de la modernité, de la technique et de l'éthique », dans *Poésie*, vol. 115, no. 1, 2006, pp. 34-41.

DASTUR, Françoise. *La mort. Essai sur la finitude*, PUF, 2007, 202 p.

DASTUR, Françoise. « Le concept de science chez Heidegger avant le "tournant" des années trente », dans *Noesis*, 9, 2006, pp. 7-28.

DESCARTES, René. *Les principes de la philosophie. Première partie – Lettre préface*, Paris, Vrin, 1993, 158 p.

DESCARTES, René. *Œuvres, T. VI*, éd. Adam/Tannery, Paris, Léopold Cerf, 1902, 728 p.

DUMAN, Musa. « Questioning and the Divine in Heidegger's Beiträge », dans *Gatherings : The Heidegger Circle Annual*, vol. 4, 2014, pp. 14-38.

ECHARD, Bénédicte. « Vision de la mort dans la société occidentale », dans *Souffrance spirituelle du patient en fin de vie. La question du sens*, Érès, 2006, pp. 17-28.

ELUARD, Joëlle. « Accompagner "le saut de la foi" des jeunes au catéchuménat [En ligne] », dans *Initiales*, n. 248. Consulté le 6 mars 2025 au <https://catechese.catholique.fr/outils/conference-contribution/400-le-saut-de-la-foi/>

EMAD, Parvis. « The Echo of Being in *Beiträge zur Philosophie –Der Anklang* : Directives for its Interpretation », in *Heidegger Studies*, Vol. 7, 1991, pp. 15-35.

EMAD, Parvis. « "Thinking" in the Crossing to, and "Poetizing" out of the Other Onset. Preliminary Reflexions on Heidegger's Characterizations of Nietzsche and Hölderlin in the *Beiträge* », in *Existentialia*, 21/3-4, pp. 217-240.

EMAD, Parvis. « Heidegger's Stance on Hölderlin in *Beiträge* », in *Studia Phaenomenologica*, 12, pp. 359-381.

EMAD, Parvis. *Translation and Interpretation. Learning from Beiträge*, Bucarest, Zeta Books, 2013, 250 p.

ESPINET, David. « Heidegger lecteur de Kant. Points de vue privés et publics à partir de 1930 », dans *Archives de Philosophie*, 2018/2 (Tome 81), pp. 353-372.

ESPINET, David. « Resonating/Anklang » [En ligne], dans Wrathall, Mark (Ed.). *The Cambridge Heidegger Lexicon*, New York University Press, 2018, 906 p. Consulté le 3 avril 2025 au https://assets.cambridge.org/97811070/02746/frontmatter/9781107002746_frontmatter.pdf

FARGES, Julien. « Husserl et la Grande Guerre : l'irruption critique de l'histoire dans la phénoménologie », dans *Transversalités*, 2015/1, n. 132, pp. 43 à 59.

FAROUKI, Nayla (dir.). *La Foi et la Raison. Histoire d'un malentendu*, Paris, Flammarion, 1996, 322 p.

FAYE, Emmanuel. « Antisémitisme et extermination : Heidegger, l'Œuvre intégrale et les Cahiers noirs », dans *Cités*, 2015, 1, n. 61, pp. 107-122.

FAYE, Emmanuel. *Heidegger, L'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1935*, Paris, Albin Michel, 2005, 576 p.

FERRARI, Franco et AYNÈS, Camille. « Platon et la théorie des principes », dans Brisson, Luc (éd.). *Lire Platon*. PUF, 2014, pp. 139-148.

FLAUBERT, Gustave. *L'éducation Sentimentale*, Paris, Gallimard, 2005, 624 p.

FRANK, Didier. *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Éditions de Minuit, 1986, 137 p.

FRANK, Didier. *Le nom et la chose. Langue et vérité chez Heidegger*, Paris, Vrin, 2017, 304 p.

FREUD, Sigmund. *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, Gallimard, 256 p.

HAAR, Michel. *Martin Heidegger*, Paris, Éditions de l'Herne, 1983, 512 p.

GADAMER, Hans-Georg. *Les Chemins de Heidegger*, Paris, Vrin, 2008, 288 p.

GARCIA RAMÓN, José L. *Reconstructing Indo-European phraseology: Continuity and renewal. The Split: Reconstructing Early Indo-European Language and Culture*, University of Copenhagen [en ligne], consulté le 7 avril 2025 au https://rootsofeurope.ku.dk/english/calendar/archive_2017/the-split-reconstructing-early-indo-european-language-and-culture/Garc_a_Ram_n_-_Reconstructing_Indo-European_phraseology__Continuity_and_renewal__handout_.pdf

GOETHE, Johann Wolfgang von. *Faust. Eine Tragödie* [En ligne], Tübingen, 1808, vers 2466 à 2468, consulté le 3 avril 2025 au https://www.deutschestextarchiv.de/book/view/goethe_faust01_1808?p=163

GOMEZ ALGARRA, César. *De l'insistance dans l'Être. Humanité et Da-sein dans la pensée de l'Ereignis (1936-1944)*, thèse de doctorat, Université Laval, Québec, 2022, 412 p.

GOMEZ ALGARRA, César. *Martin Heidegger : Méditation* [En ligne], sur *Actu Philosophia*, consulté le 3 avril 2025 au <https://www.actu-philosophia.com/martin-heidegger-meditation-partie-1/>

GOURDAIN, Sylvaine. « Heidegger et le "Dieu à venir" : s'il y a être, pourquoi dieu ? », dans *Klésis*, 2010, pp. 89-103.

GRANDJEAN, Antoine. « "Volonté pure" et "volonté de volonté". Critique et métaphysique du vouloir », dans *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 74, no. 2, 2012, pp. 181-193.

GREISCH, Jean. *Ontologie et temporalité : Esquisse systématique d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF, 1994, 522 p.

GRIMM, Jacob et GRIMM, Wilhelm. *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm* [En ligne], consulté le 5 mars 2025 au <https://www.dwds.de/wb/dwb/zuspielen>

GRONDIN, Jean. *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, PUF, 1987, 136 p.

GUEST, Gérard. « Pascal – et Heidegger. Heidegger lecteur de Pascal », dans *Les Études philosophiques*, vol. 96, no. 1, 2011, pp. 41-60.

HABERMAS, Jürgen. *Une histoire de la philosophie : La constellation occidentale de la foi et du savoir*, Tome I, Paris, Gallimard, 2021, 864 p., et Tome II, Paris, Gallimard, 2023, 784 p.

HANNAY, Alastair et MARINO, Gordon D. (ed.). *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge University Press, 2006, 450 p.

HARMAN, Graham (dir.). *L'objet quadruple. Une métaphysique des choses après Heidegger*, Paris, PUF, 2010, 161 p.

HAWKING, Stephen. *The Grand Design*, London, Transworld Publishers, 2010, 208 p.

HEIDEGGER, Martin. *L'Origine de l'œuvre d'art*, version de 1931-32, édition bilingue numérique, 2002, consulté le 14 mars 2025 au : https://www.academia.edu/18431107/Heidegger_de_l_origine_de_l_oeuvre_d_art

HEGEL, G.W.F. *Principes de la philosophie du droit*, Paris, PUF, 2003, 816 p.

HÉSIODE. *Les travaux et les jours*, Paris, Belles Lettres, 2019, 114 p.

HILFIGER, Mathieu. « Platon : la pensée, dynamique du soin », dans *Le Coq-héron*, vol. 206, no. 3, 2011, pp. 12-32.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1967, 1296 p.

HOMOLKA, Walter, HEIDEGGER, Arnulf (dir.). *Heidegger und der Antisemitismus. Positionen im Widerstreit. Mit Briefen von Martin und Fritz Heidegger*, Fribourg/Bâle/Vienne, Herder, 2016, 448 p.

HUSSERL, Edmund. *Husserliana vol. 6, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Berlin, Springer, 1976, 559 p.

HUSSERL, Edmund. *Notes sur Heidegger*, Paris, Minuit, 1994, 160 p.

JACQUES, Robert. « Le livre VIII des Confessions de saint Augustin : une approche herméneutique », dans *Laval théologique et philosophique*, v. 44, n. 3, 1988, pp. 357-367.

JANSON, Sven B. *Runes in Sweden*. Stockholm, Gidlund, 1987, 187 p.

JASPERS, Karl. *Psychologie der Weltanschauungen*. Springer, Berlin, 1919, 452 p.

JÜNGER, Ernst. *Jardins et Routes. Journal I*, Paris, Christian Bourgois, 1995, 256 p.

- JÜNGER, Ernst. *Premier Journal Parisien. Journal II*, Paris, Christian Bourgois, 1995, 314 p.
- JÜNGER, Ernst. *Sämtliche Werke. Zweite Abteilung, Band 8 : Der Arbeiter*, Stuttgart, Klett-Cota, 1981, 645 p.
- KANT, Immanuel. *Critique de la raison pure*, tr. fr. Tremesaygues et Pacaud, Paris, PUF, 2012, 624 p.
- KEANE, Niall. « The Self that Belongs to an Abyssal Ground: Reading Heidegger's *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* » dans Georgakis, Tziovani (dir.). *Heidegger in the Twenty-First Century*, New York, Springer, 2015, pp. 47-61.
- KEILING, Tobias. « Erklüftung. Heideggers Entwurfsdenken in den Beiträgen zur Philosophie », dans Espinet, David et Hildebrandt, Toni (dir.). *Suchen, Entwerfen, Stiften. Randgänge zum Entwurfsdenken Martin Heideggers*, Paderborn, Wilhelm Fink Verlag, 2014, pp. 107-124.
- KLEMPERER, Viktor. *LTI, la langue du IIIe Reich : carnets d'un philologue*, Paris, Albin Michel, 2023, 510 p.
- KÖNIG, David. *Le fini et l'infini chez Jacob Böhme : Étude sur la détermination de l'absolu*, thèse de doctorat, Paris, Université Paris IV – Sorbonne, 2006, 634 p.
- KOVACS, George. « The Impact of Heidegger's *Beiträge zur Philosophie* on Understanding his Lifework » dans *Heidegger Studies*, vol. 27 : *Enowning-Thinking, the Onefold of Hermeneutic Phenomenology, Interpreting Gestalt and History*, Berlin, Duncker & Humblot, 2011, pp. 155-176.
- KOVACS, George. « Caring for Language in Translating and Interpreting Heidegger's *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* », dans *Heidegger Studies*, vol. 30, *The Unevaluable, Technicity and Language : Revisiting Plato*, Berlin, Duncker & Humblot, Paris, 2014, pp. 131-157.
- KOVACS, George. *Thinking and be-ing in Heidegger's Beiträge Zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Bucharest, Zeta Books, 2015, 509 p.
- LANZI, Francesco. *Das Sein in Heideggers Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Nordhausen, Traugott Bautz, 175 p.
- LE GUAY, Damien. « Représentation actuelle de la mort dans nos sociétés : les différents moyens de l'occulter », dans *Études sur la mort*, vol. 134, no. 2, 2008, pp. 115-123.
- LEVINAS, Emmanuel. *La mort et le Temps*, Paris, Livre de poche, 1992, 155 p.

MALOUONO, Orphon Prince. *Heidegger et la question de la détresse* (thèse de doctorat), Université Panthéon Sorbonne, Paris, 2021, 298 p.

MARQUET, Jean-François. « L'Être et le dieu. Notes sur quelques points de la *Seinsgeschichte* de Heidegger », dans *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 52, no. 4, 2006, pp. 457-467.

MARTIN, Julien-Costes. « Le paradigme du déni social de la mort à l'épreuve des séries télévisées. Mise en scène et mise en sens de la mort », dans *Études sur la mort*, vol. 139, no. 1, 2011, pp. 145-163.

MARX, Karl. *Le Capital Tome 1*, Paris, PUF, 2014, 950 p.

MATTÉI, Jean-François. *Heidegger et Hölderlin, Le Quadriparti*, Paris, PUF, 2001, 288 p.

MENSCHING, Günther. « La philosophie nazie dans les universités allemandes », dans Bloch, Olivier. *Philosopher en France sous L'Occupation*, Paris, Sorbonne, 2009, pp. 131-149.

MERKER, Anne. « Le néantir du néant au fil de la pensée occidentale : Parménide, Platon, Heidegger », dans « Heidegger, la Grèce et la destinée européenne », *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, 36, 2014, pp. 59-84.

MESCHONNIC, Henri. « La langue qui parle », dans *Le Langage Heidegger*, Paris, PUF, 1990, pp. 258-295.

MICHEL, Wilhelm. *Hölderlins Abendländische Wendlung*, Weimar, Feuerverlag, 1922, 107 p.

NIETZSCHE, Friedrich. *Le Gai savoir – Par-delà le bien et le mal*, Paris, Gallimard, 2008, 808 p.

NIETZSCHE, Friedrich. « Le gai Savoir », dans *Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche*, vol 8, Paris, Mercure de France, pp. 5-407.

NIETZSCHE, Friedrich. *Le crépuscule des idoles - Le cas wagner - Nietzsche contre Wagner - L'antéchrist*, Paris, 1908, Mercure de France, 358 p.

NIETZSCHE, Friedrich. *Par-delà le bien et le mal*, Paris, Mercure de France, 1913, 353 p.

NIETZSCHE, Friedrich. *La volonté de puissance, T. II*, Paris, Gallimard, 1995, 512 p.

NIETZSCHE, Friedrich. *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, Paris, Gallimard, 2009, 128 p.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Mercure de France, 1963, 336 p.

ORTOLEVA, Peppino. « Tutoyer la mort ? Médias et sécularisation à l'âge des rituels improvisés », dans *Le Temps des médias*, vol. 17, no. 2, 2011, pp. 131-142.

OTTO, Walter F. *Les dieux de la Grèce. La figure du divin au miroir de l'esprit grec*, Paris, Payot, 1981, 330 p.

PASCAL, Blaise. *Pensées* [En ligne], consulté le 7 mars 2025 au <https://www.penseesdepascal.fr/JC/JC11-moderne.php>

PERRIN, Christophe (dir.). *Qu'appelle-t-on la pensée ? Le philosophe heideggérien*, Bucharest, Zeta Books, 2014, 260 p.

PINAT, Étienne. *Recension de Martin Heidegger : Réflexions II-VI* [En ligne], consulté le 10 janvier 2024 au <https://www.actu-philosophia.com/Martin-Heidegger-Reflexions-II-VI-Partie-1/>

PRADELLE, Dominique. « Remarques sur la traduction de certains termes heideggériens (en marge du tome 76 de la Gesamtausgabe) », dans *Philosophie*, vol. 140, no. 1, 2019, pp. 73-92.

RACETTE, Karl. « Heidegger et Hölderlin : technique et poétique de la "nature" » dans *Les Cahiers d'Ithaque*, été 2019, pp. 75-87.

RASTIER, François. « Heidegger aujourd'hui – ou le Mouvement réaffirmé », dans *Labyrinthe*, 33, 2009, pp. 71-106.

RAPPIN, Baptiste. *Entretien avec Jean Vioulac : Autour d'Approche de la Criticité (Partie II)* [En ligne], 2018, consulté le 7 avril 2025 au <https://www.actu-philosophia.com/entretien-avec-jean-vioulac-autour-d-approche-de/>

RENAN, Ernest. *Prière sur l'Acropole* [En ligne] ; consulté le 17 mars 2025 au <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1033189.texteImage>

RICHIR, Marc. « Ereignis, Temps, Phénomènes », dans *Heidegger : Questions ouvertes*, Collège International de Philosophie, Paris, mars/avril 1988, pp. 13 à 36.

RICOEUR, Paul. « L'identité narrative », dans *Esprit*, No. 140/141, 1988, p. 295-304.

SAINT-EXUPÉRY, Antoine [de]. *Le petit prince*, Paris, Gallimard, 1999, 104 p.

SCHELLING, F. W. J. *Ausgewählte Schriften in 6 Bänden, Bd. 3 : 1804-1806*, Frankfurt, Surhkamp, 1995, 744 p.

SCHELLING, F. W. J. *Recherches sur la liberté humaine*, Paris, Payot, 1977, 343 p.

SCHMIT, Pierre-Étienne. « Modernité et question du fondement chez F.W. Schelling », dans *Le Philosophoire*, 2005/2 (n° 25), pp. 105-134.

SCHNAPP, Alain. « Le lieu des origines, l'*Arkhè* dans la culture contemporaine », dans *Raison présente*, vol. 211, no. 3, 2019, pp. 69-78.

SCHNELL, Alexander (dir.). *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger*, Paris, Hermann, 2017, 360 p.

SCHÜRMANN, Reiner. *Les hégémonies brisées*, Trans-Europ-Repress, Mauvezin, 1996, 792 p.

SERBAN, Claudia. « La Phénoménologie de la vie religieuse du jeune Heidegger : une mise en perspective », dans *Archives de sciences sociales des religions*, 171, 2015, pp. 213-230.

SOMMER, Christian. « L'évènement de la question : Pratique et rhétorique du questionnement chez Heidegger (1935) », dans Courtine, Jean-François (dir.). *L'Introduction à la métaphysique de Heidegger*, Paris, Vrin, 2007, pp. 31-51.

SOMMER, Christian. « L'inquiétude de la vie facticielle. Le tournant aristotélicien de Heidegger (1921-1922) », dans *Les Études philosophiques*, 2006/1 (n° 76), p. 1-28.

SOMMER, Christian. « Métapolitique de l'Université. Le programme platonicien de Heidegger », dans *Les Études Philosophiques*, Avril 2010, p. 255-75.

SOMMER, Christian. *Mythologie de l'évènement. Heidegger avec Hölderlin*, Paris, PUF, 2017, 300 p.

SPENGLER, Oswald. *Le Déclin de l'Occident. Tome I & II*, Paris, Gallimard, 2021, 1128 p.

ST-ONGE, Sébastien. *L'industrie de la mort*, Nota Bene, 2012, 178 p.

SVARNYK, Mar'Yana. *Heidegger's Holy And Quiet Joy : Body Hermeneutics of Two Paintings By Lawren S. Harris* (thèse de doctorat), York University, Toronto, 2021, 267 p.

THURNHER, Rainer. « Der Blick zurück auf Sein und Zeit in den Beiträgen und in Besinnung » dans Barbarić, Damir (éd.). *Das Spätwerk Heideggers. Ereignis – Sage – Geviert*, Wurtzbourg, Königshausen & Neumann, 2007, pp. 73-94.

TILLIETTE, Xavier et SANDKAULEN, Birgit. *Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis*, München, Wilhelm Fink, 2000, 278 p.

ULAM, Stanislaw. « Tribute to John Von Neumann » dans *Bulletin of the American Mathematical Society*, 64/3, May 1958, pp. 1-49.

VERSTRATEN, Philippe. « Le dernier dieu de Heidegger », dans *Poésie*, vol. 147, no. 1, 2014, pp. 74-81.

VIOULAC, Jean. *Approche de la criticité : Philosophie, capitalisme, technologie*, Paris, PUF, 2018, 500 p.

VIOULAC, Jean. *La Logique totalitaire : Essai sur la crise de l'Occident*, Paris, PUF, 2013, 496 p.

VIOULAC, Jean. *L'Époque de la technique : Marx, Heidegger et l'accomplissement de la métaphysique*, Paris, PUF, 2009, 328 p.

WEBER, Max. *Schriften 1894–1922*, Stuttgart, Kröner, 2002, 827 p.

ZARADER, Marlène. *Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, Vrin, 1990, 318 p.

Annexe

Schéma 1

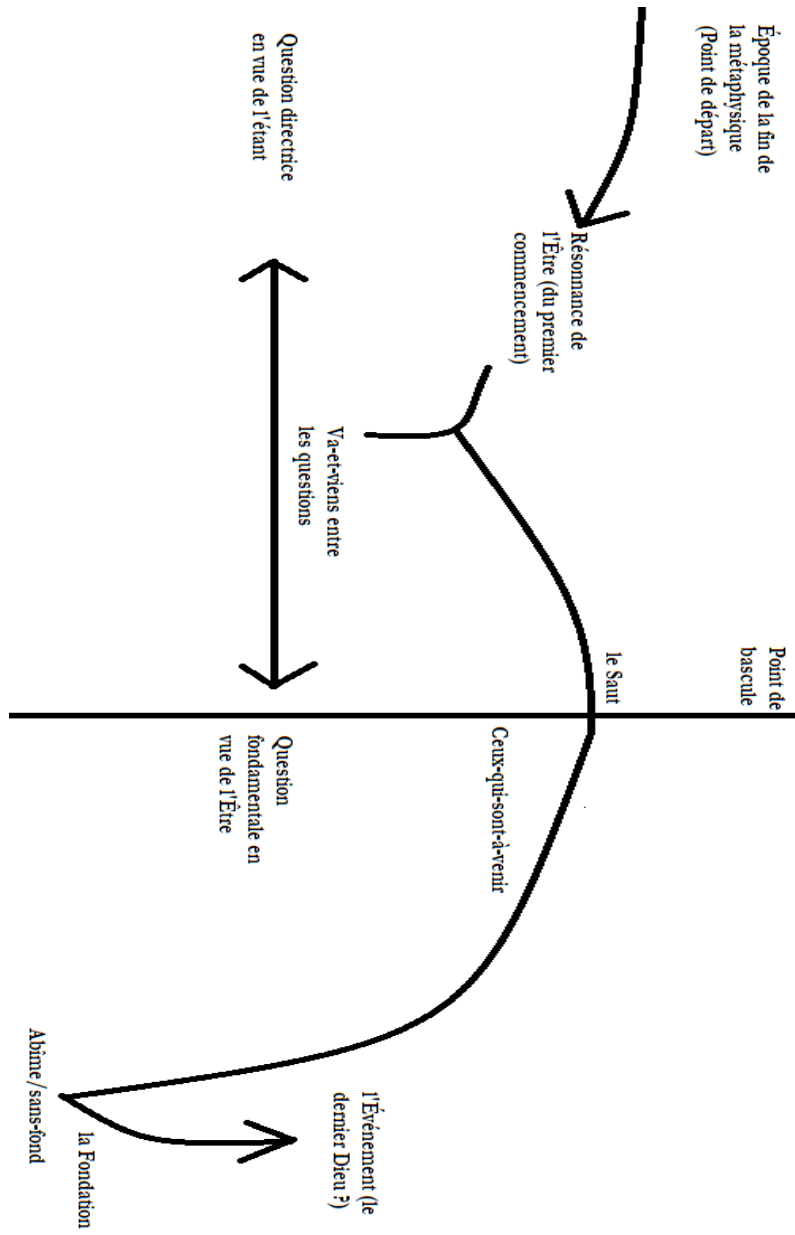


Schéma 2

